

F. Javier Álvarez Rodríguez

**MÍSTICA Y DEPRESIÓN:  
SAN JUAN DE LA CRUZ**

Me estuvo bien el sufrir, así  
aprendí tus mandamientos (Ps  
118, 71).

A mi padre, a cuantos se han extraviado en el  
fragor de la noche.

# ÍNDICE

ÍNDICE.....	3
AGRADECIMIENTOS .....	6
SIGLAS Y SIGNOS CONVENCIONALES .....	7
INTRODUCCIÓN .....	8
<b>LIBRO PRIMERO: REVISIÓN DE LA DEPRESIÓN.....</b>	<b>13</b>
1. Definición de depresión endógena.....	14
2. Revisión histórica de la depresión endógena .....	16
3. Concepto de endogeneidad .....	24
4. Etiopatogenia de la depresión endógena .....	27
5. Clínica de la depresión endógena.....	34
6. Formas clínicas de la depresión endógena.....	42
7. Evolución de la depresión endógena .....	44
<b>LIBRO SEGUNDO: REVISIÓN DE LA MÍSTICA .....</b>	<b>45</b>
1. Concepto etimológico de mística .....	45
2. Características de la experiencia mística .....	49
3. Variedades de la experiencia mística .....	55
4. El proceso místico cristiano.....	63
4. 1. El período purificativo .....	66
4. 2. El período iluminativo .....	67
4. 3. La noche .....	68
4. 4. El período unitivo .....	74
<b>LIBRO TERCERO: LA DEPRESIÓN EN LA MÍSTICA CRISTIANA ANTERIOR A SAN JUAN DE LA CRUZ .....</b>	<b>76</b>
1. La depresión en <i>La Biblia</i> .....	76
2. La depresión en el Período Patrístico.....	81
3. La depresión en la Edad Media .....	84
3. 1. San Gregorio Magno .....	84
3. 2. La beata Ángela de Foligno .....	86
3. 3. Jean van Leeuwen .....	89

3. 4. Juan Tauler .....	92
3. 5. El beato Enrique Suso.....	95
3. 6. Ibn Abbad de Ronda .....	98
4. La depresión en el Renacimiento.....	100
4. 1. Santa Catalina de Génova .....	101
4. 2. San Ignacio de Loyola .....	103
4. 3. Santa Teresa de Jesús .....	109

**LIBRO CUARTO: LA DEPRESIÓN ENDÓGENA Y LA PERSONALIDAD  
OBSESIVA EN SAN JUAN DE LA CRUZ .....** 116

1. La depresión en la obra de san Juan de la Cruz .....	117
1. 1. Etiopatogenia de la noche pasiva .....	119
1. 2. Clínica de la noche pasiva .....	122
1. 3. Evolución de la noche pasiva .....	129
2. La depresión en la vida de san Juan de la Cruz .....	132
3. La personalidad obsesiva en la vida de san Juan de la Cruz..	136
3. 1. Federico Ruiz .....	138
3. 2. Jean Baruzi.....	140
3. 3. Santa Teresa de Jesús.....	143
3. 4. Otros datos biográficos .....	146
4. La personalidad obsesiva en la obra de S. Juan de la Cruz....	149
5. Las obsesiones en S. Juan de la Cruz.....	156
6. La personalidad melancólica en S. Juan de la Cruz.....	158

**LIBRO QUINTO: LA DEPRESIÓN EN LA MÍSTICA A PARTIR DE SAN JUAN  
DE LA CRUZ .....** 159

1. La beata María de la Encarnación.....	160
2. Jean Joseph Surin .....	164
3. Madame Guyon.....	170
4. Simone Weil.....	175

**LIBRO SEXTO: INTERPRETACIONES CIENTÍFICAS DE LA DEPRESIÓN EN  
LA MÍSTICA .....** 183

1. Interpretaciones de los fenómenos místicos extraordinarios.	183
1. 1. Autores que anulan el valor del fenómeno místico .....	184
1. 2. Autores que no invalidan el fenómeno místico .....	189
1. 2. 1. William James .....	189

1. 2. 2. Karl Jaspers .....	193
2. Interpretaciones de las «penas místicas» .....	197
2. 1. William James .....	197
2. 2. Henri Delacroix .....	200
2. 3. Laignel-Lavastine .....	203
2. 4. Elisabeth Ott .....	205
2. 5. Mireille Mardon .....	207
2. 6. Denis Turner .....	209
2. 7. Mary Meadow .....	211
<b>LIBRO SÉPTIMO: A MODO DE EPÍLOGO .....</b>	<b>213</b>
1. El enigma en torno a S. Juan de la Cruz .....	213
1. 1. Varias redacciones en alguna de sus obras .....	218
1. 2. No finalización de algunas obras .....	220
1. 3. Desaparición de la correspondencia .....	223
1. 4. El misterio de Catalina Álvarez .....	227
2. El enigma en torno a la mística .....	233
2. 1. Mística y depresión .....	234
2. 2. Mística y genialidad .....	238
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>245</b>

## AGRADECIMIENTOS

Quiero dar aquí las gracias a cuantas personas han contribuido a este estudio:

En primer lugar a mi mujer, que siempre ha creído en mí. Sin su presencia permanente este libro no hubiera sido posible.

A mis hijos, que tanto tanto me enseñan y que han soportado impertérritos el sempiterno... «rollo de papín, con su tesis y san Juan de la Cruz».

Chity –Concepción Abaira– simboliza la persona amiga y buscadora al tiempo. Su necesidad acuciante ha sido para mí estímulo insistente de motivación.

Los pacientes, con su dolor, me abrieron las entrañas de la depresión.

Las Carmelitas Descalzas de León y de Tenerife han descubierto para mí los secretos escondidos en la prosa de san Juan de la Cruz. Asimismo los Carmelitas Descalzos del Centro Internacional de Espiritualidad Teresiano-Sanjuanista de Ávila –especialmente Salvador Ros y José Vicente– me regalaron generosamente su tiempo, sus libros y sus consejos, y me asesoraron en mis dudas, sobre todo en aspectos históricos, teológicos y espirituales.

Santiago Asenjo, Marta Matías y Francisco Castellanos –de la Biblioteca de la Universidad de León– me han buscado, con paciencia y solicitud infinitas, todos los libros del mundo. El P. Manuel García, director eficaz de la magnífica Biblioteca del Seminario Mayor de León, tuvo a bien poner a mi disposición los cincuenta mil volúmenes que la componen, así como las más de cuatrocientas colecciones de revistas que contiene.

## SIGLAS Y SIGNOS CONVENCIONALES

**A. EN LOS ESCRITOS DE SAN JUAN DE LA CRUZ:** Para la señalización de las citas de los escritos de san Juan de la Cruz empleamos siempre las siglas y los signos de numeración utilizados en la edición de las *Obras Completas* de san Juan de la Cruz de la Editorial Biblioteca de Autores Cristianos, decimotercera edición, Madrid, 1991.

**B. EN LOS ESCRITOS DE SANTA TERESA:** Para los escritos de santa Teresa nos atenemos siempre a las siglas y signos de numeración que aparecen en la edición de las obras *Obras Completas* de santa Teresa de la Editorial Biblioteca de Autores Cristianos, octava edición, Madrid, 1986.

**C. EN LA SAGRADA ESCRITURA:** Para las citas de *La Biblia* seguimos los textos, las siglas y los signos de numeración de *Nueva Biblia Española*, publicada por Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975.

**D. EN EL DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA:** Todas las citas que se hagan del Diccionario de la Lengua Española proceden del *Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia Española*, Editorial Espasa-Calpe, decimonovena edición, Madrid, 1970.

# INTRODUCCIÓN

Esta investigación nace de la confluencia en la vida del autor de tres caminos que –aunque importantes y antiguos los tres– habían permanecido hasta entonces relativamente independientes: la experiencia del sufrimiento por un lado, la vivencia de lo religioso por otro y el conocimiento de la Psiquiatría en tercer lugar. Estas tres áreas de interés avanzaban habitualmente de forma paralela, y sólo de cuando en cuando se entrecruzaban puntualmente para proseguir luego cada una su propia senda. Pero a partir de un momento determinado se produce una confluencia no ya esporádica, como había ocurrido en ocasiones anteriores, sino duradera y mantenida, unión que tiene lugar precisamente merced a la figura de san Juan de la Cruz, al conocimiento de su vida y de su obra.

Si bien este estudio se ha ido desarrollando de un modo continuo y progresivo, cabe destacar en su génesis tres momentos fuertes que se corresponden con otros tantos hallazgos significativos. A partir de cada uno de estos tres instantes de especial intensidad creativa, como si de fogonazos de conocimiento condensado se tratase, se abre luego una etapa de desarrollo y troquelado del mismo que, como la onda en el estanque, acabará por sobrepasar y englobar dentro de ella la que se había generado en el momento creativo anterior.

El primer hallazgo importante fue, sin duda, el descubrimiento de la depresión endógena en la prosa de san Juan de la Cruz, y más concretamente en la lectura de la noche pasiva del espíritu tal como aparece descrita en el libro segundo de *Noche oscura*. En efecto, la lectura de los diez primeros capítulos del citado libro se acompaña de la certeza inmediata de que san Juan de la Cruz nos describe allí la entidad clínica que en Psiquiatría se conoce como *depresión endógena* o *melancólica*<sup>1</sup>.

La depresión endógena es una de las enfermedades más precisas y mejor delimitadas que contempla la Psiquiatría. Se trata de una entidad clínica que sigue cursando y manifestándose hoy exactamente igual que hace dos mil quinientos años cuando la describieron los griegos por primera vez. Pues bien, ésta es –y no otra– la enfermedad que nos dibuja san Juan de la Cruz bajo

---

<sup>1</sup> Explicaremos en su momento el significado preciso de los adjetivos especificativos *endógena* y *melancólica*, con los que calificamos la depresión. Adelantemos aquí únicamente que la primera denominación es la original en el tiempo y la que se sigue usando de manera habitual, preferentemente en la psiquiatría europea, en tanto que la terminología oficial, tanto la europea como la americana, se ha decantado por la segunda. Los usaremos como sinónimos a lo largo de todo el trabajo.



la denominación *noche pasiva del espíritu*. El místico describe un proceso cuya etiología no guarda relación con las circunstancias medioambientales, sino que parece provenir de dentro y que es experimentado pasivamente por el espiritual que la sufre, proceso que viene caracterizado por una sintomatología intensamente dolorosa que atañe a lo más profundo y sustancial de la persona y que evoluciona mediante fases de intenso sufrimiento que se suceden con interpolaciones de períodos de normalidad. Son las mismas características etiológicas, clínicas y evolutivas que la Psiquiatría atribuye a la depresión endógena.

Así pues, de la confrontación de la noche pasiva del espíritu que nos ofrece san Juan de la Cruz en su prosa, con la depresión endógena tal y como aparece descrita en los manuales de Psiquiatría, se desprende tan claramente que se trata del mismo proceso fenomenológico, que de ninguna manera se le puede pasar por alto este dato al psiquiatra acostumbrado a manejar descripciones de la depresión endógena o melancólica.

Este constituye el primer gran hallazgo y el punto de arranque de nuestro estudio, el núcleo central del mismo, del que se deriva la hipótesis fundamental: una exposición tan precisa y tan detallada de la depresión endógena supone una relación profunda con la misma y no cabe considerarla fruto de un conocimiento superficial, por lo que se postula como hipótesis fundamental de esta investigación que san Juan de la Cruz describe las depresiones que él mismo padeció a lo largo de su vida.

Inmediatamente nos pusimos a trabajar sobre esta hipótesis. La primera tarea consistía, pues, en revisar cuidadosamente la obra toda y la biografía de san Juan de la Cruz en busca de datos que permitiesen confirmar la validez de esta presunción inicial. De este examen exhaustivo en torno a la figura san Juan de la Cruz se va a derivar el segundo descubrimiento importante de este estudio. En efecto, con la revisión llevada a cabo nuestro planteamiento inicial salió reforzado con un nuevo e importante dato. Digamos antes de nada que muchos autores, como veremos en su momento, opinan que las depresiones endógenas suelen aparecer en sujetos que presentan una determinada personalidad que en psicopatología se conoce con el nombre de personalidad obsesiva. Esta personalidad sería como el terreno abonado sobre el que florecen las depresiones endógenas. Por tanto, si consiguiésemos probar que ésta era la personalidad de san Juan de la Cruz habríamos dado un paso importante de cara a demostrar nuestra hipótesis, a saber, que san Juan de la Cruz describe sus propias depresiones.

Pues bien, con la revisión efectuada en torno a la figura de nuestro místico se puso claramente de manifiesto que su vida y su obra están plagadas de elementos y rasgos que denotan una clara personalidad obsesiva, personalidad que constituye el terreno propicio para la depresión melancólica. Por tanto no sólo era claro que san Juan de la Cruz describía depresiones endógenas en las purgaciones de la noche pasiva, sino que además se nos iba haciendo más y más evidente otro punto que había sido tan sólo barruntado en la lectura inicial de la obra del místico carmelita: la existencia de una clara personalidad obsesiva sobre la que luego aparecerán las citadas depresiones.

Podemos decir que éste ha sido el segundo gran momento de esta investigación, el segundo hallazgo significativo a partir del cual se desarrolla luego otra etapa importante de la tarea. Con cuanto descubríamos se iba configurando poco a poco una imagen nueva de nuestro protagonista, como si debajo de la pintura que clásicamente se nos había dado a contemplar del místico, se ocultase otra tela bien distinta de la primera, de colores más vivos y más cálidos.

Este nuevo retrato no sólo nos mostraba un san Juan de la Cruz lleno de sufrimientos y limitaciones que lo hacían más próximo y más humano, sino que nos permitía además comprender aspectos de su vida y de su obra que hasta entonces habían permanecido velados. Porque, en efecto, desde siempre ha existido un halo de oscuridad en torno a la figura de san Juan de la Cruz. Refiriéndose a este extremo, asegura Fernando Urbina<sup>2</sup>:

---

<sup>2</sup> Urbina, F.: *Noche Oscura del Espíritu y la Subida al[sic] Monte Carmelo de san Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial Marova, 1982, 69.

En san Juan de la Cruz, en su vida, en su obra hay un enigma cuyo misterio no ha sido capaz de desentrañar hasta hoy la crítica moderna.

Pues bien, nuestra hipótesis nos permitirá esclarecer esos datos biográficos y doctrinales que hasta hoy permanecían oscuros, aspectos que han dado mucho que hablar y sobre los que no se ha dejado de investigar, que incumben tanto a la vida como a la obra de nuestro místico.

Nos estamos refiriendo en primer lugar al misterio de las fuentes del sufrimiento en la vida y en la obra de san Juan de la Cruz. A este respecto la mayoría de sus biógrafos se limitan a señalar la existencia de tres períodos en la vida del místico como origen de su experiencia del sufrimiento: la pobreza sufrida durante la infancia, los nueve meses de cárcel en Toledo, en el ecuador de su vida, y, finalmente, las persecuciones de que fue objeto por parte de sus superiores pocos meses antes de morir. Ahora bien, estas tres etapas dolorosas en la vida de nuestro protagonista no son suficientes para explicar adecuadamente el origen de una doctrina tan densa sobre el sufrimiento como la que san Juan de la Cruz nos ofrece en sus obras. El místico del desarrimo y del nada en que estribar, a no ser la fe desnuda y oscura en Dios, el que fue tremendo asceta y cantor de «las nadas» ¿cómo pudo haber extraído una enseñanza tan densa y tan profunda sobre el dolor a partir de situaciones como las descritas, que no pasarían de ser renunciaciones habituales en el contexto de una vida rigurosamente disciplinada como fue la suya? No acertamos a descubrir aquí, por esas únicas experiencias, el origen de la noche sanjuanista. Debía de haber, pues, algo más.

Nuestra tesis permitiría explicar igualmente el misterio que envuelve buena parte de la biografía de Juan de Yepes y de sus ascendientes, así como los enigmas existentes en torno a sus escritos, y que tanta polémica y tanta tinta han hecho correr: la duplicidad de algunos de ellos, la interrupción brusca y definitiva de algunos otros, la existencia de deficiencias estructurales y de composición más que notables en *Subida del Monte Carmelo*, la probable desaparición de algunos otros, el enigma de Catalina Álvarez... .

Nos queda, finalmente, un tercer momento fuerte en nuestro trabajo, un tercer hallazgo significativo que constituye otra importante etapa de esta investigación. Nos estamos refiriendo al descubrimiento de la depresión –igualmente depresión endógena en la mayoría de los casos– como fenómeno que ocurre habitualmente en la mística cristiana desde la más remota antigüedad, es decir, la existencia de la depresión en otros muchos místicos, tanto anteriores como posteriores a san Juan de la Cruz.

Indagando y buscando los antecedentes de la noche de san Juan de la Cruz íbamos a darnos de bruces con otro descubrimiento tan sorprendente, sino más, que cualquiera de los dos anteriores: la depresión endógena o melancólica no es un hecho que aparezca casualmente o de manera aislada en san Juan de la Cruz o, si acaso, en algún que otro místico al azar. ¡En absoluto! Se trata de un fenómeno que ocurre de manera constante y sistemática en la mística cristiana de todos los tiempos desde sus mismos comienzos. En efecto, iremos viendo cómo una gran mayoría de místicos cristianos han padecido en un momento dado de su trayectoria espiritual estas profundas y dolorosas depresiones endógenas de las que venimos hablando, depresiones que se corresponden con aquella parte del proceso místico que en teología espiritual se conoce con el nombre de purificaciones pasivas.

Sabíamos que en *La Biblia* se encuentran las que probablemente sean las más bellas descripciones de la depresión melancólica, pero desconocíamos que esas mismas descripciones se van a ir repitiendo incansablemente, obstinadamente, en los místicos cristianos de todos los siglos: Casiano, san Gregorio Magno, san Juan Clímaco, santa Gertrudis, la beata Ángela Foligno, Jean Leeuwen, Juan Tauler, el beato Suso, santa Catalina de Génova, san Ignacio de Loyola, santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz, María de la Encarnación, Juan José Surin, Madame Guyon...

Todos estos místicos cristianos, y probablemente otros muchos más, nos ofrecen en sus obras o en sus biografías descripciones precisas de depresiones endógenas, depresiones que –además– casi siempre aparecen alternando con períodos en los que las vivencias afectivas son de carácter opuesto, es decir, de consuelo y gozo. Resulta curioso constatar que es exactamente lo mismo que

ocurre en la depresión endógena la cual, muy frecuentemente, evoluciona alternando con fases maníacas<sup>3</sup>.

Pues bien, parece cuando menos sorprendente esta aparición persistente y casi machacona, una vez tras otra en los místicos de todas las épocas, de descripciones de períodos de sufrimiento moral con inhibición y parálisis de todas las funciones psíquicas, que alternan con otros de consuelo, gozo y expansividad, y que tanto nos recuerdan y tanto nos sugieren la clínica y evolución de la psicosis maniaco-depresiva.

De lo expuesto hasta aquí se pueden inferir ya, al menos parcialmente, los motivos que nos han empujado a realizar esta investigación: la primera y principal razón ha sido, sin duda, el convencimiento de que de la misma se deriva una importante cuota de conocimiento nuevo sobre la figura de san Juan de la Cruz. En efecto, si nuestra hipótesis de trabajo resulta ser cierta, hay algunos aspectos de su vida y de su obra que adquieren una dimensión y un sentido nuevos, y que a partir de ahora resultarán más fácilmente comprensibles. Los hemos esbozado hace unos momentos y volveremos a ellos con toda extensión en su momento.

Otra importante fuente de motivación ha sido la convicción de que nuestro estudio ofrece una imagen de la depresión diferente a la habitual de la práctica psiquiátrica. En efecto, la interpretación de la depresión que vamos a ir encontrando en la literatura mística es más positiva que la que nos proporciona la Psiquiatría. La sintomatología de este proceso morboso parece cobrar allí un valor del que carece médicamente, y tal vez quepa extraer alguna enseñanza de ese diferente enfoque. No se trata de hacer un canto generalizado y fácil del sufrimiento de la noche o de la depresión. La travesía del desierto místico no parece cosa de muchos. En cuanto a la depresión, resulta hoy por hoy muy difícil intentar concebirla de un modo sustancialmente diferente a como lo hace la Medicina. No cabe, pues, efectuar un panegírico frívolo de las bondades del sufrimiento. Ahora bien, nos parece importante y necesario resaltar el hecho de que la Mística, a diferencia de la Psiquiatría, consigue darle un sentido al dolor de la noche. Mientras al místico se le ofrece la posibilidad de encontrar un significado positivo al proceso doloroso que él llama noche, al enfermo de depresión endógena no se le brinda esta oportunidad.

Probablemente sea éste el momento de señalar la paradoja tremenda de la que es testigo el psiquiatra con frecuencia: pacientes que por sus convicciones religiosas, no sólo estarían dispuestos a soportar las penas de la «noche oscura», sino incluso deseosos de pasar por ellas, sin embargo no aceptan la más mínima posibilidad de que los sufrimientos por los que están atravesando en esos momentos de su vida puedan ser etiquetados como una depresión. No quieren ni oír esa palabra. Ciertamente la noche que ellos manifiestan estar deseosos de padecer conlleva una buena dosis de idealización pero, aun así, resulta cuando menos chocante esta aceptación radicalmente diferente de uno y otro procesos, por más que su fenomenología –como veremos– es la misma para ambos. No podemos permanecer indiferentes ante este llamativo dato de realidad.

Lejos de caer en viejas, juveniles e inútiles tentaciones antipsiquiátricas, digamos solamente que la valoración que de la «noche oscura» hace la Mística es bien distinta a la que de la depresión melancólica nos ofrece la Psiquiatría, y quizá podamos aprender algo de aquella. Probablemente no todo sea negativo en esta enfermedad afectiva y debemos, por tanto, estar atentos para hacérselo saber así al paciente. Acaso las cosas deberían apuntar en la línea de lo que señala Karl Jaspers en su *Psicopatología General* cuando, haciendo suyas las palabras de Neisser, señala<sup>4</sup>:

---

<sup>3</sup> Se llama fase maníaca a un cuadro clínico que viene configurado por sentimientos de gozo, expansividad y desmedida autoconfianza, sentimientos que son justamente los opuestos a los de tristeza, inhibición y autodesvalorización que ocurren durante la fase depresiva. Cuando una psicosis endógena evoluciona con alternancia de fases depresivas y fases maníacas, se conoce entonces a esta enfermedad con el nombre de psicosis maniaco-depresiva o trastorno bipolar, frente al trastorno monopolar –o depresión endógena a secas– en cuya evolución encontraremos solamente fases depresivas.

<sup>4</sup> Jaspers, K.: *Psicopatología General*. Buenos Aires: Editorial Beta, 1973, 895.

Sólo el que dispone de un afecto profundo, puede caer en general en la enfermedad afectiva. De ahí la convicción de que «más bien es un honor que una vergüenza para el ser humano el enfermar afectivamente».

El tercer y último motivo que nos ha animado en la tarea de llevar a cabo este trabajo, ha sido el procurar un acercamiento entre la Psiquiatría y la Mística, ramas del saber que permanecen normalmente de espaldas la una a la otra. ¿Cuántas veces la misma mirada esquiva y torcida, nada franca, tanto del psiquiatra hacia el teólogo, como de éste hacia aquél? Habitualmente ambas disciplinas se contemplan entre sí –sería más exacto decir se enfrentan entre sí– con el recelo y la desconfianza que nacen de la ignorancia mutua. La misma arrogancia autosuficiente por parte del teólogo y del psiquiatra, el mismo rechazo del uno hacia el otro, igual convencimiento por ambas partes de que a cada uno le sobra lo que conoce el otro. ¡Como si el conocimiento del hombre no fuese siempre sustancialmente insuficiente! Este trabajo quiere ser una pequeña contribución que ayude a terminar con este desencuentro.

Con respecto a la estructura formal de este libro, aclaremos que lo hemos dividido en ocho partes o secciones: el capítulo primero y el capítulo segundo contienen sendos estudios teóricos acerca de la depresión endógena y del fenómeno místico respectivamente; el capítulo tercero analiza la presencia de la depresión en la mística cristiana anterior a san Juan de la Cruz; el apartado cuarto la depresión en san Juan de la Cruz; el quinto la depresión en la mística posterior a san Juan de la Cruz; el capítulo sexto se dedica a revisar las distintas interpretaciones científicas que se han ido dando del fenómeno místico; en el apartado séptimo se abordan las conclusiones y el octavo se refiere a la bibliografía. El lector puede abordar la lectura del libro por el capítulo que crea oportuno, con independencia de que haya leído previamente los anteriores o no.

Digamos, para finalizar esta introducción, unas palabras acerca de la terminología usada en nuestro estudio. Somos conscientes de que algunos de los términos empleados pueden ser fácilmente mal interpretados, especialmente si son sacados del contexto en que se hallan. Así, cuando se habla de la personalidad obsesiva de san Juan de la Cruz cabría entender que tildamos al místico de maniático, de excéntrico o de chiflado, pues son éstas las acepciones –ciertamente erróneas– que algunas personas asignan a dichos términos.

Nos vemos, pues, en la necesidad de defender el léxico empleado, aclarando que se utiliza siempre en un sentido estrictamente técnico. Y deseamos apoyar esta defensa con una curiosa y significativa coincidencia: algo parecido ocurrió con la obra de san Juan de la Cruz, cuya terminología mística podía ser fácilmente distorsionada, por lo que fue necesario incluir en la publicación de sus obras una explicación y justificación del léxico empleado. Así, la edición *princeps*, publicada en Alcalá de Henares en 1618<sup>5</sup>, contiene unos “apuntamientos y advertencias en tres Discursos para mas facil inteligencia de las Frasis misticas, y doctrina de las Obras Espirituales de nvestro Venerable P. F. Iuan de la Cruz”, a cargo del padre Fray Diego de Iesús Salablanca<sup>6</sup>.

El padre Salablanca, consciente de que la doctrina de san Juan de la Cruz “es tan particular, tan penetradora, y (fi dezir fe puede afsi) tan fin piedad en cortar y apartar todo lo que no es purifismo Efspiritu, que efpanta a quien la lee”<sup>7</sup>, y dándose cuenta de que tan singular materia ha requerido de una lexicología muy peculiar por parte de san Juan de la Cruz, se siente en la necesidad de aclarar –a fin de prevenir una interpretación inadecuada de la misma– “como cada Arte, Facultad, o Ciencia tiene sus Nöbres, Terminos, y Frasis. Y como en la verdad fe conuenga, fe ha de dexar a los Profesores de las Facultades libertad, para que puedan ufar de sus Frasis, y Terminos”<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Venerable P. F. Iuan de la Cruz: *OBRAS ESPIRITVALES*. Impreso en Alcala por la vivda de Andres Sanches Ezpeleta, anno de M.DC.XVIII.

<sup>6</sup> Diego de Iesvs Salablanca: “Apuntamientos y Advertencias en tres Discursos” en Venerable P. F. Iuan de la Cruz, *op. cit.*, 1618, 617.

<sup>7</sup> Diego de Iesus Salablanca, *op. cit.*, 1618, 618-9.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 622.

Algo parecido cabe decir del léxico utilizado en este estudio: se trata de la terminología técnica propia de la Psiquiatría, disciplina a través de la cual analizamos la figura de san Juan de la Cruz y, por dura que pueda parecer, buena será si nos sirve para alcanzar un mayor conocimiento de su vida y de su obra. Concluimos este alegato en defensa de nuestro vocabulario con las palabras de san Agustín citadas por el padre Salablanca<sup>9</sup>:

Y afsi fi con terminos, aunque parezca impropios y barbaros, fe cosigue efto mejor; buenos fon: y quien entendiendo la verdad por ellos, reprehendio al que fe la dio a entender, defagradecido es.

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, 623.

# **CAPÍTULO PRIMERO: REVISIÓN DE LA DEPRESIÓN**

Antes de centrarnos en nuestra hipótesis de trabajo, a saber, la presencia de la depresión en la mística cristiana y, más concretamente en san Juan de la Cruz, consideramos necesario desarrollar una introducción teórica sobre los conceptos de mística y depresión.

En muchos de los estudios a los que hemos tenido acceso, y que más adelante analizaremos, se afirma que en la obra de san Juan de la Cruz se describen depresiones. Ahora bien, el valor que se confiere al término depresión en dichos trabajos es tan genérico e impreciso que apenas se le puede otorgar valor psicopatológico alguno. En efecto, si por depresión se entiende todo estado anímico en el que haya un componente de tristeza, cualquier escrito que haga referencia a ese estado afectivo puede ser catalogado como descriptivo de depresiones. E igualmente, si toda vivencia que se salga ligeramente del sistema de razonamiento habitual y que despierta en nosotros determinados afectos de plenitud es etiquetada de mística, innumerables procesos mentales podrían ser calificados de místicos.

Sin embargo, cuando sostenemos que existe una interrelación entre *depresión endógena o melancólica* y *noche pasiva del espíritu* nos estamos refiriendo a cuadros de características en extremo precisas. La *depresión endógena recurrente* supone, en efecto, una etiología, una clínica, una evolución, un pronóstico y un tratamiento muy concretos. Lo mismo cabe decir de la *noche pasiva del espíritu*: constituye una parte muy determinada del proceso místico en la que el alma es purificada por Dios de manera pasiva, es decir, sin intervención voluntaria alguna por su parte.

Pues bien, nosotros postulamos que ésta es justamente la enfermedad que describe san Juan de la Cruz en las noches pasivas del alma, y no otra forma cualquiera de depresión. Y no sólo que la describe de modo profuso y detallado, sino que afirmamos que él mismo la ha padecido. Se trata por tanto de una hipótesis muy precisa y que hace referencia a un tipo de depresión muy concreto. Por ello, antes de nada, es de todo punto necesario que hagamos una introducción en la que dejemos claramente establecidos los siguientes conceptos: por un lado, qué entendemos por depresión y, más concretamente, por depresión recurrente de características endógenas o melancólicas; por otro, qué se entiende por mística o proceso místico y, más en concreto, qué se incluye en **el período iluminativo**, que es en el que se va a producir la noche pasiva o purgación pasiva del alma.

# I DEFINICIÓN DE DEPRESIÓN ENDÓGENA

El empleo del vocablo *depresión* para denominar alteraciones afectivas de tristeza o dolor moral es relativamente reciente. Aparece por primera vez en la literatura médica a finales de siglo XVIII y como indica López-Ibor Aliño<sup>10</sup>:

Refleja una concepción mecanicista de la psicología, y se ha dicho que es fruto de la revolución industrial. El enfermo deprimido sería como una locomotora cuya caldera no alcanza una presión de vapor suficiente.

Pues bien, esta denominación se irá imponiendo poco a poco y finalmente –ya bien entrado el siglo XIX<sup>11</sup>– terminará por sustituir al término *melancolía*, que era la palabra que se venía empleando desde la época de Hipócrates para denominar las enfermedades afectivas y que acabó resultando poco útil en Medicina a causa del desgaste semántico sufrido con el paso del tiempo<sup>12</sup>.

La tristeza constituye el primer rasgo definidor de la depresión. Ahora bien, casi siempre, más que de una verdadera tristeza se trata de una parálisis de la afectividad que se traduce en una incapacidad para responder afectivamente de forma apropiada a las diversas situaciones ambientales: el enfermo no es capaz de reaccionar con el afecto adecuado a las distintas sollicitaciones del ambiente y, así, se queja de no poder entristecerse cuando le comunican la muerte de un ser querido o sufre amargamente por no sentir ya cariño por sus hijos o, más superficialmente, por no ser capaz de disfrutar con lo que antes le entretenía.

El segundo elemento definidor de la depresión, lo hemos citado ya, lo constituye la inhibición psicomotriz, es decir, la lentificación que experimentan todas las funciones psíquicas. Como dice Henri Ey<sup>13</sup>:

Es una especie de frenaje o enlentecimiento de todos los procesos psíquicos que reduce el campo de la conciencia y los intereses, repliega al sujeto sobre sí mismo y lo empuja a rehuir a los demás y las relaciones con los otros.

<sup>10</sup> López-Ibor Aliño, J. J.: “Las psicosis y los trastornos afectivos”, *Psiquiatría* (Eds.: Barcia Salorio, López-Ibor Aliño y Ruiz Ogara). Barcelona: Toray, 1982, II, 912.

<sup>11</sup> Jackson, S.: *Historia de la Melancolía y la Depresión*. Madrid: Turner, 1992, 17.

<sup>12</sup> La palabra *melancolía* aparece inicialmente en los escritos hipocráticos para hacer referencia al tipo de personalidad que viene determinado por una excesiva predominancia de la bilis negra, así como a las enfermedades que son debidas a un exceso de dicho humor. Con el paso del tiempo este término va adquiriendo nuevas acepciones y se emplea no sólo en este estricto sentido médico, sino también para referirse a los más variados sentimientos anímicos –pesar, pena, nostalgia, tristeza, añoranza, aflicción–, así como a las diferentes creaciones artísticas derivadas de dichos estados psíquicos, de modo que acaba por no resultar útil su empleo en la acepción inicial. Es así como la Medicina, finalmente, se vio obligada a sustituirlo por el más moderno de *depresión*. Ejemplo paradigmático del empleo abusivo de este vocablo lo constituye la monografía de László F. Földényi, titulada precisamente *Melancolía*. En ella la citada expresión sirve para designar un sinnúmero de disposiciones anímicas, al tiempo que se emplea para explicar los más variados logros humanos en los más diversos campos: Medicina, Religión, Pintura, Música, Literatura, Psicología... .

<sup>13</sup> Ey, H.: *Tratado de Psiquiatría*. Barcelona: Toray-Masson, 1969, 237.



El enfermo se siente incapaz de pensar, de recordar, de sentir y, por tanto, de actuar. Permanece inmóvil y sin poder hacer nada. Vive esta incapacidad para la acción con enorme inseguridad, intenso sufrimiento psíquico y profundo sentimiento de culpa.

Como hemos podido constatar ya, los enfermos experimentan todas sus vivencias psíquicas con un extraordinario dolor moral<sup>14</sup>, síntoma éste que sería, junto con la tristeza y la inhibición psicomotriz, el tercer y último rasgo definidor de la depresión. Todo cuanto discurre por la mente de estos pacientes tiene un carácter marcadamente penoso. Este dolor moral se expresa en su forma más elemental por sentimientos de minusvalía y autodepreciación, que fácilmente se encaminan hacia intensas ideas de autoacusación y graves sentimientos de culpa que acaban por producir alteraciones severas en el enjuiciamiento de la realidad: son las ideas delirantes de culpabilidad, que más adelante analizaremos.

Karl Jaspers sintetiza así el cuadro de la depresión endógena<sup>15</sup>:

Su núcleo lo constituye una tristeza tan profunda como inmotivada, a la que se agrega una inhibición de todo el acontecer psíquico, que se vive de modo muy doloroso. Todos los movimientos instintivos están inhibidos, el enfermo no siente placer por nada. El impulso disminuido para el movimiento y la actividad se convierten en inmovilidad completa. No toma ninguna decisión, no es iniciada ninguna actividad. Las asociaciones no están a su disposición. Al enfermo no se le ocurre nada, se queja de su memoria profundamente caída, siente su incapacidad de rendimiento y lamenta su insuficiencia, su insensibilidad, su vacuidad. Su profunda tristeza le hace aparecer el mundo gris, indiferente y desconsolado. De todo lo que ven y sienten estos enfermos extraen lo desfavorable, lo desdichado. En el pasado han tenido muchos motivos de culpa (autorreproches, ideas de pecado), el presente sólo les ofrece desgracias y el porvenir aparece espantoso ante ellos.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, 238.

<sup>15</sup> Jaspers, K.: *op. cit.*, 1973, 684.

## II REVISIÓN HISTÓRICA DE LA DEPRESIÓN ENDÓGENA

Realizaremos ahora un repaso histórico de la depresión a fin de obtener una idea clara de cómo ha sido concebida esta enfermedad a lo largo del tiempo. De tal revisión podemos obtener luz respecto al tema que nos interesa: las relaciones entre mística y depresión. En efecto, a lo largo de la historia de la Psiquiatría ha habido épocas o autores que han abordado la depresión, o al menos alguno de sus elementos, desde un enfoque próximo al terreno de lo religioso. Nos detendremos especialmente en estos aspectos.

Ya en *La Biblia*, especialmente en *Reyes I y Reyes II*, en *Job*, en *Los Salmos* y en *Las Lamentaciones* (2.500 años a. de C.) encontramos magníficos retratos de la depresión, descripciones que san Juan de la Cruz va a emplear con profusión en todas sus obras en prosa y muy especialmente en *Noche oscura*.

Las primeras referencias científicas a la *melancolía* —el término *depresión*, como acabamos de ver es muy posterior— aparecen en los escritos hipocráticos (siglos V y IV a. de C.): la enfermedad se consideraba debida a una alteración del equilibrio que debe existir entre los cuatro humores del organismo —sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra— con predominio de este último sobre los demás. La causa, pues, sería una preponderancia de la bilis negra sobre las demás, de ahí el término: *melan-cholia*: negra-bilis, negro-humor.

En los *Tratados Hipocráticos* no existe un capítulo específico dedicado a tratar de la melancolía, sino que hay que ir buscando las referencias a dicha enfermedad a través de todos ellos. De la lectura atenta de todas estas citas se deduce claramente que los griegos contemplaban ya la existencia del temperamento melancólico por un lado, y de las enfermedades melancólicas por otro.

Así, en *Epidemias* III, 14, junto a los temperamentos tísico, flemático y bilioso, aparece explícitamente el tipo melancólico: “El tipo melancólico y sanguíneo: los causones, las frenitis y las disenterías se apoderaban de éstos”<sup>16</sup>. Pero va a ser en *Enfermedades* I, 30 donde se nos explique el mecanismo patogénico que permite el paso desde este temperamento melancólico a la enfermedad melancólica propiamente dicha: “Los melancólicos adquieren la enfermedad cuando se corrompe la sangre por efecto de la bilis y del flegma, y empiezan a delirar y algunos incluso enloquecen”<sup>17</sup>. En *Aforismos* VI, 23 se detallan los síntomas que permiten definir clínicamente la enfermedad: “Si el miedo y la tristeza duran mucho tiempo, tal estado es propio de la melancolía”<sup>18</sup>. Señalemos finalmente otra interesante cita que aparece en *Epidemias* VI, 8, 31, en la que los médicos de Cos relacionan ya la melancolía con la epilepsia. El estudio de esta interrelación entre una y otra enfermedad —ambas encuadradas dentro de las psicosis endógenas— es un tema de investigación que ha perdurado hasta nuestros días<sup>19</sup>:

Los melancólicos suelen, en su mayoría, volverse también epilépticos, y los epilépticos, melancólicos; y cada una de esas afecciones prevalece según a cuál de los dos sitios se oriente la debilidad: si al cuerpo, epilépticos; si a la mente, melancólicos.

<sup>16</sup> Hipócrates: *Tratados Hipocráticos*. Editorial Gredos: Madrid, 1989, V, 112.

<sup>17</sup> Hipócrates: *op. cit.*, 1992, VI, 72.

<sup>18</sup> Hipócrates: *op. cit.*, 1983, I, 284.

<sup>19</sup> Hipócrates: *op. cit.*, 1989, V, 250.

Sería un grave error pensar que el nivel de conocimiento que tenían los griegos sobre la melancolía era escaso y endeble como, acaso, nos pueda hacer creer la representación aparentemente superficial de los cuatro humores y su equilibrio. Al igual que ocurre en otros campos de la cultura griega, los escritos hipocráticos adoptan aquí una concepción deliberadamente ingenua, bajo la cual se esconde un profundo conocimiento del tema. Es el mismo fenómeno que observamos, por ejemplo, en Homero quien, en la *Iliada*, nos presenta una cosmogonía intencionadamente inocente y simple. Lo dice claramente Tellenbach<sup>20</sup>:

Cuando el melancólico es así designado, es decir, como de «bilis negra», ello es consecuencia de la sinopsis fisiognómica del oscurecimiento de su ser (en la melancolía y también en el frenesí) con la oscuridad de la bilis como humor vital. En el lenguaje se expresa esta sinopsis por el hecho de que *bilis* significa tanto *bilis*, como *cólera* o *amargura*. Esta clase de visión conjunta –en lugar de nuestra subsunción de lo empírico bajo conceptos superiores teóricamente obtenidos– corresponde a una tradición que se manifiesta ya viva en las epopeyas homéricas. Constituye un acto de ingenuidad específicamente griega el que Hipócrates la convierta en punto de partida de la formación de una teoría acerca de los estados patógenos de la bilis como correlato de alteraciones psíquicas.

No hemos de caer, pues, en el error de aceptar tal cual la deliberada ingenuidad del planteamiento. En efecto, los griegos poseían un profundo conocimiento de la melancolía como enfermedad física y psíquica y disponían, además, de un denso cuerpo de doctrina acerca de la misma, como se deduce, no sólo de los escritos hipocráticos, sino de las obras de Platón, Aristóteles y otros.

Aparte de los textos hipocráticos, existe otra obra dedicada al estudio de la melancolía que reviste para nosotros una especial importancia y que, tradicionalmente, se ha venido atribuyendo a Aristóteles, pues así lo asegura Diógenes Laercio en su *Vidas de Filósofos*. Nos estamos refiriendo a *Los Problemas* (JV BD·\$80·"J"), escrito que algunos especialistas prefieren atribuir a Teofrasto, el heredero y discípulo primero de Aristóteles, pues el propio Diógenes Laercio asegura que Teofrasto “dejó muchísimos libros[...], uno sobre *la melancolía*...”<sup>21</sup>.

El capítulo XXX de esta obra –que aunque carece de título, algunos autores han optado por traducir como *El hombre de genio y la melancolía*<sup>22</sup>– está íntegramente dedicado al estudio de la melancolía. El comienzo de este famosísimo *Problema XXX* resonará a lo largo de todos los siglos y será fuente de inspiración de escritores y artistas de todas las épocas<sup>23</sup>:

¿Por qué razón todos aquellos que han sido hombres de excepción (B,D4JJ@Â), bien en lo que respecta a la filosofía, o bien a la ciencia de estado, la poesía o las artes, resultan ser claramente melancólicos (:,8"(P@846@Â), y algunos hasta el punto de hallarse atrapados por las enfermedades provocadas por la bilis negra, tal y como explican, de entre los relatos de tema heroico, aquellos dedicados a Heracles?

Pero no sólo este conocido arranque, sino la obra entera resulta de enorme interés para nosotros, pues recoge un conocimiento muy acabado por parte de los griegos sobre la melancolía, hasta el punto que significa prácticamente todos nuestros actuales conocimientos sobre la psicosis maniacodepresiva o trastorno bipolar. En efecto, la concepción aristotélica de la melancolía

<sup>20</sup> Tellenbach, H.: *Melancolía*. Madrid: Ediciones Morata, 1976, 1976, 31.

<sup>21</sup> Diógenes Laercio: *Vidas de los filósofos más ilustres*. Madrid: Aguilar, S. A. de Ediciones, 1964, 1240.

<sup>22</sup> Aristóteles: *El hombre de genio y la melancolía*. Barcelona: Quaderns Crema, 1996. Incluye este librito el famoso *Problema XXX* en edición bilingüe, griego y castellano, precedido de una interesante introducción a cargo de Jackie Piegeaud.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 79.

supone la existencia, no sólo del temperamento melancólico, a causa de una mezcla anómala (δυσμελή) de bilis negra, sino de las diferentes enfermedades melancólicas que vendrían determinadas por la extremada inestabilidad de dicho humor, que tiende a enfriarse o calentarse: “La bilis negra se pone tanto muy caliente como muy fría”<sup>24</sup>. Pues bien, según que la bilis negra se enfríe o se caliente aparecerán un tipo de enfermedades u otras, tanto a nivel mental como físico<sup>25</sup>:

La bilis negra es fría por naturaleza, y no reside en la superficie; cuando se halla en este estado que acabamos de describir, si se encuentra en exceso en el cuerpo, produce apoplejías, torpezas, *athymías* (·2L·VH) o miedos, pero, caso de estar demasiado caliente, origina los estados de *euthymía* (·Ü2L·V) acompañados de canciones, accesos de locura (·6F·JVF,4H), erupciones de úlceras y otros males semejantes.

Encontramos aquí la alternancia de fases depresivas (*athymías*) y fases maníacas (*euthymías*) tal y como las contempla nuestra actual psicosis maniaco-depresiva o trastorno bipolar. Nos parece que quedan perfectamente detalladas las fase de manía o *euthymía* en esta cita, en la que Jackie Pigeaud traduce ·6F·JVF,4H por locura, si bien en otros momentos emplea el término éxtasis o frenesí para traducir la misma palabra. Respecto a las fases de ·2L·VH, “evitamos el término *depresión* –señala expresamente Pigeaud<sup>26</sup>– por demasiado moderno”. Ahora bien, la descripción de la *athymía* aristotélica se corresponde claramente con un cuadro depresivo franco. El propio Aristóteles continúa detallando más adelante la sintomatología derivada del enfriamiento de la bilis negra, completando así el cuadro clínico de la depresión y sacándonos de toda duda<sup>27</sup>:

Cuando resulta demasiado fría para la ocasión, provoca *dysthymías* (\*LF2L·VH) sin razón. Por ello los suicidios por ahorcamiento se dan sobre todo entre los jóvenes, pero también a veces entre los viejos [...]. Así, aquellos a los que la *dysthymía* les sorprende cuando el calor se extingue son los más propensos a ahorcarse.

Decíamos que en la concepción griega de la melancolía no sólo aparece claramente delimitada la enfermedad melancólica con sus fases de *athymía* y *euthymía*, sino también la personalidad de tipo melancólico. El melancólico, en efecto, no tiene por qué aparecer ante nosotros como necesariamente enfermo –ya sea en la variedad atímica o en la extática–, sino que puede conseguir permanecer en un estado intermedio de equilibrio entre ambos polos. Nos hallaríamos, así, ante un sujeto con una personalidad melancólica, pero sin exhibir en esos momentos enfermedad atrabiliaria alguna.

Ahora bien, la bilis negra es por naturaleza inconstante e inestable, como expresamente indica Aristóteles y es precisamente de esa inestabilidad de donde va a provenir la cualidad de excepcionalidad de los melancólicos<sup>28</sup>:

En resumen, los melancólicos son inconstantes debido a que la fuerza de la bilis negra es inconstante. Y es que la bilis negra es a un tiempo demasiado fría y demasiado caliente. Y puesto que ésta modela los caracteres, del mismo modo que el vino mezclado en nuestro cuerpo en mayor o menor cantidad modela nuestro carácter, nos hace ser de tal o cual manera [...]. Pero, desde el momento en que es posible que exista una mezcla de la inconstancia, y que ésta sea, en

<sup>24</sup> *Ibid.*, 89.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 91.

<sup>26</sup> Pigeaud, J.: “Prólogo” en Aristóteles: *op. cit.*, 1996, 33.

<sup>27</sup> Aristóteles: *op. cit.*, 1996, 97-8.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 103.

cierto modo buena, y ya que es posible, por fuerza, que la *diathesis* demasiado caliente sea, al mismo tiempo, demasiado fría (o a la inversa, a causa del exceso que presenta), todos los melancólicos son seres excepcionales, y no por enfermedad, sino por naturaleza.

Por tanto encontramos en la Grecia Clásica prefigurados todos los elementos del temperamento ciclotímico y la psicosis manícodepresiva del siglo XIX, de donde derivarán, a su vez, el trastorno bipolar y la personalidad melancólica del siglo XX: bastaría con cambiar el término humor por neurotransmisor, fase atímica por fase depresiva o *euthymía* por manía, así como sustituir la recomendación de ingerir una infusión de raíz de mandrágora por la toma de veinte miligramos al día de un serotoninérgico, y poco más. Así pues... *nihil novi sub sole*.

A lo largo de la Edad Media se mantiene básicamente la concepción humoral de la melancolía. La única aportación novedosa, que se origina en el monacato de Oriente y que se extiende luego a toda la Cristiandad, viene dada por la introducción del concepto *acedia*<sup>29</sup>: es el demonio de mediodía, el temible demonio meridiano de la literatura monástica. Se trata de una constelación de sentimientos y conductas poco habituales, no deseables y que requieren una especial atención para lograr su erradicación. Recordemos que durante bastante tiempo la Iglesia consideró la *acedia* como uno de los ocho pecados capitales.

La primera descripción que nos ha llegado de la *acedia* se la debemos a Evagrio Póntico (345-399 d. de C.), que la describe así<sup>30</sup>:

El demonio de la *acedia*, también llamado demonio del mediodía, es el más pesado de todos. Ataca al monje hacia la hora cuarta y acosa al alma hasta la hora octava. Al principio hace que el sol parezca moverse lentamente, como si estuviera casi inmóvil, el día parece tener cincuenta horas. Después lo obliga a mantener los ojos fijos en las ventanas, a odiar su celda, a observar el sol para ver si falta mucho para la hora de nona y a mirar para aquí y para allí... . Le inspira aversión por el lugar donde habita, por su mismo modo de vida, por el trabajo manual y, al final, le sugiere que la caridad ha desaparecido entre los hermanos y que no hay nadie para consolarlo. Si sucede que en esos días alguien lo ha perjudicado, el demonio se sirve de este hecho para aumentar su odio.

Aunque algunos autores, en la actualidad, consideran la *acedia* como sinónimo de pereza y negligencia, otros, sin embargo, lo interpretan como un estado depresivo. Este estado no sólo implicaba aflicción y tristeza, a menudo también desesperación, y aparece asociado frecuentemente a la melancolía.

La teoría humoral de la melancolía se mantiene, por lo demás, prácticamente invariable durante siglos, e insisten en ella autores como Avicena (980-1037 d. de C.) o Paracelso (1493 - 1541 d. de C.).

Llegamos así al siglo XVI, época de san Juan de la Cruz. Nos vamos a detener aquí de modo especial para constatar cuál era en ese momento la concepción de la enfermedad y dejar así evidencia de cómo la melancolía era concebida ya en aquella época claramente como una enfermedad mental. Durante todo este siglo va a seguir vigente en Europa la descripción hecha por Bartolomeus Anglicus en su tratado *De Proprietatibus Rerum*<sup>31</sup>:

La melancolía es la afección de la parte media de la cabeza, con privación de la razón. Es una afección que domina el alma y que proviene del miedo y de la

<sup>29</sup> Según el *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia Española:  
*acedia*. f. ant. *acidia*;

*acidia*. (del lat. *acidia*, y éste del gr. -60\*Ä\*, negligencia) f. pereza, flojedad.

<sup>30</sup> Evagrio Póntico: "El Tratado Práctico", *Cuadernos Monásticos*, 1976, 36, 41.

<sup>31</sup> Jackson, S.: *op. cit.*, 1992, 66.

tristeza, que dañan la razón. Estos sentimientos pueden provenir de comidas que producen melancolía y también de bebidas fuertes, que queman los humores de la sangre, a veces de pasiones del alma como negocios y mucho pensar, de tristezas, de excesivo estudio [...], en ocasiones de un humor corrompido que domina el cuerpo de un hombre predispuesto a tal enfermedad. Así como son diversas las causas lo son, también, los síntomas: algunos gimen y lloran y se dañan a sí mismos o a los otros, y andan cabizbajos y escondidos [...]. La medicina para estos es que estén atados para que no puedan dañarse o dañar a otros.

Andreas Laurentius (1560-1601), coetáneo de san Juan de la Cruz, publica a finales del siglo XVI su *Discurso sobre el cuidado de la vista, las enfermedades melancólicas, los catarros y la vejez*, obra que ejerce una notable influencia sobre autores posteriores a él, especialmente en Robert Burton como luego veremos. Define la melancolía como “un delirio sin fiebre que se acompaña de miedo y tristeza, sin causas aparentes”, y añade<sup>32</sup>:

El melancólico propiamente dicho, es decir, el que tiene la enfermedad en el cerebro, está siempre descorazonado, siempre temeroso y temblando, hasta el punto que tiene miedo de todo, y se aterroriza de sí mismo como el animal que se ve en un espejo. Suspira continuamente atormentado por una tristeza que no puede superar y que, a menudo, se convierte en desesperación. Está siempre inquieto, tanto en el cuerpo como en el espíritu. Es presa de un desvelo que lo consume, pues en cuanto piensa en descansar y cierra los ojos se ve asaltado por múltiples visiones monstruosas que le impiden el sueño. Acaba por convertirse en una criatura solitaria, que busca los lugares apartados y umbríos, a quien nada le place y todo le produce descontento.

Incluimos asimismo dos descripciones de la personalidad melancólica tomadas de autores españoles del siglo XVI, a fin de hacernos una idea lo más precisa posible sobre cuál era la concepción existente en la época de san Juan de la Cruz respecto a dicha personalidad. Comprobamos que no difiere sustancialmente de la actual. Veamos en primer lugar la descripción de Alonso de Freylas quien, en 1601, retrata así a las personas que, por su carácter, están propensas a padecer de melancolía<sup>33</sup>:

La complexion melancolica viene dada por una templança adquirida con largos estudios, vigiliyas y trabajos, gastada y resuelta la parte mas delgada de la sangre, y de la colera, o por demasiado calor requemada... . Conocerse ha estos sujetos por el *color moreno*, las venas anchas y azules, el cuerpo enxuto y velloso, los cabellos negros. Son prudentes, sagazes, de grande y sossegado ingenio, de firme y constante parecer [El subrayado es nuestro].

Al atribuirse la enfermedad a un exceso de bilis negra nada tiene de extraño que los distintos autores, siguiendo a los griegos, resalten el color moreno de la piel como una de los rasgos característicos de la fisonomía del sujeto con personalidad melancólica.

Murillo y Velarde en su *Aprobación de Ingenios, y curación de hipocondriacos, con observaciones y remedios muy particulares*, publicado en Zaragoza en 1572, nos ofrece una descripción de la personalidad melancólica en la que destaca la escrupulosidad, la hipocondría y la tendencia a cavilar sobre posibles desgracias, rasgos todos ellos característicos de nuestra actual personalidad obsesivo-melancólica<sup>34</sup>:

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>33</sup> Citado por Soufas, T. S., *Melancholy and the Secular Mind in Spanish Golden Age Literature*. Columbia: University Missouri Press, 1990, 23.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 47.

Ay algunas personas tan escrupulosas por razon de la complexion melancholica y fria, que están dispuestas para el temor, y assi las mugeres, y los hombres que padecen esta enfermedad estan mas sugetos a esta passion, porque el temor y la frialdad aprietan el corazon, y de alli se dispone la imaginacion a concebir el mal que esta por venir, y por flaqueza de la cabeça quando esta con lesion, como sucede en los melancholicos, o el Demonio los despierta y atiza, el que puede mover los humores melancholicos con permiso de Dios, y la imaginacion puede ser enganada, y temer demasiadamente alguna cosa, o por abstinencias, vigiliias y asperezas, o compania de personas escrupulosas.

Llegamos así al célebre Robert Burton (1576-1639 d. de C.), el autor cuyo nombre ha quedado indeleblemente unido a la melancolía, enfermedad que él mismo padeció. En su monumental y popular tratado *Anatomía de la Melancolía*, cuya edición *princeps* vio la luz en 1621 y que alcanzó una enorme popularidad, recopila todo el saber existente por entonces sobre esta dolencia. Retoma la definición de Laurentius: “una debilidad mental y delirio sin fiebre, acompañada de tristeza y temor sin causa aparente”<sup>35</sup>. Mantiene la división galénica de melancolía cerebral o mental, melancolía general que afecta a todo el cuerpo y que da origen al temperamento melancólico, y melancolía hipocondríaca o ventosa con síntomas fundamentalmente gastrointestinales.

Burton introduce por primera vez, y éste es un dato importante para nosotros, el concepto *melancolía religiosa*, para referirse a personas que “se sienten atormentadas por escrúpulos de conciencia, no confían en la gracia de Dios, piensan que irán al infierno y se les oye lamentarse continuamente”<sup>36</sup>. La delimitación de este subtipo específico de melancolía, que se refiere a cuadros clínicos en los que predominan las preocupaciones religiosas, pone de manifiesto la especial frecuencia con que aparecen los síntomas de contenido religioso en esta enfermedad. Como indica Burton, “casi todos los autores reconocen la preocupación religiosa como uno de los síntomas más notables de la melancolía, algunos también como causa, pero ninguno como especie o clase”<sup>37</sup>.

Efectivamente, él fue el primero en delimitar este subgrupo en el que incluye una gran diversidad de delirios religiosos, creencias aberrantes y preocupaciones espirituales desmedidas. Atribuye la melancolía religiosa a causas fundamentalmente sobrenaturales: “emanando las más de las veces directamente de Dios o sus ángeles, y también del Demonio con el consentimiento de Aquél”<sup>38</sup>.

A lo largo de los siglos XVII y XVIII se mantiene este subtipo de melancolía, pero poco a poco se va diluyendo la etiología sobrenatural que se le atribuía en un principio. Todavía en el siglo XIX Richard Krafft-Ebing (1840-1902) la menciona como uno de los subtipos de la enfermedad, si bien ya únicamente como mero ejemplo de que los síntomas de contenido religioso son especialmente frecuentes e intensos en esta variedad de depresión. Describe así una historia prototípica<sup>39</sup>:

Un paciente que ha sido víctima de la melancolía se refugia de su depresión y de su miedo en la plegaria. Al no conseguir el consuelo y alivio que antes obtenía, piensa que rezar se ha vuelto ineficaz. El paciente se da cuenta de esto con horror, y se desespera. Se ve abandonado por Dios, cree haber perdido la felicidad eterna, y se siente merecedor de este destino porque es un gran pecador.

---

<sup>35</sup> Burton, R.: *Anatomía de la Melancolía*. Buenos Aires, Espasa Calpe, 1947, 27.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>39</sup> Citado por Jackson, S.: *op. cit.*, 1992, 313.

En la segunda mitad del XVIII nace la Psiquiatría como especialidad médica. Es el período de la psiquiatría moral, fruto de la Ilustración, con autores como Tuke, Pinel o Reil, y obras como *A Treatise of Madness* de Battie o *Le Traité Médicophilosophique sur l'Aliénation Mentale ou La Manie* de Pinel, que se consideran los primeros tratados de Psiquiatría. La enfermedad mental en general, y la depresión en particular, se atribuyen a todos aquellos factores que puedan actuar sobre el sistema nervioso, concediéndose una especial importancia a «las pasiones» como factores etiológicos, y manteniéndose las teorías mecanicistas como explicación patogénica de la enfermedad.

El siglo XIX supone la progresiva diferenciación y clasificación de las enfermedades mentales, hasta concluir en las clasificaciones actuales. Primero se intenta encontrar una base anatomopatológica de las mismas, es decir, una lesión cerebral específica, en la que sustentaría esta clasificación. Al fracasar esta orientación, por no encontrarse ningún tipo de lesión en la mayoría de las enfermedades psíquicas, se adopta un criterio nosotácico basado en la delimitación de una unidad nosológica atendiendo a la etiología, la clínica, la evolución, el pronóstico y la respuesta al tratamiento: cuando un conjunto de síntomas evoluciona de una forma concreta y se le puede atribuir un determinado pronóstico y responde a un tratamiento preciso, decimos que nos hallamos ante una enfermedad o entidad nosológica específica, independientemente de que encontremos una lesión anatomopatológica subyacente o no.

Pues bien, este esfuerzo clasificador va a concluir con la delimitación de la psicosis maniaco-depresiva por E. Kraepelin (1856-1926), enfermedad en la que se engloban los accesos de depresión y los accesos de manía, que con muchísima frecuencia aparecen alternando en la misma persona y que han de ser considerados, por tanto, como dos polos de una misma enfermedad.

El término manía venía siendo usado desde la época clásica, si bien con un sentido mucho más amplio que el actual, y constituía, junto con la melancolía y la frenitis, uno de los tres tipos clásicos de enfermedad mental en la Medicina Antigua. En la actualidad, y desde que Kraepelin delimitó la psicosis maniaco-depresiva como una entidad nosológica, cuando hablamos de manía nos referimos a un síndrome que constituye la antítesis o imagen especular de la depresión y así, mientras que en ésta nos encontramos con tristeza, dolor moral e inhibición psicomotriz, en la manía el cuadro clínico estará constituido por la sintomatología justamente contraria, es decir: alegría, expansividad y exaltación psicomotriz. Jaspers describe así la manía<sup>40</sup>:

La *manía pura* está caracterizada por una alegría y una euforia originaria, sin motivo, desbordante; por una alteración del funcionamiento psíquico en la dirección de la *fuga de ideas* y del acrecentamiento de las posibilidades de asociación. El sentimiento de placer en la vida, coincide con el aumento de todas las excitaciones instintivas: acrecentada sexualidad, acrecentado instinto de movimiento; la verborrea y el impulso de actividad se elevan, del mero comportamiento vivaz, a estados de excitación. El curso ideo-fugitivo de la vida psíquica hace, en verdad, iniciar vivamente todas las actividades, pero también interrumpirlas y variarlas rápidamente. Todas las excitaciones apremiantes y las nuevas posibilidades desvían al enfermo. Las asociaciones abundantes a su disposición, llegan de forma espontánea y sin ser provocadas y le hacen ser chistoso e ingenioso, pero la imposibilidad de mantener una tendencia determinante le hace ser al mismo tiempo superficial y confuso. Se siente corporal y espiritualmente muy sano y vigoroso. Todo es brillante, todo es del mejor modo posible.

Pues bien, ya los griegos, como vimos hace un momento, habían observado que los enfermos que padecían fases de depresiones con muchísima frecuencia presentaban también fases de manía, si bien ellos hablaban de fases atímicas y eutímicas respectivamente. Son pacientes en los que se suceden períodos de normalidad con otros de enfermedad. Durante los períodos de manifestación

---

<sup>40</sup> Jaspers, K.: *op. cit.*, 1973, 684.



de la enfermedad van a alternar, en el mismo enfermo, episodios de depresión y tristeza, con otros de alegría y exaltación maníaca. Aunque tampoco son infrecuentes los casos en los que el enfermo de depresión endógena presenta únicamente fases depresivas a lo largo de toda su vida, sin embargo lo más normal son los casos en los que las fases depresivas alternan con otras de manía. Son, en cambio, muy raros los casos de fases maníacas sin fases depresivas.

Esta referencia a la asociación entre manía y depresión y sus posibles relaciones, que –como vemos– es evidente ya en los escritos griegos, sigue siendo una constante a lo largo de toda la historia de la Psiquiatría y concluye con Emile Kraepelin, que será quien unifique la manía y la melancolía como una sola enfermedad, denominándola locura periódica primero, y locura maniaco-depresiva a partir de la sexta edición de su *Tratado de Psiquiatría*<sup>41</sup> en el año 1891. Unos años después, E. Bleuler (1857-1939) sustituye el término locura por psicosis, y queda así delimitada y etiquetada la *psicosis maniaco-depresiva*.

Las clasificaciones actuales en uso, tanto la *Décima Edición de la Clasificación Internacional de Enfermedades* de la Organización Mundial de la Salud (CIE-10), como el *Diagnostic and Statistical Manual of Mental disorders-IV* de la *American Psychiatric Association* (D.S.M.-IV), han sustituido el término *psicosis maniaco-depresiva* –vigente durante casi todo este siglo– por el de *trastorno bipolar*, con el que se denomina actualmente esta enfermedad.

Así pues, cuando en el enfermo alternan fases depresivas con fases maníacas –que es lo más frecuente– hablaremos de *psicosis maniaco-depresiva* o *trastorno bipolar*. En cambio hablaremos de *depresión endógena* o *trastorno monopolar* cuando se dan solamente fases de depresión.

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, 251.

### III CONCEPTO DE ENDOGENEIDAD

Antes de proseguir con nuestro estudio sobre la depresión creemos necesario dedicar aquí un apartado para explicitar lo más claramente posible el concepto de endogeneidad, y ello por dos motivos:

En primer lugar, porque desde el comienzo mismo de nuestro trabajo venimos reiterando una y otra vez la calificación *endógena* para referirnos a la depresión que describe san Juan de la Cruz, y que nosotros postulamos que él mismo ha padecido.

En segundo lugar, porque de la simple explicación de este concepto, es decir, de lo que entiende la Psiquiatría por *endógeno*, se derivará abundante luz respecto a nuestra hipótesis central de trabajo, a saber, la similitud entre las purificaciones pasivas y las depresiones endógenas. En efecto, iremos viendo cómo lo que la Psiquiatría etiqueta como *endógeno* se corresponde estrechamente con lo que la Teología Mística entiende por *pasivo* cuando esta última disciplina hace referencia a las purificaciones pasivas.

Con respecto al origen etimológico del término endógeno señala Tellenbach<sup>42</sup>:

Se encuentra *ἐνδογενής* = *intus genitus, domi natus*, por primera vez en una inscripción delfica. Con arreglo a ello «endógeno» significa «en el interior (en casa)-nacido». «Endon» es origen y en este sentido también «de donde se procede».

A pesar de la claridad de su etimología, resulta difícil precisar qué entiende la Psiquiatría por endógeno. Tellenbach señala a este respecto<sup>43</sup>:

A principios de siglo aparece en psiquiatría el concepto de *endógeno*. Junto al soma y a la psique, pues, se presenta un *endon* como tercer «campo de causas». Su caracterización es, en principio, extremadamente incierta. Parece pertenecer a la región del soma[...], parece desplegar en lo somático procesos muy determinados, si bien aún no demostrables, de los que proceden aquellas notables alteraciones de lo psíquico que se designan como psicosis endógenas [...]. Hasta ahora lo endógeno viene a ser lo criptógeno propiamente dicho.

Como vemos el término endógeno tenía inicialmente una acepción etiológica y se refería a las enfermedades que provienen del interior del organismo y que eran atribuidas a una degeneración. En efecto, Moebius, en 1892, delimita el grupo de las enfermedades endógenas como un conjunto de enfermedades con un núcleo común para todas ellas, siendo difícil establecer los límites precisos entre unas y otras, y en las que los mecanismos hereditarios serían los responsables de un grado de desorganización, el cual, a su vez, determinaría la aparición y el tipo de enfermedad endógena. Endogeneidad, pues, en la época de Moebius era un predicado de lo degenerativo, y lo formulaba así<sup>44</sup>: “Sólo bajo la condición de que sea degenerado, es posible que alguien sufra de una enfermedad endógena”.

---

<sup>42</sup> Tellenbach, H.: *op. cit.*, 1976, 38.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 33-4.

<sup>44</sup> Citado por Tellenbach, H. : *Estudios sobre la patogénesis de las perturbaciones psíquicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1970, 29.

Kraepelin, siguiendo estas propuestas anteriores de Moebius, recoge este concepto, pero no para hacer referencia a la teoría de la degeneración, que había caído ya en descrédito, sino para aludir a psicosis que no parecían responder a causas medioambientales, sino que provenían del interior del organismo. Se trataba de procesos psíquicos que aparecían de forma aparentemente inmotivada y que en sus manifestaciones clínicas estaban fuertemente teñidos de organicidad. Su evolución era igualmente independiente de las circunstancias externas<sup>45</sup>.

Hoy, sin embargo, ya casi nadie admite esta acepción de endógeno como haciendo referencia a una etiología. Lo endógeno no tiene nada que ver con las causas de la enfermedad. Así, señala Demetrio Barcia<sup>46</sup>:

Endógeno, no es por tanto un factor etiológico. Etiológico es siempre algo somático o psíquico. Endógeno es el «marco» donde estos factores inciden.

Endógeno significa aquí únicamente el marco interno en el que se desarrolla el proceso en cuestión, independientemente de que dicho proceso pueda obedecer a determinadas causas ambientales u orgánicas. De hecho en la clínica nos encontramos frecuentemente con depresiones que, aunque reúnen los elementos clínicos y evolutivos que caracterizan a los procesos endógenos y, sin embargo, aparecen en clara relación con situaciones causales desencadenantes.

Según esto sigue plenamente vigente la validez de las depresiones endógenas como grupo, pero su delimitación se fundamentaría, no en la etiología, sino en las características clínicas y en la forma de evolucionar estos procesos. Así, señala N. Andreasen<sup>47</sup>,

A la vista de estos hechos, hay una corriente de opinión, cada vez más fuerte, que tiende a definir el carácter de endogeneidad de la depresión desde un punto de vista fenomenológico, es decir, por los rasgos clínicos, y a ignorar en la definición el papel de los factores precipitantes.

Las fases de depresión endógena, por tanto, vendrían constituidas por episodios que de cuando en cuando irrumpen en la vida del sujeto, con o sin causa desencadenante que las explique, e –inundándolo y afectándolo completamente– lo sumen en una situación de vacío afectivo, de sufrimiento moral intenso, de inhibición y de culpa. Efectivamente, como indica Tellenbach, en estos procesos “es el «ser hombre», *in toto*, lo que es transformado”<sup>48</sup>. Transcurrido un tiempo, de seis a diez meses por término medio, el cuadro desaparece y el sujeto vuelve a la normalidad, sin que esta remisión parezca guardar relación con las circunstancias medioambientales.

Los síntomas que mejor identificarían el carácter endógeno de la depresión serían, según López-Ibor Aliño<sup>49</sup>:

Los síntomas que caracterizan mejor el grupo endógeno son la inhibición, la falta de reacción emocional, la gravedad del humor depresivo, la pérdida de interés, el pensamiento delusivo, la cualidad peculiar del estado afectivo, los sentimientos de culpa, el despertar temprano, la dificultad de concentración, el empeoramiento matutino, la incapacidad para llorar y el aislamiento social.

Ante la confusión a que pueden dar lugar estos hechos –endogeneidad haciendo primero referencia a un origen interno que no siempre se confirma, y después a un determinado cuadro clínico– los autores americanos prefieren sustituir el término *endógeno* y cambiarlo por

<sup>45</sup> Conde López, V. y Martínez Roig, M.: “El concepto de endogeneidad en Psiquiatría”, *Update. Psiquiatría* (Ed.: Vallejo Ruiloba, J.). Barcelona: Masson, 1995, 4.

<sup>46</sup> Barcia, D.: “Ritmos biológicos en Psiquiatría”, *Psiquiatría* (Eds.: Barcia Salorio, López-Ibor Aliño y Ruiz Ogara). Barcelona: Toray, 1982, 210.

<sup>47</sup> Andreasen, N.: “Concepto, diagnóstico y clasificación”, *Psicopatología de los Trastornos Afectivos* (Ed: Paykel, E.). Madrid: Ediciones Pirámide, 1985, 70.

<sup>48</sup> Tellenbach, H.: *op. cit.*, 1976, 45.

<sup>49</sup> López-Ibor Aliño, J. J.: *op. cit.*, 1982, 956.

*melancólico*, para evitar así los posibles errores etiológicos a que pudiera inducir el uso del primero. Vemos, pues, que en el *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders-IV (D. S. M. -IV)*, para referirse a estas depresiones en las que aparecen los síntomas definidores de endogeneidad, no se habla ya de *depresiones endógenas* sino de *depresiones melancólicas*.

Frente a ellas, las *depresiones reactivas* vendrían caracterizadas, según Andreasen, por<sup>50</sup>:

Estado de ánimo susceptible de variación, rasgos histéricos, inadecuación, insomnio inicial, irritabilidad, hipocondriasis, tendencia a las obsesiones, desencadenamiento súbito y factores precipitantes.

Además, aparte del distinto aspecto sintomatológico que ofrecen estos dos grupos de depresiones, observamos que existen otros elementos diferenciadores como son, la diferente forma de evolucionar y la diversa respuesta a los tratamientos biológicos. Así, mientras que las depresiones endógenas evolucionan por fases de manifestación de la enfermedad separadas claramente por intervalos más o menos largos libres de sintomatología, la evolución de las depresiones reactivas es más crónica y resulta difícil separar los momentos en que la enfermedad es manifiesta de aquellos otros en los que ésta se encuentra más amortiguada. Igualmente cabe señalar que, en tanto que las primeras responden bien a los tratamientos psicofarmacológicos, esta respuesta en cambio no es tan clara en el caso de las segundas.

Pues bien, como veremos en su momento, en las purificaciones pasivas del alma concurren las dos acepciones de endogeneidad que acabamos de señalar, tanto la etiológica como la clínica. Así pues, las noches pasivas de san Juan de la Cruz suponen una etiología y unas características clínicas y evolutivas que las hacen semejantes en todo a las depresiones endógenas.

---

<sup>50</sup> Andreasen, N.: *op. cit.*, 1985, 70.

## IV ETIOPATOGENIA DE LA DEPRESIÓN ENDÓGENA

Vamos a efectuar ahora una breve revisión de la etiopatogenia de la depresión endógena, es decir, de las teorías existentes acerca de las causas y de los mecanismos a través de los cuales se establece esta enfermedad.

Como hemos indicado ya en ocasiones anteriores, en esta clase de depresiones parecen intervenir dos tipos de factores causales:

- A. Los factores realmente endógenos. Aquí incluimos en primer lugar el papel que indudablemente juega la herencia en todas las psicosis endógenas y, muy especialmente, en la psicosis maniaco-depresiva. Igualmente se incluye en este apartado el papel que desempeña la personalidad previa como causa de enfermedad. Muchos autores opinan que es precisamente esta personalidad premórbida lo que se hereda como potencialidad o disposición para padecer la enfermedad.
- B. Los factores ambientales, que actuarían como causas precipitantes o desencadenantes de la depresión.

Nadie pone en duda el carácter hereditario de los trastornos afectivos endógenos. Los familiares de los enfermos tienen muchas más probabilidades de verse afectados por la enfermedad que el resto de la población general. Se han efectuado numerosos estudios estadísticos entre familiares de enfermos con depresiones endógenas, comparándolos con muestras de similares características de la población general. Pues bien, en todos ellos queda claro que la tasa de depresiones endógenas es mucho más alta en los familiares de primer grado que en la población general: 14,0% para los familiares en primer grado frente a 0,6-1,2% en la población general<sup>51</sup>.

Este carácter hereditario se ve de modo todavía más claro en los estudios llevados a cabo con gemelos homocigóticos, es decir, con igual carga genética: el 67% de los gemelos homocigóticos son concordantes en cuanto al padecimiento de la enfermedad, cifra que baja al 14% para el resto de la fratría y familiares en primer grado en general, incluidos los gemelos heterocigóticos. Estas fuertes diferencias en las correlaciones entre gemelos homocigóticos (67%) y heterocigóticos (14,0%) constituyen, pues, una importantísima prueba en favor de la hipótesis etiológica de la herencia en las depresiones endógenas.

Resumiendo, cabe decir que la depresión endógena o melancólica, independientemente de que evolucione como trastorno monopolar o bipolar, tiene una fuerte carga hereditaria, carga que se pone claramente de manifiesto en los diversos estudios, ya sea con gemelos, ya con familiares: el riesgo de depresión endógena es de 0,6 a 0,8% en la población general, sube al 14% en los familiares en primer grado y se dispara hasta el 65-67% en los gemelos homocigóticos.

La personalidad premórbida es, junto con la carga hereditaria, el otro gran factor etiopatogénico que casi todos los autores han esgrimido como causa explicativa de la depresión endógena. La observación de que las depresiones endógenas aparecen en sujetos con una determinada constitución arranca de los griegos, quienes describieron ya una personalidad melancólica como base constitucional precursora de la melancolía.

---

<sup>51</sup> Ghershon, E. S., "Genetic models of the transmission of affective disorders", *Journal of Psychiatric Research*, 1975, 301-317.

En el siglo XIX Kraepelin distinguió tres tipos de personalidad asociadas a la psicosis afectiva: personalidad maníaca e irritable asociada a manía, personalidad depresiva a depresión, y personalidad ciclotímica a psicosis maniaco-depresiva. Kretschmer<sup>52</sup> sintetizó estas nociones, distinguiendo básicamente una personalidad ciclotímica asociada a la psicosis maniaco-depresiva y al biotipo pícnico, y otra personalidad esquizoide asociada a la psicosis esquizofrénica y al biotipo asténico. Los rasgos de la personalidad se corresponden con los síntomas que luego van a aparecer en las citadas psicosis, si bien atenuados o subliminales. Esta clasificación de Kretschmer tuvo un enorme éxito y fue adoptada posteriormente por Sheldon y por Leonhard con ligeras variantes. Sorprende esta gran aceptación si tenemos en cuenta que las investigaciones psicométricas y estadísticas llevadas a cabo para refrendarla científicamente nunca confirmaron la validez de la misma<sup>53</sup>.

El psicoanálisis, en cambio, sostiene que los melancólicos ostentan una personalidad que se corresponde claramente con lo que ellos denominan personalidad de tipo obsesivo o personalidad anal. Como señala Fenichel<sup>54</sup>: “Karl Abraham demostró que la personalidad de los maniaco-depresivos en sus intervalos libres de síntomas, se asemeja en gran medida a la personalidad de los neuróticos obsesivos”. Pues bien, esta hipótesis sí que se ha visto claramente validada por las numerosas investigaciones psicométricas llevadas a cabo<sup>55</sup>.

Tellenbach da un paso más en el estudio y elaboración de la personalidad premórbida que presentan los depresivos endógenos. Según sostiene este autor en su ya clásica monografía *La Melancolía*, decir que los depresivos endógenos presentan casi siempre una personalidad premórbida obsesiva es cierto, pero no suficiente. En efecto, para él la obsesividad es uno de los dos polos de la personalidad melancólica. El otro polo lo constituiría la marcada necesidad de afecto que tienen todos estos pacientes. Por eso Tellenbach prefiere hablar de personalidad melancólica o, más exactamente, de *typus melancholicus*, denominación que retrotrae a la concepción del *Corpus Hippocraticum*<sup>56</sup>.

Destaquemos antes de nada que la validez científica del *typus melancholicus* se ve también claramente refrendada por los trabajos de investigación psicométrica llevados a cabo por Zerssen, Koeller y Rey, en los que queda claramente demostrada la correlación existente entre la depresión melancólica y el *typus melancholicus*<sup>57</sup>. En efecto, estos autores han realizado trabajos objetivantes exhaustivos y de gran rigor metodológico que ponen de manifiesto la correspondencia clara y estadísticamente significativa entre depresión endógena o melancólica y *typus melancholicus* previo.

Así pues, dada la importancia que esta personalidad va a tener en diversos momentos de nuestro trabajo, y muy especialmente cuando hablemos de la depresión endógena en san Juan de la Cruz y la personalidad sobre la que se asienta, pero también al hacerlo de otros místicos anteriores y posteriores a él, creemos necesario realizar aquí una breve exposición sobre la misma.

Y comenzamos con el análisis del primero de estos dos polos, a saber, la personalidad obsesiva. El término obsesión viene del latín *obsessio*: asedio, cerco, bloqueo. El sentido psiquiátrico de obsesión es<sup>58</sup>: idea, imagen que se impone al espíritu de manera repetida e incoercible. El sujeto reconoce la idea como propia de su mente –no impuesta por nadie– pero, aunque le molesta y le hace sufrir, no es capaz de echarla fuera de su consciencia. Se entabla, así, en la mente del paciente una penosa lucha, con fuerte carga de ansiedad, entre la obsesión que se impone y la voluntad que trata de rechazarla fuera de la conciencia.

---

<sup>52</sup> Kretschmer, E.: *Constitución y Carácter*. Barcelona: Editorial Labor, 1961, 28 y ss.

<sup>53</sup> Tellenbach, H.: *op. cit.*, 1976, 142.

<sup>54</sup> Fenichel, Otto, *Teoría psicoanalítica de las neurosis*. Buenos Aires: Paidós, 1973, 438.

<sup>55</sup> Tellenbach, H.: *op. cit.*, 1976, 142-4.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 75.

<sup>57</sup> Zerssen, D. von: “Personalidad y desórdenes afectivos”, *Psicopatología de los Trastornos Afectivos* (Ed.: E. S. Paykel). Madrid: Ediciones Pirámide, 1985, 333-55.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 37.

Este carácter de constreñimiento se extiende también al campo de la acción y hablamos entonces de compulsión: al sujeto se le impone la necesidad de realizar cualquier acto, a menudo trivial, o tiene miedo de no ser capaz de controlarse y llevar a cabo un acto grave. La compulsión es el equivalente, en el campo de la acción, a lo que es la obsesión en el campo del pensamiento, de ahí que a menudo se hable unitariamente del fenómeno obsesivo-compulsivo.

Es clásico, por tanto, distinguir entre obsesiones intelectuales –dudas constantes, preguntas metafísicas sin solución, rumiaciones mentales sin fin– y obsesiones impulsivas, estas últimas representadas fundamentalmente por el miedo a perder el control y ser arrastrado hacia el mal: “son las tan frecuentes obsesiones de sacrilegio, blasfemia, pecado mortal que desencadenan las siempre repetidas confesiones, arrepentimientos, expiaciones, siempre incapaces de calmar la angustia”, dicen textualmente Pujol y Savy<sup>59</sup>.

Pues bien, estas obsesiones suelen asentar en una determinada personalidad: la personalidad obsesiva. El *D.S.M.-IV*<sup>60</sup> define la personalidad obsesivo-compulsiva como:

Un patrón general de preocupación por el orden, el perfeccionismo y el control mental e interpersonal, a expensas de la flexibilidad, la espontaneidad y la eficiencia, que empieza al principio de la edad adulta y se manifiesta en diversos contextos, como lo indican cuatro o más de los siguientes ítems:

1. Preocupación por los detalles, las normas, las listas, el orden, la organización o los horarios, hasta el punto de perder de vista el objeto principal de la actividad. Los sujetos obsesivo-compulsivos intentan mantener, en efecto, una sensación de control mediante una atención esmerada a las reglas, los detalles triviales, las listas, los horarios o las formalidades hasta el punto que pueden perder de vista el objetivo principal de la actividad.

2. Perfeccionismo que interfiere con la finalización de las tareas (p. ej., es incapaz de acabar un proyecto porque no cumple sus propias exigencias, que son demasiado estrictas). El perfeccionismo que se autoimponen puede ser tan absoluto que impida finalizar una tarea.

3. Dedicación excesiva al trabajo y a la productividad, con exclusión de las actividades de ocio y las amistades (no atribuible a necesidades económicas evidentes).

4. Excesiva terquedad, escrupulosidad e inflexibilidad en temas de moral, ética o valores (no atribuibles a la identificación con la cultura o la religión). Pueden forzarse a sí mismos y a los demás a seguir unos principios morales rígidos y unas normas de comportamiento muy estrictas.

5. Incapacidad para tirar los objetos gastados o inútiles, incluso cuando no tienen un valor sentimental.

6. Reacios a delegar tareas o trabajos en otros, a no ser que éstos se sometan exactamente a su manera de hacer las cosas.

7. Adoptan un estilo avaro en los gastos para ellos y para los demás; el dinero se considera algo que hay que acumular con vistas a catástrofes futuras.

8. Muestran rigidez y obstinación.

Esta simple enumeración de síntomas, tomada literalmente del *D. S. M.-IV* y que han de aparecer en el comportamiento del individuo para poder hablar de personalidad obsesiva nos parece que no basta para entender bien en qué consiste dicha personalidad. Añadimos, pues, con M. Valdés<sup>61</sup>:

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>60</sup> Pichot, P. (Ed.): *D.S.M. IV. Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*. Barcelona: Masson, 1995, 687.

<sup>61</sup> Valdés, M.: “Personalidad y Neurosis obsesiva”, *Estados Obsesivos* (Ed: Vallejo Ruiloba, J.). Barcelona: Masson, 1995, 174-5.

En la clínica, la patología obsesiva ha sido indefectiblemente atribuida a personas normativas, perseverantes, parsimoniosas, muy preocupadas por sus rendimientos, necesitadas de orden, limpieza y meticulosidad, y proclives a la duda sistemática y a continuas repeticiones y comprobaciones. Son sujetos que acostumbran a vivir instalados en penosos estados subjetivos, pudorosamente ocultos por una evidente contención emocional[...]. Estas peculiaridades son mucho más intrapsíquicas que conductuales y no llegan a tener una expresión clínica lo bastante definida como para permitir su identificación. Incluso puede ocurrir que el interrogatorio dirigido a analizar las características psicológicas del paciente se vea dificultado por respuestas altamente inespecíficas, sugerentes de una acrítica tolerancia de la tensión y el displacer.

No vamos a entrar a analizar ahora las complejas interpretaciones que los distintos autores – Janet, Freud, Abraham, Eysenck, Tellenbach– han ido elaborando sobre el significado de la personalidad obsesiva. Digamos solamente, siguiendo el estudio de M. Valdés que venimos citando, que en el centro de dicha personalidad parece encontrarse la convicción por parte del sujeto de su escasa capacidad para dominar las situaciones. A causa de este no creerse capaz de controlar el medio se pondrán en marcha una serie de procesos cognitivos que son característicos del obsesivo<sup>62</sup>: necesidad de obtener señales anticipadoras que le informen sobre los efectos que cabe esperar de su conducta con tendencia a fantasear y especular sobre posibles catástrofes, como si se tratase de un posible entrenamiento para tolerarlas mejor en caso de que ocurriesen; necesidad de garantías totales y de certeza absoluta de que el control no se va a perder, necesidad que nunca llega a satisfacerse plenamente en la realidad y de ahí la aparición de los estados de duda que conducen a la búsqueda de nuevas informaciones y garantías anticipadas; temor a que la pérdida del control de la situación pueda provenir de su propio descontrol emocional, por lo que el obsesivo procura sujetar férreamente todas sus emociones y apenas si se atreve a expresarlas abiertamente, ya sea por respeto, por precaución o por temor a que sean inadecuadas.

Ante esta búsqueda de seguridad absoluta –afán que, como es lógico, nunca se hallará satisfecho– vemos aparecer en el obsesivo lo que Pujol y Savy denominan<sup>63</sup> “atmósfera de duda, que envuelve todos los fenómenos obsesivos y traduce la exigencia de lo absoluto, siempre buscada en vano, la certeza imposible que es el centro de la neurosis obsesiva”. La duda, en efecto, es un fenómeno tan específico de esta patología que los autores franceses del siglo pasado Falret y Legrand de Saule la denominaron “*la folie de doute*”<sup>64</sup>. Pierre Janet, refiriéndose al tema de la duda en los obsesivos, afirma que no sólo tienen la manía de la duda y de la interrogación, sino que “presentan una duda perpetua en forma de sentimiento que se manifiesta en todos los actos de su vida en mayor o menor grado”<sup>65</sup>.

Hay en la personalidad obsesiva, por tanto, una necesidad de seguridad absoluta, de certeza absoluta, de perfección absoluta, de unidad absoluta, que le lleva, como no, a la búsqueda de lo Absoluto, de lo Uno, de Dios. De ahí que la temática religiosa y metafísica sea tan frecuente en el pensamiento del obsesivo, pues, como indican Pujol y Savy<sup>66</sup>:

Las obsesiones interrogativas sobre Dios, el destino, la muerte, el más allá, generadoras de rumiaciones sin fin, permiten a la duda obsesiva manifestarse con plena claridad.

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, 178 y ss.

<sup>63</sup> Pujol, R. y Savy, A.: “Clínica de las obsesiones”, *Confrontaciones Psiquiátricas*, 1983, 20, 39.

<sup>64</sup> Vallejo Ruiloba, J.: “Clínica de los trastornos obsesivo-compulsivos”, *Estados obsesivos* (Ed: Vallejo Ruiloba, J.). Barcelona: Masson, 1995, 33.

<sup>65</sup> Janet, P.: *Les obsessions et la psychasthénie*. Paris: F. Alcan, 1903, 295.

<sup>66</sup> Pujol y Savy: *op. cit.*, 1983, 40.



Junto a la preocupación por lo religioso y lo metafísico, son temas igualmente frecuentes los morales. El obsesivo duda siempre si cumplirá adecuadamente los preceptos morales. Son sujetos que exhiben una moralidad rigurosísima.

La necesidad de orden y simetría, que traduce la exigencia de que nada escape a su control, constituirá otra de las preocupaciones características del obsesivo y aparece bajo las más variadas y diversas formas: orden material de objetos, libros, papeles; necesidad de orden mental en forma de clasificaciones, divisiones, verificaciones, recapitulaciones; orden riguroso en actividades, horarios, relaciones..., con un sistema de vida en el que todo ha de estar previa y estrictamente planificado. Esta necesidad de orden y control absoluto –y su antinomia: la sensación de no tenerlo– se expresa en operaciones cognitivas redundantes, tales como repeticiones, comprobaciones, reiteraciones, destinadas a buscar alguna forma de certeza racional.

Y, finalmente, los temas de precisión: temas relativos a la perfección, finalización y acabado perfecto de las tareas. El enfermo nunca está satisfecho del nivel alcanzado y se tortura buscando las mínimas imperfecciones. Es precisamente en estos temas de precisión y plenitud en donde se ve más claramente la necesidad del obsesivo respecto de lo absoluto: el sujeto nunca se va a encontrar satisfecho del grado de realización alcanzado y aspira siempre a un nivel mayor, hasta llegar a la perfección absoluta si ello fuese posible<sup>67</sup>.

En fin, el obsesivo, a causa de esa creencia inicial de que no es capaz de ejercer el adecuado control sobre su entorno, se va a empeñar en una búsqueda de seguridad ilimitada, búsqueda que no tiene fin y que le lleva necesariamente a exigirse y a caminar tras lo perfecto, lo absoluto, pues con menos no puede conformarse. Nos encontraremos, pues, al obsesivo –en su necesidad nunca satisfecha de perfección y reaseguramiento– insistiendo, machacando, repitiendo, rehaciendo, ordenando, matizando, clasificando, dividiendo, subdividiendo... .

Para Tellenbach la personalidad obsesiva que acabamos de describir es uno de los dos polos que conforman la personalidad del *typus melancholicus*. Él lo denomina “afán de orden”, y subraya<sup>68</sup>: “De este afán de orden no se escapa ni uno solo de cuantos pacientes melancólicos hemos observado desde 1959”. El segundo núcleo definidor de la personalidad melancólica sería una marcada necesidad de afecto, lo que se traduce en una fuerte autoexigencia en los rendimientos, tanto a nivel cualitativo como cuantitativo. Son personas que se imponen un nivel de rendimiento en todas sus tareas por encima de la media, y, lo que es peor, a menudo por encima de la propia capacidad, como indica Tellenbach<sup>69</sup>:

Cuando observamos la vida profesional del tipo melancólico, la vemos caracterizada por aplicación, escrupulosidad, conciencia del deber y formalidad. La exigencia del propio rendimiento es, sin excepción, muy viva. El trabajo es siempre una «tarea» que debe ser cumplida. Hay una predilección por lo planeado y siempre existe repulsión hacia la improvisación. Lo planeado se realiza con la mayor meticulosidad posible. Las amas de casa se esfuerzan por la limpieza más escrupulosa; se puede «comer en el suelo». Toda actividad –importante e insignificante– es ejecutada con igual intensidad. Se reconoce aquí, y ésta es la diferencia decisiva con respecto a la *ordenalidad*<sup>70</sup> del tipo medio, un rasgo de rigidez, un estar fijado *en* y un ser fijado *por* un ordenamiento [...]. La actividad es la prueba decisiva para el valor del hombre, y aun, en suma, para su justificación existencial [Los subrayados en el original].

Así pues, para sentirse seguros de que son apreciados y queridos por su entorno han de rendir mucho y muy bien. Sólo de esa manera, creen ellos, serán valorados y aceptados por los demás. Mientras estos dos polos –el perfeccionismo y el alto rendimiento cuantitativo– se mantienen en

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, 42.

<sup>68</sup> Tellenbach, H.: *op. cit.*, 1976, 91.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>70</sup> Neologismo acuñado por López-Ibor Aliño para la palabra alemana *Ordentlichkeit*.

equilibrio, no hay problema: el *typus melancholicus* rinde mucho y bien. Son, por tanto, sujetos muy estimados socialmente ya que son grandes trabajadores, al menos mientras todo marcha con normalidad. El problema se plantea cuando este equilibrio se rompe, ya sea por un aumento de la presión desde el polo del orden o escrupulosidad que obliga a aumentar el perfeccionismo cualitativo en detrimento de la cantidad, ya por la irrupción de situaciones ambientales que impiden continuar con los altos rendimientos cuantitativos que hasta el momento se venían consiguiendo.

La primera de estas dos circunstancias ocurre cuando, a partir de la personalidad obsesiva, se desarrolla un síndrome obsesivo, que acaba evolucionando hacia una melancolía: el sujeto se ve acosado por una escrupulosidad creciente y por un perfeccionismo por los más mínimos detalles cada vez más exigente, de modo que ya no es capaz de atender adecuadamente al polo del rendimiento. Pero como es incapaz de renunciar a ninguna de sus dos tendencias se va hundiendo en un estancamiento progresivo, y acaba entrando en la melancolía.

Desde el otro polo, determinadas situaciones en la vida del *typus melancholicus* suponen tal amenaza para su sistema de orden, y por tanto para su sistema de rendimiento y de funcionamiento general, que fácilmente se transforman en un desorden generalizado que conduce a la parálisis de la actividad y, de ahí, a la melancolía. Se incluyen aquí las frecuentes y conocidas depresiones por mudanza de domicilio o las depresiones por ascenso profesional, que resultan aparentemente paradójicas, pues sobrevienen tras un acontecimiento que en principio parece suponer una mejora en la vida del sujeto.

Para explicar la génesis de la melancolía, el paso del *typus melancholicus* a lo que es ya propiamente enfermedad depresiva, Tellenbach recurre a dos mecanismos o constelaciones: la *includencia* y la *remanencia*.

La *includencia* consistiría en<sup>71</sup>:

Un ser encerrado o encerrarse a sí mismo dentro de límites que finalmente no logra superar en el cumplimiento, con regularidad, de sus ordenaciones: esta constelación caracterizada por el fenómeno de includencia se nos ofrece como un aspecto patogénico decisivo de la transformación endógeno-melancólica.

El sujeto se va encerrando dentro de sistemas de orden rígidos e inelásticos de tal suerte que, en determinadas situaciones en las que es necesario sobrepasar esos límites para poder seguir manteniendo el nivel adecuado de rendimiento, le resulta imposible conseguirlo y se queda estancado en una situación de inactividad que rápidamente le lleva a la melancolía. Se trata pues, de una incapacidad de trascender su modo ordenado de rendir, con lo que se viene abajo el sistema. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, en las *depresiones por mudanza*<sup>72</sup>, en las que el ama de casa –incapaz de modificar y adaptar sus antiguos sistemas de orden a la nueva vivienda– termina por caer en una parálisis e inhibición completas.

Junto a la *includencia* –que supone una imposibilidad para trascender lo espacial– Tellenbach concibe en la personalidad del melancólico una segunda constelación, esta vez de orden temporal, que resulta fundamental para comprender la génesis de la melancolía: es la *remanencia*<sup>73</sup>.

El punto de partida de esta observación lo encuentra Tellenbach en los trabajos fenomenológicos sobre la melancolía llevados a cabo por E. Minkowsky, E. Straus, V. von Gebattel y L. Binswanger, todos ellos coincidentes en destacar cómo en la depresión endógena se halla profundamente alterada la vivencia del tiempo, especialmente la vivencia del futuro: en el melancólico el despliegue y la realización de uno mismo en el devenir se hallan detenidos, no existen, y el tiempo interior, por tanto, se ha parado.

---

<sup>71</sup> Tellenbach, H.: *op. cit.*, 1976, 151.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 149.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 161.

La remanencia sería una tendencia a quedarse rezagado o retrasado con respecto al deber. Hay en el melancólico una acusada sensibilidad con respecto a lo que debe ser, “una especial sensibilidad para el adeudar” en palabras de Tellenbach<sup>74</sup>, entendiendo por adeudar el no estar rindiendo al nivel que se debería. Este caer en deuda lo vive inmediatamente como sentirse culpable: cuando el melancólico, por las circunstancias que fueren, no consigue mantener el alto nivel de rendimiento autoexigido, entra enseguida en deuda consigo mismo y, según cree él, con la sociedad en general, y comienza a sentirse culpable.

Su sensibilidad frente a la culpa es tal que trata de evitarla a toda costa. Incluso pretende protegerse del destino mediante una actividad incesante. Se trata de no caer en deuda ni por azar, y para ello no se puede permitir un descanso: “El trabajo no termina nunca”<sup>75</sup>, es el típico razonamiento de estos enfermos. En este afán de apartarse de la culpa, el melancólico pretende lo imposible, pues no es capaz de aceptar que, como dice Binswanger, “el hombre siempre adeuda algo a la existencia”<sup>76</sup>.

A esta necesidad de elevado rendimiento se opone la tendencia al perfeccionismo propia del polo obsesivo del melancólico, que lo retiene y le dificulta el avance. Como vemos son tendencias que solicitan al sujeto en direcciones diferentes: un rendimiento muy elevado va en detrimento del grado de perfección conseguido, y a la inversa. Se comprende, pues, que éste se halle permanentemente al borde de ese fatal adeudar o caer en la culpa. Cuando una circunstancia vital –léase, por ejemplo, una enfermedad que le imposibilita seguir trabajando y le obliga a depender de los demás– le impide seguir avanzando, cae en una inactividad que inmediatamente es vivida con intenso sentimiento de culpa, y rápidamente, en un círculo vicioso de inactividad-culpa, se hunde en la melancolía. Se trataría aquí de un quedarse atrapado en el tiempo, frente al quedarse atrapado en el espacio de la inludencia.

A partir de este momento el futuro ya no tiene sentido, desaparece. Queda tan sólo un presente estático en el que toda actividad resulta imposible, y un pasado en el que no existe más que la culpa. Efectivamente, una vez que ocurre la melancolía, es como si se produjese un corte longitudinal a lo largo de toda la existencia y todo cuanto el enfermo es capaz de recordar es ahora vivido con culpa, de modo que el melancólico vive ya únicamente en el estrato de lo culpable. Esto es lo que explica el que en todas las sucesivas fases depresivas se repitan de forma estereotipada y tenaz los mismos temas de culpa, por más absurdos que resulten contemplados desde fuera.

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, 163.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 167.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 167.

## V CLÍNICA DE LA DEPRESIÓN ENDÓGENA

Examinada la etiopatogenia de la depresión endógena – el porqué y el cómo de la misma– analicemos ahora la sintomatología que compone el cuadro clínico, para así poderla cotejar luego con la fenomenología de la noche pasiva sanjuanista. Muchos esfuerzos se han realizado para tratar de delimitar un síntoma esencial o primario de la depresión endógena. Se ha discutido si esta primacía debe ser otorgada a la tristeza que domina el afecto, a la inhibición psicomotriz que paraliza toda actividad, o bien a la alteración de la vivencia del tiempo por parte del enfermo deprimido. Finalmente bastantes autores se han decantado por la tristeza, pero añadiéndole el epíteto vital. La *tristeza vital*<sup>77</sup>, en el sentido que le da Kurt Schneider a esta denominación, sería el síntoma primario o nuclear de las depresiones endógenas, pero veremos enseguida que esta peculiar tristeza representa mucho más que un simple sentimiento. En efecto, Kurt Schneider distingue, frente a “la tristeza por algo”<sup>78</sup> de las depresiones reactivas, “la distimia vital de los ciclotímicos”.

Schneider, siguiendo a Max Scheler, distingue varios niveles afectivos en la vida psíquica, según cual sea la profundidad donde se origina el sentimiento. Refiriéndose a este punto, señala Demetrio Barcia<sup>79</sup>:

Situándose en la más pura descripción de la vida sentimental, Max Scheler descubre que ésta se muestra estratificada, como si hubiera varias capas jerarquizadas o estratos emotivos[...]. Distingue cuatro estratos: sentimientos sensoriales, sentimientos vitales, sentimientos anímicos y sentimientos espirituales.

Desde un punto de vista psicopatológico interesan especialmente los sentimientos anímicos y los vitales. Estos últimos, los *sentimientos vitales*, tienen un carácter difuso, se extienden por todo el cuerpo sin localización precisa. Se refieren a sensaciones del tipo de la comodidad o incomodidad, agotamiento o frescura y están ligados a la corporalidad. Se refieren al modo fundamental de encontrarse. Me encuentro bien o mal, solemos decir. Los sentimientos vitales nos permiten sentir nuestra vida y sufren variaciones de alza o descenso con la salud y la enfermedad.

Los *sentimientos anímicos* son, dice Lersher, sentimientos dirigidos, es decir, se trata de formas sentimentales reactivas al mundo exterior. Nos ponemos alegres o tristes con determinados acontecimientos[...]. El yo participa de ellos activamente, razón por la cual Scheller los llama también «sentimientos del Yo».

Pues bien, basándose en esta estratificación de la vida afectiva Kurt Schneider diferencia las depresiones endógenas de las reactivas. Para este prestigioso psiquiatra alemán en las depresiones endógenas estarían afectados los sentimientos vitales o corporales, es decir, aquellos sentimientos que se originan en los niveles más profundos del psiquismo –en aquellas profundidades del ser

---

<sup>77</sup> Jaspers, K.: *op. cit.*, 1973, 135.

<sup>78</sup> Schneider, K.: *Psicopatología Clínica*. Madrid: Editorial Paz Montalvo, 1970, 79.

<sup>79</sup> Barcia, D.: *El arte de la locura*. Madrid: I. M. & C., 1995, s.p.

donde lo físico y lo psíquico se encuentran y se confunden, allí donde se localizan las pulsiones instintivoafectivas— y que expresan, por tanto, el estado global del organismo. Cuando sobreviene una enfermedad que afecta a la totalidad de la persona, tanto en su vertiente física como psíquica, se traducirá ésta —entre otras cosas— por el cambio vivencial que experimentan los citados sentimientos vitales. La tristeza vital, por tanto, traduce el malestar de todo el ser y sería un intenso sufrimiento profundamente teñido de organicidad que, como expresamente señala Kurt Schneider, “se localiza en la cabeza, en el pecho, en el epigastrio”<sup>80</sup>.

Esta tristeza no tendrá apenas nada que ver con las motivaciones ambientales o psicológicas. Por el contrario, será de carácter claramente endógeno, en el sentido de que proviene del *endon* y está profundamente enraizada en el propio organismo. Es una pena profundamente vitalizada, anclada en lo corporal, que se manifestará en sentimientos corporales y vitales como los que acompañan al hambre, la sed, el placer corporal, el cansancio, el sueño, en la enfermedad... .

Estrechamente ligada a la tristeza vital, y muy difícil de deslindar conceptualmente de ella, se halla la *anhedonia*, término introducido en psicopatología por el profesor Ribot<sup>81</sup> a mediados del siglo pasado para calificar una especie de analgesia psíquica que observó en una paciente suya con problemas hepáticos:

El estado de anhedonia, si puedo inventar una palabra que hace pareja con analgesia, ha sido muy poco estudiado, pero existe. Una niña padecía de una enfermedad del hígado que alteró su constitución durante cierto tiempo: ya no sentía ningún afecto por sus padres, podía jugar con las muñecas, pero no le producía placer alguno; las mismas cosas que antes le hacían morir de risa ahora no le interesaban.

Esta comunicación venía a confirmar y reforzar otra observación similar hecha por Esquirol unos años antes. Tanto en un caso como en otro, los enfermos eran incapaces de experimentar afecto adecuado alguno<sup>82</sup>:

Esquirol observó el caso de un magistrado muy inteligente que también era presa de una enfermedad de hígado: en él toda emoción parecía muerta, no manifestaba perversión ni violencia, sino una completa ausencia de reacción emotiva; si iba al teatro, cosa que hacía habitualmente, no encontraba en ello placer alguno; el pensamiento de su casa, su hogar, su esposa y sus hijos ausentes le afectaban tan poco —dijo— como un teorema de Euclides.

El término *anhedonia*, como podemos constatar, se empleó desde el momento mismo de su creación para referirse a la ausencia de respuestas emotivas adecuadas en general, y no sólo para designar la imposibilidad para experimentar placer, como a veces se puede leer. Pues bien, esta incapacidad para responder con afectos adecuados a las distintas situaciones es uno de los rasgos más característicos y llamativos de la afectividad del melancólico. En efecto, el depresivo endógeno, no sólo no disfruta ni obtiene placer con nada de lo que le rodea, sino que es además incapaz de experimentar afectos en general, no sabe ya responder con sentimientos que sean adecuados y que estén en consonancia con las circunstancias ambientales, sean cuales sean éstas. Aparece así en el melancólico aquel doloroso “sentimiento de no tener sentimientos, el torturante sentir que no se siente”, al que se refiere Jaspers<sup>83</sup>.

El enfermo se queja amargamente de no experimentar ya cariño por sus seres queridos, de no ser capaz de sentir tristeza por la pérdida de un familiar allegado, de no poder llorar. A esta anhedonia se refiere Max Hamilton, cuando afirma<sup>84</sup>: “Conforme aumenta la intensidad de la

<sup>80</sup> Schneider, K.: *op. cit.*, 169.

<sup>81</sup> Citado por James, W.: *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Ediciones Península, 1994, 117.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 117.

<sup>83</sup> Jaspers, K.: *op. cit.*, 1973, 136.

<sup>84</sup> Hamilton, M.: “Síntomas y exploración de la depresión”, *Psicopatología de los Trastornos Afectivos* (Ed.: E. S. Paykel). Madrid: Ediciones Pirámide, 1985, 21.

depresión, los pacientes se hacen finalmente incapaces de llorar; están «más allá de las lágrimas»». Igualmente señala Beck<sup>85</sup>:

El paciente que antes rompía fácilmente en llanto puede encontrar que ahora ya no puede llorar aunque quiera. Los pacientes con depresión intensa informaron que aunque antes podían llorar cuando se sentían tristes, ya no podían hacerlo aunque quisieran («depresión seca»).

Lange<sup>86</sup> denomina “vacío afectivo” a este bloqueo de la afectividad. Krafft-Ebing<sup>87</sup> lo designa “anestesia afectiva” y Janzarik<sup>88</sup> habla de “empobrecimiento emocional”, pero todos se refieren a la misma dolorosa anhedonia. Este síntoma es para muchos autores inseparable de la tristeza vital y constituye, junto con ella, el elemento fundamental y el núcleo organizador de la depresión endógena. Lo encontramos, según Beck<sup>89</sup>, en el 92% de las depresiones graves y el enfermo vive esta incapacidad para responder afectivamente con un intenso dolor psíquico. Retengamos la denominación *vacío afectivo* que propone Lange para este síntoma cardinal de la depresión endógena, pues es exactamente la misma que va a usar con profusión san Juan de la Cruz en la noche pasiva del espíritu.

Más que de un verdadero sentimiento de tristeza —como el que se produce como respuesta lógica ante determinada circunstancia ambiental o ante determinado proceso psicológico— lo que encontramos en la afectividad del melancólico es un doloroso vacío que se traduce en un profundo e inexplicable *dolor moral*<sup>90</sup>, dolor que se expresa en forma de un monótono y desesperante sufrimiento.

Todas cuantas representaciones acuden a la mente del enfermo, ya sean imaginaciones, ideas o recuerdos, son vivenciadas como intensamente dolorosas. Pase lo que pase por su cabeza, el melancólico lo ha de vivir con sentimiento de sufrimiento intenso. Se trata, por tanto, de una tristeza claramente diferente de la tristeza reactiva del sujeto neurótico que busca el apoyo y consuelo del exterior. Aquí, por el contrario, cualquier esfuerzo que hagamos por consolar al enfermo parece conseguir el efecto contrario: todo, absolutamente todo, sirve para aumentar su pena y su dolor.

Junto a la alteración afectiva, hasta aquí descrita, el otro gran núcleo sintomatológico del síndrome depresivo lo constituye *la inhibición psicomotriz*<sup>91</sup>: se trata de una lentificación y empobrecimiento de todos los procesos psíquicos, con la consiguiente reducción y limitación del campo de la conciencia y de los intereses, quedando el enfermo replegado sobre sí mismo, y rehuyendo las relaciones y el contacto con el exterior. A causa de esta inhibición, las funciones psíquicas aparecen todas ellas obstaculizadas al máximo, y son experimentadas por el sujeto con una viva conciencia de dolor. La ideación, la evocación y la palabra resultan penosas y difíciles, lo que se traduce en un discurso pobre, a base de respuestas monosilábicas a las preguntas que se le hacen. Muchas veces por toda contestación se obtiene un «no sé» o un mutismo completo, estando el enfermo convencido de que ha perdido toda capacidad de evocación, y que ya no puede dar ni siquiera sus datos de filiación.

Beck<sup>92</sup> denomina *parálisis de la voluntad* a esta inhibición psicomotriz y está presente, según él, en el 86% de las depresiones graves: el enfermo sabe lo que tiene que hacer pero es totalmente incapaz de ponerlo en práctica, y se culpa por ello. Así, aquejado de un cansancio infinito y de una total pérdida de fuerzas, no es capaz de realizar ya tarea alguna, ni siquiera de atender a sus necesidades más personales de aseo y alimentación, y se abandona en una pasividad total que vive

---

<sup>85</sup> Beck, A.: *Diagnóstico y tratamiento de la depresión*. México: Merck, 1976, 19.

<sup>86</sup> López-Ibor Aliño: *op. cit.*, 1982, 952.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 952.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 952.

<sup>89</sup> Beck, A.: *op. cit.*, 1976, 17.

<sup>90</sup> Ey, H.: *op. cit.*, 1969, 238.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 242.

<sup>92</sup> Beck, A.: *op. cit.*, 1976, 26.

con intensa culpa. Los actos más sencillos, como pueden ser el afeitarse o el calzarse las zapatillas, se han vuelto tareas imposibles dada la abulia total del enfermo. Sólo pide que le dejen permanecer en su cama día y noche, pese al tormento de no poder conciliar el sueño, a oscuras, solo y sin tener que enfrentarse a nada.

Cuando la inhibición y la abulia son llevadas al máximo hablamos de *estupor melancólico*, en el que –como señala E. Bleuler<sup>93</sup>– “se advierten ninguna o muy escasas manifestaciones de la voluntad sin que haya disminución o alteración de la conciencia”. E. Ey<sup>94</sup> describe así la *melancolía estuporosa*: “En esta forma alcanza su máximo la inhibición psicomotriz. El enfermo está absolutamente inmóvil: no habla, no come, no hace ningún gesto ni movimiento”.

Directamente ligada a la inhibición de la psicomotricidad se encuentra la alteración que experimenta la *vivencia del tiempo*. Esta experiencia está profundamente cambiada en la depresión endógena y para algunos autores, como E. Straus, se trataría de la manifestación primordial y nuclear de la melancolía, y traduciría directamente la alteración biológica subyacente. El resto del cortejo sintomático del síndrome depresivo resultaría comprensible a partir de esta alteración de la vivencia del tiempo.

Straus<sup>95</sup> distingue entre *tiempo del yo* y *tiempo del mundo*, que se corresponden básicamente con lo que en Filosofía se denomina *tiempo inmanente* y *tiempo transitivo*. Normalmente estos dos modos de tiempo se hallan en armonía y fluyen al unísono. Pero ya en la vida normal puede ocurrir que el tiempo del yo avance más rápidamente que el tiempo del mundo: la vida entonces sonríe, nos sentimos felices y el tiempo vuela. Por el contrario, el tiempo del yo puede transcurrir de forma perezosa en relación al tiempo del mundo y, en ese caso, todo resulta aburrido, monótono, gris y el tiempo se eterniza. Ahora bien, será en los estados psicopatológicos, y de modo muy especial en la depresión endógena, donde esta disociación entre una y otra modalidad del tiempo se manifieste más intensamente. En efecto, en el melancólico la vivencia del *tiempo inmanente*, se halla de tal forma lentificada, que parece llegar a detenerse por completo. Como decíamos antes, para Straus esta modificación de la vivencia del *tiempo del yo* es la expresión primaria y directa de la alteración biológica subyacente y causante de la depresión, y a partir de esa temporalidad anormalmente vivenciada se organizarán todos los restantes síntomas del síndrome depresivo.

Para Gebattel<sup>96</sup>, en una línea que no difiere mucho de la concepción bergsoniana de la vida como duración, nuestra vida está orientada hacia el futuro, orientación que va ligada a un sentimiento de expansión al ir avanzando nuestra personalidad conjuntamente con el devenir circundante. Al quedar retenido o paralizado el fluir del tiempo del yo en la melancolía, la propulsión hacia el futuro y el sentimiento de despliegue y de realización de la personalidad desaparecen de golpe.

Cuando falta esta propulsión hacia el futuro, los actos y acontecimientos de la vida no pueden ser vivenciados ya en forma de progresión y quedan fraccionados en movimientos y elementos aislados, y ello tanto más intensamente cuanto mayor es la inhibición. Aparece así la obsesión característica de estas personas por el tiempo y por el cálculo, la necesidad obsesiva de fragmentar y contar el tiempo en unidades cada vez más pequeñas. Al poner una cifra junto a otra el enfermo realiza un simulacro de progresión, intenta engañarse a sí mismo, pretendiendo sustituir el tiempo inmanente, que se ha detenido, por el tiempo transitivo que todavía es capaz de ir desgranando numéricamente. Así lo expresa una enferma de Gebattel<sup>97</sup>:

Los intervalos en que me veo obligada a pensar que esto ha durado una hora, eso un minuto, aquello un segundo, se hacen cada vez más pequeños. Cuando tejo, a cada punto, a cada movimiento de la aguja, debo pensar en el tiempo. No

<sup>93</sup> Bleuler, E.: *Tratado de Psiquiatría*. Madrid: Espasa-Calpe, 1971, 114.

<sup>94</sup> Ey, H.: *op. cit.*, 1969, 246.

<sup>95</sup> Citado por Minkowski, E.: *El Tiempo vivido*. México: Fondo de Cultura Económica, 1973, 276-7.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 281.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 279.

creo que este estado pueda desaparecer jamás. A cada movimiento que hago, me veo obligada a decirme: ahora hago esto, ahora aquello... . Esta situación se hace intolerable y acaban apareciendo las ideas de suicidio.

Así pues, al paralizarse el *tiempo del yo* y desligarse del *tiempo del mundo* circundante que continúa su curso, el sujeto comienza a percibirse como algo estático, sin posibilidad de avance, sin futuro, al tiempo que el mundo sigue fluyendo y se aleja. El enfermo se percibe a sí mismo como el centro inmóvil de un universo que se expande. El *tempus fugit* –en el sentido de un mundo que prosigue su curso y se aleja de uno– se hace aquí más real que nunca. Minkowski nos aporta este interesante ejemplo de un enfermo depresivo que no puede participar en el tiempo circundante, pues su propio tiempo inmanente ha quedado paralizado<sup>98</sup>:

Ya no siento el paso de un día a otro. No tengo la impresión de despertarme por la mañana. No tengo en absoluto la impresión de despertar. No siento ningún paso al despertar. Me siento como si padeciera sonambulismo o letargo. La única sensación que siento por la mañana son los ruidos escuchados la víspera; en consecuencia me encuentro en el mismo plano; siento la angustia de un día idéntico delante de mí. Antes, al despertar, tenía enseguida la imagen del día que iba a comenzar, de lo que iba a hacer durante ese día. Ahora ya no tengo esa imagen, no siento que me despierto. Desde la mañana, cuando me despierto, mi concepción es la de reiniciación de lo eterno.

El enfermo se queda anclado en una inhibición total: ya no hay posibilidad de actuación para él, ya no puede hacer nada con proyección de futuro y ha de limitarse a vivir en un presente estático o, a lo sumo, en el recuerdo del pasado. Su conciencia hipercrítica –la especial sensibilidad para el adeudar, que diría Tellenbach– le hace vivir esta imposibilidad para la acción con intensos sentimientos de culpa y, así, todo ese pasado se llena de culpa.

El enfermo parece haber trascendido el tiempo y, en los casos extremos, esta detención del tiempo del yo es tan absoluta que se vive todo él, incluido su cuerpo, como paralizado: no puede comer, no puede alimentarse, no puede moverse, ya no hay tránsito intestinal, la sangre no fluye, el corazón está parado. Está muerto y ya nada es posible para él, sólo permanecer para siempre en esta inmovilidad y dolor absolutos.

Ante el carácter de eternidad que adquiere aquí el sufrimiento se comprende que casi siempre acaben por aparecer los deseos de muerte como única forma de poner fin a este suplicio. Las *ideas de suicidio* ocurren en el 74% de los deprimidos graves. En los casos leves estas ideas las exterioriza el melancólico mediante quejas relativas a lo dolorosa e insoportable que le resulta la vida: «Es inútil, todo está perdido, no puedo soportarlo más, déjenme morir»; «por favor, denme algo que me ayude a morir», se quejan los pacientes. Es “el deseo de suicidio pasivo”, como lo denomina A. Beck<sup>99</sup>. En los casos más graves, en cambio, el enfermo expresa abiertamente el deseo y la intención de quitarse la vida: es el “deseo de suicidio activo” de Beck<sup>100</sup>.

El suicidio es la complicación más grave que ocurre en la depresión endógena, la posibilidad que, sin duda, ensombrece más su pronóstico. Así, Vallejo-Nágera nos recuerda que<sup>101</sup> “en todas las depresiones intensas existe, aunque el enfermo no manifieste ideas de esta índole, el peligro de suicidio”. Y un poco más adelante, hablando de la evolución y pronóstico de la depresión endógena, añade<sup>102</sup>: “El pronóstico, en cuanto a la vida del enfermo, es grave por el peligro de suicidio. Nunca se insistirá suficientemente en ello”. Y concluye<sup>103</sup>: “No se olvide que solamente

<sup>98</sup> *Ibid.*, 309-10.

<sup>99</sup> Beck, A.: *op. cit.*, 1976, 28.

<sup>100</sup> *Ibid.*, 28.

<sup>101</sup> Vallejo-Nágera, J. A.: *Introducción a la Psiquiatría*. Barcelona: Editorial Científico-Médica, 1970, 76.

<sup>102</sup> *Ibid.*, 209.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 77.



las muertes por suicidio en las depresiones endógenas son seis veces más numerosas que todas las demás juntas de etiología psiquiátrica”.

En efecto, el suicidio —el suicidio consumado, y no sólo el intento de suicidio— es una posibilidad siempre presente en la depresión endógena, posibilidad que, desgraciadamente, se materializa con mucha frecuencia en la evolución de la melancolía. Así, mientras que el riesgo de suicidio en la población general no pasa de 0’03-0’04%, en la depresión endógena este riesgo se dispara a un 5% de los enfermos, como concluyen los rigurosos estudios de Rennie, quien publica sus resultados tras seguir la evolución de sus enfermos durante un período de veinticinco años<sup>104</sup>. Guze y Robins<sup>105</sup> elevan este riesgo hasta el 15% de los enfermos con depresión endógena. Glatzel<sup>106</sup>, en su monografía *Depresiones endógenas*, nos ofrece un resumen de diversos estudios estadísticos sobre la frecuencia del suicidio en la depresión endógena:

En una investigación inglesa a gran escala sobre suicidios consumados, el 2% de los suicidas padecían esquizofrenia y el 31% ciclotimia; en una estadística vienesa las cifras fueron el 4 y el 28%, respectivamente. Todavía son más demostrativos los estudios catamnéticos con la intención de obtener el número de suicidios consumados y de intentos de suicidio en ciclotímicos dentro de un período de tiempo. Sobre esta base, una estadística suiza revela que, diez años después de la primera exploración clínica, el 6% de los pacientes ciclotímicos habían fallecido a consecuencia de intentos de suicidio y en una estadística húngara el porcentaje ascendió al 10%. Un estudio sueco todavía amplió el período de seguimiento del enfermo desde su primer ingreso hospitalario a veinte años. En este tiempo el 13% de los pacientes consumaron el suicidio.

Encontramos, por consiguiente, tasas de suicidio entre los deprimidos endógenos del orden del cinco, diez y hasta el quince por ciento de estos enfermos. El número de suicidios entre los melancólicos es, pues, nada menos que unas trescientas veces mayor que en la población general.

En íntima relación con la inhibición y la parálisis de la voluntad se encuentran las que podríamos llamar alteraciones cognitivas de la depresión endógena, fundamentalmente las *ideas de autodesvalorización*, los sentimientos negativos hacia sí mismo y los *sentimientos de culpa*, que ocurren en el 86% de las depresiones graves según Beck<sup>107</sup>.

La culpa del melancólico es siempre patológica, pues nace de la inhibición de la depresión y es, por tanto, expresión de la propia enfermedad. Ante este no poder hacer nada, el depresivo se siente el más culpable y el peor de los mortales. Es “el «no poder» de la inhibición”<sup>108</sup> —que dice Tellenbach— el que origina la culpa y se refiere en principio a la inhibición intrapsicótica, pero se extiende inmediatamente a partir de allí en sentido retrógrado y acaba por referirse a todo el pasado.

Por tanto la culpabilidad endógena o, mejor, la culpabilidad endógenamente transformada da testimonio de la transformación vivencial que se ha producido en la psicosis. La culpa del melancólico no proviene en realidad de las situaciones del pasado que él vive con culpa, sino que se siente primariamente culpable a causa de su incapacidad para seguir avanzando y actuando en el mundo, al unísono con el discurrir del entorno circundante. A partir de esa inhibición que le paraliza y le imposibilita para todo tipo de actuación con proyección de futuro, a partir de ese presente estático sin posibilidad de acción, aparece la culpa. Por tanto, es siempre “una culpa primaria a causa de ese no poder intrapsicótico”, como señala Tellenbach<sup>109</sup>.

<sup>104</sup> Citado por Hankoff, L. D.: “Suicidio e intentos de suicidio”, *Psicopatología de los Trastornos Afectivos* (Ed.: E. S. Paykel). Madrid: Ediciones Pirámide, 1985, 624.

<sup>105</sup> *Ibid.*, 624.

<sup>106</sup> Glatzel, J.: *Depresiones Endógenas*. Barcelona: Doyma, 1985, 175-6.

<sup>107</sup> Beck, A.: *op. cit.*, 1976, 21-2.

<sup>108</sup> Tellenbach, H.: *op. cit.*, 1976, 188.

<sup>109</sup> *Ibid.*, 188-9.

Otra alteración cognitiva, también ligada al vacío afectivo y a la inhibición, es *la desesperanza*, que supone igualmente un trastorno en la capacidad de juicio: el enfermo está convencido de que todo está ya perdido, que ya no se puede hacer nada por cambiar la situación. Una forma concreta de desesperanza, que aparece frecuentemente, es la relativa a la irreversibilidad de la enfermedad: el enfermo está convencido de que la actual fase depresiva es la definitiva y que ya no hay recuperación posible para él. No se le puede convencer de que eso no sea así y ello a pesar de que habitualmente tiene la experiencia de anteriores fases depresivas en las que pensó lo mismo, y luego acabaron por remitir. Pues bien, esa experiencia pasada no sirve de nada: «en esta ocasión todo es distinto –piensa el enfermo–, esta vez es diferente, todo está acabado».

Al hablar de la culpa y la desesperanza hemos pasado, de forma insensible y gradual, a tratar el tema de *la ideación delirante de culpa*. Efectivamente, cuando las distorsiones cognitivas que venimos relatando aumentan en intensidad y adquieren suficiente rigidez, aparecen alteraciones del juicio tan severas que suponen una clara pérdida de contacto con la realidad: el enfermo comienza a enjuiciar determinados aspectos de la realidad de una forma tan equivocada que no puede ser compartida por otros observadores. Son las ideas delirantes, que se definen como ideas nacidas de una situación patológica, falsas e irrefutables ante toda argumentación lógica, estando el enfermo totalmente convencido de la veracidad de las mismas.

Kurt Schneider<sup>110</sup> asegura que el delirio del melancólico se va a estructurar siempre en torno a una de las “tres angustias primordiales de la humanidad”. Este autor, refiriéndose a la variedad de posibles ideas delirantes que aparecen en la melancolía, señala:

Deseamos añadir unas palabras acerca de la elección de tema delirante en la depresión ciclotímica. Como es sabido, el delirio de culpa, el delirio hipocondríaco y el delirio de ruina económica se hallan en primer plano. Esto no es meramente casual. Tales clases de delirio no han de ser concebidas como «síntomas» directamente peculiares de la psicosis, sino que se trata de temores más primarios, más primordialmente arraigados en el hombre y que son meramente puestos al descubierto por la depresión, pero sin ser producidos positivamente por esta última. La angustia referida al alma, al cuerpo y a la precariedad de la vida constituyen derivaciones de la angustia humana.

Y, sirviéndose de las palabras de Shakespeare en *Hamlet*, concluye Kurt Schneider<sup>111</sup>:

Ni siquiera encontramos como motivo para estar angustiados «el desgaste y usura del tiempo, la opresión del poderoso, las ofensas y malos tratos del soberbio, las penas del amor no correspondido, la demora de la justicia, la insolencia del funcionario y las vejaciones a que el sinvergüenza somete al hombre virtuoso, que calla con prudencia». Por consiguiente, no son los «mil golpes naturales, herencia de nuestra carne», sino la preocupación por el alma, el cuerpo y el resultado de nuestra gestión económica lo que nos hacen estar angustiados.

Pues bien, aunque estos tres tipos de delirio puedan parecer en principio diferentes en su temática, sin embargo encontramos siempre en todos ellos –como telón de fondo– el profundo sentimiento de culpa que embarga todo el psiquismo del melancólico. Por ello, el delirio del deprimido debe ser entendido siempre como un delirio de culpa.

Así, en el *delirio de ruina moral* el enfermo se siente culpable de todo su presente y pasado y está convencido de que no hay ya perdón posible para él. Es el peor de los hombres en cualquiera de los papeles de su vida que se quiera explorar. En el 46% de los deprimidos graves el delirio de culpa aparece en forma de delirio de pecado: el sujeto se ve como un gran pecador para quien no

---

<sup>110</sup> Schneider, K.: *op. cit.*, 1970, 199.

<sup>111</sup> Citado por Glatzel, J.: *op. cit.*, 1985, 153-4.

hay posibilidad de perdón, pues tan grandes son sus culpas que ya no hay castigo suficiente para ellas, ni en la tierra ni en el infierno.

En el *delirio de ruina física o delirio hipocondríaco* el sujeto está convencido de padecer una enfermedad incurable para la que ya no hay remedio y se siente merecedor de dicha enfermedad a causa de sus incontables culpas. Vive como inútil cuantos esfuerzos se hacen por aliviar su situación.

En el *delirio de ruina económica* se cree en la más absoluta miseria él y toda su familia, a causa de su mala organización económica y profesional, o por haber defraudado a la hacienda pública, y ya no puede hacer frente a las obligaciones económicas más perentorias, por lo que no le queda otro remedio que ir a la cárcel... .

## VI FORMAS CLÍNICAS DE LA DEPRESIÓN ENDÓGENA

Analícemos ahora las distintas formas en que se nos presenta la depresión endógena, según que en el cuadro clínico predominen unos u otros síntomas. Vamos a seguir para ello, de forma esquemática y breve, la clasificación que hace Glatzel en su monografía sobre *Depresiones Endógenas*.<sup>112</sup>

Tenemos en primer lugar las *depresiones vitales*. En ellas falta la tristeza característica de la depresión y sobresale, en cambio, la sintomatología corporal: el enfermo se queja de una determinada dolencia física que vive con enorme preocupación y con intenso sufrimiento psíquico, y para la que no se encuentra lesión subyacente alguna, por lo que suele haber acudido a numerosos especialistas de medicina interna antes de llegar al psiquiatra. Son las “depresiones enmascaradas o larvadas”<sup>113</sup> de otros autores.

En segundo lugar hemos de considerar las *depresiones melancólicas*: aquí lo esencial del cuadro clínico viene dado por el síndrome afectivo que hemos analizado al hablar de la clínica de las depresiones, especialmente el vacío afectivo, la inhibición psíquica y el intenso dolor moral acompañando a todas las vivencias psíquicas. Dentro de las depresiones melancólicas distingue Glatzel varios subtipos:

A. Depresiones melancólicas delirantes: en las que predominan las ideas delirantes de culpa sobre el resto de la sintomatología.

B. Depresiones anancásticas: aquí, junto con el síndrome axial de la depresión, el cuadro clínico está dominado por fenómenos obsesivo-compulsivos. La asociación de esta sintomatología obsesiva y depresión endógena se conoce desde antiguo. Recordemos la importancia que confiere Tellenbach al funcionamiento obsesivo-compulsivo como uno de los dos polos de la personalidad melancólica, a partir del cual, por agudización del mismo, se puede llegar a la depresión endógena. Las obsesiones observadas en las depresiones endógenas suelen ser más desvaídas que las de halladas en los neuróticos obsesivos, y son ocasionadas por el cambio vivencial sufrido: así, la rumiación obsesiva de estos enfermos suele referirse a la inhibición, al sentirse atrapados en el tiempo, a la culpa.

C. Depresiones melancólicas con predominio de vivencias de despersonalización acompañando al síndrome nuclear de la depresión. Se entiende por despersonalización un sentimiento de extrañeza con respecto a uno mismo, en tanto que cuando esa extrañeza se refiere al mundo circundante hablamos de desrealización: el sujeto se vive a sí mismo y a su entorno como cambiados, distintos, extraños... Las percepciones no han cambiado, pero sí la vivencia de las mismas, y ello se acompaña de angustia intensa. Schulte liga directamente estos sentimientos de extrañeza a la incapacidad o vacío afectivo del deprimido endógeno. Glatzel aporta este ejemplo de uno de sus pacientes<sup>114</sup>:

Tengo la impresión de que todo lo que veo sólo lo siento yo, de que no puedo comunicar a nadie ni las sensaciones agradables ni las desagradables... .  
Todos los objetos me parecen extraños e irreales. Al hablar tengo la impresión

<sup>112</sup> *Ibid.*, 92.

<sup>113</sup> López-Ibor Aliño, J. J.: *op. cit.*, 1982, 961.

<sup>114</sup> Glatzel, J.: *op. cit.*, 1985, 123.

de que me escucho a mí mismo... . Lo más desagradable se hace patente cuando miro objetos en movimiento, por ejemplo, al pasear por la ciudad. Todo parece una película en color; aunque la óptica y la acústica trabajan con la máxima precisión, todo parece irrealmente ajeno. Yo mismo desempeño un papel pasivo. Tengo la impresión de que oigo la voz pero que no hablo en absoluto. Al lavarme las manos veo como si dos manos extrañas se restregasen. Lo mismo ocurre con otras partes del cuerpo.

## VII EVOLUCIÓN DE LA DEPRESIÓN ENDÓGENA

Y ya, para finalizar esta revisión de la depresión endógena, sólo dos palabras acerca de la evolución de la misma. Las depresiones endógenas raramente se presentan como un acontecimiento único en la vida y, así, decimos que es una enfermedad que evoluciona por fases. Es decir, una vez que remite la sintomatología y se instaura la normalidad, lo más probable es que –pasado un intervalo de tiempo libre de síntomas– vuelva a aparecer otra fase depresiva similar a la primera. Estas fases se irán repitiendo a lo largo de la vida del sujeto sin que, por el momento, seamos capaces de predecir ni la duración de las fases, ni la duración de los intervalos libres de síntomas, ni el número de fases que el enfermo va a padecer a lo largo de su vida.

El promedio de duración de la fase de la depresión endógena es difícil de precisar. Los autores clásicos hablaban de una duración media de entre 12 y 15 meses, pero no deja de ser una opinión sesgada ya que se refería a enfermos habitualmente hospitalizados a causa de la gravedad del cuadro clínico, mientras que los menos graves podían permanecer fuera de los establecimientos psiquiátricos. Glatzel<sup>115</sup> ofrece datos extremadamente variables sobre la posible duración de la fase depresiva: desde 12-14 horas, hasta más de 20 años. Vallejo-Nágera<sup>116</sup> opina que “la duración media de la fase depresiva sin tratamiento es de dos a cuatro meses”. Por otro lado, los modernos y eficaces tratamientos antidepresivos han contribuido a disminuir notablemente la duración de la fase depresiva. Cabe hablar de una duración promedio de entre seis, ocho y diez meses sin tratamiento.

Lo mismo cabe decir del intervalo libre de síntomas entre fase y fase: no disponemos de criterios que nos permitan predeterminar la duración del mismo, y puede ir desde unas pocas horas hasta varios decenios. Señalemos en este punto que, aunque son muy pocos, hay algunos casos descritos de una sola fase depresiva en la vida del sujeto.

En cuanto a la forma de comienzo y de terminación de la fase depresiva existe la misma variabilidad que con respecto a la evolución de fases e intervalos: en unos casos se trata de comienzos y finales bruscos, en tanto que en otros existe un progresivo empeoramiento o mejoría que va desde unas pocas semanas hasta varios meses. Así, se han señalado depresiones en las que el enfermo es capaz de señalar la hora exacta en que comenzó la fase, en tanto que otras van precedidas de pródromos de varios meses de duración<sup>117</sup>.

Del tratamiento de las depresiones endógenas recordemos únicamente lo que ya hemos señalado en alguna ocasión anterior: las depresiones melancólicas, a diferencia de lo que ocurre con las reactivas, responden relativamente bien a los tratamientos físico-químicos –ya sea farmacoterapia, ya terapia electroconvulsiva– lo que es un indicador más en favor de la organicidad de estos procesos.

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, 83.

<sup>116</sup> Vallejo-Nágera, J. A.: *op. cit.*, 1970, 209.

<sup>117</sup> Glatzel, J.: *op. cit.*, 1985, 83.

## **CAPÍTULO SEGUNDO: LA MÍSTICA**

# I CONCEPTO ETIMOLÓGICO DE MÍSTICA

Hemos desarrollado hasta aquí la revisión conceptual de la depresión. Llevaremos a cabo ahora las correspondientes a la mística y a la noche.

La simple definición lexicológica de la palabra *mística* no ofrece dificultades especiales, pero sacaríamos una conclusión equivocada si con ello creyésemos haber captado todo el complejísimo contenido que conlleva este vocablo, tanto a nivel espiritual, como filosófico, estético y en otros órdenes.

El término *mística* aparece ya en Herodoto y en Esquilo en el siglo V a. C. Procede este vocablo de la raíz griega  $\mu$ , como el verbo  $\beta\tau$ , que significa *cerrar*, especialmente los ojos y la boca. Igual raíz que *mística* tiene *miope*, el que cierra los ojos. Este sentido concreto de *cerrado* evoluciona hacia la idea de secreto en la palabra *misterio*. Por la etimología podríamos definir, pues, lo místico como una vida oculta y secreta.

Los sustantivos griegos  $\mu\sigma\tau\epsilon\rho\varsigma$ , el iniciado en los misterios, y  $\mu\sigma\tau\epsilon\rho\iota\sigma\mu\alpha$ , arcano o secreto, son utilizados en la Grecia Clásica desde sus mismos orígenes tanto en el sentido religioso como en el profano. La palabra *mística*, en efecto, desbordaba ampliamente el ámbito estrictamente religioso, empleándose para designar igualmente los misterios profanos. Este doble sentido de *mística*, para nombrar lo religioso y lo profano, ha perdurado hasta nuestros días.

En el siglo III de nuestra era, Orígenes y Metodio de Olimpia emplean este término para designar las verdades religiosas menos accesibles, más profundas y secretas. En un texto de Marcelo de Ancira (s. IV) aparece un fragmento en el que se menciona la “teología inefable y mística”<sup>118</sup>. Lo verdaderamente llamativo de este escrito es que juntamente con la denominación de *teología mística*, luego universalmente aceptada, aparece ya fijada la noción de la *inefabilidad*, reconocida como una característica típica de los fenómenos místicos desde entonces hasta nuestros días.

A finales del siglo V nos encontramos con Pseudo-Dionisio, autor desconocido que durante varios siglos fue conocido por Dionisio el Areopagita y tenido por discípulo directo de san Pablo, pues él mismo se presenta así en una de sus obras. Pues bien, en sus escritos encontramos ya las palabras *teología mística* como expresión habitual y, de hecho, una de sus obras lleva precisamente este título: *Teología Mística*. El Areopagita traza los linderos que separan la mística doctrinal de la mística experimental, al fijar como contenido de esta última el conocimiento inmediato de Dios obtenido por medio de la unión con Él.

A partir de este momento se emplea la denominación *Teología Mística* para designar de un modo general las obras referentes a la vida espiritual que conducen, en último término, a la contemplación. Como señala P. Sainz Rodríguez<sup>119</sup>:

Podemos decir que la Teología Mística, tomada en un sentido más concreto, comprende el estudio de las manifestaciones de la vida religiosa sometida a la acción extraordinariamente sobrenatural de la Providencia.

De todos modos, habrá que esperar varios siglos todavía para que hagan su aparición los vocablos *mística* y *místico* como sustantivos. Como indica Martín Velasco<sup>120</sup>:

<sup>118</sup> Martín Velasco, J.: *Espiritualidad y Mística*. Madrid: Ediciones S. M., 30.

<sup>119</sup> Rodríguez, P.: *Introducción a la historia de la literatura mística española*. Madrid: Espasa, 1984, 18.



El sustantivo *mística* no aparece hasta la primera mitad del siglo XVII. También se remonta a este siglo la utilización de *místicos* para designar a las personas que viven una experiencia especial o tienen esa forma peculiar de conocimiento de Dios.

De la palabra *mística* deriva el vocablo *misticismo*, que por su vaguedad e indeterminación ha tenido gran aceptación y ha pasado a ser usado en las más variadas esferas y campos, aparte del religioso: literario, artístico, social, político, filosófico... *Mística*, *misticismo* y *místico* se han ido llenando así de diversos significados, hasta el punto de que dichos vocablos terminan por perder su nitidez semántica, difuminándose su preciso significado inicial. Precisamente, a causa de este desgaste semántico y para soslayar las dificultades que surgen del empleo estos vocablos –cuyos límites resultan ya difíciles de precisar– surge la necesidad de sustituir la denominación *Teología Mística* por *Teología Espiritual*, como indica Martín Velasco<sup>120</sup>. ¡Curiosa coincidencia!: es la misma evolución que vimos experimentar a la palabra *melancolía* y la misma que parece estar comenzando a sufrir el más reciente término *depresión*<sup>122</sup>.

Se puede decir, por tanto, que la palabra *mística* es claramente polisémica, cuando no ambigua: “Es uno de los términos más confusos de la lengua francesa de hoy”, escribe Tresmontant<sup>123</sup>. Este uso tan amplio del vocablo puede dar lugar a confusión, como claramente señala Francisco Ynduráin<sup>124</sup>:

Entre los muchos confusionismos que se cometen en el uso aproximado de la palabra «mística», no es el menos frecuente ni, quizá, el más admisible aquel en que se incurre cuando se identifica experiencia y expresión místicas con las correspondientes poéticas, y también cuando se habla de emociones suscitadas por otros medios de expresión artística.

Lo cierto es que –como veremos luego al hablar de las características y de las variedades de la vivencia mística– el deslinde entre experiencia mística e inspiración artística, con lo que esta última puede conllevar de conocimiento intuitivo, inmediato y pasivo, no es tan claro como a primera vista pudiera parecer.

---

<sup>120</sup> Martín Velasco, J.: *op. cit.*, 1994, 18.

<sup>121</sup> *Ibid.*, 24.

<sup>122</sup> En un artículo periodístico que aparece en *El País Semanal* del día 31 de marzo de 1996 y que titula “Acabemos con la depresión”, se queja Juan Cueto de que llamamos ahora *depresión* a prácticamente todas las vivencias anímicas que suponen dolor moral o simplemente tedio, de tal modo que así de ampliamente concebida la depresión incluye, y cito literalmente, “los célebres estados de ánimo de Teresa de Ávila, Juan de la Cruz, Pascal, el joven Werther, Emma Bovary, Chateaubriand, Schopenhauer, Musset, la Regenta...”. Queremos creer que lo que realmente propone Juan Cueto es que se debe acabar con el mal empleo que se hace del término depresión y no con el concepto en sí mismo. El cuadro clínico de la depresión –especialmente de la depresión endógena o melancólica, que es la que nos ocupa– se repite de manera sorprendentemente igual y constante a lo largo de toda la historia. Tan tenaz e invariable se manifiesta la melancolía a lo largo de los siglos que es una de las más sólidas razones en que se sustenta la psiquiatría: las mismas intensísimas vivencias de vacío, dolor moral, inhibición y culpa hoy que hace dos mil quinientos años, cuadro que frecuentemente alterna con el estado de ánimo justamente contrario, siendo entonces denominada psicosis maniacodepresiva. No se trata, pues, en este caso de una imprecisión o vaguedad de la Psiquiatría, sino de un uso abusivo e inadecuado del vocablo. Y de los personajes célebres que él cita como incorrectamente incluidos en el campo de la depresión hay uno al menos –san Juan de la Cruz– que como veremos en su momento cumple todos los requisitos para ser diagnosticado así. Se trata, por tanto, de un mal uso del término depresión y no de que el concepto en sí sea impreciso, de lo que creemos debe quejarse el señor Cueto. Tan inadecuadamente se ha generalizado el uso de este diagnóstico, en buena medida debido a la difusión inexacta que han hecho de él los medios de comunicación de masas, que en nuestras urgencias de la Seguridad Social –institución a la que también alude Juan Cueto en su artículo– se dan frecuentes sinsentidos como que lleguen personas quejándose de que no son felices en la vida y, acto seguido, exigen que les curen «la depre».

<sup>123</sup> Tresmontant, C.: *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme*. Paris: Seuil, 1977, 9.

<sup>124</sup> Ynduráin, F.: “San Juan de la Cruz: entre la alegoría y el simbolismo”, *En torno a san Juan de la Cruz* (Ed.: J. Servera). Madrid: Ediciones Júcar, 1987.

*Misticismo* en filosofía, y de una manera general, es una actitud del espíritu por la que en la resolución de los problemas predomina la intuición sobre el puro raciocinio.

William James<sup>125</sup> define el *fenómeno místico* por las cuatro características que ha de reunir una experiencia para poder ser calificada como tal: inefabilidad, pasividad, cualidad de conocimiento y transitoriedad.

Para Bergson *el misticismo* es la más alta expresión posible de la religiosidad y su esencia sería hacerse digno de la gracia divina. Para el filósofo espiritualista<sup>126</sup>:

La religión es la cristalización operada por enfriamiento racional de lo que el misticismo vino a depositar incandescente en el alma de la humanidad. Por la religión todos pueden obtener un poco de lo que poseyeron plenamente algunos privilegiados.

Y concluye con precisa, aunque racional sentencia: “La religión es al misticismo lo que la vulgarización es a la ciencia”<sup>127</sup>.

La Sociedad Francesa de Filosofía en el *Vocabulario Lalande* define mística de dos distintas maneras<sup>128</sup>: por un lado, las creencias o doctrinas que se basan más bien sobre el sentimiento y la intuición que sobre la observación y el razonamiento. Por otro, las doctrinas que menosprecian o rechazan la realidad sensible en provecho de una realidad inaccesible a los sentidos.

En el citado *Vocabulario Lalande* se define *misticismo* como una creencia en la posibilidad de una unión íntima y directa del espíritu humano al principio fundamental del ser, unión que constituye a la vez un modo de existencia y una manera de conocimiento extraños y superiores a la existencia y al conocimiento normales<sup>129</sup>.

Martín Velasco, en su obra *Espiritualidad y Mística*, define así este concepto<sup>130</sup>:

Con la palabra «mística» nos referimos, en términos todavía muy generales e imprecisos, a experiencias interiores, inmediatas, fruitivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión –cualquiera que sea la forma en que se viva– del fondo del sujeto con el todo, el universo, el absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu.

Podríamos seguir desgranando un interminable rosario de definiciones pues, como muy bien indica Montmorand, “con el número existente de ellas podríamos llenar páginas y páginas y aún no las tendríamos todas”<sup>131</sup>. Nos parece más práctico, por tanto, pasar a estudiar en qué consiste la experiencia mística.

---

<sup>125</sup> James, W.: *op. cit.*, 1994, 285-6.

<sup>126</sup> Bergson, H.: *Oeuvres complètes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959, 1117-8.

<sup>127</sup> *Ibid.*, 1158.

<sup>128</sup> Sainz Rodríguez, P.: “Ascética y Mística”, *Diccionario Literario* (Ed.: V. Bompiani). Barcelona: Hora, 1992, I, 34.

<sup>129</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>130</sup> Martín Velasco, J.: *op. cit.*, 1994, 21.

<sup>131</sup> Montmorand, M.: *Psychologie des Mystiques*. Paris: Alcan, 1920, 1.

## II CARACTERÍSTICAS DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA

Para describir las experiencias místicas nos valemos de los escritos de los místicos. De ellos se ha dicho que “vienen todos del mismo país y hablan el mismo lenguaje”<sup>132</sup>, para destacar la enorme similitud de las vivencias que describen, sea cual sea su adscripción religiosa o cultural. Efectivamente, el fenómeno místico tiene un carácter claramente universal, y así, se encuentra presente en escuelas filosóficas y tradiciones religiosas tan diversas como el platonismo, el neoplatonismo, el gnosticismo, el taoísmo, el hinduismo, el budismo, el sufismo o el cristianismo.

Se trata, pues, de un fenómeno que no reconoce fronteras de ninguna clase, como señala W. James<sup>133</sup>:

Los místicos no tienen una fecha de nacimiento ni una tierra natal: hablando perpetuamente de la unidad del hombre con Dios, su discurso antecede a cualquier lenguaje y no envejece.

Toman el concepto de Dios de su credo religioso particular o bien de la filosofía que profese cada uno de ellos, pero a partir de ahí nos van a describir vivencias muy similares en todos los casos: si cambiamos el Dios personal de las religiones monoteístas por el Uno de los filósofos neoplatónicos gnósticos y de las místicas orientales, y si tenemos en cuenta que el místico católico no puede caer en la unión panteísta en la que el alma y Dios se confunden completamente, so pena de enfrentarse al magisterio de la Iglesia, por lo demás las experiencias son muy parecidas en todos ellos, tanto da que sean agnósticos como que pertenezcan a una u otra religión.

Así pues, los espirituales de todos los países y de todos los tiempos describen en términos enormemente parecidos vivencias intensas en las que creen estar en presencia de la divinidad, cuya esencia dicen aprehender de forma intuitiva, pues mientras dura esa experiencia se sienten unidos y hasta transformados en dicha esencia divina.

Apoyándose en esta universalidad del fenómeno místico, William James<sup>134</sup> –en su obra *Las variedades de la experiencia religiosa*– defiende una concepción de la mística como algo natural, como si se tratase de una disposición o potencialidad presente en todo hombre. Precisamente de esta potencialidad, una vez actualizada, una vez convertida ya en fenómeno místico, nacería el elemento religioso, concepción muy parecida a la que defenderá Bergson más tarde. Para ambos la experiencia mística sería el elemento primario del que nacería posteriormente la religión.

La experiencia mística, para poder ser considerada como tal, ha de poseer una serie de rasgos definatorios. William James, consciente de que los términos mística y misticismo pueden ser usados con connotaciones muy diversas, algunas de ellas de carácter claramente peyorativo, antes que dar una definición concisa prefiere señalar las características que debe reunir una experiencia para que pueda ser catalogada como mística. Como ya veíamos más arriba, **señala como rasgos necesarios de la experiencia mística la inefabilidad, la cualidad de conocimiento, la transitoriedad y la pasividad.**

Desde entonces estos cuatro trazos se vienen repitiendo, con ligeras variantes, en los distintos trabajos sobre Teología Espiritual como los que configuran y definen la experiencia mística. Así,

---

<sup>132</sup> Cilveti, A.: *Introducción a la mística española*. Madrid: Cátedra, 1974, 15.

<sup>133</sup> James, W.: *op. cit.*, 1994, 314.

<sup>134</sup> *Ibid.*, 285 y ss.

el *Dictionnaire de Spiritualité*<sup>135</sup> indica que los elementos propios de la experiencia mística son: el carácter de “pasividad radical”, “idea de totalidad”, “adquisición de un conocimiento dentro de la experiencia mística”, la existencia en dicha experiencia de “momentos fuertes” y, por último, la transformación que las citadas experiencias van produciendo en todo el ser del individuo. Si nos fijamos, sólo este último punto supone una novedad con respecto a lo previamente sintetizado por William James.

Por su parte Martín Velasco<sup>136</sup>, en su obra *Espiritualidad y Mística* distingue los siguientes elementos como caracterizadores de la experiencia mística: conocimiento inmediato por contacto amoroso, conocimiento pasivo, inefabilidad de la experiencia mística, simplicidad, carácter totalizador y englobante del conocimiento místico y carácter fructivo de dicha experiencia. De nuevo, los rasgos de James con ligeras variantes.

La experiencia mística, por tanto, supone una serie de fenómenos extraordinarios que han de reunir una serie de rasgos para que puedan ser definidos de tal modo. William James los enumera y describe así:<sup>137</sup>:

*Inefabilidad.* La característica más al alcance por la que clasifico un estado mental como místico es negativa. El sujeto del mismo afirma inmediatamente que desafía la expresión, que no puede darse en palabras ninguna información adecuada que explique su contenido. De esto se sigue que su cualidad ha de experimentarse directamente, que no puede comunicarse ni transferirse a los demás. Por esta peculiaridad los estados místicos se parecen más a los estados afectivos que a los estados intelectuales. Nadie puede aclararle a otro que nunca ha experimentado una sensación determinada sin expresar en qué consiste su cualidad o su valor. Se ha de tener oído musical para saber el valor de una sinfonía, se ha de haber estado enamorado para comprender el talante anímico de un enamorado. Si nos falta el corazón o el oído no podemos interpretar justamente al músico o al amante, e incluso podemos considerarlo absurdo o menguado mental. El místico considera que la mayoría de nosotros damos un tratamiento incorrecto a sus experiencias.

Esta primera característica de la inefabilidad de la experiencia mística es la que con más asiduidad viene siendo registrada a lo largo de toda la historia de la Mística. Así, aparece ya en Platón quien, aludiendo a esa imposibilidad de comunicar dicho conocimiento, en carta a Dión, señala<sup>138</sup>:

Desde luego que yo no he escrito nada sobre esas cosas, y nunca lo escribiré; porque *ese conocimiento no es en modo alguno comunicable*, como lo son los otros, sino que sólo después de una intensa familiaridad con el objeto y después de haber convivido largo tiempo con él, de repente –como luz que brota de una llama palpitante– surge en él el espíritu y él mismo se alimenta de sus propias virtualidades [ El subrayado es nuestro ].

También san Pablo nos ofrece, en la 2ª *Carta a los Corintios*, un hermoso texto en el que nos explica la sustancial inefabilidad de sus propias vivencias místicas:

Yo sé de un cristiano que hace catorce años fue arrebatado hasta el tercer cielo; con el cuerpo o sin cuerpo, ¿qué sé yo? Dios lo sabe. Lo cierto es que ese hombre fue arrebatado al paraíso y oyó palabras arcanas, *que un hombre no es capaz de repetir*; con el cuerpo o sin cuerpo, ¿qué sé yo? Dios lo sabe (2 Cor 12, 2-3) [El subrayado es nuestro].

<sup>135</sup> López-Gay, J.: “Le phénomène mystique”, *Dictionnaire de Spiritualité* (Ed.: Viller). Paris: Beauchesne, 1980, X 1896-7.

<sup>136</sup> Martín Velasco, J.: *op. cit.*, 1994, 56-72.

<sup>137</sup> James, W.: *op. cit.*, 1994, 285 y ss.

<sup>138</sup> Traducción de Dionisio Mínguez en Colli, G.: *La sabiduría griega*. Madrid: Editorial Trotta, 1995, 111.

El propio san Juan de la Cruz nos aclara en el prólogo de *Cántico espiritual* la inefabilidad de esta experiencia con aquella hermosa descripción que tanta admiración despertó en Jorge Guillén:

Porque ¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas, donde él mora, hace entender? Y ¿quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir? ¿quién, finalmente, lo que las hace desear? Ciertamente, nadie lo puede; cierto, ni ellas mismas, por quien pasa, lo pueden (CB, Pról., 1).

De esta inefabilidad deriva otro rasgo característico de la vivencia mística: el empleo por parte de los místicos de lo que Cilveti denomina “terminología paradójica para expresar lo inefable”<sup>139</sup>. En efecto, los místicos se van a servir de los distintos recursos que les ofrece la lengua para intentar expresar lo que de suyo es inexpresable. En primer lugar el empleo preferente de la poesía pues, como señala M<sup>a</sup> Jesús Mancho Duque<sup>140</sup>:

Existe un consenso generalizado entre los críticos especializados en literatura mística en afirmar que el único modo de expresar lo inefable es, precisamente, mediante el lenguaje poético.

El lenguaje místico, además, va a presentar una gran profusión de símbolos y de figuras literarias tales como símiles, metáforas, alegorías, antítesis... , todo ello a fin de intentar dar a entender la vivencia de unión con Dios. Leemos así los símbolos de la oscuridad y la noche para referirse al sufrimiento que supone verse privado del Amado, pero también para expresar la inefabilidad del conocimiento divino que sobrepasa toda capacidad de comprensión y de expresión racional; los desposorios y la boda para significar justamente lo contrario. Cauterío suave, *sobria ebrietas*, martirio sabroso, noche luminosa, rayo de tiniebla, regalada llaga, soledad sonora, gozo insoportable, viva muerte, dicha espantosa... son algunas de las imágenes antitéticas que expresan simbólicamente la paradoja de la fuerza amorosa de Dios que, al mismo tiempo, purifica y mata, limpia y da vida. Todos estos recursos aparecen en los místicos de todos los tiempos, y podemos ir rastreándolos en las distintas obras de unos y otros hasta llegar al Antiguo Testamento.

La segunda condición que señala W. James como definitoria de la experiencia mística es lo que él llama<sup>141</sup>:

*Cualidad de conocimiento.* Aunque semejantes a estados afectivos, a quienes los experimentan, los estados místicos les parecen también estados de conocimiento. Son estados de penetración en la verdad insondable para el intelecto discursivo. Son iluminaciones, revelaciones repletas de sentido e importancia, todas inarticuladas pero que permanecen y como norma general comportan una curiosa sensación de autoridad duradera.

Consiste en la adquisición de un conocimiento intelectual a través de un proceso distinto al del discurso, es decir, de forma intuitiva, y que es experimentado por el místico como una vivencia intensísima. Aristóteles, en el *Eudemo*, nos describe así este conocimiento intuitivo que ocurre en el momento de la *epópteia*<sup>142</sup> o visión suprema<sup>143</sup>:

Y la intuición de lo cognoscible, de lo simple y de lo sagrado, que atraviesa el alma como el brillo de un relámpago, permitió en un cierto momento el contacto y la contemplación, aunque no fuera más que una sola vez.

---

<sup>139</sup> Cilveti, A.: *op. cit.*, 1974, 16.

<sup>140</sup> Mancho Duque, M<sup>a</sup> Jesús: *Palabras y símbolos en san Juan de la Cruz*. Madrid: F.U.E. y Universidad Pontificia de Salamanca, 1993, 132.

<sup>141</sup> James, W.: *op. cit.*, 1994, 286.

<sup>142</sup> Colli, G.: *op. cit.*, 1995, 33.

<sup>143</sup> Traducción de Dionisio Mínguez en Colli, G.: *op. cit.*, 1995, 113.

Se trata de una experiencia tan viva que el espiritual cree que el conocimiento adquirido durante la misma es superior a cuantos poseía hasta entonces. San Ignacio nos ofrece en su *Autobiografía* otro ejemplo muy representativo en este sentido<sup>144</sup>:

Y estando allí sentado, se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas [...]... Recibió una grande claridad en el entendimiento; de manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años, coligiendo todas cuantas ayudas haya tenido de Dios, y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto como de aquella vez sola.

Si elocuente resulta este ejemplo de san Ignacio, más característico y sugestivo es todavía el que nos ofrece san Juan de la Cruz en la poesía “Entréme donde no supe”, verdadero paradigma de lo que W. James llama “cualidad de conocimiento” de la experiencia mística. En efecto, este poema –que el propio san Juan de la Cruz subtítulo “coplas hechas sobre un éxtasis de harta contemplación”– no es otra cosa sino la explicación que nos ofrece el místico acerca de la experiencia extática como adquisición de un conocimiento nuevo que sobrepasa todo posible discernimiento previo y al que se llega de forma inmediata y completamente intuitiva (P 2):

*Entréme donde no supe  
y quedéme no sabiendo  
toda ciencia trascendiendo.  
Yo no supe dónde entraba,  
pero, cuando allí me vi,  
sin saber dónde me estaba,  
grandes cosas entendí;  
no diré lo que sentí,  
que me quedé no sabiendo,  
toda ciencia trascendiendo[...].  
Y es de tan alta excelencia  
aqueste sumo saber  
que no hay facultad ni ciencia  
que le puedan emprender;  
quien se supiere vencer  
con un no saber sabiendo,  
irá siempre trascendiendo[...].*

Así pues, en la experiencia mística cesa el discurso con su razonamiento lógico y aparece la intuición como modo de conocimiento. En esta modalidad de conocimiento hay diversos grados de intensidad, pero toda intuición se caracteriza por aparecer como una visión de conjunto. Muchas de estas aprehensiones tienen lugar en un momento de éxtasis, como luego veremos, pero no siempre es así: la intuición puede darse en un estado de consciencia aparentemente normal. Como señala Henri Delacroix<sup>145</sup>:

Esta tendencia a la intuición pasiva, esta aptitud para experimentar esta infusión inefable, este espíritu intuitivo, extático, es característico de la experiencia mística [...]. La aparición de intuiciones espontáneas, que ocupan la consciencia y que –a base de repetirse–, pueden acabar conformando un hábito en la mente del místico y constituir un estado intuitivo casi continuo.

<sup>144</sup> San Ignacio de Loyola: *Autobiografía y Diario Espiritual*. Madrid: B.A.C., 1992, 82-3.

<sup>145</sup> Delacroix, H.: *Études d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme*. Paris: Félix Alcan, 1908, 361.

Este estado de intuición prácticamente ininterrumpida sería lo que caracteriza el fondo experiencial del místico cuando avanza ya por las etapas finales del proceso místico.

Muy parecida a esta intuición intelectual, y muy ligada a ella, se halla otra característica de la experiencia mística: la experiencia de totalidad. El sujeto tiene la impresión de que su consciencia cognitiva se ha expandido y es capaz de abarcar todos los conocimientos del universo, o bien cree tener una percepción cósmica. De ahí que Bucke<sup>146</sup> haya calificado este estado como de *consciencia cósmica*.

En la vida de san Benito, tal como nos la cuenta san Gregorio Magno en su obra *Diálogos sobre los milagros de los Padres italianos*, encontramos un bello ejemplo de esta experiencia mística de aprehensión intelectual con cualidad de consciencia cósmica<sup>147</sup>:

Y he aquí que, mientras aún dormían los hermanos, el hombre de Dios Benito, solícito en velar, se anticipaba a la hora de la plegaria nocturna de pie junto a la ventana y oraba al Dios Omnipotente. De pronto a aquellas altas horas de la noche vio proyectarse desde lo alto una luz que, difundiéndose en torno, ahuyentaba todas las tinieblas de la noche y brillaba con tal fulgor que resplandeciendo en medio de la oscuridad era superior al día. En esta visión se siguió un hecho maravilloso; porque, como él mismo contó después, apareció ante sus ojos todo el mundo como recogido en un solo rayo de sol.

Precisamente a esta visión de san Benito se va a referir expresamente san Juan de la Cruz en 2S 24, 1 al hablarnos de los distintos tipos de visiones espirituales: “y cual también se lee de san Benito que en una visión espiritual vio todo el mundo”.

Igualmente san Ignacio relata algún hermoso ejemplo de experiencia extática que se acompaña de una intensa sensación de aprehensión de la totalidad del Universo<sup>148</sup>:

Una vez se le representó en el entendimiento con grande alegría espiritual el modo en que Dios había criado el mundo, que le parecía ver una cosa blanca, de la cual salían algunos rayos, y que de ella hacía Dios lumbre. Mas estas cosas, ni las sabía explicar, ni se acordaba del todo bien de aquellas noticias espirituales que en aquellos tiempos le imprimía Dios en el alma.

Prosigue William James enumerando las características de la experiencia mística<sup>149</sup>:

*Transitoriedad*. Los estados místicos no pueden mantenerse durante mucho tiempo. Salvo en caso de excepción, media hora o como máximo una hora o dos parece ser el límite más allá del cual desaparecen.

Aunque estas experiencias de conocimiento intuitivo duran un tiempo limitado, ya veíamos que tienen tendencia a repetirse de forma cada vez más frecuente hasta constituir un hábito casi continuo de la conciencia del místico.

La última característica de la experiencia mística que señala W. James es la pasividad<sup>150</sup>:

*Pasividad*. Aunque la llegada de los estados místicos puede estimularse por medio de operaciones voluntarias previas como, por ejemplo, fijar la atención, o con determinadas actividades corporales o de otras formas que los manuales de misticismo prescriben, sin embargo, cuando el estado característico de consciencia se ha establecido, el místico siente como si su propia voluntad

<sup>146</sup> Bucke, R.: “De la conciencia individual a la conciencia cósmica”, *La experiencia mística* (Ed.: J. White). Barcelona: Editorial Kairós, 1980, 87.

<sup>147</sup> Citado por García M. Colombás B.: *La Tradición Benedictina*. Zamora: Ediciones Monte Casino, 1990, II, 163.

<sup>148</sup> San Ignacio de Loyola: *op. cit.*, 1992, 81.

<sup>149</sup> James, W.: *op. cit.*, 286.

<sup>150</sup> *Ibid.*, 286.

estuviese sometida y, a menudo, como si un poder superior lo arrastrase y dominase. Esta última peculiaridad conecta los estados místicos con ciertos fenómenos bien definidos de personalidad desdoblada, como son el discurso profético, la escritura automática o el trance hipnótico.

La experiencia mística es siempre una experiencia de pasividad radical: se trata de lo trascendente y lo misterioso invadiendo la existencia humana. El yo activo acaba por borrarse y desaparecer, para dar paso a una nueva forma de vivencia que no depende ya de uno mismo, sino del misterio que se acaba de descubrir. Hay una clara ruptura entre la vida ordinaria anterior y esta nueva forma de existencia.

Este carácter de pasividad sirve para diferenciar la mística de la magia<sup>151</sup>: en la magia se intenta dominar al Otro, manipular el Misterio, en tanto que el místico se deja invadir pasivamente por él. Ahora bien, la pasividad del místico no es sinónimo de inercia: de hecho a raíz de la experiencia mística el sujeto se vuelve mucho más activo que antes gracias a una fuerza nueva que proviene de ese Otro, y que invade al sujeto y lo transforma. Esta fuerza nueva entraña un cambio existencial que hace del místico el más pasivo y activo de los hombres a un mismo tiempo: es la actividad inagotable del místico que tiene su origen en ese pasivo manantial interior que jamás cesa de fluir.

---

<sup>151</sup> López-Gay, J.: *op. cit.*, 1980, 1896.



### III VARIEDADES DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA

Una vez conocidos los requisitos que ha de reunir una vivencia para que pueda ser conceptuada como mística, pasamos a describir ahora las distintas formas y variedades que pueden adoptar estas experiencias, según los contenidos y profundidades de las mismas. La gama es muy amplia, y en sus modalidades más simples no tienen por qué contener elemento de religiosidad alguno. Se trataría de experiencias que tienen su raíz en la propia ontología del ser humano, y que reúnen las características necesarias para que puedan ser consideradas como experiencias místicas –pasividad, cualidad de conocimiento, transitoriedad, inefabilidad, etcétera– pero sin que el sujeto les conceda carácter de religiosidad alguno, y que aparecen desde siempre en cualquier tiempo y en cualquier cultura con rasgos muy parecidos.

En el punto más bajo de la graduación de las vivencias místicas W. James<sup>152</sup> señala la experiencia mediante la cual, repentinamente, captamos el significado profundo de una palabra o una sentencia que anteriormente habíamos escuchado o leído en numerosas ocasiones, pero sin que se nos hubiese revelado su verdadero y profundo sentido hasta ese preciso instante. Esta experiencia, relativamente frecuente, ocurre sobre todo al abordar la llamada literatura religiosa o inspirada, en la que las lecturas sucesivas alcanzan diferentes niveles de comprensión y profundidad.

Un segundo grado en la escala mística es lo que James describe como “sensación repentina de haber estado allí antes, como si en un indefinido tiempo pasado ya hubiéramos pronunciado exactamente las mismas palabras, en el mismo lugar y con la misma gente”<sup>153</sup>, vivencia sumamente frecuente y que con seguridad habremos experimentado muchos de nosotros. Es el «*déjà vu*» –«esto mismo ya lo he visto yo en alguna ocasión anterior»– o «*déjà vécu*» –«esta misma situación, este instante, ya la he vivido exactamente igual con anterioridad»– de los psicopatólogos franceses<sup>154</sup>.

Ya en 1902, cuando W. James publicó *Las variedades de la experiencia religiosa*, algunos neuropsiquiatras comenzaban a interpretar estas experiencias de *déjà vu* o *déjà vécu* como manifestaciones en la conciencia de pequeñas descargas epilépticas. Precisamente, refiriéndose a este enfoque de Crichton-Brown, señala James<sup>155</sup>:

Pienso que este alienista eminente adopta una visión un tanto absurdamente alarmista de un fenómeno intrínsecamente insignificante. Desciende, escaleras abajo, hacia la locura. La divergencia muestra lo importante que es no descuidar ninguna parcela de las conexiones de un fenómeno, ya que lo convertimos en admirable o terrible según el contexto desde el que lo abordemos.

Lo cierto es que hoy, después de 90 años de progresos electroencefalográficos y sobre la epilepsia en general, las vivencias de «ya visto» y «ya vivido» suelen ser consideradas crisis epilépticas parciales por la inmensa mayoría de los neurólogos, epileptólogos y psiquiatras<sup>156</sup>.

---

<sup>152</sup> James, W.: *op. cit.*, 1994, 287.

<sup>153</sup> *Ibid.*, 288.

<sup>154</sup> Ey, H.: *op. cit.*, 1969, 328.

<sup>155</sup> James, W.: *op. cit.*, 1994, 289.

<sup>156</sup> Las sensaciones de *déjà vu* y *déjà vécu* son síntomas que forman parte de cuadros clínicos diversos. Así, en Psiquiatría son especialmente frecuentes en los síndromes ansiosofóbicos, pero aparecen también con relativa

Con igual significado de crisis epilépticas parciales, y por tanto en el mismo nivel místico que James otorga a las vivencias de «*déjà vu*», hemos de incluir nosotros el *aura* o comienzo de las crisis epilépticas generalizadas. Se denomina *aura*<sup>157</sup> a la vivencia psíquica que el paciente epiléptico experimenta antes de perder la conciencia y comenzar la crisis convulsiva tónico-clónica generalizada. El nombre proviene del hecho de que en ocasiones esta vivencia anunciadora de la crisis que va a comenzar, era experimentada como una brisa (del griego "ἄνεμος"= soplo de aire, brisa). Hoy el *aura* se considera de forma unánime como una crisis epiléptica parcial, que se sigue de forma casi inmediata de una generalización de la misma: "El *aura* no es más que una crisis parcial simple", sentencia Porter<sup>158</sup>. Efectivamente, la generalización secundaria de la crisis no ocurre siempre y, en la práctica, nos encontramos con crisis parciales que no se siguen de la generalización posterior, en cuyo caso no cabe hablar de *aura* anunciadora de la crisis epiléptica general, sino simplemente de crisis epiléptica parcial.

Pues bien, en la literatura universal existen numerosas descripciones del *aura* como una experiencia intensa que reúne claramente las características que hemos venido señalado como definitorias de la experiencia mística. Quizá ninguna de ellas tan conocida y tantas veces analizada como la que nos ofrece Fedor Dostoievski en *El Idiota*, y que pone en boca del protagonista de la obra, Príncipe Mishkin, aunque traduce en realidad sus propias vivencias como epiléptico<sup>159</sup>:

Recordó los síntomas que anunciaban los ataques de epilepsia tantas veces sufridos. En plena crisis de angustia, de opresión, de atontamiento, le parecía que de repente le ardía el cerebro y que todas las fuerzas vitales de su ser adquirirían un ímpetu prodigioso. En aquellos momentos, fugacísimos, el sentido, la consciencia de la vida se multiplicaban en él. El corazón y el espíritu se le iluminaban con una claridad cegadora. Toda su agitación, sus dudas, sus angustias, culminaban en una gran serenidad hecha de alegría, de armonía, de esperanza que le llevaba al total conocimiento, a la comprensión de la causa final, al minuto sublime. Pero aquellos momentos radiantes, aquellos relámpagos de intuición, presagiaban el instante decisivo que precedía al ataque.

Las vivencias experimentadas por Dostoievski en esos fugaces instantes que preceden a la generalización de la crisis epiléptica y recogidas por el propio escritor en sus diferentes obras, han sido tan exhaustivamente analizadas y se han hecho de tal modo célebres en la literatura científica, que en epileptología se denominan hoy *crisis tipo Dostoievski*<sup>160</sup> a las crisis epilépticas parciales en las que lo que ocupa el psiquismo del sujeto en esos momentos son los sentimientos y cogniciones de plenitud, felicidad y omnipotencia característicos de los estados extáticos.

Sophia Kovaleskaïa recoge en sus *Memorias* las confesiones que el propio Dostoievski le hizo de sus vivencias extáticas en esos instantes previos a la generalización del ataque. Así nos relata una ocasión en que el escritor se quedó conversando con un amigo, hasta bien entrada la noche<sup>161</sup>:

Era la noche de Pascua: los dos amigos, olvidando lo tarde que era, hablaban, como rusos verdaderos que eran (rusos de los de entonces), hablaban de Dios. De repente Dostoievski gritó: «Dios existe, claro que existe». En ese instante sonaron las campanas de la iglesia anunciando la misa de medianoche

---

frecuencia en las depresiones endógenas. Como señala el eminente epileptólogo Porter, pese a esta diversidad de cuadros en los que se manifiestan, "continúa tendiéndose a considerar los fenómenos de *déjà vu* como altamente sugestivos de una descarga epiléptica". Porter, R.: *Epilepsia*. Madrid: Emalsa, 1986, 30.

<sup>157</sup> Porter, R.: *Epilepsia*. Madrid: Emalsa, 1986, 27.

<sup>158</sup> *Ibid.*, 27.

<sup>159</sup> Dostoievski, F.: *El Idiota*. Barcelona: Editorial Juventud, 1964, 256-7.

<sup>160</sup> Cirignotta, F.: "Temporal Lobe Epilepsy with Ecstasisc Seizures (So-Called Dostoevsky Epilepsy)", *Epilepsia*, 1980, 21, 705-10.

<sup>161</sup> Citado por Alajouanine, Th.: "Littérature et épilepsie", *Cahiers de l'herne*, 1973, 24, 312.

y, proseguía, Dostoievski: «el aire se llenó de un gran ruido y comenzó a vibrar... yo sentía como si el cielo hubiese descendido a la tierra y me hubiese engullido; realmente había experimentado a Dios. Ha penetrado en mí. Sí, Dios existe me gritó y ya no recuerdo nada más... Vosotros, los que dais importancia a las apariencias, no podéis tan siquiera sospechar en qué consiste la dicha que experimentamos los epilépticos un instante antes de la crisis. Mahoma afirma en el *Corán* que ha visto el Paraíso y que ha estado allí. Todos esos imbéciles que se tienen por inteligentes están convencidos que se trata simplemente de un mentiroso y un charlatán. Pero no es así, no miente. Realmente ha estado en el Paraíso durante una crisis epiléptica: padecía esta enfermedad como yo. Yo no se si esta felicidad dura horas, segundos, o meses, pero, creedme, no la cambiaría por cuantas alegrías pueda ofrecer una vida entera».

Vemos, tanto en esta cita como en la anterior, a Dostoievski relatarnos las vivencias experimentadas durante sus accesos epilépticos, vivencias que reúnen todas las características de la experiencia mística: pasividad, inefabilidad, cualidad de conocimiento, transitoriedad... . Dado el carácter intensamente frutivo con que son experimentadas estas vivencias extáticas no es de extrañar que el gran novelista ruso se cuestione, de nuevo por medio del príncipe Mishkin en *El Idiota*, hasta qué punto tiene sentido seguir considerando una enfermedad aquello que le hace experimentar tales vivencias de expansividad, hasta qué punto merece la pena continuar catalogando un proceso de tales características como algo mórbido<sup>162</sup>:

Sin embargo llegaba a una conclusión paradójica: «¿Qué importa que me halle en un estado mórbido? ¿Qué importa que esta exaltación sea un fenómeno anormal, si el instante que hace nacer, recordado y analizado por mí cuando me encuentro bien, se revela pleno de una armonía y de una belleza superiores y si ese instante me proporciona una sensación de plenitud, de paz, de inenarrable fusión con la vida en su significado más sublime?» [...].

No dudaba, no admitía que se pudiera dudar de que las sensaciones descritas eran como él las sentía. Pero se preguntaba también si no tendrían algo comparable a las alucinaciones del alcohol, el opio, que embrutece el espíritu y deforman el alma. De todo ello podía juzgar y razonar cuerdamente cuando había pasado el ataque. Aquellos instantes, para definirlos brevemente, se caracterizaban por cierto fulgor de la conciencia y por una suprema exaltación de la emotividad subjetiva. Si en ese preciso momento, es decir, en el último período consciente antes del ataque, pudo decirse clara y deliberadamente: «por este instante puede darse toda una vida», es porque valía, en efecto, como una vida entera.

Enlazamos mediante esta cita de Dostoievski con lo que James considera el siguiente peldaño en la escala de los estados místicos viene constituido por el mundo que despiertan en la mente las drogas y los psicotóxicos en general<sup>163</sup>:

Un reino que la opinión pública y la filosofía ética han etiquetado desde hace tiempo de patológico: me refiero a la conciencia que producen los tóxicos y los anestésicos, especialmente el alcohol. La influencia del alcohol sobre la humanidad se debe, sin duda, a su poder de estimular las facultades místicas de la naturaleza humana.

El empleo de sustancias psicotóxicas por parte del hombre se pierde en la noche de los tiempos: en todas las épocas y en todas las culturas se ha dado este uso de sustancias químicas que

---

<sup>162</sup> Dostoievski, Fedor: *op. cit.*, 1964, 257-8.

<sup>163</sup> James, W.: *op. cit.*, 1994, 291.

despiertan en la mente vivencias intensas que reúnen las características de las experiencias místicas, por lo que pueden ser calificadas como tales. El consumo de alcohol es un paradigma de ello, pero también el de otras sustancias como el peyote, la cocaína, la mescalina, el kiff o marihuana, y más recientemente la morfina, la heroína, la dietilemida del ácido lisérgico, etcétera.

Probablemente la razón del uso generalizado de estas sustancias a lo largo y ancho de toda la historia de la Humanidad haya que buscarla precisamente en esta capacidad para despertar en la mente humana vivencias con características psíquicas similares a las de los fenómenos místicos extraordinarios. Digámoslo con las palabras escuetas, pero valientes y certeras, de W. James: “La consciencia embriagada es un trozo de la consciencia mística”<sup>164</sup>.

Así pues cada país, cada cultura, cada ser humano ha tenido siempre a mano una droga con la que poder evadirse, o al menos intentarlo, de este mundo real y refugiarse en otro imaginario que es el que dicha sustancia despierta en el cerebro.

Pero es que hay más: el que estas sustancias psicolépticas despiertan vivencias que reúnen los rasgos definitorios del fenómeno místico es un hecho tan evidente, que su empleo no ha quedado restringido al consumo espontáneo e individual de la persona que haya querido hacerlo, sino que se ha dado además un uso generalizado de las mismas, de forma institucional, con el propósito explícito de despertar tales vivencias místicas: en casi todas las culturas religiosas se han manejado las sustancias psicotóxicas de forma ritual para favorecer y propiciar experiencias religiosas de carácter místico<sup>165</sup>.

De igual manera se han utilizado dichas sustancias de forma experimental para estudiar de un modo objetivo y científico las características de las vivencias que despiertan. Aldous Huxley<sup>166</sup> nos ofrece en sus obras *Las puertas de la percepción* y *Cielo e infierno* sus propias experiencias en este campo. Nos describe allí múltiples sensaciones ocurridas bajo el efecto de la ingestión de dosis psicotóxicas de mescalina. Según este autor, las vivencias experimentadas en este estado de conciencia reúnen los rasgos característicos propios de las experiencias místicas y, además, vienen caracterizadas por una acusada indiferencia ante el tiempo y el espacio, un marcado apagamiento de la voluntad que deja de luchar por cuanto le mueve en estado normal, y, sobre todo, por una intensísima vivificación de los caracteres de la percepción. Los sonidos, los colores, las texturas, los claroscuros adquieren tal grado de intensidad, claridad y nitidez que parecen, sólo por ello, ser portadores de un valor nuevo e independiente del objeto de realidad que determinan, como si tuviesen significado por sí mismos<sup>167</sup>:

Tomé mi píldora a las once. Hora y media después estaba sentado en mi estudio, con la mirada fija en un florero de cristal. Este florero contenía únicamente tres flores [...]. No contemplaba ahora unas flores dispuestas de modo desusado. Estaba contemplando lo que Adán había contemplado la mañana de su creación: el milagro, momento por momento, de la existencia desnuda [...]. Me vinieron a la mente palabras como Gracia y Transfiguración y esto era, desde luego, lo que las flores, entre otras cosas, sostenían. Mi vista pasó de la rosa al clavel y de esta plúmea incandescencia a las suaves volutas de la amatista sentimental que era el iris. La Visión beatífica, *Sat Chit Ananda*, Ser-Conocimiento-Bienaventuranza [...]. Por primera vez comprendí, no al nivel de las palabras, no por indicaciones incoadas o a lo lejos, sino precisa y completamente, a qué hacen referencia estas prodigiosas sílabas.

Y un poco más adelante, describiendo lo que experimenta al observar distintas láminas en un libro de pintura, añade<sup>168</sup>:

---

<sup>164</sup> *Ibid.*, 291.

<sup>165</sup> Huxley, A.: *Las puertas de la percepción*. Madrid: Editorial Edhasa, 1992, 8 y ss.

<sup>166</sup> *Ibid.*, 8 y ss.

<sup>167</sup> *Ibid.*, 16-8.

<sup>168</sup> *Ibid.*, 29, 30 y 33.

Y luego un cuadro algo menos conocido y no muy bueno: *Judit*. Mi atención se sintió atraída y miré con fascinación, no a la pálida y neurótica heroína, sino a la purpúrea seda del corpiño y de las largas faldas, agitadas por el viento de la figura principal.

Aquellos pliegues eran algo que ya había visto antes. Lo había visto esta misma mañana, entre las flores y los muebles, cuando bajé la vista por casualidad y miré luego apasionadamente mis propias piernas entrecruzadas. ¡Qué laberinto de complejidad infinitamente significativa eran aquellos pliegues de mis pantalones! Y ¡qué rica, qué profunda y misteriosamente suntuosa era la textura de la franela gris! Y todo esto se hallaba de nuevo aquí, en el cuadro de Boticelli [...].

Para el artista y para el que toma mescalina, los ropajes son jeroglíficos vivos que representan, de un modo peculiarmente expresivo, el insondable misterio del puro ser.

Las percepciones, pues, se vuelven de tal modo vivas e hiperestésicas que parecen tener sentido pleno por sí mismas y ponen al observador en contacto con la esencia misma de las cosas, con el Todo, con el Absoluto, con el *Sat Chit Ananda*.

Así pues, en la embriaguez, y en las intoxicaciones por psicotóxicos en general, se da un estado de consciencia especial en el que se despiertan las vivencias místicas que cada hombre parece llevar dormidas en su interior. De esta «consciencia de embriaguez» derivan, por tanto, cuestiones tan interesantes como el determinar si todo ser humano es un místico en potencia, sólo que dormido; si existe una determinada zona del cerebro en donde se desarrollan los fenómenos místicos; si es en esa zona cerebral donde actúan las sustancias psicotóxicas poniendo en marcha mecanismos bioquímicos por medio de los cuales se manifiesta la experiencia mística... .

Observamos, pues, que la consciencia normal que tenemos cuando estamos despiertos y en estado de normal lucidez es sólo una de las múltiples clases posibles de consciencia que el hombre puede tener, y mediante las cuales puede conocer. La consciencia del estado de embriaguez sería otra, la consciencia onírica otra, la consciencia hipnoide otra, la consciencia epileptoide otra... y así sucesivamente. Dice W. James<sup>169</sup>:

La consciencia que llamamos racional sólo es un tipo particular de consciencia, mientras que por encima de ella, separada por una pantalla transparente, existen formas potenciales de consciencia completamente diferentes. Ninguna explicación del universo en su totalidad puede ser definitiva si descuida estas otras formas de consciencia. La cuestión es cómo han de considerarse, siendo como son tan diferentes de la consciencia ordinaria.

En las experiencias místicas estaríamos ante una cualidad distinta de consciencia que nos permite intuir lo Absoluto. Dicho de otro modo: en la experiencia mística todas estas formas de consciencia convergen hacia un tipo de comprensión que conlleva siempre algún género de significado metafísico, como nos recuerda James<sup>170</sup>:

Es como si los antagonismos del mundo, que con sus contrariedades y conflictos crean nuestras dificultades y problemas, se fundiesen en una unidad. No solo los hace pertenecer, como especies contrastadas, a uno y el mismo género, sino que una de las especies, la más noble y mejor, es ella misma el género que asimila y absorbe a su opuesta.

Este estado de consciencia mística es lo que el psiquiatra canadiense Richard Bucke calificó en 1901, y desde entonces numerosos autores con él, como *consciencia cósmica*<sup>171</sup>: la

<sup>169</sup> James, W.: *op. cit.*, 1994, 291.

<sup>170</sup> *Ibid.*, 291.

<sup>171</sup> Bucke, R.: *op. cit.*, 1980, 87-103.

característica fundamental de este estado sería una clara consciencia del orden de la vida y del universo en general, que se acompaña de una iluminación intelectual, de una exaltación moral, y de una sensación indescriptible de júbilo y alegría que es aún más sorprendente e importante que la exaltación intelectual. Junto con esta elevación intelectual y afectiva se vivencia lo que cabe calificar como el sentido de la inmortalidad o consciencia de la vida eterna: no una creencia de que se alcanzará, sino la convicción de que se posee ya.

En todas las religiones, y en muchas escuelas filosóficas, se ha cultivado de forma metódica esta experiencia cósmica, y en todas ellas se describe un estado de existencia superior, un estado de superconsciencia más allá de la razón en el que la mente, libre de deseos y libre del sentido del yo y de sus facultades psíquicas, se siente unida a Dios o al Alma Universal: es el *shamâdi* de los hindúes, el *jhana* de los budistas, el *wjajd* de los sufíes o el *éxtasis* del misticismo cristiano.

Hemos llegado así a lo que muchos autores consideran, equivocadamente como más adelante veremos, la experiencia culmen de la vida mística: el *éxtasis*. El *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia nos ofrece dos distintas acepciones de *éxtasis*<sup>172</sup>: una primera más general como “estado del alma enteramente embargada por un sentimiento de admiración, alegría, etc.” Otra estrictamente teológica, como “estado del alma caracterizado interiormente por cierta unión mística con Dios mediante la contemplación y el amor, y exteriormente por la suspensión mayor o menor del ejercicio de los sentidos”.

En el *éxtasis*, cuando es completo, se produce una completa alienación de los sentidos y desaparece todo tipo de relación entre el extático y el mundo exterior. Las facultades psíquicas se hallan enteramente suspendidas, absorbidas en Dios dirá el espiritual. El sujeto, en efecto, cree hallarse en contacto directo con el Absoluto, absorbido y transformado en Él. Este estado nunca se prolonga mucho. Platón, en *Fedro* nos ofrece el siguiente cuadro del *éxtasis* al describir la contemplación de la Belleza<sup>173</sup>:

Entonces se podía ver una belleza resplandeciente, cuando nosotros, con el coro de los bienaventurados y formando parte del cortejo de Zeus, mientras que otros seguían a otro dios, tuvimos esta deliciosa visión divina y éramos iniciados en lo que se puede llamar la más dichosa de las iniciaciones. La celebrábamos como ya perfectos y sustraídos a los males que nos esperaban en el futuro, viendo y contemplando en toda su plenitud apariciones perfectas, simples, tranquilizantes y dichosas. Éramos puros y no estábamos sellados en esa tumba que llevamos con nosotros y que llamamos cuerpo, al que estamos indisolublemente ligados como la ostra a su concha.

Contrastemos esta descripción de la Grecia Clásica con otra estrictamente cristiana y ya en pleno Siglo de Oro Español, de Santa Teresa en este caso, quien nos describe así el *éxtasis*:

Cuando está en arrobamiento el cuerpo queda como muerto, sin poder nada de sí muchas veces, y como le toma se queda: si en pie, si sentado, si las manos abiertas, si cerradas. Porque aunque pocas veces se pierde el sentido, algunas me ha acaecido a mi perderle del todo, pocas y poco rato. Mas lo ordinario es que se turba, y aunque no puede hacer nada de sí cuanto a lo exterior, no deja de entender y oír como cosa de lejos. No digo que entiende y oye cuando está en lo subido de él (digo subido, en los tiempos en que se pierden las potencias, porque están muy unidas con Dios), que entonces no ve ni oye ni siente, a mi parecer (V 20, 18).

Cuando ocurre de forma repentina y violenta se denomina *rapto*, pues la persona experimenta la sensación de ser sacada bruscamente fuera de sí misma y transportada a otro mundo:

---

<sup>172</sup> *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: Real Academia Española, 1970, 599.

<sup>173</sup> Traducción de Dionisio Mínguez en Colli, G.: *op. cit.*, 1995, 109.

Aquí no hay ningún remedio de resistir; que en la unión, como estamos en nuestra tierra, remedio hay: aunque con pena y fuerza, resistir se puede casi siempre. Acá, las más veces, ningún remedio hay, sino que muchas, sin prevenir el pensamiento ni ayuda ninguna, viene un ímpetu tan acelerado y fuerte, que veis y sentís levantarse esta nube, u esta águila caudalosa y cogeros con sus alas (V 20, 3).

Y digo que se entiende y veis llevar, y no sabéis dónde [...] y es menester ánimo determinada y animosa para arriscarlo todo, venga lo que viniere, y dejarse en las manos de Dios y ir adonde nos llevaren de grado pues os llevan, aunque os pese (V 20, 4).

El éxtasis místico suele acompañarse de otra serie de fenómenos psíquicos, que deben ser considerados como secundarios, siendo los más frecuentes las *visiones* y las *locuciones*.

Los teólogos cristianos, siguiendo a san Agustín<sup>174</sup>, suelen distinguir tres clases de *visiones*:

- A. *Visiones corporales o físicas* que aparecen en el campo visual exterior y que en nada se distinguen de las alucinaciones visuales de la Psicopatología<sup>175</sup>, es decir, percepciones reales sin estímulo que las provoque.
- B. *Visiones imaginarias* como representaciones sensibles, circunscritas al campo imaginario y que son experimentadas por el místico con tanta o más vivacidad que las propias visiones corporales. Corresponderían a las alucinaciones psíquicas o pseudoalucinaciones de la Psicopatología<sup>176</sup>.
- C. *Visiones intelectuales* en las que el místico adquiere un conocimiento por vía pura de inteligencia, sin mediación de impresión sensible o imaginativa alguna. Como las anteriores, se corresponden con las pseudoalucinaciones de la Psiquiatría. Santa Teresa explica repetidas veces las diferencias entre las visiones imaginarias y las intelectuales:

Cuando, estando el alma en esta suspensión, el Señor tiene por bien demostrarle algunos secretos, como de cosas del cielo y visiones imaginarias, esto sábelo después decir; y de tal manera queda imprimido en la memoria, que nunca jamás se olvida. Mas cuando son visiones intelectuales, tampoco las sabe decir; porque deve haver algunas en estos tiempos tan subidas, que no las convienen entender los que viven en la tierra para poderlas decir (<sup>6as</sup>M 4, 5).

Estas visiones intelectuales son de una cualidad vivencial intensísima, se acompañan de un sentimiento de certeza absoluta y quedan grabadas en la memoria de quien las experimenta de forma indeleble, de modo que su recuerdo persiste nítido y perfectamente conservado por muchos años que hayan transcurrido:

Pues diréisme: si después no ha de haver acuerdo de esas mercedes tan subidas que aquí hace el Señor a el alma, ¿qué provecho le train? ¡Oh hijas!, que es tan grande, que no se puede encarecer; porque aunque no las saben decir, en lo muy interior del alma quedan bien escritas y jamás se olvidan (<sup>6as</sup>M 4, 6).

---

<sup>174</sup> Montmorand, M.: *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*. Paris: F. Alcan, 1920, 104.

<sup>175</sup> Se entiende por alucinación una percepción que ocurre en ausencia del objeto o estímulo inductor de la percepción, vivenciada en el espacio exterior o campo de conciencia externo al sujeto, con convencimiento absoluto por parte del sujeto de la realidad del objeto percibido y sin posibilidad de ejercer un control voluntario sobre el fenómeno. Vallejo Ruiloba, Julio: *Introducción a la psicopatología y la psiquiatría*. Barcelona: Masson-Salvat, 1991, 165.

<sup>176</sup> Por pseudoalucinaciones o alucinaciones psíquicas entiende Vallejo Ruiloba percepciones que el paciente no relaciona con ninguna modalidad sensorial sino que derivan de procesos cognitivos o ideatorios, y que, a diferencia de las alucinaciones verdaderas, ocurren en el campo visual imaginario que existe dentro de la mente y no en el campo visual exterior. Pese a desarrollarse completamente en el espacio mental, son vivenciadas por el enfermo como reales. Vallejo Ruiloba, J.: *op. cit.*, 1991, 166.

En cuanto a las *locuciones* vale decir lo mismo que hemos dicho para las visiones: pueden ser verdaderas alucinaciones auditivas, pero con más frecuencia se trata de palabras imaginadas o comprendidas intelectualmente.

En el éxtasis místico casi siempre se trata de visiones y locuciones imaginarias o intelectuales, teniendo el sujeto que las experimenta conciencia clara de que ocurren en su interior y careciendo por tanto del carácter de percepción exterior. Ahora bien, se trata de representaciones mentales que tienen un carácter forzado: el sujeto no puede resistirlas o sustraerse a ellas, ni tampoco provocar su aparición. Sólo puede experimentarlas pasivamente. En cuanto a su contenido, reúnen frecuentemente tales características de claridad y belleza que parecen trascender la conciencia ordinaria. Esto, unido a la profunda influencia que ejercen sobre la vida, y a la gran riqueza afectiva de que se acompañan, les confiere la expresión de una experiencia extraordinaria, algo que el sujeto vive como divino y sobrenatural.



## IV EL PROCESO MÍSTICO CRISTIANO

Hasta aquí las características y variedades de las vivencias místicas aisladas, de los fenómenos místicos extraordinarios. Pero sería formarnos una idea incompleta y pobre del misticismo si nos limitásemos a considerar estas experiencias ocasionales, por muy llamativas que resulten, como lo fundamental del proceso místico. Ciertamente ha existido durante buena parte del siglo pasado y comienzos del actual una tendencia a valorarlas excesivamente como si las mismas constituyesen lo esencial de dicho proceso. Cabe achacar esta hipertrofia en la valoración de los fenómenos místicos extraordinarios a ese “sistema de pensamiento demasiado ingenuo” que W. James<sup>177</sup> llama “materialismo médico”. Incluye bajo esta denominación los trabajos, tanto médicos como psicológicos, de autores como Krafft Ebing, Max Nordau, H. Leuba y el naciente psicoanálisis, entre otros, que se han esforzado en presentar el misticismo como si se tratase exclusivamente del epifenómeno de un trastorno patológico subyacente, y a partir de ahí han pretendido quitarle todo valor de autenticidad y veracidad<sup>178</sup>. Para ello se han basado en el análisis de los fenómenos místicos extraordinarios, que son los que más fácilmente cabe interpretar como de origen patológico. De ahí que estos autores hayan pretendido reducir todo el misticismo a estos fenómenos extraordinarios hipertrofiando y dando valor absoluto a lo que sólo son vivencias aisladas dentro de un largo y continuo proceso.

Porque, efectivamente, en cualquier confesión religiosa lo esencial para poder hablar de mística es que desarrolle un proceso que el espiritual debe llevar a cabo, desde que comienza la purificación inicial hasta alcanzar la unión final con Dios, y ello independientemente de que aparezcan o no experiencias extraordinarias a lo largo de dicho camino. Como muy acertadamente señala Pedro Sainz Rodríguez<sup>179</sup>, “el misticismo es esencialmente una vía, un movimiento, un camino, un desarrollo de un carácter y de una dirección determinada”. En la mística cristiana en concreto, que es la que ahora nos ocupa, este proceso presenta durante todo su recorrido un elemento esencial y definidor, cuya presencia es imprescindible para que al sustantivo mística le podamos añadir la calificación de cristiana. Nos estamos refiriendo a la fe, la fe en las verdades reveladas y que se pueden resumir en una sola: la fe en Cristo, el Mesías, como encarnación de la Divinidad, como Verbo hecho hombre por el amor que Dios tiene al hombre.

Efectivamente, el cristianismo mismo es todo él mística, pues en su mismo centro –y, desde allí, abarcándolo todo– se encuentra *el misterio*. Nos referimos al misterio en el sentido que da san Pablo a este término, al misterio de Dios encarnándose en un hombre:

*El secreto* escondido desde el origen de las edades y de las generaciones (Col 1, 25-27).

[...] anunciar a los paganos la inimaginable riqueza del Mesías y aclararles a todos cómo se va realizando *el secreto* escondido desde siempre en Dios, creador del universo (Eph 1, 9) [Los subrayados son nuestros].

---

<sup>177</sup> James, W.: *op. cit.*, 1994, 20.

<sup>178</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>179</sup> Sainz Rodríguez, P.: *op. cit.* 1992, 34.

Cristo, el Mesías, es, pues, *el misterio* escondido desde el origen de los tiempos, el objeto de la fe. Sin esta fe en Cristo no hay posibilidad de mística cristiana. San Ireneo nos ofrece en pocas palabras la razón última que se nos alcanza de este misterio de la encarnación divina en Cristo<sup>180</sup>:

La razón por la que el Verbo de Dios se hizo hombre y el Hijo de Dios se convirtió en Hijo del hombre, fue para que el hombre, unido al Verbo de Dios, y recibiendo de Él su filiación, se hiciese Dios.

He ahí el porqué del *misterio* paulino: Dios hecho hombre para que el hombre pudiera hacerse Dios.

La mística cristiana, pues, es un proceso o camino guiado todo él por la fe. Sin fe no hay posibilidad de mística cristiana, no hay posibilidad de cristianismo. Por eso el místico cristiano, si bien es el poeta del amor y de la unión amorosa con Dios, lo es sólo en la medida en que ha sido previamente, y de modo inevitable, el cantor de la fe desnuda y oscura que conduce a Él. “Sólo estribando en pura fe y subiendo por ella a Dios...”, nos recuerda san Juan de la Cruz (2S 1, 1).

A lo largo de este proceso que venimos considerando se van a ir sucediendo una serie de estados o etapas, que en la mística cristiana constituyen los tres períodos clásicos, a saber:

- A. Período inicial o purificativo, que se corresponde básicamente con la etapa de ascetismo y mortificación voluntaria y que a menudo se inicia con una conversión más o menos súbita. Equivale a las noches activas de san Juan de la Cruz.
- B. Período iluminativo o de purgación pasiva, en el que se encuadran las noches pasivas –del sentido y del espíritu– de san Juan de la Cruz, etapas de purificación que no dependen ya de la voluntad del sujeto, sino que son enviadas por Dios y experimentadas pasivamente por el místico.
- C. Período de unión amorosa o *unión teopática*<sup>181</sup> con Dios, en el que el alma, completamente purificada, alcanza la unión transformante con el Amado.

Pues bien, lo más común es que durante el desarrollo de este proceso se vayan intercalando experiencias místicas extraordinarias –visiones, locuciones, éxtasis, arrobamientos– como las descritas, que suelen ser muy aparatosas y llamativas en los momentos iniciales, pero que van perdiendo ese carácter de aparatosidad a medida que avanza el desarrollo del proceso místico y van siendo sustituidas por otras aprehensiones intuitivas de lo divino que se hacen más y más frecuentes y que acaban por constituir un estado de consciencia prácticamente continuo en el místico: se va instaurando así, progresivamente, el estado teopático o estado de unión amorosa con Dios. En dicho momento las vivencias extáticas han cesado para dejar paso a un estado de consciencia mística en el que se da una permanente unión y comunicación con Dios.

Todas las escuelas de Teología Espiritual están de acuerdo en considerar los fenómenos de éxtasis, visiones, locuciones, etcétera, como contingentes y secundarios en la vida mística, siendo el proceso místico de progresiva purificación y unión con Dios, mediante la fe, lo realmente necesario y fundamental. Refiriéndose a este punto del éxtasis como fenómeno secundario, san Juan de la Cruz lo explica con claridad meridiana: es debido únicamente a la insuficiente purificación del alma y acabará por desaparecer, como es lo deseable, cuando esta alma haya sido suficientemente purgada:

Y como, en fin, esta parte sensitiva del alma es flaca e incapaz para las cosas fuertes del espíritu, de aquí es que estos aprovechados, a causa de esta comunicación espiritual que se hace en la parte sensitiva, padecen en ella muchas debilitaciones y detrimentos y flaquezas de estómago, y en el espíritu consiguientemente fatigas, porque como dice el Sabio, el cuerpo que se corrompe, agrava el alma (Sap. 9, 15). De aquí es que las comunicaciones

<sup>180</sup> San Ireneo: “*Adversus haereses*”, *Patrologia Graeca* (Ed.: J. P. Migne). Parisis: J. P. Migne Successores, 1876, VII, 939b.

<sup>181</sup> Agaesse, P. y Sales, M. : “Mystique”, *Dictionnaire de Spiritualité* (Ed.: Viller). Paris, Beauchesne, 1980, X, 1965.

déstos no pueden ser muy fuertes, ni muy intensas, ni muy espirituales, cuales se requieren para la divina unión con Dios, por la flaqueza y corrupción de la sensualidad que participa en ellos. De aquí vienen los arrobamientos y traspasos y descoyuntamientos de huesos, que siempre acaecen cuando las comunicaciones no son puramente espirituales, esto es, al espíritu sólo, como son las de los perfectos purificados ya por la noche segunda del espíritu, en los cuales cesan ya estos arrobamientos y tormentos de cuerpos, gozando ellos de la libertad del espíritu, sin que se añuble ni trasponga el sentido (2N, 1, 2).

No se puede explicitar con más nitidez el carácter de efecto indeseable de la experiencia extática. Los místicos, por tanto, al contrario de lo que sugieren las hipótesis que W. James engloba bajo el término «materialismo médico», consideran estas experiencias extáticas extraordinarias como totalmente secundarias y expresan tajantemente la necesidad de no dejarse entretener ni engañar por la aparición de las mismas, aunque las consideren de origen sobrenatural. Por eso afirma Grandmaison<sup>182</sup>: “El éxtasis no es un honor, ni un poder: es el tributo pagado por los místicos a la fragilidad humana”.

---

<sup>182</sup> Citado por Montmorand, M.: *op. cit.*, 1920, 201.

## 1 El período purificativo

Comienza el proceso místico con el período purificativo o fase de ascesis voluntaria, en la que el místico ha de ir renunciando a los deseos desordenados que ocupan su mente. Este período de ascetismo se corresponde con las noches activas de san Juan de la Cruz. Como señala el místico carmelita los apetitos desordenados cansan el alma, que no cesa de apetecer cosas nuevas y no puede descansar; la atormentan, la oscurecen, la ensucian y la enflaquecen. Por eso recomienda al espiritual (1S 13, 11):

Procure siempre inclinarse:  
no a lo más fácil, sino a lo más dificultoso;  
no a lo más sabroso, sino a lo más desabrido;  
no a lo más gustoso, sino a lo que da menos gusto;  
no a lo que es descanso, sino a lo trabajoso;  
no a lo que es consuelo, sino antes al desconsuelo;  
no a lo más, sino a lo menos;  
no a lo más alto y precioso, sino a lo más bajo y despreciable;  
no a lo que es querer algo, sino a no querer nada.

Así pues, constituye casi siempre la norma que –tras una brusca conversión inicial que suele ser atribuida a una visión u otro fenómeno extraordinario– inicie luego el místico un período de purgación y renuncia voluntaria, de duro y prolongado ascetismo. Se somete entonces, frecuentemente durante muchísimos años, a todo tipo de rigores y disciplinas, llegando a menudo a conductas autolesivas graves: dormir de pie o sobre una tabla durante años, no cambiarse de ropa sea invierno o verano, flagelaciones, cilicios, restricción de comida y sueño hasta extremos que cabe calificar de patológicos... .

Finalmente, y también esto suele ser lo habitual, el místico cae en la cuenta, no pocas veces cuando ya ha arruinado definitivamente su salud física, que la verdadera purificación de su alma está todavía por empezar. Efectivamente, esta purgación activa, entre otros logros positivos, ha sido causa de algo muy negativo: ha alimentado y fortalecido un yo espiritual del que el asceta se siente orgulloso casi sin darse cuenta. Se ha establecido así una nueva atadura y dependencia de la que ha de liberarse igualmente. Ahora, pues, debe comenzar la verdadera purificación, la purificación pasiva, que no depende ya del individuo, y en la que su yo va a ser zarandeado de un lado a otro sin control alguno por su parte hasta su total aniquilación.

## 2 El período iluminativo

El alma, libre ya de las ataduras voluntarias gracias a la purificación activa del período anterior, será ahora purgada de los deseos involuntarios, de todos aquellos apegos y pulsiones más o menos inconscientes que el psicoanálisis engloba bajo la denominación de «el ello» y que san Juan de la Cruz llama «*hebetudo mentis*»(2N 2, 2).

Así pues, el espiritual, mediante las dolorosísimas fases purificadoras a las que va a ser sometido a partir de este momento, sufrirá una completa aniquilación de su propio ser, de su propia sustancia, de su mismo yo. No se trata solamente de erradicar los contenidos más o menos impuros que ocupan el alma, sino de eliminar el continente mismo de ésta, las propias potencias del alma, que queda así en un vacío absoluto. Hay que extirpar hasta el último vestigio de aquel henchido y vanidoso «yo espiritual» que se había ido configurando en la etapa anterior de riguroso ascetismo voluntario y, para ello, nada mejor que someter al individuo a estas desgarradoras fases de purificación en las que el yo es zarandeado y aniquilado sin compasión.

Pues bien, estas fases de dolorosa purgación no son otra cosa que las oscuras noches pasivas del sentido y del espíritu que nadie supo cantar como san Juan de la Cruz.

Con san Juan de la Cruz la noche alcanza tal altura que adquiere categoría de etapa dentro del proceso místico, al mismo nivel que los otros tres clásicos períodos que venimos considerando. Así, señala Federico Ruiz a este propósito<sup>183</sup>:

En la división moderna del itinerario místico, la noche oscura ha sido incorporada como fase importante y caracterizada: primera purificación, iluminación, noche oscura y unión. Se prefiere seguir la división sanjuanista, mejor que las tres etapas de la división clásica o los grados de la contemplación teresiana.

---

<sup>183</sup> Ruiz Salvador, F.: *Místico y Maestro. San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1986, 236-7.

### 3 La noche

La «noche oscura» de san Juan de la Cruz, junto con la depresión endógena, constituyen los dos puntos cardinales de nuestro trabajo. Vamos a efectuar, pues, una revisión detallada de esta etapa del proceso místico. Analizaremos primero los antecedentes de la noche sanjuanista, para centrarnos luego en la descripción que de la misma hace el propio místico carmelita.

El vocablo *noche* ha sido empleado en la literatura religiosa desde muy antiguo con dos distintas acepciones: noche como símbolo del encuentro con Dios y noche como prueba purificativa<sup>184</sup>. En el primer sentido aparece en diversos momentos del Antiguo Testamento, de modo especialmente explícito en el *Libro del Éxodo*, en el que Yahveh se manifiesta a Moisés y le entrega la Ley en la oscuridad de la Nube que envuelve el monte Sinaí. Inspirándose en estos pasajes de *La Biblia*, Filón primero, Clemente de Alejandría y Orígenes después y, muy especialmente, Gregorio de Nisa, hacen aparecer en sus escritos la Nube –luminosa para unos y tenebrosa para otros– como símbolo del encuentro con Dios y de la sustancial incognoscibilidad del mismo. En efecto, este último señala a este propósito<sup>185</sup>:

Cuanto más progresa el espíritu –por medio de una entrega cada vez mayor y más perfecta– en la comprensión de las realidades y se aproxima más a la contemplación, más claramente percibe que la naturaleza divina es invisible. Habiendo dejado atrás todas las apariencias, no sólo las de los sentidos, sino también las de la inteligencia, sigue profundizando más y más hasta que penetra en lo invisible y en lo incognoscible, y es allí donde ve a Dios[...]. La verdadera visión consiste en ver que es invisible.

Según esto, el último logro del conocimiento humano consistirá en llegar a saber que a Dios no se le puede conocer: *quod sciat se Deum nescire*, que dirá santo Tomás de Aquino<sup>186</sup>. Así pues, cuanto más se acerca el hombre al conocimiento de Dios más claramente comprende que sólo puede ser concebido como Oscuridad o Nube tenebrosa. Sólo mediante un sistemático desprendimiento de todo, en el más absoluto vacío y en la oscuridad más absoluta se puede aprehender a Dios. Este camino negativo para llegar a Dios es lo que en Teología Mística se conoce como *vía apofática*<sup>187</sup>.

Este carácter *apofático* o negativo del conocimiento de Dios es una constante en los místicos cristianos de todos los tiempos y aparecerá de forma muy destacada en Pseudo-Dionisio Areopagita. Este gran místico de finales del siglo V retoma el pensamiento de Gregorio de Nisa y en su obra titulada *Teología Mística*, nos ofrece de nuevo la imagen de Moisés entrando en la oscuridad del monte Sinaí como símbolo de la vida mística. Tiniebla, oscuridad y silencio son los símbolos que emplea para describir la experiencia mística genuina<sup>188</sup>.

Allí los misterios de la Palabra de Dios son simples, absolutos, inmutables, en las tinieblas más que luminosas del silencio que muestra los secretos. En medio de las más negras tinieblas, fulgurantes de luz ellos desbordan [...]. Entonces, cuando está libre el espíritu y despojado de todo cuanto ve y es visto,

<sup>184</sup> Dupuy, M.: “Nuit”, *Dictionnaire de Spiritualité*, 1981, XI, 520.

<sup>185</sup> Citado por Dupuy, M.: *op. cit.*, 1981, 520.

<sup>186</sup> Agaesse, P. y Sale, M.: *op. cit.*, 1980, 1967.

<sup>187</sup> Martín, T.: “Introducción” en Pseudo Dionisio Aeropagita: *Obras Completas*. Madrid: B. A. C., 1990, 39.

<sup>188</sup> Pseudo Dionisio Areopagita: *op. cit.*, 1990, 371.

penetra (Moisés) en las misteriosas Tinieblas del no-saber<sup>189</sup> [...]. Allí, renunciado todo lo que la mente puede concebir, abismado totalmente en lo que no percibe ni comprende, se abandona por completo en Aquél que está más allá de todo ser. Allí, sin pertenecerse a sí mismo ni a nadie, renunciando a todo conocimiento, queda unido por lo más noble de su ser con Aquél que es totalmente incognoscible.

El Pseudo-Dionisio identifica a Dios con la oscuridad y –en imagen antitética y ambivalente, que se repetirá luego a lo largo de toda la historia de la mística cristiana– lo define como *Rayo de tiniebla*<sup>190</sup>:

Porque por el libre, absoluto y puro apartamiento de ti mismo y de todas las cosas, arrojándolo todo y del todo, serás elevado espiritualmente hasta el *divino Rayo de tiniebla* de la divina Supraesencia.

A partir de este autor, y en gran medida por influencia suya, la mística de la oscuridad y de las tinieblas va a ser de uso casi generalizado en los místicos de Occidente. En efecto, nunca una obra –por lo demás tan extremadamente breve, pues no pasa de seis o siete páginas– ha ejercido tan profunda y extensa influencia sobre la mística de todos los siglos posteriores como ocurre con la *Teología Mística* del Pseudo-Dionisio, cuyas huellas son más que evidentes en innumerables autores espirituales posteriores a él: san Gregorio Magno, Scoto de Eriúgena, los Vitorinos, Roberto Grosseteste, san Alberto Magno, santo Tomás de Aquino, que cita al Pseudo-Dionisio más de mil setecientas veces, el Maestro Eckhart, Tauler, Ruysbroeck, Gerson, Nicolás de Cusa, Enrique Herp, Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo y san Juan de Ávila, hasta llegar –cómo no– a nuestro san Juan de la Cruz en quien ha dejado tan profunda y clara influencia.

El Areopagita es uno de los pocos escritores, excepción hecha de los autores de los libros bíblicos, que san Juan de la Cruz cita por su nombre propio, y no sólo en una sino en casi todas sus obras. Así, vemos aparecer el *Rayo de tiniebla* –el *Ϝ6·J@LH ·6J1<”* como lo denomina Dionisio en su *Teología Mística*– en *Noche* (2N 5, 3), al hablar de la noche pasiva del espíritu, en *Subida* (2S 8, 6), en *Cántico* (C 13, 16 y CB 14, 16) y en *Llama* (L 3, 49). La enorme influencia ejercida por el Pseudo-Dionisio en nuestro místico carmelita se pone de manifiesto, además, en la dependencia doctrinal de san Juan de la Cruz respecto al areopagita: en el apofatismo como vía idónea del conocimiento divino, lo que implica una purificación absoluta para poder alcanzar a Dios; en el empleo de similares imágenes y alegorías como la del sol que incide sobre la vidriera, la del fuego que purga el madero o la de las lámparas de fuego... .

Pero el símbolo de la noche aparece desde la antigüedad de los tiempos y en todas las culturas, no sólo como expresión de la incognoscibilidad de Dios, sino también como imagen del sufrimiento y purificación del hombre. En este sentido debe ser considerado arquetipo de la humanidad, en la acepción que da Jung<sup>191</sup> a este término, es decir, “disposición innata a la formación de representaciones paralelas o bien de estructuras universales, idénticas, de la psique”<sup>192</sup>. Se trata de un símbolo mítico que existe en el inconsciente colectivo y que es, por tanto, patrimonio de todos los hombres desde su nacimiento, y actúa en todos ellos como arquetipo regulador y preformador de vivencias.

Para Mircea Eliade<sup>193</sup>, de los distintos valores míticos que se le pueden otorgar a la noche, el fundamental sería aquel proceso mediante el cual, a través de la inmersión en el Caos primigenio, se origina una nueva personalidad. Esta dimensión está en muchos casos simbolizada por un descenso a los Infiernos o por la aventura de ser engullido por un monstruo, imágenes ambas

<sup>189</sup> *Cloud of Unknowing* (Nube del no-saber) es el título de una obra del siglo XIV, de autor anónimo, considerada de forma unánime la cumbre de la mística inglesa, que toma su título precisamente de estas líneas.

<sup>190</sup> Pseudo-Dionisio Areopagita: *op. cit.*, 1990, 371.

<sup>191</sup> Wyss, D.: *Las escuelas de psicología profunda*. Madrid: Editorial Gredos, 1975, 504.

<sup>192</sup> Jung, C.: *Símbolos de transformación*. Buenos Aires: Paidós, 1952, 171.

<sup>193</sup> Eliade, M.: “Polarité du symbole”, *Études Carmelitaines*, 1960, 22, 15-28.

empleadas por san Juan de la Cruz. Tras este viaje por las tinieblas surge una persona nueva y distinta como si de un verdadero nacimiento se tratase. Exactamente este es el proceso que se produce en la purificación sanjuanista: de la profunda y dolorosa oscuridad de la noche nace un alma nueva en estado de unión definitiva con el Amado.

La noche, como símbolo del dolor y de la prueba purificadora del hombre aparece ya en diversos libros de *La Biblia*:

Yo soy un hombre que ha probado el dolor bajo la vara de su cólera, porque me ha llevado y conducido a las tinieblas y no a la luz (Lam 3, 12).

Me ha confinado en las tinieblas, como a los muertos de antaño (Lam 3, 6).

Después de la tiniebla, aguardo la luz (Job 17, 12).

Esta segunda acepción de noche como prueba purificadora la encontramos también en Orígenes, quien ve en ella una imagen de las luchas y tentaciones de la vida terrestre. Aparece un poco más claramente en el maestro Eckhart, y todavía más en Ruysbroeck<sup>194</sup> –el “divino Rusbroquio”<sup>195</sup> de nuestro Fray Juan de los Ángeles– quien, pese a ser conocido como el místico de la luz, representa en alguna ocasión los sufrimientos y tristezas del alma durante la purgación con la oscuridad. Igualmente vemos la noche como símbolo claro de la purificación que ha de sufrir el místico en los dos máximos discípulos de Ruysbroeck: Jean van Leeuwen<sup>196</sup> y Enrique Herp<sup>197</sup>.

Pero el místico que maneja el símbolo de la oscuridad con más profusión y densidad, excepción hecha de nuestro san Juan de la Cruz, es el dominico Juan Tauler, autor que tanto ha influido en el místico carmelita. En Tauler aparece la oscuridad como representación de la inaccesibilidad de Dios al entendimiento humano, pero sobre todo como símbolo de las pruebas y sufrimientos que Dios envía al alma a fin de purificarla. Así, comparando las tres etapas de la vida mística con los tres dones que los Magos ofrecieron a Jesús, escribe a propósito de la mirra del sufrimiento, doscientos años antes de que lo haga san Juan de la Cruz<sup>198</sup>:

Dios regala todavía otra mirra mucho más amarga: la angustia y *tiniebla* interiores. Sufrimientos que consumen el cuerpo, la sangre y todo el ser de quienes los experimentan en plena conformidad [El subrayado es nuestro].

Y en otra ocasión, refiriéndose al mismo tema, insiste<sup>199</sup>:

Es como si estuviese metido entre dos muros con una espada detrás y una lanza acerada por delante [...]. En la tortura la pobre alma no cree que *estas tinieblas insoportables* puedan jamás cambiarse en luz [El subrayado es nuestro].

Hemos rastreado hasta aquí las posibles fuentes en las que ha bebido san Juan de la Cruz para reelaborar su propio símbolo de la noche. La inmensa mayoría de los autores están de acuerdo en que son innegables las influencias bíblicas, las influencias patrísticas y las de la mística germana, no estando nada clara la influencia de la mística sufi, teoría esta última postulada por Miguel Asín Palacios, como más adelante veremos.

Ahora bien, la plenitud que va a alcanzar el símbolo de la noche en san Juan de la Cruz no la había logrado nadie hasta entonces, ni la volverá a conseguir nadie después de él: san Juan de la

<sup>194</sup> Ruysbroeck, J.: *Obras*. Madrid: F.U.E., 1984, 253.

<sup>195</sup> Citado por Martín, T.: “Introducción” en Ruysbroeck, J.: *op. cit.*, 1984, 19.

<sup>196</sup> Reypens, L.: “La nuit de l’esprit chez Ruysbroec[sic]”, *Nuit Mystique* (Ed.: Bruno de Jésus-Marie). Paris: Desclée de Brouwer, 1938, 76-7.

<sup>197</sup> Dupuy, M.: *op. cit.*, 1981, XI, 521.

<sup>198</sup> Tauler, J.: *Instituciones. Temas de oración*. Salamanca: Sígueme, 1990, 238.

<sup>199</sup> *Ibid.*, 292-3.



Cruz es el poeta y el místico de la noche por antonomasia. Nadie ha cantado la noche con el acierto que él lo ha hecho. La noche en san Juan es un símbolo completo, pleno de acierto.

“Juan de la Cruz amó la noche física”, afirma Baruzi<sup>200</sup>. ¿Cómo no amar la noche quien ha dedicado miles de horas, decenas de miles de horas a orar y a meditar en la noche? En la vida de fray Juan se han sucedido todo tipo de noches: largas noches de soledad y dolor y otras de jugo y júbilo, noches de oscuridad cerrada y noches ya «en par de los levantes de la aurora», amaneceres de gloria, pero también... de muerte.

Fray Juan amó la noche física. ¿Cómo no amar las noches cálidas y sosegadas de la Sierra del Segura, en las que cielo y tierra susurran una música callada? ¿Cómo no amar la profunda soledad sonora, bulliciosa de vida, de la inmensa noche andaluza? Pero la noche es dinámica y cambiante e inspira también el más profundo de los miedos: a la mente de fray Juan en el Calvario acuden recuerdos de las noches frías del invierno de su infancia en las cercanías de Gredos, noches pobladas de lobos que acaban con los ganados, noches de filandón en torno a la lumbre mientras el viento aúlla y silba por las ventanas.

La noche, como oscuridad, acaba con todo cuanto existe, borra los perfiles todos de las cosas y las disuelve en la más pura nada, como la noche mística disuelve todo cuanto hay en la mente: pensamientos, recuerdos, imaginaciones... La mente queda a oscuras y en blanco. Así, prosigue Baruzi<sup>201</sup>:

Juan de la Cruz ignoró el problema metafísico de la nada. En cambio, experimentó una suerte de nada cumplida, una destrucción de toda nuestra actividad consciencial ordinaria.

La noche es, pues, ausencia de todo, y Juan de la Cruz se inclina por la noche porque se inclina, voluntariamente, por la ausencia. Y esa ausencia de todo se transforma en presencia: “la noche, símbolo de la ausencia, se convertirá en símbolo de la presencia”<sup>202</sup>. La noche de san Juan de la Cruz traduce de forma inmediata e íntima estas diversas experiencias, sin necesidad de imagen intermedia alguna, como sostiene Baruzi al establecer la diferencia entre símbolo y alegoría<sup>203</sup>:

El símbolo exige que no tratemos de expresar más la imagen por la idea que la idea por la imagen. El símbolo emana de una adhesión de nuestro ser a una forma de pensamiento que existe en sí misma.

Esto es exactamente lo que ocurre con la noche de san Juan de la Cruz: basta por sí sola para evocar cuanto supone de aniquilación y destrucción del yo, sin necesidad de recurrir a ninguna otra imagen. En este sentido afirma Baruzi<sup>204</sup>:

En la *Subida del Monte Carmelo* y en la *Noche oscura* encontramos en estado puro el símbolo de la noche. Y dado que el poema de la «Noche oscura» nos lleva a las más elevadas fases místicas, podemos estar seguros de que en la obra de Juan de la Cruz el símbolo de la noche es claramente un símbolo total [...]. Merced a un prodigio de imaginación mística, la noche es a la vez la más íntima traducción de la experiencia y la experiencia misma [...]. Por consiguiente, es, junto con todos sus significados, incommensurable, y merece ser llamada, en el sentido técnico del término, un símbolo.

En san Juan de la Cruz no hay una, sino muchas noches: la «noche del sentido» frente a la «noche del espíritu» (2N 1, 1), cada una con su etapa de «noche activa» y «noche pasiva» (1S 13,

<sup>200</sup> Baruzi, J.: *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1991, 318.

<sup>201</sup> *Ibid.*, 321.

<sup>202</sup> *Ibid.*, 322.

<sup>203</sup> *Ibid.*, 331.

<sup>204</sup> Baruzi, J.: *op. cit.*, 1991, 328-29.

1); la «prima noche» frente a la «media noche» y frente a la «noche tercera o antelucano» (2S, 2,1); la «noche sosegada que es[...] como la noche junto ya a los levantes de la mañana» (CA, 13-14, 23), frente a la «horrenda y tempestuosa noche» (2N, 7, 3) de la purgación pasiva del espíritu...

Comienza el proceso sanjuanista por las noches activas del sentido y del espíritu, ya comentadas. En efecto, no son otra cosa que la ascesis voluntaria que veíamos al hablar del período purificativo. Viene luego la noche pasiva del sentido que, si bien es ya verdadera purgación pasiva, no obstante el propio san Juan de la Cruz la cataloga de preámbulo de la noche verdadera que ha de venir: la «horrenda noche de contemplación» (2N 1, 1) que es la noche del espíritu:

Porque, como dijimos, la purgación del sentido sólo es puerta y principio de contemplación para la del espíritu, que, como también hemos dicho, más sirve de acomodar el sentido al espíritu que de unir el espíritu con Dios (2N 2, 1).

De donde la noche que hemos dicho del sentido más se puede y debe llamar cierta reformación y enfrenamiento del apetito que purgación (2N 3, 1).

Por tanto la verdadera noche sanjuanista, la «noche oscura» (2N 4, 1), la noche por antonomasia, será la noche pasiva del espíritu. Padece el alma en ella una oscuridad absoluta en la que “las tinieblas son un cara a cara con Dios, pero un cara a cara aterrador”, como expresa H. Sanson<sup>205</sup>. San Juan de la Cruz la define así:

Esta Noche oscura es una influencia de Dios en el alma que la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, naturales y espirituales, que llaman los contemplativos contemplación infusa, o MÍSTICA TEOLOGÍA, en que de secreto enseña Dios [a] el alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo (2N 5, 1).

La noche sanjuanista es un proceso de purificación, desprendimiento, purgación, negación, aniquilación, vacío, muerte... . Le faltan palabras al místico para nombrar con propiedad la radicalidad de esta noche, como expresamente señala el padre Fray Diego de Jesús Salablanca en su introducción a la edición *princeps* de las obras del santo<sup>206</sup>:

La doctrina de NUESTRO VENERABLE PADRE en esta materia de circuncidar, cercenar, mortificar, defapropiar, deshazer, aniquilar a vna Alma, (y con todos estos nombres aun no lo declaramos bien) es tan particular, tan penetradora, y (fi dezir fe puede afsi) tan fin piedad en cortar y apartar todo lo que no es purifisimo Efspiritu, que efspanta a quien la lee.

Es aniquilación absoluta en la que El alma ha de ser vaciada y despojada no sólo de los contenidos que hay en ella, sino de sus mismas potencias y de la propia sustancia que la constituye, hasta la suma aniquilación que supone llegar a quedar resuelta en nada:

Para que entienda el buen espiritual[...] que cuanto más se anihilase por Dios, según estas dos partes, sensitiva y espiritual, tanto más se une a Dios y tanto mayor obra hace. Y cuando viniere a quedar resuelto en nada, que será la suma humildad, quedará hecha la unión espiritual entre el alma y Dios, que es el mayor y más alto estado a que en esta vida se puede llegar (2S 7, 11).

<sup>205</sup> Sanson, H.: *El espíritu humano según S. J. de la Cruz*. Madrid: Editorial Rialp, 1962, 35.

<sup>206</sup> Diego De Iesvs Salablanca : *op. cit.*, 1618, 618-9.

Para alcanzar la unión es necesario, pues, que se lleve a cabo un vaciamiento tan absoluto que llega ni más ni menos que hasta el infinito, como expresamente señala el místico al hablar de la infinita capacidad de las potencias del alma:

Es, pues, profunda la capacidad de estas cavernas, porque lo que en ellas puede caber, que es Dios, es profundo e infinito; y así será en cierta manera su capacidad infinita, y así su sed es infinita, su hambre también es profunda e infinita, su desasimiento y pena es muerte infinita (LB 3, 22).

Por tanto, para que luego las cavernas del alma puedan ser infinitamente llenadas de Dios han de experimentar primero el más radical de los vaciamientos.

Dejamos la descripción de la fenomenología de esta «muerte infinita» (LB 3, 22) que es la noche pasiva del espíritu para el capítulo reservado a analizar la depresión endógena en san Juan de la Cruz.

## 4 El período unitivo

Una vez consumada esta «viva muerte de cruz» (2S 7,11) de la noche, cuando todo parece ya definitivamente acabado y el hombre viejo ha sido completamente aniquilado, surge entonces un ser nuevo, una vida nueva. Llega el alma así al último período del proceso místico: la unión con Dios o unión teopática. Vivencian los místicos esta unión como un estado inefable en el que, si bien ha cesado el discurso racional, se experimenta un conocimiento de Dios que es de carácter plenamente intuitivo.

El místico ha alcanzado un desprendimiento absoluto de cuanto le rodea y de sí mismo, en parte conseguido por el esfuerzo ascético voluntario y personal, pero sobre todo gracias a las purificaciones pasivas a que ha sido sometido. Hablando con rigor no cabe decir que el místico se haya desprendido de las criaturas, sino de los apetitos que lo ligaban a ellas, pues, como señala san Juan de la Cruz, “no ocupan al alma las cosas de este mundo ni la dañan, pues no entran en ella, sino la voluntad y apetito de ellas, que moran en ella” (1S 3, 4).

Purificados, pues, los ojos del alma, las criaturas –que constituían antes obstáculo para alcanzar a Dios, a causa del apetito que de ellas había en nosotros– son ahora, sin embargo, evocación e imagen del mismo Dios. El mundo ha quedado, así, divinizado:

Es de saber que en la viva contemplación y conocimiento de las criaturas echa de ver el alma haber en ellas tanta abundancia de gracias y virtudes y hermosura de que Dios las dotó, que le parece estar todas vestidas de admirable hermosura y virtud natural, sobrederivada y comunicada de aquella infinita hermosura sobrenatural de la figura de Dios, cuyo mirar viste de hermosura y alegría el mundo y a todos los cielos (CB 6, 1).

Crisógono de Jesús define la unión mística como “un sentimiento cierto y sobrenatural de la presencia de Dios en el alma debido a una gracia especial”<sup>207</sup>. El místico posee la seguridad plena de que la experiencia que siente de la presencia de Dios en su alma es más real que ninguna de las cosas que percibe por los sentidos. Este sentimiento de unión con Dios es un proceso que se va adquiriendo de forma gradual a lo largo de todo el proceso místico, y no un fenómeno de aparición inmediata. En este sentido se pueden distinguir diferentes grados de unión entre el alma y Dios, en función de la intensidad y duración de la misma.

Cuando la unión transformante alcanza su grado máximo el alma se transfigura por amor en el Amado. Esta unión es ya definitiva y para toda la vida. Corresponde a las séptimas moradas de santa Teresa o al matrimonio espiritual de san Juan de la Cruz, que lo describe así en la estrofa 22 de la segunda redacción del *Cántico espiritual*:

El cual es mucho más sin comparación que el desposorio espiritual, porque es una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas las partes por total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de unión de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación cuanto se puede en esta vida [...]. De donde éste es el más alto estado a que en esta vida se puede llegar, porque así como en la consumación del matrimonio carnal son dos en una carne, como dice la divina Escritura (Gen 2, 24), así también, consumado

---

<sup>207</sup> Crisógono de Jesús: *Compendio de Ascética y Mística*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1946, 256.

este matrimonio espiritual entre Dios y el alma, son dos naturalezas en un espíritu y amor (CB 22, 5-6).

Esta unión transformante con Dios aparece en todos los místicos como punto final del camino, y todos ellos la describen en términos parecidos. Así, dice Tauler<sup>208</sup>:

Porque aquí, el espíritu, no por alguna parte suya, sino todo y entero se recoge en Dios. Por lo cual, no solamente se dice esencial esta conversión, pero verdaderamente lo es entera, indivisa y perfecta [...] y el mismo Dios siempre esencialmente le responde. Aquí el hombre no se transforma esencialmente en Dios por vía de imágenes y meditaciones o en modo intelectual, ni ya como sabroso y resplandeciente, sino al mismo Dios en sí mismo recibe [...]. Esta calígene o niebla alumbra Dios esencialmente. Y aquí inefablemente excede cuantos nombres se le puede poner.

La intensidad de esta comunicación puede llegar hasta el infinito. La capacidad profunda e ilimitada del hombre queda claramente establecida por san Juan de la Cruz en *Llama de amor viva*, cuando nos habla de “las profundas cavernas del sentido”. El análisis de la capacidad infinita de las cavernas, hasta ahora limitadas y obstruidas por el apetito de lo que no es Dios, y a partir de ahora abiertas a la inmensidad infinita de lo divino, constituye otro de los grandes hallazgos antropológicos de san Juan de la Cruz:

Estas cavernas son las potencias de el alma: memoria, entendimiento y voluntad; las cuales son tan profundas cuanto de grandes bienes son capaces, pues *no se llenan con menos que infinito*, las cuales, por lo que padecen cuando están vacías, echaremos en alguna manera de ver lo que se gozan y deleitan cuando de Dios están llenas, pues por un contrario se da luz del otro (LB 3, 18) [El subrayado es nuestro].

Aquí san Juan de la Cruz pone en relación directa el grado de unión ahora alcanzado con el nivel e intensidad del vaciamiento doloroso previamente conseguido, de modo que por lo que padecen cuando están vacías, echamos de ver lo que gozan cuando están llenas: “Porque lo que en ellas puede caber, que es Dios, es profundo e infinito”(LB 3, 22). Tenemos aquí, por tanto, justamente el momento antitético de aquel otro –en plena noche– cuando nos recordaba san Juan de la Cruz que el espiritual debe ser purgado y aniquilado “hasta quedar resuelto en nada” (2S 7, 11). En la misma medida en que hemos sido dolorosamente vaciados de apetitos, en esa misma medida somos ahora gozosamente colmados de Dios, y ello hasta el infinito.

Lo resume magistralmente Fernando Urbina cuando señala: “el hombre en san Juan de la Cruz viene constituido como un ser vacío en sí mismo, pero destinado a la plenitud en Dios”<sup>209</sup>.

---

<sup>208</sup> Tauler, J.: *op. cit.*, 1990, 156-7.

<sup>209</sup> Urbina, F.: *La persona humana en san Juan de la Cruz*. Madrid: Instituto Social León XIII, 195.

## **CAPÍTULO TERCERO: LA DEPRESIÓN EN LA MÍSTICA ANTES DE SAN JUAN DE LA CRUZ**

## I LA DEPRESIÓN EN LA BIBLIA

Finalizada la revisión conceptual de mística y depresión, vamos a abordar ahora el tema de la presencia de la depresión a lo largo de la historia de la mística cristiana. Centraremos nuestro esfuerzo en los cuadros que la literatura religiosa denomina purificaciones pasivas –enviados por Dios, como aseguran los místicos– y que reúnen los rasgos clínicos que hemos visto caracterizando las depresiones endógenas.

De hecho la existencia de estos episodios de depresión –a menudo alternando con los opuestos de gozo– son de tal manera constantes a lo largo de la historia de la mística cristiana, que desde muy antiguo los autores espirituales acuñaron el término *compunción* para referirse a estos estados que parecen provenir del interior del propio ser y que el espiritual atribuye a intervención de Dios. La *compunción* incluye tanto sentimientos de *desolación*, como de *consolación*<sup>210</sup>.

Podemos retrotraer la existencia de los mismos en la literatura espiritual a la más remota Antigüedad Judeocristiana: las encontramos ya en *La Biblia* y en los escritos de los primeros Padres. La existencia de personajes bíblicos en los que se puede diagnosticar una depresión no admite discusión. Así, el rey Saúl, “después de una conducta algo alterada al comienzo de su vida, desarrolló una irritabilidad anormal, gran suspicacia e impulsos incontrolables; aparentemente –concluye G. Mora<sup>211</sup>– el suyo fue un caso de psicosis maniacodepresiva”.

Más claro todavía es el caso de Job, sobre cuya figura existe un mayor consenso entre los autores para el diagnóstico de depresión. El *Libro de Job* describe una depresión clara en la que J. Kahn<sup>212</sup> puede entrever además rasgos de una personalidad obsesiva. L. Baumer<sup>213</sup> se atreve, incluso, a aventurar el diagnóstico de depresión ciclotímica o maniacodepresiva.

Podríamos realizar el esfuerzo de rastrear los setenta y tres libros de *La Biblia* en busca de las descripciones de la depresión que aparecen a lo largo de todos ellos, sin embargo este trabajo nos lo va a dar ya prácticamente hecho san Juan de la Cruz. Las descripciones más bellas de la depresión en *La Biblia* son, sin duda, las que encontramos en el *Libro de Job*, en *Los Salmos* y en *Las Lamentaciones*. Pues bien, es precisamente de estos tres libros de donde san Juan de la Cruz extrae el mayor número de citas bíblicas con las que apoyar su propia concepción y descripción de los sufrimientos de la noche pasiva del espíritu, la misma que nosotros consideramos una clara depresión endógena o melancólica. Así, algo más de dos tercios del total de las citas bíblicas empleadas por san Juan de la Cruz para reforzar su descripción de los horrores de aquella noche, pertenecen a estos tres libros bíblicos en los que la depresión aparece reflejada con más claridad.

---

<sup>210</sup> Poullier, L.: “Consolation Spirituelle”, *Dictionnaire de Spiritualité*. Paris: Beauchesne, 1953, II, 1617.

<sup>211</sup> Mora, G.: “Historia de la Psiquiatría”, *Tratado de Psiquiatría* (Ed.: H. I. Kaplan). Barcelona: Salvat-Masson, 1989, II, 2301.

<sup>212</sup> Van Lieburg, M. J.: *Depresivos famosos*. Rotterdam: Organon Internacional, 1989, 16.

<sup>213</sup> *Ibid.*, 17.

Repasemos, pues, la selección de textos bíblicos realizada por el propio san Juan de la Cruz en estos primeros diez capítulos del libro segundo de *Noche oscura*. La primera cita relevante de *Los Salmos* aparece en 2N 6, 6 y se refiere al salmo 68, versículos 2-4. Añadimos nosotros los versículos 16, 21 y 22, por presentar asimismo un carácter marcadamente depresivo:

Dios mío, sálvame, que me llega el agua al cuello:  
me estoy hundiendo en un cieno profundo y no puedo hacer pie;  
me he adentrado en aguas hondas, me arrastra la corriente.  
Estoy agotado de gritar, tengo ronca la garganta;  
se me nublan los ojos de tanto aguardar a mi Dios [...].  
Que no me arrastre la corriente, que no me trague el torbellino,  
que no se cierre la poza sobre mí[...].  
Espero compasión, y no la hay; consoladores, y no los encuentro.  
En mi comida me echaron veneno,  
para mi sed me dieron vinagre.

Expresa este salmo la angustia, la tristeza y la desolación crecientes hasta llegar al delirio en forma de ideas de envenenamiento, tan frecuentes en nuestros enfermos. El propio san Juan de la Cruz, como veremos, las experimentará en algún momento de su vida.

El salmo 87 lo cita dos veces: en 2N 6, 2 donde hace referencia a los versículos 6-8, y en 2N 6, 3 donde transcribe el versículo 9. Nosotros ampliamos esta cita a 4-10 y 15-19, pues constituye este salmo una de las descripciones más sobrecogedoras de la depresión de cuantas hay en toda la literatura religiosa:

Porque mi ánimo está colmado de desdichas  
y mi vida está al borde del abismo;  
ya me cuentan con los que bajan a la fosa,  
soy como un inválido,  
tengo mi cama entre los muertos,  
como las víctimas que yacen en el sepulcro,  
de los cuales ya no guardas memoria,  
porque fueron arrancados de tu mano.  
Me has colocado en lo hondo de la fosa,  
en las tinieblas del fondo.  
Tu cólera pesa sobre mí, me echas encima todas tus olas;  
has alejado de mí a mis conocidos,  
me has hecho repugnante para ellos:  
encerrado, no puedo salir,  
y los ojos, Señor, se me nublan de pesar[...].  
¿Por qué, Señor, me rechazas y me escondes tu rostro?  
Desde niño fui desgraciado y enfermo,  
me abrumba tu terror y delirio, pasó sobre mí tu incendio,  
tus espantos me han consumido;  
me rodean como las aguas todo el día,  
me envuelven todos a una.  
Alejaste de mí amigos y compañeros:  
mi compañía son las tinieblas.

Dolor, soledad, desesperanza y abandono definitivos: «Mi ánimo está colmado de desdichas[...] y los ojos se me nublan de pesar...». Y, sobre todo, la cólera y el rechazo de



Dios cebándose sobre el salmista desde que era niño, la culpa de la depresión extendiéndose como una nube sobre la existencia entera del depresivo: «Tu cólera pesa sobre mí[...] desde niño fui desgraciado y enfermo...». Hallamos igualmente la ideación delirante de autodesvalorización y rechazo, tan típica de nuestros enfermos depresivos: «Has alejado de mí a mis conocidos, me has hecho repugnante para ellos...».

Quizá añadiríamos nosotros a esta selección de citas sálmicas la que encontramos en el salmo 30, versículos 10-15, que constituye otra magnífica descripción de la depresión endógena:

Piedad, Señor, que estoy en peligro:  
se consumen de pena mis ojos,  
mi garganta y mi vientre;  
mi vida se gasta en la congoja,  
mis años en los gemidos;  
mi vigor decae con la aflicción,  
mis huesos se consumen.  
Soy la burla de todos mis enemigos,  
la irrisión de mis vecinos,  
el espanto de mis conocidos:  
me ven por la calle y se escapan de mí.  
Me han olvidado como a un muerto,  
soy un cacharro inútil.  
Oigo a muchos motejarme: «Pájaro de mal agujero»,  
se conjuran contra mí y traman quitarme la vida.

La pena que consume los ojos, la garganta y el vientre del salmista nos sugiere fuertemente la «tristeza vital» de los melancólicos, esa pena que, al decir de Kurt Schneider, «se localiza en la cabeza, en el pecho y en el epigastrio»<sup>214</sup>.

Mencionemos finalmente la lograda descripción de la tristeza endógena que aparece en Ps 21, versículos 2-3, 7-8 y 15-16,:

Dios mío, Dios mío, ¿por qué me abandonas?  
No te alcanzan mis clamores ni el rugido de mis palabras;  
Dios mío, de día te grito y no respondes;  
de noche, y no me haces caso[...].  
Pero yo soy un gusano, no un hombre,  
vergüenza de la gente, desprecio del pueblo;  
al verme se burlan de mí,  
hacen visajes, menean la cabeza[...].  
Estoy como agua derramada,  
tengo los huesos descoyuntados,  
mi corazón, como cera,  
se derrite en mis entrañas;  
mi garganta está seca como una teja,  
la lengua se me pega al paladar;  
me aprietas contra el polvo de la muerte.

De las diversas reseñas que hace san Juan de la cruz del *Libro de Job* escogemos la que aparece en 2N 7, 1 y que se refiere a Job 16, 12-16:

---

<sup>214</sup> Schneider, K.: *op. cit.*, 1970, 169.

Vivía yo tranquilo cuando me trituró,  
me agarró por la nuca y me descuartizó, hizo de mí su blanco;  
cercándome con sus saeteros,  
me atravesó los riñones sin piedad y derramó por tierra mi hiel,  
me abrió la carne brecha a brecha  
y me asaltó como un guerrero.  
Me he cosido un sayal sobre el pellejo  
y he hundido en el polvo mi hombría;  
tengo la cara enrojecida de llorar  
y la sombra me vela los párpados... .

La cita más extensa de todas cuantas incluye san Juan de la Cruz de la Sagrada Escritura en estos diez primeros capítulos del libro segundo de *Noche oscura* –en 2N 7, 2– se refiere a la poética descripción de la depresión que aparece en el *Libro de las Lamentaciones*, concretamente en Lam 3, 1-20. En ella, una vez más, el intenso dolor moral, la desesperanza, la autodesvalorización y la ideación delirante de rechazo y culpa:

Yo soy un hombre que ha probado el dolor bajo la vara de su cólera,  
porque me ha llevado y conducido a las tinieblas y no a la luz;  
está volviendo su mano todo el día contra mí.  
Me ha consumido la piel y la carne y me ha roto los huesos;  
en torno mío ha levantado un cerco de veneno y amargura  
y me ha confinado en las tinieblas, como a los muertos de antaño.  
Me ha tapiado sin salida cargándome de cadenas;  
por más que grito: «Socorro», se hace sordo a mi súplica;  
me ha cerrado el paso con sillares, y ha retorcido mis sendas.  
Me está acechando como un oso o como un león escondido;  
me ha cerrado el camino para despedazarme y me ha dejado inerte;  
tensa el arco y me hace blanco de sus flechas.  
Me ha clavado en las entrañas las flechas de su aljaba.  
la gente se burla de mí, me saca coplas todo el día;  
me ha saciado de hieles abrevándome con ajeno.  
Mis dientes rechinan mordiendo guijas, y me revuelco en el polvo;  
me han arrancado la paz, y ni me acuerdo de la dicha;  
me digo: «Se me acabaron las fuerzas y mi esperanza en el Señor».  
Fíjate en mi aflicción y en mi amargura, en la hiel que me envenena;  
no hago más que pensar en ello, y estoy abatido.

Antes de concluir este apartado sobre la selección de textos depresivos en *La Biblia* digamos dos palabras sobre el ritmo del sufrimiento de la depresión endógena tal y como aparece reflejado en el *Libro Sagrado*. En efecto, este carácter rítmico constituye uno de los rasgos definitorios de lo endógeno, ya que en casi todas las manifestaciones de la depresión endógena se produce una marcada presencia del mismo. Esto es especialmente manifiesto en la variación diaria de la intensidad de la sintomatología: los enfermos melancólicos se quejan de que su dolor psíquico es mucho más intenso y difícil de soportar en un momento dado del día, generalmente por las mañanas: es el polo matutino de la angustia. Con menos frecuencia este punto de máxima intensidad del sufrimiento ocurre por las tardes. Pues bien, este ritmo circadiano aparece también claramente reflejado en el texto bíblico, concretamente en Ps 29, 6:

Al atardecer nos visita el llanto,  
por la mañana el júbilo.

Asimismo señalábamos en su momento cómo este carácter rítmico de la depresión endógena se observa igualmente en la forma de evolucionar esta enfermedad, es decir, alternando fases depresivas con períodos de normalidad. Cuando las fases son tanto de depresión como de manía, y todas ellas se intercalan con períodos de normalidad, hablamos entonces de psicosis maniaco-depresiva o trastorno bipolar. Pues bien, también este carácter fásico de la enfermedad, con alternancia de fases de gozo y fases de dolor, aparece reflejado en el texto bíblico. En efecto, en Ps 125, 5-6, en un precioso texto cargado de simbolismo, se nos muestra un período de sufrimiento coincidiendo con la siembra de otoño o primavera, que se ha transformado en júbilo para el verano:

Los que sembraban con lágrimas, cosechan entre cantares;  
al ir iba llorando llevando la semilla,  
al volver vuelve cantando trayendo sus gavillas.

Este acontecer rítmico del sufrimiento depresivo se nos va a ir manifestando como una constante impasible que se repite en los místicos cristianos de todos los tiempos.

## II LA DEPRESIÓN EN EL PERÍODO PATRÍSTICO

Acaso debiéramos comenzar el estudio de la depresión en los primeros siglos del cristianismo con las figuras de Clemente de Alejandría (150-215?) u Orígenes (185-253?), pues son ellos los primeros autores cristianos que –sirviéndose de la imagen del Éxodo del pueblo de Israel y de su travesía por el desierto guiados por la Nube oscura– hacen una referencia clara a las vicisitudes y sufrimientos que ha de atravesar el hombre en su peregrinar hacia Dios. A Evagrio Póntico (345?-399) –lo comentamos ya en su momento– le debemos la primera descripción de la acedia que ha llegado hasta nosotros.

Ahora bien, será **Juan Casiano** (360?-435?) el primer autor cristiano que nos ofrezca una descripción clara de la depresión endógena. Casiano es el gran recopilador de las enseñanzas del monacato cristiano oriental, transmitiendo todo este saber a Occidente por medio de sus dos grandes obras: *Las Colaciones* y *Las Instituciones*.

Nace en Dobrudja (Rumanía) hacia el año 360. En plena juventud se deja ganar por el ideal monástico e ingresa en un monasterio próximo a Belén. Posteriormente viaja a Egipto y se afina en el desierto de Escete. Todo hace suponer que desde Escete viajó al desierto próximo de las Celdas, donde residía por entonces, entre otros eminentes monjes, el gran Evagrio.

Hacia el año 400 es ordenado diácono por san Juan Crisóstomo en Constantinopla. En el año 417 aparece ya en Marsella, donde el obispo Próculo le adjudica la basílica suburbana de san Víctor, en la que más tarde fundó el monasterio de san Salvador. Allí muere hacia el año 435.

Seguidor convencido de Orígenes, al igual que Evagrio, la diócesis de Marsella y el Oriente cristiano incluyeron su nombre en el catálogo de los santos; no así la Iglesia Católica, probablemente por algunas inexactitudes de tipo origenista que se descubrieron en su doctrina.

Señalemos antes de nada que Casiano recrea la descripción de la *acedia*, que nos había proporcionado ya Evagrio, y lo hace con finura psicológica no exenta de humor<sup>215</sup>:

Una vez esta pasión se ha apoderado del corazón del monje, al punto le causan horror y enfado el lugar y la misma celda donde vive. No muestra más que desdén y desprecio para con los hermanos. Todo el trabajo que debe hacer en el recinto de su celda, cúmplole con desidia y flojedad. Es incapaz de permanecer en ella y aplicarse a la lectura[...]. La pereza suscita una laxitud tremenda en todos sus miembros, acompañada de un hambre terrible,[...] cual si hubiera realizado un largo camino o un trabajo ímprobo, o como si hubiera ayunado dos o tres días seguidos. Ansioso dirige la mirada en todas direcciones, y comprueba desmoralizado que no se divisa un solo hermano en el

---

<sup>215</sup> Citado por García Colombás, B.: *La tradición Benedictina*. Zamora: Ediciones Monte Casino, 1989, I, 380.

horizonte. Nadie viene a verle. Suspira despechado. Sale, entra, deambula por una y otra parte, mira una vez más el tiempo que hace y el correr del sol. Se impacienta al ver lo despacio que va éste hacia el ocaso. La confusión se cierne sobre su espíritu, y diríase envuelto en una calígene tenebrosa. Se siente vacío, carente de toda vida espiritual.

Pero ante todo debemos destacar que Casiano es, indudablemente, el autor cristiano de la Antigüedad que va a tratar el tema de la compunción y las desolaciones del alma con mayor extensión y claridad, siendo sus descripciones las que más se acercan a las propias de la psicosis maniacodepresiva. Así, en la novena colación, hablando de la oración, pone en boca del abad Isaac las siguientes palabras<sup>216</sup>:

No es menos difícil indagar cómo brotan del santuario íntimo del alma las diversas formas de compunción. A menudo se revela su presencia por un gozo imponderable y por una íntima alacridad del espíritu. Tanto es así, que esa alegría, por ser tan vehemente y cálida, se hace insufrible. Entonces prorrumpe el alma en gritos de gozo, llegando hasta la celda vecina la noticia de la dichosa embriaguez [...]. Otras veces, en fin, la inundan tales afluencias de compunción y dolor, que sólo las lágrimas son un sedante capaz de mitigar su sentimiento.

Nos encontramos aquí ante una clara alternancia de fases de sufrimiento y constricción, con otras de expansividad y gozo, tan características del trastorno bipolar. Pero no acaba ahí la exposición de Casiano sobre el tema de la compunción y los estados de desolación del alma. En la cuarta colación –“Conferencia del Abad Daniel”– nos va a ofrecer la que sin duda es una de las descripciones más precisas de alternancia de fases de gozo con fases de dolor de toda la literatura espiritual. Se trata de una cita un poco larga pero vamos a transcribirla del modo más extenso posible, dada la importancia que tiene para nuestro trabajo. En el capítulo dos de dicha colación cuarta, titulado “De los cambios repentinos que experimenta el alma”, escribe<sup>217</sup>:

En cierta ocasión le preguntamos a este bienaventurado Daniel: ¿A qué es debido que a veces, hallándonos en nuestras celdas, sintamos nuestro corazón henchido de inmensa alegría, y, en medio de un gozo inefable, nos sintamos como invadidos por una oleada de sentimientos y luces espirituales? Es un fenómeno de tal naturaleza que no puede traducirse en palabras. Incluso la mente se siente incapaz de concebirlo. En estas circunstancias, nuestra oración es pura y sumamente fácil. El alma, colmada de frutos espirituales, conoce como por instinto que su plegaria, prolongada aún durante el sueño, se eleva con gran facilidad y eficacia hasta la presencia de Dios.

Pero acontece también que, de pronto, y sin mediar causa alguna –de la que seamos al menos conscientes–, nos sentimos presa de la más profunda congoja. Es una tristeza que nos abrumba y cuyo motivo en vano intentamos indagar. La fuente de las experiencias místicas queda como súbitamente restañada. Inclusive la celda se nos hace poco menos que insoportable. La lectura nos causa disgusto, y la oración anda errante, desquiciada, como si fuéramos víctimas de la embriaguez. Ahí vienen los lamentos. La mente queda desprovista de todo fruto

---

<sup>216</sup> Casiano, J.: *Colaciones*. Madrid: Ediciones Rialp, 1958, I, 426-7.

<sup>217</sup> *Ibid.*, 178 y ss.

espiritual, y tal es su esterilidad, que ni el deseo del cielo ni el temor del infierno bastan para despertarla de este sueño mortal y sacudirla de su letargo.

Insistimos: probablemente no haya otra descripción como ésta en toda la literatura mística cristiana, en la que se analice la alternancia de fases de inhibición y tristeza por un lado, con fases de expansividad y gozo por otro, con la precisión y objetividad con que lo hace aquí Casiano. No se limita a describir los elementos semiológicos y la clínica de ambas fases, sino que indica además el origen endógeno de las mismas. En efecto, explica con nitidez meridiana la total ausencia de causas conscientes que puedan ser invocadas como desencadenantes de estas tristezas y de estos gozos, los cuales deben ser atribuidos exclusivamente a la intervención del Espíritu Santo. Señala igualmente el carácter de pasividad con que vive el sujeto estos cambios afectivos que aparecen y desaparecen de modo completamente independiente de su voluntad y ante los que lo único que cabe hacer es contemplarlos como espectador. ¡Nos parece estar escuchando las explicaciones que dan algunos de nuestros pacientes sobre el comienzo y terminación de sus fases maníacas y depresivas, sobre sus inexplicables cambios y alternancias afectivas, que igualmente viven extrañados e impotentes ante un fenómeno que es ajeno totalmente a su voluntad!

Insiste todavía Casiano un poco más adelante sobre el carácter pasivo con que el sujeto vive estas experiencias, que son atribuidas a la misericordia de Dios. La misma pasividad que experimenta el enfermo mental ante sus fases maníacas o depresivas<sup>218</sup>:

Todo esto nos ofrece una prueba palmaria de que son la gracia y la misericordia divinas las que operan en nosotros todo bien, y que sin ella es inútil nuestra diligencia. La palabra de la Escritura se cumple en nosotros incesantemente: «No es obra del que quiere, ni del que corre, sino de la misericordia de Dios».

Así pues, el autor de *Las Colaciones* describe con detalle, no sólo los síntomas de la fase depresiva y de la fase maníaca, sino asimismo su comienzo brusco e inmotivado y el carácter de completa pasividad con que lo vive el sujeto.

---

<sup>218</sup> *Ibid.*, 182.

### III LA DEPRESIÓN EN LA EDAD MEDIA

#### 1 San Gregorio Magno

Iniciamos el estudio de la depresión en la Edad Media con el papa **san Gregorio Magno** (540- 604), a caballo entre dos épocas, y que tiene el gran mérito de haber recopilado en sus obras buena parte de la cultura occidental de la Edad Antigua y haberla transmitido a sus sucesores, poniendo así uno de los más sólidos pilares sobre el que asentar la incipiente Edad Media.

Se le conoce como “el doctor por excelencia de la compunción”<sup>219</sup> y, sin duda, una de las más altas cumbres de la mística cristiana. En efecto, para él la compunción invade toda la vida espiritual, desde el momento mismo de la conversión hasta las más altas experiencias contemplativas, de tal modo que cabe considerarla como la clave de toda su doctrina ascético-mística.

Distingue dos tipos de compunción: una de tristeza y otra de alegría y, en este sentido, menciona a menudo en sus obras la alternancia de dulzuras y amarguras en la vida espiritual, de las visitas y abandonos que experimenta el alma por parte del Señor. Esto es especialmente claro en *Moralia in Job* 24, 10 y en *Homilias sobre Ezequiel* 2, 10-20 y 21. En realidad se trata de dos aspectos, aparentemente contrarios, de un mismo proceso que conduce siempre al mismo y único fin: efectivamente, la compunción va haciendo alternar períodos de tristeza con otros de alegría, con lo que se consigue una creciente purificación y, en esa misma medida, un progresivo acercamiento y un mayor grado de amor y de unión con Dios.

Pues bien, disponemos de datos autobiográficos y doctrinales suficientes para pensar que Gregorio Magno padeció fuertes desolaciones a lo largo de su vida. Así, escribe a su amigo Narsés<sup>220</sup>:

Créeme, me oprime tan gran pesadumbre que apenas puedo hablar.  
Triste es cuanto se ve, amargo a mi corazón todo lo deleitable.

No nos ha de resultar extraño, por tanto, que este gran papa y monje dedique una de sus obras a comentar el libro de Job, otro gran depresivo como él. Como señala García M. Colombás, “el nuevo papa es un segundo Job, con quien se compara al comenzar el comentario”<sup>221</sup>:

Acaso fue disposición de la Providencia que yo, herido, comentara a Job, herido.

---

<sup>219</sup> Regamey, P. R.: *Portrait spirituel du chrétien*. Paris: Desclée de Brouwer, 1963, 83.

<sup>220</sup> García Colombás, B.: *op. cit.*, 1990, II, 180.

<sup>221</sup> *Ibid.*, 180-1.

Pero es en *Homilias sobre Ezequiel* donde la descripción de sus estados depresivos alcanza mayor claridad y dramatismo<sup>222</sup>:

Nadie me reproche si, después de esto que he dicho, ceso de hablar, pues, como todos lo estáis viendo, han aumentado nuestras tribulaciones. Por todas partes nos asedian y cercan las armas; por doquier tenemos inminente el peligro de la muerte [...]. Me veo ya forzado a cesar la exposición, porque estoy «hastiado de la vida» (Job, 10, 1). Nadie, pues, me exija que atienda a la sagrada predicación, porque «mi cítara se ha convertido en llanto, y en voces lúgubres mis instrumentos músicos» (Job, 30, 31). El ojo del corazón ya no está atento a descubrir los misterios, porque «mi alma se ha adormecido de tristeza» (Ps 118, 28). Ya la lectura es menos dulce a mi alma, porque «me he olvidado de comer mi pan, de puro gritar y gemir» (Ps 101, 5).

---

<sup>222</sup> *Ibid.*, 181.



## 2 La beata Ángela de Foligno

Damos ahora un salto enorme en el tiempo y –pasando por alto figuras tan relevantes como son santa Beatriz de Nazaret (1200-1268) o santa Gertrudis de Hefta (1256-1301), que también presentan en su vida y en su obra rasgos que sugieren fuertemente la depresión– nos situamos en Foligno, pequeña ciudad de Umbría próxima a Asís. Allí vivió **la beata Ángela de Foligno** (1245?-1309), coetánea de Gertrudis de Hefta.

Casada y con ocho hijos, había llevado hasta la edad de cuarenta años una vida disipada en la que había prestado escaso interés a lo religioso. En ese momento, por causas que se ignoran, sufrió una repentina conversión: “Vengo a confesarme con el obispo”<sup>223</sup>, le dice a fray Arnaldo, fraile franciscano capellán del prelado y desde ese mismo momento director espiritual y biógrafo de la Beata. En efecto, al dictado de Ángela, fray Arnaldo va a ir escribiendo el recorrido espiritual y místico de su dirigida, desde su conversión hasta las más altas cumbres de la unión mística: es *El libro de la Vida*, distribuido en veintiséis pasos o escalones.

La madre de Ángela, su marido y sus ocho hijos no podían comprender lo que había pasado. En menos de tres años morirían todos. Liberada de estos lazos afectivos inicia una vida nueva: se desprende de todos sus bienes y, atraída por la vida pobre de la Terciarias Franciscanas, ingresa en esa institución.

Ángela comienza a tener visiones, consoladoras unas y dolorosas otras, desde el momento mismo de su conversión. En el decimoséptimo paso nos relata la siguiente<sup>224</sup>:

Al punto tuve una visión en la cual me fue dicho que si entendiera aquella carta tendría tanto deleite que cuando la comprendiera bien olvidaría todas las cosas del mundo. Y me dijo el guía: ¿Quieres probarlo? Respondí que sí. Y como deseaba gustarlo ardientemente, me lo dio a probar[...]. Al instante comprendí los bienes divinos con tanto deleite que olvidé todas las cosas del mundo y a mí misma[...]. Me quedó tal certeza desde entonces, tanta luz y ferviente amor de Dios, que afirmaba muy convencida: no es nada lo que dicen de la felicidad de Dios; quienes la predicán no pueden comprender lo que predicán.

Y añade, a renglón seguido, en el escalón decimoctavo<sup>225</sup>:

Comencé a tener sentimientos de Dios, visiones, hablas y coloquios de Él. En la oración sentía tanto gusto que no me acordaba de comer por quedarme siempre en oración[...]. Tenía en el corazón tal fuego de amor de Dios que no me cansaba de estar de rodillas ni de otra penitencia alguna. Después de esto me vino tan gran fuego que me hacía gritar de júbilo al oír hablar de Dios de manera que no hubiera podido contenerme aunque alguien se lanzase contra mí con un hacha para matarme.

---

<sup>223</sup> Ángela de Foligno: *Libro de la Vida*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991, 13.

<sup>224</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>225</sup> *Ibid.*, 39-40.

En el paso vigésimo tercero nos ofrece Ángela otra visión, ésta de claro carácter intelectual, en la que cree aprehender el universo entero<sup>226</sup>:

Luego me dijo: quiero mostrarte mi poder. De repente se me abrieron los ojos del alma y yo veía una plenitud de Dios en la cual comprendía el mundo entero, es decir, el mar, ultramar, supramar, el abismo y todas las cosas. En todo esto no distinguía más que la potencia divina de modo inefable[...]. Comprendí el mundo entero como cosa pequeña. Es decir, el mar, ultramar, supramar y el abismo como algo pequeñito. El poder de Dios lo llenaba todo y desbordaba.

Al lado de estas experiencias de expansividad y gozo, vemos aparecer enseguida las vivencias opuestas de tristeza, sequedad y desamparo con sensibilidad extrema para la culpa, que se vuelve irreparable. Tanto unas como otras son experimentadas por nuestra mística de forma pasiva, como sentimientos ajenos a su voluntad impuestos por una fuerza superior<sup>227</sup>:

Estaba yo atormentada en aquel tiempo y me parecía no sentir nada de Dios; tenía la impresión de que él me había abandonado. Me resultaba imposible confesar los pecados. Por una parte pensaba que eso me sucedía tal vez por soberbia. Por otra parte veía tan profundamente mis muchos pecados que no me parecía poderlos confesar con la debida contricción sino meramente decirlos de palabra. Me parecía imposible declararlos. Ni siquiera podía alabar a Dios ni perseverar en oración[...]. Después de esta tristeza y tribulación me fue dirigida palabra con gran alegría: es bueno moderar el vino con agua. Inmediatamente disminuyó la tristeza y desapareció. Todo ocurrió un viernes; comenzó antes de nona y duró hasta después de comer. La tristeza me había dominado por más de cuatro semanas.

En el grado vigésimo quinto, tras haber experimentado otra vez múltiples visiones y experiencias gozosas, cae ahora en un nuevo episodio depresivo que dura nada menos que “algo más de dos años”<sup>228</sup>. Esta fase depresiva es mucho más intensa que las precedentes y compara los sufrimientos experimentados en la misma con los de un hombre colgado por el cuello, el cual, atadas las manos a la espalda y vendados los ojos, suspendido por una cuerda, permaneciese con vida sobre la horca, sin auxilio, sin ayuda ni remedio de ninguna clase. La misma imagen que más adelante usarán Tauler y san Juan de la Cruz<sup>229</sup>:

Veo que los demonios suspenden mi alma como el colgado que no tenía ningún apoyo. Así parece que no queda al alma ninguna ayuda. Se turban y trastornan todas las potencias viéndolo el alma y a sabiendas. Cuando el alma ve todas las potencias alteradas y dispersas sin que las pueda contener, es tan grande su dolor, desesperación y cólera que apenas puede llorar de desesperación y saña[...]. Cuando el alma empieza a ver que las potencias desfallecen y desaparecen todas las fuerzas, vienen el miedo y los gemidos, vocifero diciendo y clamando a Dios muchas veces, casi ininterrumpidamente: ¡hijo mío, hijo mío, no me abandones, hijo mío![...]. Cuando estoy en aquella horrenda tiniebla

---

<sup>226</sup> *Ibid.*, 76.

<sup>227</sup> *Ibid.*, 77-8..

<sup>228</sup> *Ibid.*, 103.

<sup>229</sup> *Ibid.*, 99-100.

de los demonios, parece faltarme absolutamente toda esperanza de bien[...]. Entonces grito invocando la muerte que venga de cualquier modo que Dios me conceda. Digo a Dios que si ha de arrojarme al infierno no lo difiera, y que lo haga inmediatamente.

Nos encontramos aquí a la beata Ángela sumida en lo más profundo de la depresión, que ella atribuye a tormento de los demonios. Como es norma en las depresiones melancólicas, el dolor moral alcanza tal grado de intensidad que aparecen los deseos de muerte como única forma de acabar con el sufrimiento. Son los «deseos de suicidio pasivo», como los denomina Aaron Beck<sup>230</sup>. Vemos igualmente la aparición de ideas delirantes de culpa, desesperanza y condenación.

En el paso vigésimo sexto llega el alma, por fin, a la unión definitiva y transformante con Dios y alcanza allí la aprehensión y conocimiento de los más elevados misterios divinos, misterios que escapan a toda posibilidad de expresión<sup>231</sup>:

Luego de hacerse Dios en el alma, enseguida se hace manifiesto presentándose a ella. La dilata, da dulzura y dones que nunca antes había gustado y con mayor profundidad de cuanto se ha dicho. Sale el alma de toda tiniebla y se opera en ella el mayor conocimiento de Dios que entiendo pueda darse, con tal claridad y certeza y con tanta profundidad abisal que no hay corazón que pueda en adelante ni pensarlo ni imaginarlo [...]. Ni tampoco puede ella decir absolutamente nada, pues no es posible hallar palabra con qué decirlo o indicarlo. No hay imaginación que pueda alcanzar estas cosas.

---

<sup>230</sup> Beck, A.: *op. cit.*, 1976, 28.

<sup>231</sup> *Ibid.*, 113-4.

### 3 Jean van Leeuwen

El místico belga **Jean van Leeuwen** (1300?-1378) nos va a ofrecer descripciones de la purificación pasiva del alma tan parecidas a las que más tarde aportará san Juan de la Cruz en la noche pasiva del espíritu, que es inevitable pensar en la influencia ejercida por el místico flamenco sobre nuestro carmelita. Este influjo de Leeuwen –y de la escuela de Ruysbroeck en general– sobre san Juan de la Cruz está hoy fuera de toda duda<sup>232</sup>.

Nació Jean van Leeuwen en Afflighem (Bélgica) en torno al año 1300. Había desempeñado ya múltiples oficios en el mundo cuando, entre 1343 y 1350, ingresó como hermano lego en la ermita de Groenendaal, fundada en 1343 por Vrank de Gouden, Jean Hinckaert y por Jean Ruysbroeck, el más conocido de todos los místicos del Valle Verde. En dicha abadía desempeñó Jean Leeuwen el oficio de cocinero hasta el fin de sus días. Bajo la dirección del admirable Ruysbroeck, su “*charitable et glorieux confesseur*”<sup>233</sup> como él mismo lo califica, adquirió un alto grado de perfección. Escritor prolífico nos ha dejado un buen número de tratados sobre mística y espiritualidad.

De los diversos trazos autobiográficos que Juan Leeuwen va salpicando aquí y allá a lo largo de sus obras podemos deducir que se trataba de un hombre rudo, simple, sincero y devoto y, por encima de todo, dotado de un enorme sentido común. En el monasterio de Groenendaal llevó una vida humilde y pobre, plena de exquisita caridad. Conoció profundamente, tanto la vida del claustro como la del mundo, por haber tenido amplia experiencia de ambas. Hombre mortificado y gran penitente, no es partidario sin embargo en sus escritos del ejercicio ascético inmoderado.

Combinando la vida de Marta y María, cuya expresión más lograda la encuentra Juan Leeuwen en la vida del apóstol Pablo, alcanzó los más altos grados de la contemplación mística, al tiempo que se mostró adversario acérrimo de las tendencias quietistas de su época. Aparentemente iletrado –él mismo confiesa que obtuvo toda su ciencia “*de l'intérieur de Jésus*”<sup>234</sup>– nos ha dejado obras místicas que deben ser consideradas entre las más importantes de la escuela mística de Groenendaal, al tiempo que uno de los testimonios más elocuentes de la mentalidad popular de su época. A los que le acusaban de haberse arrogado el papel de escritor espiritual siendo como era hombre de pocas letras les respondía<sup>235</sup>: “¿Si Dios habló por medio del asno de Balaam, por qué no habría de hacerlo a través del cocinero de Groenendaal?”.

La doctrina de Leeuwen se parece mucho a la de su maestro espiritual Jean Ruysbroeck y, como él, divide la vida mística en tres fases o períodos: la del hombre activo, la del hombre interior y la del hombre contemplativo. Pero a diferencia de Ruysbroeck, que prefiere dedicar sus esfuerzos explicativos a mostrar los aspectos positivos de la vida mística, Juan Leeuwen se dedica preferentemente a ilustrar el lado negativo y purgativo de la misma.

---

<sup>232</sup> La bibliografía a este respecto es abundante. Baste citar la obra de Pierre Groult: *Los místicos de las Países Bajos y la Literatura Española del Siglo XVI*, Madrid: F. U. E., 1976 y también la de Jean Orcibal: *San Juan de la Cruz y los místicos renano-flamencos*, Salamanca: F. U. E., 1987.

<sup>233</sup> Spaarpen, B.: “Jean van Leeuwen”, *Dictionnaire de Spiritualité*. Paris: Beauchesne, 1974, VIII, 603.

<sup>234</sup> *Ibid.*, 604.

<sup>235</sup> *Ibid.*, 604.

La vida interior se presenta en él, ante todo, como una necesidad de desprendimiento creciente de todas las representaciones psíquicas, incluidas las propias operaciones mentales. El místico –nos recuerda Jean Leeuwen, cual otro san Juan de la Cruz en la noche pasiva– debe renunciar a todo, incluso a sí mismo, y quedar en un vacío absoluto si es que quiere alcanzar la unión con Dios<sup>236</sup>: “El hombre, desprendiéndose de todo lo creado, incluido su propio yo, se prepara para la unión con Dios”.

Es después de esta purificación radical cuando se alcanza el grado supremo de contemplación en el que el alma, habiendo sobrepasado todo modo humano, experimenta conscientemente los modos trinitarios de la vida divina y comienza a actuar conforme a ellos.

Como Ruysbroeck, Jean Leeuwen opina que la vida contemplativa, la alta y verdadera vida contemplativa, es cosa de pocos<sup>237</sup>:

Esta contemplación es para pocos, pues pocos consiguen liberarse de las imágenes sensibles y mentales, que constituyen el obstáculo insuperable para entrar en la *oscuridad de la Noche pura*, que es Dios [El subrayado es nuestro].

Aparece en esta cita la noche como símbolo claro de las purificaciones pasivas a que va a ser sometida el alma, exactamente igual que hará san Juan de la Cruz doscientos años después. Como éste, el cocinero del Valle Verde ha tenido que pasar los mismos horribles sufrimientos de la «noche oscura» para, así, alcanzar el desprendimiento absoluto necesario para la unión con Dios.

En efecto, Leeuwen nos ofrece una detallada descripción de las penas que ha de experimentar el alma en su camino hacia Dios: penas infernales las llama el místico de Groenendaal. Así, en el capítulo décimo de su obra *De decem preceptis* confiesa que cayó en una profunda tristeza de corazón que le hacía sentirse culpable de todo e indigno de Dios, y en medio de esta amargura va a ir recorriendo las sucesivas etapas dolorosas que le conducen a la unión. Relata allí cómo el alma, tras haber experimentado fuerte y dulcemente la relación amorosa con Dios, se ve de pronto privada de Él y sometida a estas angustias infernales que, en número de siete, son peores que cuanto imaginar cabe<sup>238</sup>:

Entonces Dios, admirable en sus santos, otra noche permitió que cayeran sobre el mismo siervo siete angustias, no tan admirables como insoportables[...]. La más pequeña de ellas fue de tal amargura que todos cuantos están sobre la tierra, en el cielo y en el purgatorio hubieran sido capaces de soportarla por su libre y desnuda voluntad.

La primera de las penas que sufre nuestro buen Cocinero consiste en verse privado de toda la dulzura y consolación de que gozaba hasta entonces, como si en realidad nunca hubiese tenido la más mínima noticia de Dios considerando ahora falsas imaginaciones y fantasías cuanto había pensado y sentido en torno a su figura<sup>239</sup>:

Dios privó a su siervo de todo el sabor de la dulzura divina antes poseída, y de toda la alegría y la unión de amor divino que antes había sentido. Todo le fue hasta tal punto sustraído y como cubierto por una nube, como si nunca hubiera conocido nada de Dios.

---

<sup>236</sup> *Ibid.*, 605.

<sup>237</sup> *Ibid.*, 605-6.

<sup>238</sup> Reypens, L.: *op. cit.*, 1938, 76-7.

<sup>239</sup> *Ibid.*, 77.

En la *angustia secunda* experimenta la fe, en la que hasta entonces se había sostenido y apoyado, como falsa y sin sentido. Y no sólo la fe, sino la esperanza, la caridad y la generalidad de la doctrina de la Iglesia<sup>240</sup>:

No sólo Dios resultaba ahora totalmente desconocido, sino que del mismo modo todos los caminos de la divina gracia estaban cerrados por completo[...]. Igualmente la fe cristiana, la esperanza y la caridad se le ocultaron de modo tan sorprendente que ni en la sagrada comunión del cuerpo de Jesús experimentaba devoción alguna.

Observamos como –de manera sorprendente y misteriosa– desaparece la vida espiritual por completo y queda el espíritu del místico en la más absoluta sequedad. En la *tertia angustia*, tras haber sido privado de la capacidad de enjuiciar correctamente la realidad, se ve a sí mismo como un hombre seco que parece no hubiera disfrutado nunca de la más mínima experiencia de Dios. La *angustia quarta* supone la aparición de los intensos y desmedidos sentimientos de culpa característicos de toda depresión grave. El místico se siente cargado con culpas y pecados imperdonables<sup>241</sup>:

Así devuelto a la nada, le sobrevino la cuarta angustia por la que le eran propuestos la magnitud, multitud y vergüenza de todos sus pecados ante sus propios ojos interiores, todos cuantos había cometido en su vida, como reunidos en un montón. Su peso, como una inmensa carga, le hacían doblegarse más pesadamente que si hubiese de cargar con mil piedras de molino sobre los hombros.

En la *quinta angustia*, como ocurre en toda depresión delirante, el siervo de Dios cree escuchar la trompeta de la terrible justicia divina que –sin misericordia alguna– le llama a una condenación segura. Cae el espiritual, como el deprimido, en la *sexta angustia*: la absoluta desesperación al no existir ya esperanza alguna de perdón.

Finalmente la *angustia septima*, en la que se ve ya en el infierno, definitivamente condenado. El tormento que allí se experimenta es de tal intensidad que el espiritual no puede más que buscar y desear la muerte, como único modo de acabar con él<sup>242</sup>:

Lo más aproximado que te puedo decir sobre la semejanza de esta angustia infernal es que era como si la tierra que pisamos con los pies fuera de tantos millares de espesor y profundidad como son las hierbas del suelo, las gotas de agua y las arenas del mar. Pues bien, si la tierra así dispuesta se dividiera de arriba a abajo, de modo que en el medio fuera colocado un hombre y se le comprimiese por todas partes con esa enorme masa y empuje, la asfixia experimentada sería verdaderamente intolerable. Si este hombre fuera obligado a vivir siempre en el centro de la tierra, desearía morir en todo momento a causa de la violencia insoportable de tal tribulación.

Esta descripción que hace Jean van Leeuwen de las penas del alma a la que Dios somete a la purificación pasiva nos evoca fuertemente la descripción que puede hacer cualquier paciente afecto de una depresión endógena grave: el mismo inexplicable sufrimiento, las mismas ideas de culpa cuya intensidad aparece al observador como absurda y carente de sentido, los mismos sentimientos de desesperanza y, en fin, los mismos deseos de muerte como única forma de acabar con este martirio.

---

<sup>240</sup> *Ibid.*, 77.

<sup>241</sup> *Ibid.*, 77.

<sup>242</sup> *Ibid.*, 77-8.

## 4 Juan Tauler

Otro ejemplo claro de místico que describe depresiones lo constituye el alemán del siglo XIV **Juan Tauler** (1300-1361), el Taulero de nuestros místicos del Siglo de Oro, probablemente el precursor más directo y el autor que más influye en san Juan de la Cruz<sup>243</sup>.

Tauler irrumpe en España en 1548 de la mano del cartujo Lorenzo Surio, quien publica ese año las *Instituciones* en latín. Hasta bien entrado el siglo XX se ha pensado que Juan Tauler era su autor. En realidad se trata de una magnífica antología de la Mística del Norte con obras de Tauler pero también del Maestro Eckhart, del Beato Suso, de Nicolás van Esche, de Ruysbroeck y alguno de sus discípulos, con toda probabilidad Jean van Leeuwen... , recopilación efectuada por el jesuita alemán san Pedro Canisio y retocada por Surio que la publica en latín en la cartuja de Colonia el citado año de 1548. A partir de esta primera edición la lectura de Tauler causó furor en los claustros de España. Efectivamente, las *Instituciones* y la *Imitación de Cristo* son los libros del Norte más leídos por los españoles de los siglos XVI y XVII, y en 1551 aparece la primera edición en castellano editada en Coimbra con el título *Instituciones del excelente teólogo Fray Juan Taulero de la orden de predicadores, en que enseña por espirituales ejercicios llegar a la unión del alma con Dios*<sup>244</sup>.

Casi nada sabemos de la vida de Tauler. Con seguridad prácticamente sólo conocemos la fecha de su muerte, por haber quedado grabada en la losa sepulcral: “En el año del Señor de 1361, el 16 de las calendas de Junio, en la fiesta de san Ciro y santa Julieta, murió el hermano Juan Tauler”<sup>245</sup>, cuando contaba unos sesenta años de edad. A los 15 años ingresa en la Orden de los Hermanos Predicadores y probablemente fue discípulo del maestro Eckhart en el *Studium Generale* que los dominicos tenían en Colonia, donde coincide con el beato Suso como condiscípulo.

---

<sup>243</sup> Para el estudio de esta importante influencia del místico renano sobre el autor de *Noche oscura*, remitimos a estudios tan completos como el trabajo de B. García Rodríguez, que lleva por título “Taulero y san Juan de la Cruz”, *Vida Sobrenatural*, 1949, 50, 49-62 y 1950, 51, 423-36; la monografía de J. Orcibal: *San Juan de la Cruz y los místicos renano-flamencos*, Salamanca: F. U. E., 1987; o la de P. Groult: *Los místicos de los Países Bajos y la Literatura Española del Siglo XVI*, Madrid: F. U. E., 1976.

Digamos aquí que este influjo se aprecia ante todo en los temas doctrinales que son comunes y centrales para ambos autores: metafísica del vacío, necesidad de pobreza y desnudez absolutas, imposibilidad de coexistencia de dos formas en el alma, pasividad del alma ante la obra de Dios, negación de todo tipo de consolaciones –aun las provenientes de Dios– como la forma más segura de avanzar por el camino verdadero, conocimiento apofático o negativo de Dios, las mismas tres señales que indican el paso de la meditación a la contemplación, etcétera.

Se observa esta influencia, no sólo en los temas comunes citados, sino incluso en el empleo de las mismas metáforas e imágenes, y aun de las mismas palabras: en ambos autores aparece la noche como símbolo del período de sufrimiento y sequedad del alma, la llama que limpia el madero de sus impurezas hasta transformarlo en una sola cosa con el Amado como símbolo de la fuerza purgativa de Dios, la imagen de la mano tosca e inexperta que estropea el bello lienzo que Dios ha trazado en el alma, los mismos sufrimientos y angustias psíquicas en el momento de atravesar esta definitiva purgación, la misma imagen del rayo de tiniebla, que ambos toman prestada del Pseudo-Dionisio... .

<sup>244</sup> Tauler, J.: *op. cit.*, 1990, 9-34.

<sup>245</sup> Groult, P.: *op. cit.*, 1976, 93.

En sus obras se aprecia la influencia evidente del Maestro Eckhart a quien defendió siempre, aun después de haber sido condenado éste por el Papa Juan XXII, que declaró heréticas 17 de sus proposiciones en la Bula de marzo de 1329. Tauler se cuidará de no caer en ninguna de las efusiones panteístas de su maestro<sup>246</sup>.

Ante esta ausencia de datos biográficos no podemos saber si Juan Tauler atravesó alguna fase depresiva a lo largo de su vida, pero lo que sí es evidente es que en su obra mística describe sufrimientos psíquicos y morales que se corresponden claramente con la sintomatología de la depresión endógena. Son numerosos los puntos de sus obras en los que nos habla de las penas que ha de atravesar el alma que quiere llegar a Dios y, así, al explicar la negación de sí mismo que ha de procurar el hombre espiritual, señala<sup>247</sup>:

Allende de lo dicho hay otra muerte espiritual, que es una aflicción y desamparo, sin alguna ocupación ni ejercicio. Y un camino seco y estéril, en que suele Dios probar a sus amigos. Lo cual cuando sentimos en nosotros habemos de abrazar y no huir de ello buscando consuelo, gozo ni delectación; mas esperar fielmente lo que Dios querrá sacar de esta nuestra esterilidad y angustia.

Más adelante, al referirse a las etapas de la vida mística distingue un primer estadio de júbilo por causa de la vida interior virtuosa, un segundo período de pobreza y alejamiento de Dios y un tercer nivel en el que el alma se eleva a un estado deiforme. Pues bien, describe así el segundo grado<sup>248</sup>:

Viene ahora el segundo grado. Cuando Dios ha llevado al hombre lejos de todas las cosas creadas de modo que ya ha dejado de ser niño. Después de haberlo confortado con el alivio de la dulzura, le da a comer pan de centeno bien duro, porque ha llegado a madurez. A un adulto la comida sólida y fuerte le es más útil. No tiene más necesidad de leche ni pan blanco. Se le abre un camino desierto y solitario sobre el cual le despoja de cuanto le había regalado. El hombre queda entonces tan abandonado a sí mismo que no sabe más nada, absolutamente nada de Dios. Llega a tal angustia que duda si ha estado alguna vez en el camino recto, si hay Dios para él o le ignora en sus profundos sufrimientos. Tan apremiante es su dolor que la misma amplitud del espacio parece apretarle en asfixia. No hay ningún otro sentimiento de Dios, no sabe más nada de Él, mientras que todas las cosas le disgustan. Es como si estuviese metido entre dos muros con una espada detrás y una lanza acerada por delante.

Esta descripción nos recuerda ya claramente a san Juan de la Cruz, no sólo por el empleo de la misma imagen del adulto que debe abandonar el alimento blando y dulce de la niñez y pasar al duro pan de centeno de la vida adulta, sino porque describe –de igual modo que lo hace el místico carmelita en la noche pasiva del espíritu– la misma desesperanza del alma ante lo que cree ser la pérdida definitiva de Dios.

Pero será en el capítulo XII de las *Instituciones* donde culmina la descripción de los tormentos que ha de pasar el alma que quiere llegar a Dios<sup>249</sup>:

Pero se debe no obstante saber que estos hombres altísimos, devotísimos y espiritualísimos, algunas veces experimentan tanta

---

<sup>246</sup> Maestro Eckhart: *Tratados y Sermones*. Barcelona: Edhasa, 1983, 19.

<sup>247</sup> Tauler, J.: *op. cit.*, 1990, 53.

<sup>248</sup> *Ibid.*, 292-3.

<sup>249</sup> *Ibid.*, 95-6.



pobreza interior que no hay muerte temporal tan terrible que no recibiera, si fuese agradable a Dios, en lugar de aquella desconsolada pobreza interior. Porque verdaderamente aquella íntima aflicción o cruz consume hasta la misma sustancia de los huesos. Grande es por cierto su trabajo, mientras que suspensos o como pendientes del patíbulo se van secando. Vivos, padecen angustias de muerte. Ni criatura alguna en tiempo o eternidad les puede consolar, antes en medio del tiempo y de la eternidad es necesario que sean como ahogados y oprimidos hasta que el piadosísimo Dios los desate de esta suspensión. El dolor de éstos no lo pueden aliviar las criaturas, antes le son de grave peso.

Aparece aquí, cual si leyésemos la noche pasiva del espíritu de san Juan de la Cruz, la sintomatología toda de la depresión endógena grave: la misma desesperanza e imposibilidad de aguardar consuelo alguno de Dios o de las criaturas, el mismo deseo de muerte ante lo insufrible del tormento psíquico, incluso la misma imagen gráfica de suspensión en el patíbulo y consiguiente asfixia como símbolo de la agonía interior que penetra hasta la más íntima sustancia, igual pasividad por parte del alma que vive este trance como de origen exclusivamente divino.

## 5 El beato Enrique Suso

A diferencia de Meister Eckhart y de Juan Tauler, de los que apenas se conservan datos biográficos, respecto al **beato Enrique Suso** (1295-1366) disponemos de una biografía escrita por una discípula suya, Elisabeth Stagel, y retocada luego por él mismo al final de su vida, por lo que bien puede ser considerada una autobiografía.

Nace a finales del siglo XIII a orillas del lago Constanza, de familia noble. A la edad de trece años entra en el convento que los dominicos tienen en aquella ciudad, donde hace el noviciado y los primeros estudios de Filosofía y Teología. Hacia 1325 es enviado al *Studium Generale* de Colonia para terminar la Teología. Allí coincide con Juan Tauler, ambos como discípulos del Maestro Eckhart.

Sus primeros años en el convento no fueron precisamente un modelo de fervor y recogimiento y fue, en buena medida, juguete de sus deseos. A la edad de dieciocho años sufre una primera conversión que él atribuye a intervención directa de Dios<sup>250</sup>:

En los primeros tiempos de su conversión, ocurrió que un día de la fiesta de santa Inés, el servidor se dirigió al coro, una vez que los monjes habían terminado la comida de mediodía. Estaba solo. Por aquella época sufría mucho, con una dolorosa pena hundiéndole el corazón. Estaba pues allí, sin consuelo, completamente solo, cuando su alma fue levantada por encima de su cuerpo. Vio y entendió entonces lo que ninguna lengua puede expresar.

Lo que el servidor vio no tenía forma alguna y, sin embargo, experimentaba un placer igual al que podría haber sentido ante la vista de la totalidad de formas y cosas posibles. Su corazón estaba lleno de deseos, y no obstante sus deseos estaban colmados. El Hermano Predicador no hacía más que contemplar esta luminosidad resplandeciente y se olvidaba completamente de sí mismo y de cuanto le rodeaba. Era como una manifestación de la dulzura de la vida eterna, por la sensación de reposo y de silencio.

He aquí al beato Suso abismado en esta visión en la que percibe únicamente una «luminosidad resplandeciente» pero que le colma de gozo, al tiempo que satisface los deseos todos de su corazón, habiendo desaparecido las penas anteriores como por encanto. Se abre así un segundo período en la vida de nuestro místico que abarca hasta la edad de cuarenta años y que transcurre, por un lado en medio de sufrimientos enormes que se impone de forma voluntaria, y de visiones dichosas que le envía Dios por otro. En efecto, durante todo este tiempo, decidido a acabar con su naturaleza indómita, va a tratar su cuerpo con una crueldad inaudita y se va a someter a un sinfín de torturas, a cual más atroz: durante veinte largos años no rompió el silencio en la mesa, su cama era una puerta abandonada sobre la que se echaba con el hábito y una sola manta, bajo los hábitos llevaba una cruz de madera guarnecida con clavos que le perforaban la espalda, se flagelaba hasta caer desfallecido por el dolor y la hemorragia, se ataba las manos o las envolvía en guantes

---

<sup>250</sup> Suso, H.: *Oeuvres Mystiques*. Paris: Lecoffre, 1899, I, 16-7.

con clavos dentro a fin de no aliviarse las llagas de su cuerpo mediante el rascado, ni siquiera estando dormido...<sup>251</sup>

Todo esto acaba cuando, a la edad de cuarenta años, cree tener una visión en la que Dios le ordena cesar con este martirio que él mismo se ha procurado y que ha dejado su cuerpo debilitado y enfermo para el resto de sus días. Sus continuas mortificaciones han logrado destruir y dominar la naturaleza de su cuerpo, pero no han conseguido doblegar el espíritu propio, ni le han acostumbrado a la contrariedad y al sufrimiento que vienen de fuera. Sus mortificaciones, por muy espantosas que fuesen, no eran más que el comienzo.

Una nueva visión le anuncia que comienza ahora otra etapa en la que va a ser sometido a sufrimientos más duros y crueles que los primeros, y a los que no podrá acceder ni renunciar voluntariamente pues se deben a intervención directa de Dios, de modo que él no puede más que soportarlos pasivamente. Ya no se trata de tormentos físicos que él mismo se procura, sino de terribles penas morales y psíquicas que le son impuestas de forma ajena a su voluntad, y cuyo fin es llegar a un estado de absoluto despojamiento del yo. Empiezan así las graves depresiones del beato Suso, cuadros que él mismo describe con toda nitidez en el capítulo XXIII de la *Vida*<sup>252</sup>:

Entre otras pruebas, el servidor tuvo que sufrir tres clases de penas interiores que le atormentaron mucho. Tuvo en primer lugar pensamientos contra la fe. Tenía dudas y, por ejemplo, se preguntaba: ¿Cómo pudo Dios hacerse hombre? Dios lo mantuvo durante nueve años en medio de estas tentaciones. Le permitió estar todo este tiempo levantando al cielo sus ojos llenos de lágrimas y pidiendo un auxilio que no llegaba.

La segunda pena era una tristeza desordenada. Su alma se sentía continuamente oprimida, y le parecía que una montaña le aplastaba el corazón. Este sufrimiento le duró aproximadamente ocho años.

El Beato Suso menciona como síntoma central de su purgación pasiva la tristeza: «tristeza desordenada» la denomina él, como remarcando el carácter patológico de dicho sentimiento y que nos hace pensar inmediatamente en aquella profunda «tristeza vital»<sup>253</sup> de la depresión endógena, o en las «tinieblas sustanciales» (2N 9, 3) de las que hablará más tarde san Juan de la Cruz.

Y prosigue la descripción de Suso<sup>254</sup>:

La tercera pena era una tentación de desesperación: le parecía que su alma jamás podría ser salvada, que sería condenada para toda la eternidad, que hiciese el bien que hiciese no serviría para nada y jamás podría entrar a formar parte del reino de los justos, sino que todo estaba perdido para siempre. Este pensamiento le atormentaba día y noche. Cuando quería ir al coro o a realizar cualquier acto bondadoso se le presentaba la tentación y le decía: «¿Para qué servir a Dios? Estás condenado, hagas lo que hagas estás perdido y no hay salvación posible para ti». Él pensaba entonces: «¡Ay! pobre de mí, ¿qué puedo hacer? Si abandono la orden voy de cabeza al infierno y si me quedo tampoco podré salvarme. Dios mío ¿ha existido alguna vez un hombre más desgraciado que yo»? Algunas veces permanecía largos ratos hundido en

---

<sup>251</sup> *Ibid.*, I, XL.

<sup>252</sup> *Ibid.*, I, 95-6.

<sup>253</sup> Jaspers, K.: *op. cit.*, 1973, 135.

<sup>254</sup> Suso, H.: *op. cit.*, 1899, I, 96.

estos pensamientos y, lanzando profundos suspiros, dejaba correr torrentes de lágrimas y se golpeaba el pecho.

Tenemos aquí, una vez más, perfectamente explicitado ese síntoma cardinal de la depresión que es la desesperanza intensa, acompañada de ideación delirante de culpa y castigo. Como cualquiera de nuestros enfermos con depresión melancólica, Suso no puede por menos de sentirse el peor de los mortales y verse irremediabilmente condenado para toda la eternidad. Así, concluye<sup>255</sup>:

Este sufrimiento duró diez años y durante todo este tiempo se consideró un condenado. Finalmente se confió al maestro Eckhart y le contó su pena. Este lo confortó y apaciguó, y fue así como el servidor se vio libre de estas torturas morales que había tenido que soportar durante tanto tiempo.

Al final de estos horribles años llega Suso a un estado de abandono total, con una completa destrucción del propio yo como sujeto del conocimiento y de la acción, y una absorción en Dios que permite que subsistan el pensamiento y la acción como desapropiados, como directamente enraizados en un fondo que el místico experimenta como divino<sup>256</sup>:

Cuando el fiel servidor es introducido en la alegría de su Señor es embriagado por la sobreabundancia del bien que hay en aquella divina mansión, y experimenta de forma inefable lo mismo que siente un hombre ebrio; se olvida de sí mismo y deja de tener conciencia propia, desaparece, se pierde en Dios, y se transforma en un solo espíritu con Él, como una gota de agua que se mezcla con una gran cantidad de vino. Porque igual que esa gota desaparece, en la medida en que toma el color y el sabor del vino, del mismo modo les ocurre a quienes están en posesión de la beatitud. Todos los deseos humanos les son eliminados de manera inexpresable, son sacados fuera de sí mismos y son totalmente sumergidos en la voluntad divina.

---

<sup>255</sup> *Ibid.*, I, 97.

<sup>256</sup> *Ibid.*, II, 230.

## 6 Ibn Abbad de Ronda

Incluimos en esta relación de místicos que describen depresiones en sus escritos uno solo no cristiano: el místico musulmán sufí **Ibn Abbad de Ronda** (1332-1389), y ello únicamente por la influencia que el mismo haya podido ejercer en san Juan de la Cruz. Al menos esta es la hipótesis del insigne arabista Miguel Asín Palacios, para quien Ibn Abbad de Ronda podría constituir un claro precursor de san Juan de la Cruz. Igualmente los estados de *qabd* y *bast* del alma –a saber, apretura y anchura del espíritu– de los que nos habla el espiritual sufí, serían un antecedente claro de las noches sanjuanistas<sup>257</sup>.

Nació Ibn Abbad en Ronda en el año 733 de la hégira, correspondiente al 1330 de nuestra era. Pertenecía a una de las familias más nobles de la ciudad. Su padre, jurisconsulto eminente y orador sagrado de gran elocuencia, desempeñaba el cargo de predicador en la mezquita. Recibe, pues, una educación religiosa esmerada. Sus biógrafos resaltan, en efecto, el ambiente de pureza, castidad y continencia en el que se crió. Al tiempo que era sometido a los más esmerados planes de estudios, fue puesto como novicio al cuidado de diversos maestros sufíes.

Tras una estancia de varios años en Salé, pasó luego a Fez, donde desempeñó los cargos de predicador y rector de la mezquita de Qarawiyyín. El sultán Abul Abbas, que acababa de afianzarse en el trono de Fez, lo conservó en dicho cargo y lo colmó de honores hasta su muerte, acaecida ésta el año 792 de la hégira (1389 d. C.).

El unánime plebiscito de sus coetáneos lo tuvo por santo y místico sin par de su siglo. Entre sus virtudes destacan la castidad, la humildad, la renuncia a la propia voluntad y la caridad para con el prójimo.

La principal obra que ha dejado a la posteridad fue el *Comentario a las «Sentencias de Ibn Ata Allah de Alejandría»*, que –como señala Asín Palacios<sup>258</sup>:

Es un completo manual de doctrina ascética y mística [...]. En los dos tomos que la integran no deja de tocarse tema alguno de interés, desde los concernientes a la purgación preliminar del novicio, hasta los que atañen al amor divino, al éxtasis y al carisma de los perfectos.

El tema de la renuncia ocupa un lugar principal en toda la obra de Ibn Abbad. En esta doctrina de la negación, por lo demás tema central de toda la mística *sadili*, subyace constantemente la idea de la imposibilidad de llegar a Dios, a no ser a través de la vía apofática. Dios es inaccesible a la criatura, no es nada de lo que podamos sentir, imaginar, pensar, querer o aprehender, cualquiera que sea el modo. Para lograr la unión con Dios hay que renunciar a cuanto no es Dios, es decir, a cuanto la mente puede aprehender.

Pues bien, Ibn Abbad de Ronda –en su obra exegética acerca del místico alejandrino– nos explica cómo el alma, en su camino de renuncia, ha de pasar necesariamente por sucesivas experiencias afectivas en las que alternan períodos de gozo y anchura con otras

---

<sup>257</sup> Miguel Asín Palacios expone su tesis en numerosos artículos y libros entre los que cabe citar: *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*, Madrid: Hiperión, 1992 ; *El Islam cristianizado*, Madrid: Plutarco, 1931; *Huellas del Islam*, Madrid: Espasa-Calpe, 1941; “Un precursor hispanomusulmán de san Juan de la Cruz”, *Al Andalus*, 194, 7-79; “Sadilíes y alumbrados”, *Al Andalus*, 1944, 326-45; 1945, 1-52 y 1946, 1-67.

<sup>258</sup> Asín Palacios, M.: *op. cit.*, 1992, 253.

de sufrimiento y apretura, estados de los que se sirve Dios para ir consumando la necesaria destrucción del yo. Pero leamos cómo lo describe Asín Palacios<sup>259</sup>:

Para que los místicos imperfectos acaben por buscar tan sólo a Dios, les inspira Éste alternativamente dos estados de alma que son análogos a la esperanza y el temor de los simples devotos o ascetas y que se llaman respectivamente anchura y apretura. La anchura de espíritu (*bast*) es un sentimiento de consuelo, gusto o dulzura espiritual que llena el alma de alegría y bienestar. La apretura (*qabd*) es un estado de angustia y desolación que sume al alma en profunda tristeza y malestar. Su ritmo alternativo comienza por la apretura: la conciencia de los pecados de la vida pasada y de los defectos de la vida presente, la privación voluntaria de todo gusto sensible y las tribulaciones físicas y morales que Dios envía al alma, son otros tantos medios de que Éste se sirve para ponerla en estrecho e inspirarle disgusto y tedio de todo lo que no es Él; pero cuando ya el aprieto llega a producir en el alma el efecto depresivo del abandono, Dios acude en su ayuda inspirándole el estado opuesto, es decir, la consolación espiritual, mediante sus favores, gracias y carismas, para que no desespere de llegar a la unión; mas como entonces el alma, llevada de su innato egoísmo, sentirá afición y apego a la dulzura de la consolación, Dios la pone de nuevo en estrecho, para que sólo en Él busque su apoyo. Los perfectos o contemplativos son, pues, los únicos exentos del ritmo alternativo de ambos estados: llegados ya a la quietud de la unión transformante, no piensan, ni sienten, ni quieren más que a Dios, indiferentes e insensibles a la desolación y el consuelo.

De nuevo la consabida y reiterada alternancia de gozos y tristezas –esta vez en boca de un místico sufi– que nos recuerda las descripciones similares que acabamos de ver en otros místicos cristianos. Y todas ellas, desde luego, nos sugieren claramente la sucesión de fases maníacas y fases depresivas de la psicosis maniaco-depresiva o trastorno bipolar.

Y prosigue Asín Palacios<sup>260</sup>:

Huelga señalar el nexo de estrecha afinidad que ofrece esta doctrina con la de san Juan de la Cruz, porque, además, coinciden también ambas en los símbolos que utilizan. El ritmo alternativo de la apretura y de la anchura fue observado y analizado por los sufíes orientales desde muy pronto; pero, como Ibn Abbad advierte, fue la escuela sadili la que más hondo penetró en su estudio y la que más claridad puso en la técnica de su tratamiento. El fundador, Abul-Hasán al-Sadili, fue además quien ideó también, para la más plástica ejemplificación de los dos estados, su semejanza con la noche y el día; y la preferencia que da a aquélla, a la noche, sobre éste, acaba por acentuar el parentesco de su doctrina con la de san Juan de la Cruz, que también en la «noche oscura» del alma pone todo el cimiento de la mística.

No podemos nosotros por menos de cuestionarnos esta supuesta influencia de Ibn Abbad de Ronda sobre san Juan de la Cruz, que defiende Asín Palacios. ¿Realmente se habrá producido el citado influjo del místico sadili sobre el cristiano o será, más bien, que describen un mismo proceso por haberlo experimentado ambos, pero sin tener el uno conocimiento del otro, al igual que parecen haberlo sufrido otros muchos místicos

---

<sup>259</sup> *Ibid.*, 259.

<sup>260</sup> *Ibid.*, 260.

anteriores a ellos, un proceso de anchuras y apreturas que se viene repitiendo incansable e invariablemente desde la más remota antigüedad del hombre?

## IV LA DEPRESIÓN EN EL RENACIMIENTO

Llegamos así a finales del siglo XV y comienzos del XVI. Es ya pleno Renacimiento en Europa y por todas partes reinan una enorme curiosidad y preocupación científicas que incitan a la búsqueda de explicaciones naturales para todo tipo de fenómenos, incluidos los religiosos y místicos.

Además, como indica Starobinski<sup>261</sup>, “el Renacimiento es la edad de oro de la melancolía”. En el renacer de la cultura clásica se recupera la noción aristotélica de la melancolía y su relación con el genio. En efecto, recordemos que el Estagirita –hablando de esta enfermedad– se preguntaba ya por el enigma que se encierra en la misma, pues aparece claramente relacionada con la genialidad a lo largo de la Historia.

Es precisamente en esta época cuando aparece la monumental obra de Robert Burton (1577-1640), *Anatomía de la Melancolía*, que fue publicada por primera vez en 1621 y que alcanzó una enorme popularidad. En efecto, como señala Antonio Portnoy<sup>262</sup>, “en vida del autor (Democritus Junior, según se llamaba a sí mismo) vieron la luz cinco ediciones, todas en folio, con varias modificaciones; queda como edición *ne varietur*, o definitiva, la sexta, reimpresa muchas veces”.

Por otra parte, el Renacimiento es una época de especial preocupación religiosa. Es en la citada obra de Burton donde por primera vez aparece la *melancolía religiosa* como un subtipo de depresión, lo que es un fiel reflejo de esta hiperreligiosidad que señalamos. En efecto, S. W. Jackson indica a este respecto<sup>263</sup>:

Durante el siglo XVI fue creciendo gradualmente la tendencia a asociar las preocupaciones religiosas exageradas con las perturbaciones mentales de un tipo u otro, y con la melancolía en particular. Sentimientos de culpabilidad extremados con miedo de no poder salvarse, de estar en grave peligro de condenación eterna, conducían a diversos grados de desesperación y eran asociados con frecuencia a la melancolía tanto por médicos como por no médicos.

Así pues, sobre este telón de fondo de búsqueda de explicaciones científico-naturales por un lado, y de hiperreligiosidad por otro, aparece una tendencia cada vez más fuerte a explicar determinados aspectos del fenómeno religioso, más o menos atípicos, como producto de la melancolía o exceso de humor negro, pues esta enfermedad se va haciendo más y más conocida, no sólo entre la clase médica sino también entre el vulgo, hasta llegar a una franca popularización de la misma, fenómeno por lo demás exactamente igual al que está ocurriendo en nuestros días.

---

<sup>261</sup> Citado por López Ibor, J. J.: *De la noche oscura a la angustia*. Madrid: Ediciones Rialp, 1973, 53.

<sup>262</sup> Portnoy, A.: “Prólogo” en Burton R.: *op. cit.*, 1947, 10.

<sup>263</sup> Jackson, S. .: *op. cit.*, 1992, 303.



# 1 Santa Catalina de Génova

Abrimos este período con **santa Catalina de Génova** (1447-1510), quien, como asegura M. Viller<sup>264</sup>, ha de ser considerada entre “*les quatre ou cinq grandes mystiques dont s’honore l’Église Catholique*”. Nacida en Génova en 1446, a la edad de ocho años tuvo una intensa inspiración de dedicarse a la vida ascética y a los doce recibió el don de la oración. A los dieciséis años se casó con Julián Adorno, hombre de personalidad muy diferente a la suya.

Viene ahora un período en la vida de Catalina que podemos considerar como una primera fase depresiva<sup>265</sup>:

Durante cinco años Catalina padeció una tristeza sin remedio[...]. Para vencer la amargura que la invadía, «se entregó a los asuntos mundanos y a los placeres y a las vanidades del mundo» (*Vita*, cap. 1)

El veinte de marzo de 1473 sufrió una conversión repentina: en efecto, en esa fecha se sintió súbitamente herida en su corazón por el amor de Dios. Desde entonces va a llevar una vida de oración y penitencia que, al cabo de unos años, hacen de ella otra persona. Habiendo adquirido un total desprendimiento de todo cuanto no sea Dios, no podrá ya amar otra cosa en la vida que no sea Él. A partir de ese momento ocurrirán extraños fenómenos místicos que la acompañarán el resto de su vida: éxtasis prolongados, arrobamientos, anestesia mística, visiones<sup>266</sup>. Los coloquios con su dulce Amado son cada vez más vivos, más prolongados y más ardientes. Santa Catalina se ha transformado en una figura casi celestial que vive en la tierra como una extranjera.

Pues bien, en medio de tanta experiencia mística de carácter expansivo, experimenta períodos de intenso dolor y sufrimiento, que M. Viller nos describe así<sup>267</sup>:

Un fuego misterioso devora y tortura sus carnes, en medio de sufrimientos indecibles, y produce efectos extraordinarios: ardor y calor excepcionales, quemazón en las carnes, sed y hambre atroces, sufrimiento permanente que la lleva a la muerte tras un martirio extenuante.

Santa Catalina divide la peregrinación mística en cuatro etapas, que se corresponden plenamente con otros tantos períodos de su vida<sup>268</sup>:

En efecto, en la primera el hombre participa de Dios esforzándose él mismo en desprenderse de todos los impedimentos; en la segunda goza de abundantes consolaciones espirituales. Es en la tercera donde el alma va a ser privada de sí misma tanto respecto a lo interior como a lo exterior.

---

<sup>264</sup> Viller, M.: “Catherine de Gênes”, *Dictionnaire de Spiritualité*. Paris: Beauchesne, 1953, II, 324.

<sup>265</sup> *Ibid.*, 291.

<sup>266</sup> Santa Catalina experimentó numerosas visiones a lo largo de su vida religiosa. Sin duda se trataba de alucinaciones visuales pues las describe siempre en el campo visual exterior y se acompañan de un intenso sentimiento de realidad. En una ocasión cree ver una estela de fuego que incendia el mundo entero, y lo vive con tal realismo que tiene que abrir la ventana para cerciorarse de que no es cierto. En otra ocasión ve la figura de unos jóvenes agraciados. Otra vez trata de espantar con gestos la visión que le asusta. Creemos que estas alucinaciones pueden ser interpretadas fácilmente como crisis epilépticas parciales. Como vemos –y seguiremos viendo– la existencia de estas crisis epilépticas parciales son prácticamente la norma en nuestros místicos.

<sup>267</sup> *Ibid.*, 292.

<sup>268</sup> Debongnie, P.: “Le «Purgatoire» de Catherine de Gênes”, *Nuit Mystique* (Ed.: Bruno de Jésus-Marie). Paris: Desclée de Brouwer, 1938, 94.

Así pues, antes de entrar en el cuarto y definitivo período místico, la unión teopática, es necesario que se produzca primero una purificación radical. Y santa Catalina nos describe este despojamiento absoluto mediante trazos que resultan claramente depresivos. Así, un día, creyendo que está sola, exclama<sup>269</sup>:

Señor, ¿que queréis que haga todavía en este mundo? Ni veo, ni oigo, ni como, ni duermo, no se lo que hago ni lo que digo. Todos mis sentimientos, tanto interiores como exteriores, han desaparecido[...]. Todo el mundo tiene algo que hacer, que decir, que pensar, y veo que los demás experimentan placer en alguna cosa, sea dentro de ellos mismos, sea en el exterior. Yo, en cambio, me encuentro como una cosa muerta; permanezco retenida en esta vida a la fuerza. No hay criatura alguna que me comprenda. Me siento sola, ignorada, pobre, desnuda, extranjera, en oposición a todos, ajena al mundo y, por tanto, no puedo seguir viviendo en esta tierra con las criaturas.

En pocas palabras describe aquí santa Catalina la sintomatología de la depresión: ni ve, ni come, ni duerme. No sabe lo que hace, ni lo que dice y sus sentimientos todos han desaparecido por completo. Su vida es ahora vacío afectivo y anhedonia que le impiden cualquier gozo, sufrimiento permanente del que derivan ideas pasivas de suicidio: «Permanezco retenida en esta vida a la fuerza...».

Encontramos igualmente en sus descripciones vivencias psíquicas que recuerdan tan claramente los sentimientos de despersonalización y de desrealización que describen nuestros enfermos depresivos:<sup>270</sup>:

Un día experimentó una visión más sutil y penetrante que de costumbre. Se alejaba de todas las cosas terrestres hasta tal punto que si estaba en el cielo o en la tierra; no tenía noción del año, del mes, del día; no discernía ya los actos de la naturaleza humana. Experimentaba sentimientos tan inadecuados que no parecía ya una criatura humana. No encontraba ya en ella signo alguno de libre albedrío, ni en lo corporal, ni en lo espiritual. No comprendía nada, a no ser que su espíritu se sentía extraño a todo. No era capaz de decir o de comprender qué es lo que ocupaba su mente. Sentía tal opresión de corazón que apenas podía respirar.

Y de nuevo, dentro de lo que ella considera sufrimientos de esta purificación pasiva, con la misma claridad y precisión que pudiera hacerlo un tratado de psicopatología, los síntomas cardinales de la depresión endógena, a saber, la anhedonia, el vacío afectivo y la inhibición de todas las funciones psíquicas<sup>271</sup>:

Mi espíritu se siente extraño a todo, incluso a lo espiritual, que podría servirle de alimento y proporcionarle alegría, deleite o consuelo. Ya no puede experimentar gusto en nada, sea temporal, sea espiritual, ni a través de la voluntad, ni por la inteligencia, ni por la memoria, de modo que ya no podré decir nunca más: estoy contenta de esto por esto.

Tras un período más o menos largo de purificación en este sentido, el alma acaba por romper cuantas amarras la ataban a las cosas y queda así definitivamente libre para su

---

<sup>269</sup> *Ibid.*, 96.

<sup>270</sup> *Ibid.*, 96.

<sup>271</sup> *Ibid.*, 97.

Amado, de modo que lo que antes era purgatorio insufrible para cuerpo y alma se convierte ahora en paz y alegría continuos en la presencia de Dios.

## 2 San Ignacio de Loyola

La figura grande de **san Ignacio de Loyola** (1495-1556), cual otro Pablo, es paradigma de la conjunción de Marta y María en su sola persona: sin duda una de las grandes cumbres en las que se unen la vida activa y la contemplativa.

Pues bien, no cabe duda de que Ignacio de Loyola padeció una psicopatología clara y multiforme a lo largo de toda su vida. Los trabajos de investigación a este respecto son abundantes y muy interesantes, pero ninguno de ellos alcanza el nivel de interés que consigue su preciosa *Autobiografía y Diario Espiritual* que, con castellano rudo y tosco – pero conciso y claro– nos dejó el ilustre Fundador. De especial interés, desde el punto de vista de nuestro trabajo, consideramos la obra del jesuita W. W. Meissner, *Ignacio de Loyola. Psicología de un santo*<sup>272</sup>, con abundante índice bibliográfico sobre la psicopatología en san Ignacio.

La primera parte de su vida la resume de forma certera el propio Íñigo de un solo plumazo<sup>273</sup>:

Hasta los veintiséis años de su edad fue hombre dado a las vanidades del mundo, y principalmente se deleitaba en ejercicio de armas, con un grande y vano deseo de ganar honra.

Es precisamente a esa edad cuando cae herido en Pamplona a mano de los franceses, acontecimiento que cambiará drásticamente el curso de su vida. Sobrecoge ver el coraje y entereza con que soportó los dolores de las diversas carnicerías a las que se vio sometido por médicos y cirujanos al intentar recomponer su maltrecha pierna. Él mismo lo destaca como muestra de la vanidad y arrogancia de su juventud<sup>274</sup>:

Y después de haber estado doce o quince días en Pamplona, lo llevaron en una litera a su tierra; en la cual, hallándose muy mal, y llamando todos los médicos y cirujanos de muchas partes, juzgaron que la pierna se debía otra vez desconcertar y ponerse otra vez los huesos en sus lugares[...]. Y hízose de nuevo esta carnicería; en la cual, así como en todas las otras que antes había pasado y después pasó, nunca habló palabra, ni mostró otra señal de dolor que apretar mucho los puños[...]. Y viniendo ya los huesos a soldarse unos con otros, le quedó abajo de la rodilla un hueso encabalgado sobre otro, por lo cual la pierna quedaba más corta; y quedaba allí el hueso tan levantado, que era cosa fea; lo cual él no pudiendo sufrir, porque determinaba seguir en el mundo, y juzgaba que aquello le afearía, se informó de los cirujanos si se podía aquello cortar; y ellos dijeron que bien se podía cortar, mas que los dolores serían mayores que todos los que había pasado, por estar aquello ya sano, y ser menester espacio para cortarlo. Y todavía él se determinó martirizarse por su propio gusto, aunque su hermano más viejo se

---

<sup>272</sup> Meissner, W. W.: *Ignacio de Loyola. Psicología de un santo*. Madrid: Editorial Anaya y Mario Muchnik, 1995.

<sup>273</sup> San Ignacio de Loyola: *op. cit.*, 1992, 58.

<sup>274</sup> *Ibid.*, 59-60.

espantaba y decía que tal dolor él no se atrevería a sufrir; lo cual el herido sufrió con la sólita paciencia.

¡Sin duda el Caballero era «honroso»!, que diría santa Teresa (V 3, 7). Convaleciendo de la grave enfermedad que le mantiene postrado en cama, y a falta de otra lectura más interesante, le dan a leer la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia, más conocido por *El Cartujano*, y un libro de la vida de los santos en romance.

Según se ha venido manteniendo tradicionalmente, el que hasta entonces soñaba con ser héroe valeroso al servicio del Emperador —a causa de estas lecturas religiosas— se va a convertir a partir de ahora en igualmente héroe, más si cabe, pero al servicio de la Reina del Cielo. La conversión ha sido de tal manera súbita que no ha tenido tiempo todavía para adaptar sus viejos modos cortesanos a la nueva situación y, así, nos lo encontramos usando de los medios propios del mundo para defender a la que es Señora del Cielo<sup>275</sup>:

Y de muchas cosas vanas que se le ofrecían, una tenía tanto poseído su corazón, que estaba luego embebido en pensar en ella dos y tres y cuatro horas sin sentirlo, imaginando lo que había de hacer en servicio de una señora, los medios que tomaría para poder ir a la tierra donde ella estaba, los motes, las palabras que le diría, los hechos de armas que haría en su servicio. Y estaba con esto tan envanecido, que no miraba cuán imposible era poderlo alcanzar; porque la señora no era de vulgar nobleza: no condesa, ni duquesa, mas era su estado más alto que ninguno destas.

Para nosotros existe otra razón mucho más significativa para explicar esta súbita conversión: coincidiendo con su convalecencia en Loyola vemos aparecer la primera crisis epiléptica que san Ignacio nos narra en su *Autobiografía*. Carecemos de elementos históricos suficientes para determinar si esta psicopatología de tipo epiléptico que aparece a partir de este momento ha ser atribuida a traumatismo craneal, por efecto de la lombarda que le destrozó la pierna, o bien a un proceso cerebral derivado de la enfermedad sistémica y general que, de modo secundario, estuvo a punto de acabar con su vida. Más bien cabe inclinarse por esta segunda hipótesis, puesto que Ignacio no nos habla para nada de lesión en la cabeza al ser herido. Lo cierto es que su primera crisis epiléptica ocurre cuando todavía está recuperándose de su enfermedad<sup>276</sup>:

Estando una noche despierto, vio claramente una imagen de nuestra Señora con el santo Niño Jesús, con cuya vista por espacio notable recibió consolación muy excesiva.

Estas visiones que ahora comienzan sí que nos parecen a nosotros una razón más convincente para el repentino cambio que se acaba de operar en la vida de Ignacio. No olvidemos que hasta hace tan solo unos pocos días «...determinaba de seguir en el mundo».

Tenemos aquí la primera vivencia extática que nos describe san Ignacio, y que sugiere ya una clara crisis epiléptica parcial por la intensa hisperestesia sensorial y afectiva con que la misma es vivida, y que tanto nos recuerda, por ejemplo, a las crisis extáticas de Dostoievski. Pero si esta crisis puede ofrecer todavía dudas, éstas se disipan completamente cuando leemos los acontecimientos de Manresa, pocos meses después. Leamos la primera visión que nos relata estando en dicha ciudad, muy sugestiva ya de fosfenos de claro origen epiléptico<sup>277</sup>:

---

<sup>275</sup> San Ignacio de Loyola: *op. cit.*, 1992, 61.

<sup>276</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>277</sup> *Ibid.*, 74.

Estando en este hospital le acaeció muchas veces en día claro ver una cosa en el aire junto de sí, la cual le daba mucha consolación, porque era muy hermosa en grande manera. No divisaba bien la especie de qué cosa era, mas en alguna manera le parecía que tenía forma de serpiente, y tenía muchas cosas que resplandecían como ojos, aunque no lo eran. El se deleitaba mucho y consolaba en ver esta cosa; y cuantas más veces la veía tanto más crecía la consolación; y cuando aquella cosa desaparecía le desplazaba dello.

Narra, poco más adelante, otra visión ocurrida cuando descansa a orillas del río Cardoner. Se trata de un episodio que parece estar desencadenado por la estimulación luminosa y acústica que supone el agua del río en movimiento, lo que refuerza nuestras impresiones previas de que estamos ante crisis epilépticas parciales<sup>278</sup>:

Una vez iba por su devoción a una iglesia que estaba poco más de una milla de Manresa, que creo yo que se llama san Pablo, y el camino va junto al río; y yendo así, en sus devociones, se sentó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo. Y estando allí sentado, se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiéndolo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas.

Por la mismas fechas tiene una visión intelectual que experimenta con viva hiperestesia, de tal modo que deja huella para el resto de sus días<sup>279</sup>:

Así que estando en este pueblo en la iglesia de dicho monesterio oyendo misa un día, y alzándose el *Corpus Domini*, vio con los ojos interiores unos como rayos blancos que venían de arriba; y aunque esto después de tanto tiempo, no lo puede bien explicar, todavía lo que él vio con el entendimiento claramente fue ver cómo estaba en aquel santísimo Sacramento Jesucristo nuestro Señor.

Por si no fuera suficiente, todavía nos describe san Ignacio una rápida y súbita alternancia de estados afectivos depresivos con otros de euforia, que nunca antes había experimentado, y que le resultan enormemente chocantes. Cabría interpretar estos repentinos e inmotivados cambios de humor como crisis epilépticas parciales de contenido afectivo, si bien podrían ser igualmente considerados como un trastorno bipolar en el que las fases maníacas y depresivas ciclan rápidamente<sup>280</sup>:

Mas luego después de la susodicha tentación empezó a tener grandes variedades en su alma, hallándose unas veces tan desabrido, que ni hallaba gusto en rezar, ni en el oír la misa, ni en otra oración ninguna que hiciese; y otras veces viniéndole tanto al contrario desto, y tan súbitamente, que parecía habersele quitado la tristeza y desolación, como quien quita una capa de los hombros a uno.

Encontramos aquí una vez más –pues la hemos ido encontrando descrita en numerosos escritos místicos– con una bella descripción de alternancia de estados de euforia y depresión que aparecen y desaparecen de forma automática y súbita. Es el mismo

---

<sup>278</sup> *Ibid.*, 82-3.

<sup>279</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>280</sup> *Ibid.*, 75-6.

fenómeno que veíamos en el salmo 125, en Casiano, Ángela de Foligno, Ibn Abbad de Ronda, etcétera.

San Ignacio seguirá gozando de visiones y consolaciones como las descritas durante toda su vida, aunque ocurrirán por oleadas, pasando grandes temporadas en blanco entre una racha y otra. Aparecen con especial frecuencia en su *Diario espiritual*, que se refiere a la práctica totalidad del año 1544. Describe allí, sobre todo, vivencias de gozo intenso, sin causa previa que las explique, que se acompañan de abundancia de lágrimas consoladoras. Concede a estas vivencias de consuelo una gran importancia doctrinal, como él mismo destacará luego en sus *Ejercicios espirituales*<sup>281</sup>:

Incumbe sólo a Dios dar consuelo sin causa previa[...]. Digo sin causa previa, es decir, sin ninguna percepción previa o conocimiento de ningún objeto del cual podría venir al alma tanto consuelo a través de los propios actos del intelecto o de la voluntad.

De nuevo el carácter completamente endógeno y la consabida pasividad de la vivencia afectiva, que el místico interpreta como obra divina, en esta ocasión de carácter gozoso y maniforme. En este mismo contexto cabe incluir las misteriosas *loqüela* ignacianas<sup>282</sup>: probablemente locuciones interiores que se acompañan de gozo intenso y que, en ocasiones, llegan incluso a ser vivenciadas con carácter musical.

Pues bien, todas estas descripciones que hace san Ignacio de sus vivencias súbitas de consuelo, sin causa alguna que las explique, y experimentadas de forma completamente pasiva, recuerdan enormemente la semiología de las crisis epilépticas parciales complejas con sintomatología afectiva placentera o crisis extáticas.

La fenomenología psíquica de san Ignacio descrita hasta aquí parece claramente compatible con crisis epilépticas parciales. Podemos, pues, concluir con el jesuita –y también psiquiatra– W. Meissner<sup>283</sup>:

Sus experiencias de apariciones y visiones, así como los estados de elevación mística y éxtasis, con sus reacciones afectivas intensas y físicamente dolorosas, pueden muy bien haber sido provocadas por tales ataques límbicos.

Pero no se limitan los padecimientos psíquicos del Fundador de la Compañía a sus crisis epilépticas límbicas o temporales, sino que en el período de Manresa, de marzo de 1522 a febrero de 1523, nos vamos a encontrar además con otro abigarrado conjunto de síntomas psiquiátricos de carácter marcadamente desagradable y doloroso que hacen pensar en una patología afectiva. Meissner lo describe así<sup>284</sup>:

Desde julio de fines de 1522 sufrió una severa depresión que describió como «oscuridad del alma, tumulto del espíritu, inclinación por lo que es bajo y mundanal, inquietud que surge de muchas preocupaciones y tentaciones que condujeron a una falta de fe, falta de esperanza, falta de amor. El alma está totalmente apática, poco entusiasta, triste, separada, por decirlo así, de su Creador y Señor» (*Ejercicios*, 317).

Esta etapa de Manresa viene marcada además por otro padecimiento, que curiosamente hemos encontrado también con mucha frecuencia en los místicos

---

<sup>281</sup> *Ibid.*, 283.

<sup>282</sup> *Ibid.*, 283.

<sup>283</sup> Meissner, W.: *op. cit.*, 1995, 404.

<sup>284</sup> *Ibid.*, 110.

precedentes: nos referimos a la presencia de graves fenómenos obsesivos. San Ignacio los describe así<sup>285</sup>:

Mas en esto vino a tener muchos trabajos de escrúpulos. Porque, aunque la confesión general que había hecho en Monserrate había sido con asaz diligencia y toda por escrito, como está dicho, todavía le parecía a las veces que algunas cosas no había confesado, y esto le daba mucha aflicción; porque aunque confesaba aquello, no quedaba satisfecho[...]. Y aunque conocía que aquellos escrúpulos le hacían mucho daño, que sería bueno quitarse de ellos, mas no lo podía acabar consigo.

Y es precisamente en medio de esta intensa tormenta de escrúpulos y remordimientos cuando va a ser objeto de fuertes tentaciones suicidarias. Estos intensos deseos autolíticos tienen igualmente un claro carácter obsesivo y san Ignacio los vive como pensamientos que, aunque propios de su mente, aparecen autónomamente sin que él quiera pensar en ello y sin conseguir rechazarlos de la conciencia, pese a intentarlo dado lo desagradable y angustioso de los mismos. Incluso tiene miedo a verse desbordado por esta compulsión suicida y, no siendo capaz de controlarse, pasar al acto<sup>286</sup>:

A este tiempo estaba el dicho en una camarilla que le habían dado los dominicanos en su monasterio, y perseveraba en sus siete horas de oración de rodillas, levantándose a medianoche continuamente, y en todos los más ejercicios ya dichos; mas en todos ellos no hallaba ningún remedio para sus escrúpulos, siendo pasados muchos meses que le atormentaban; y una vez, de muy atribulado de ellos, se puso en oración, con el fervor de la cual empezó a dar gritos a Dios vocalmente, diciendo: «Socórreme, Señor, que no hallo ningún remedio en los hombres, ni en ninguna criatura; que, si yo pensase de poderlo hallar, ningún trabajo me sería grande. Muéstrame tú, Señor, donde lo halle; que aunque sea menester ir en pos de un perrillo para que me dé el remedio, yo lo haré».

Estando en estos pensamientos le venían muchas veces tentaciones, con grande ímpetu, para echarse de un agujero grande que aquella su cámara tenía y estaba junto al lugar donde hacía oración. Mas conociendo que era pecado matarse, tornaba a gritar: «Señor, no haré cosa que te ofenda», replicando estas palabras, así como las primeras muchas veces. Y así le vino a la memoria la historia de un santo, el cual, para alcanzar de Dios una cosa que mucho deseaba, estuvo sin comer muchos días hasta que la alcanzó. Y estando pensando en esto un buen rato, al fin se determinó de hacello, diciendo consigo mismo que no comería ni bebería hasta que Dios le proveyese, o que se viese ya del todo cercana la muerte.

Hallamos aquí a san Ignacio durante meses atormentado por escrúpulos y remordimientos, sin poder dejar de pensar en los muchos pecados cometidos en su vida pasada y sin conseguir sentirse definitivamente perdonado de los mismos, lleno de culpas para las que no ve la posibilidad de perdón y asaltado por fuertes tentaciones suicidarias:

El confesor le mandó que rompiese aquella abstinencia; y aunque él se hallaba con fuerzas todavía, obedesció al confesor, y se halló aquel

---

<sup>285</sup> San Ignacio de Loyola: *op. cit.*, 1992, 76 y ss.

<sup>286</sup> *Ibid.*, 77-8.



día y el otro libre de escrúpulos; mas el tercero día, que era el martes, estando en oración, se comenzó a acordar de los pecados; y así, como una cosa que se iba enhilando, iba pensando de pecado en pecado del tiempo pasado, pareciéndole que era obligado otra vez a confesallos.

El cuadro que nos describe aquí san Ignacio parece corresponderse punto por punto con lo que Glatzel llamaba –lo mencionábamos al hablar de los distintos tipos clínicos de la depresión endógena– «depresiones endógenas anancásticas»<sup>287</sup>, es decir, depresiones en las que junto al síndrome axial de la depresión aparecía una gran abundancia de fenómenos obsesivos dominando y tiñendo el conjunto del cuadro clínico.

Digamos, para finalizar el examen de la figura de san Ignacio, que su escrupulosidad y obsesividad en general, que de forma tan acusada y llamativa comienza a manifestarse en Manresa, le acompañará toda la vida. Como muestra de esta fuerte obsesividad escuchemos lo que refiere el P. Laýnez en 1547: “Ignacio cuidaba tanto su conciencia que cada día comparaba una semana con otra, un mes con otro, un día con otro, buscando avanzar a diario”<sup>288</sup>. Y también lo que observa Ribadeneyra: “Siempre había conservado el hábito de examinar su conciencia cada hora, y de preguntarse a sí mismo con cuidadosa atención cómo había pasado esa hora”<sup>289</sup>.

Esta obsesividad aparece claramente reflejada, como no, en los *Ejercicios espirituales* del santo, de ahí que también hayan tenido que pasar por ella y padecerla, tantas y tantas generaciones de jóvenes estudiantes durante su estancia en los colegios, no sólo de la Compañía de Jesús, sino de muy diferentes órdenes religiosas, pues todos ellos tenían por costumbre convertir cada año a sus alumnos en aprendices de ejercitantes por unos pocos días.

---

<sup>287</sup> Glatzel, J.: *op. cit.*, 1985, 111.

<sup>288</sup> Citado por Meissner, W.: *op. cit.*, 1995, 376.

<sup>289</sup> *Ibid.*, 376.

### 3 Santa Teresa de Jesús

**Santa Teresa de Jesús** (1515-1582) supone con respecto a este tema de las relaciones entre mística y depresión –al igual que ocurre con otros muchos aspectos de esta insigne figura– un gran hito en el camino, punto necesario de referencia que obliga a hablar de un antes y un después de ella, pues tal es su acusada y sorprendente capacidad de análisis.

Es la primera mística en la que encontramos un enfoque claramente científico del problema de la melancolía. En efecto, es en este contexto histórico y científico del Renacimiento cuando santa Teresa escribe el conocido capítulo VII de las *Fundaciones*, que dedica íntegramente al estudio de la melancolía y que titula: “De como se han de haver con las que tienen melancolía. Es necesario para las perladas”(F 7).

La santa incluye este capítulo de la depresión, como ella misma explica, porque “estas mis hermanas de san Josef de Salamanca, adonde estoy cuando esto escribo, me han mucho pedido diga algo de cómo se han de haver con las que tienen humor de melancolía” (F 7, 1).

Son apenas cuatro páginas las dedicadas a tratar esta enfermedad que, no cabe duda, debía de conocer muy bien, pues no sólo trató a muchas personas que con toda seguridad la padecieron, entre ellos su hermano don Pedro de Ahumada, sino que, como señala López Ibor, probablemente “ella misma sufrió quizá algún ramalazo en su juventud”<sup>290</sup>.

En tan breve espacio consigue hacer un excelente estudio sobre la depresión, trabajo que en muchos aspectos sigue conservando todavía hoy plena vigencia. Por una parte considera a las enfermas de melancolía, a las que hay que cuidar con esmero ya que están afectas de una enfermedad grave, y por otra, a las «beatas melancólicas», a las que hay que tratar con rigor e, incluso, impedir que entren en los conventos, porque constituyen un tremendo foco de perturbación. ¿Hay realmente una contradicción en estas instrucciones aparentemente opuestas de la santa? Leamos lo que dice a este respecto López Ibor<sup>291</sup>:

Santa Teresa no ignoraba la existencia de la melancolía como enfermedad. ¿Cómo iba a ignorarla si la padeció su propio hermano? Para ella pide remedios dietéticos y medicamentosos. Lo que su fina inteligencia y sentido de observación percibe es la diferencia entre las melancólicas y las «beatas melancólicas». Cuando se trata de una auténtica enfermedad, su criterio no puede ser más comprensivo. De los enfermos se compadece, quiere que se ejercite con ellos la piedad y además se procure aliviarlos o curarlos con todos los medios posibles. Aun reconociendo la existencia de la enfermedad, la sagacidad psicológica de santa Teresa le permite ver claro un problema sobre el cual insiste mucho la antropología médica actual. La enfermedad propiamente dicha viene del cuerpo y de sus capas vitales. Ahora bien, frente a la enfermedad se puede tomar siempre una actitud. Si a santa Teresa le preocupaban tanto las «beatas melancólicas», no es porque en ellas no reconociese la existencia de algunas gotas de humor melancólico, sino por la actitud que tomaban frente a él.

---

<sup>290</sup> López Ibor, J. J.: *op. cit.*, 1973, 44.

<sup>291</sup> *Ibid.*, 58 y ss.

He aquí, pues, a santa Teresa, psicopatóloga fina, distinguiendo entre la enfermedad melancólica –que considera como algo endógeno y grave, y para la que da remedios y tratamientos todavía válidos hoy en día– y la actitud histérica que algunas de estas «beatas» pueden adoptar ante la aparición de los primeros indicios de enfermedad.

En este segundo caso el problema no lo constituye la enfermedad misma que, como decimos, se manifestaría con una intensidad mínima, sino la actitud quejosa y de búsqueda de beneficios secundarios por parte de quien la experimenta. Pues bien, hablando del comportamiento de estas beatas melancólicas, en las que predominaría más la alteración de la personalidad y la consiguiente búsqueda de beneficios, que la propia enfermedad melancólica, refiere la santa:

Y ansí, si lo miramos, en lo que más dan es en salir con lo que quieren y decir todo lo que se les viene a la boca y mirar faltas en los otros con que encubrir las suyas y holgarse en lo que les da gusto; en fin, como quien no tiene en sí quien la resista (F 7, 3).

Y refiriéndose a cómo manejar los trastornos de la personalidad que presentan estas «beatas melancólicas» da recomendaciones que siguen, todavía hoy, conservando buena parte de su valor terapéutico:

[...]que se aprovechen las perlas de las penitencias de la Orden y procuren sujetarlas de manera que entiendan no han de salir con todo ni con nada de lo que quieren. Porque si entienden que algunas veces han bastado sus clamores y las desesperaciones que dice el demonio en ellos por si pudiese echarlos a perder, ellos van perdidos, y una basta para traer inquieto un monesterio (F 7, 3).

Y todavía insiste, un poco más adelante, con una dureza que hoy nos puede parecer excesiva:

Torno a decir –como quien ha visto y tratado muchas personas de este mal– que no hay otro remedio para él, si no es sujetarlas por todas las vías y maneras que pudieren. Si no bastaren palabras, sean castigos; si no bastaren pequeños, sean grandes; si no bastare un mes de tenerlas encarceladas, sean cuatro, que no pueden hacer mayor bien a sus almas (F 7, 4).

Concluye la santa –con una lamentación que mantiene hoy su plena vigencia– quejándose de la tendencia a abusar del diagnóstico de melancolía y, en esa misma medida, a eximir al sujeto que la padece de la necesidad de hacer frente a la vida y de responsabilizarse de su comportamiento, dejándolo así libre para hacer ya cuanto le venga en gana so pretexto de que actúa bajo el impulso de su enfermedad:

Yo he miedo que el demonio, bajo el color de este humor –como he dicho– quiere ganar muchas almas; porque ahora se usa más que suele, y es que toda la propia voluntad y libertad llaman ya melancolía (F 7, 7).

¡Todo lo que es dejadez y hacer cuanto a uno le viene en gana llaman ahora melancolía! ¿No es esto lo mismo que nos está sucediendo hoy?

Ahora bien, en otros muchos casos está convencida de que se trata de una grave enfermedad, debida a un exceso de humor melancólico, que produce enormes sufrimientos a quien la padece, y que como tal debe ser entendida y contemplada. Refiriéndose a estos casos de grave patología melancólica, señala:

Yo conozco algunas personas que no les falta casi nada para del todo perder el juicio; mas tienen almas humildes y tan temerosas de ofender a Dios, que, aunque se están deshaciendo en lágrimas y entre sí mismas, no hacen más de lo que les mandan y pasan su enfermedad como otras hacen, aunque esto es mayor martirio, y ansí ternán mayor gloria y acá el purgatorio para no le tener allá (F 7, 5).

Para estos casos de melancolía en los que la gravedad y consistencia de la enfermedad están fuera de toda duda, santa Teresa recomienda tratamientos bien distintos a los que preconizaba en el caso de las beatas melancólicas:

[...]sino que se llame enfermedad grave, ¡y cuánto lo es!, y se cure como tal –que a tiempos es muy necesario adelgazar el humor con alguna cosa de medicina para poderse sufrir– y estése en la enfermería, y entienda que, cuando saliere a andar en comunidad, que ha de ser humilde como todas y obedecer como todas; y cuando no lo hiciere que no le valdrá el humor[...]. Parece me contradigo, porque hasta aquí he dicho se lleven con rigor (F 7, 8).

Hasta aquí el legado escrito que nos ha dejado santa Teresa sobre la melancolía. Abordemos ahora los sufrimientos psíquicos de la santa. Mucho se ha escrito respecto a ellos y si pueden ser calificados o no de melancolía. Los distintos autores no se ponen de acuerdo y hay diagnósticos muy variados, si bien la mayor parte giran en torno a la histeria o trastorno histérico –hoy se diría histriónico– con crisis disociativas incluidas. Pero se ha hablado también de depresión o melancolía y de epilepsia.

Los padecimientos y enfermedades que sufrió nos los cuenta ella misma, fundamentalmente en el *Libro de la vida*. Ya a la temprana edad de diecisiete años, recién llegada al pensionado del monasterio de santa María de Gracia de las M.M. Agustinas, refiere: “Havíanme dado, con unas calenturas, unos grandes desmayos; que siempre tenía bien poca salud” (V 3, 7).

Dos años más tarde, religiosa ya en el convento de la Encarnación, cae de nuevo enferma:

Comenzáronme a crecer los desmayos, y diome un mal de corazón tan grandísimo que ponía espanto a quien le veía, y otros muchos males juntos. Y como era el mal tan grave, que casi me privaba el sentido siempre, y algunas veces del todo quedaba sin él, era grande la diligencia que traía mi padre para buscar remedio (V 4, 5).

A fin de ponerla a tratamiento la lleva su padre a la aldea de Becedas, donde reside un curandero de notable fama:

Estuve en aquel lugar tres meses con grandísimos trabajos, porque la cura fue más recia que pedía mi complexión. A los dos meses, a poder de medicinas, me tenía casi acabada la vida, y el rigor del mal de corazón de que me fui a curar, era mucho más recio, que algunas veces me parecía con dientes agudos me asían de él, tanto que se temió era rabia. Con la falta grande de virtud –porque ninguna cosa podía comer si no era bebida, de grande hastío–, calentura muy continua y tan gastada, (porque casi un mes me había dado una purga cada día), estaba tan abrasada que se me comenzaron a encoger los nervios con dolores tan incomportables, que día ni noche ningún sosiego podía tener; *una tristeza muy profunda* (V 5, 7). [El subrayado es nuestro].

Y prosigue la santa:

Con esta ganancia me tornó a traer mi padre adonde tornaron a verme los médicos. Todos me deshaucieron, que decían sobre todo este mal, decían estaba hética. De esto se me dava a mí poco; los dolores eran los que me fatigavan, porque eran en un ser desde los pies hasta la cabeza; porque de niervos son intolerables, sigún decían los médicos; y como todos se encogían, cierto –si yo no lo hubiera por mi culpa perdido– era recio tormento (V 5, 8).

Continúa pocas líneas más adelante:

Diome aquella noche un parajismo, que me duró estar sin ningún sentido cuatro días, poco menos. En esto me dieron el Sacramento de la Unción, y cada hora u memento pensavan espirava, y no hacían sino decirme el Credo, como si alguna cosa entendiera. Teníanme a veces por tan muerta, que hasta la cera me hallé después en los ojos (V 5, 9).

Quedé de estos cuatro días de parajismo de manera que sólo el Señor puede saber los incomfortables tormentos que sentía en mí; *la lengua hecha pedazos de mordida*; la garganta, de no haver pasado nada y de la gran flaqueza que me ahogava, que aun el agua no podía pasar; toda me parecía estava descoyuntada; con grandísimo desatino en la cabeza; toda encogida, hecha un ovillo –porque en esto paró el tormento de aquellos días–, sin poderme menear pie ni mano ni cabeza, más que si estuviera muerta, si no me meneavan; sólo un dedo me parece podía menear de la mano derecha (V 6, 1) [El subrayado es nuestro].

La inmensa mayoría de los estudios médicos y psicológicos llevados a cabo sobre la figura de santa Teresa –multitud de estudios, que se extienden desde mediados del siglo pasado hasta nuestros días– acaban diagnosticándola como una histérica. Entre los autores que así piensan cabe citar a Jean Charcot, Théodule Ribot, James H. Leuba, Richard Krafft-Ebing, Max Nordau, M. Godfernaux, Pierre Janet y, cómo no, los psicoanalistas en general. Se basan para ello en el análisis combinado de los desmayos y de las visiones de la santa, especialmente aquella en la que un ángel le atraviesa las entrañas con un dardo de fuego (V 29, 13).

Nosotros, sin embargo, hemos hecho esta relación extensa de citas relativas a sus enfermedades y desmayos, porque creemos que en ellas hay datos más que suficientes para plantearse otros diagnósticos alternativos mucho más probables que el de histeria.

Señalemos que por lo que la santa describe en estos cuatro días de «parajismo» hay abundantes elementos semiológicos que hacen pensar –más que en ataques histéricos, como tantas veces se nos ha querido hacer creer– en crisis epilépticas que se repiten de modo continuado, hasta constituir un verdadero *status* epiléptico, el cual se acompaña de severas alteraciones neurológicas. No es sólo porque “*la fièvre ne s’observe presque jamais dans l’hystérie*” como indica Maxime de Montmorand<sup>292</sup>, es que aparecen además otros síntomas que no dejan duda de que nos hallamos en presencia de ataques epilépticos convulsivos: especialmente la mordedura de lengua como consecuencia de las convulsiones tónico-clónicas propias del ataque epiléptico. Como señala Rof Carballo<sup>293</sup>:

Cualquier estudiante de Medicina sabe que la mordedura de lengua excluye por completo una crisis histérica y que, por tanto, la santa tuvo

<sup>292</sup> Montmorand, M.: *op. cit.*, 1920, 239.

<sup>293</sup> Citado por García-Albea Ristol, E.: *Teresa de Jesús: una ilustre epiléptica*. Madrid: Fundación Wellcome y Hospital Universitario “Príncipe de Asturias” de Alcalá de Henares, 1995, 19.

un proceso meníngeo cerebral que dio lugar a convulsiones y del cual quedó en actitud «engatillada», hecha un ovillo.

Pero es que además concurren otros síntomas neurológicos –fundamentalmente disminución del nivel de conciencia con estado precomatoso, sino francamente comatoso– que nos obligan a deshechar por completo el diagnóstico de histeria y nos llevan a optar, casi con seguridad, por el de epilepsia convulsiva. La encefalopatía que haya dado origen a esta epilepsia, podría haber sido de origen hético o tísico, como apunta la propia santa.

Por otra parte, muchas de las crisis extáticas que posteriormente nos va a ir narrando la propia santa a lo largo de su vida, reúnen todas las características clínicas de las crisis epilépticas parciales complejas o crisis temporales.

Respecto al tema de la posible epilepsia de santa Teresa, sobre el que existía ya abundante bibliografía, acaba de ver la luz un breve pero interesante trabajo de Esteban García-Albea Ristol titulado *Teresa de Jesús: una ilustre epiléptica*, que nos parece una completa revisión desde el punto de vista neurológico y del que transcribimos el resumen final<sup>294</sup>:

Pensamos que, dados sus antecedentes, la morfología de los episodios, y su parentesco con los casos similares, la santa sufría crisis extáticas o Dostoievski de posible origen en el lóbulo temporal derecho (¿secundarias a cisticercosis cerebral?). Es preciso dejar claro que este diagnóstico en nada desmerece la altísima consideración que el autor tiene de Teresa, sino que, más bien, la alivia de diagnósticos erróneos como el de histeria, cuando no de interpretaciones de otro tipo que han pesado maliciosamente sobre su excelsa personalidad<sup>295</sup>.

Efectivamente, la personalidad tremendamente activa, creadora, constante, voluntariosa, infatigable y polifacética de la santa no encaja en absoluto con la volubilidad, intolerancia para la frustración, impulsividad, escaso control afectivo e inconstancia de la personalidad histérica.

---

<sup>294</sup> Citado por García-Albea Ristol, E.: *op. cit.*, 1995, 37.

<sup>295</sup> Aunque en conjunto y, de modo muy especial en su aspecto médico el estudio de García-Albea Ristol nos parece un excelente trabajo, queremos señalar una disconformidad puntual que a nuestro juicio es importante resaltar, pues puede inducir a error sobre la figura de William James. Nos referimos a cuando en la página treinta y uno dice: “El caso de Pablo de Tarso ha merecido múltiples explicaciones neurológicas, entre ellas la de epilepsia por William James (1902)”, y nos remite a la cita bibliográfica número (3). Dicha cita se refiere a la obra de James *The varieties of religious experience*, pero no se indica en ella página alguna en la que buscar. Lo que James dice en su obra acerca de Pablo de Tarso –concretamente en la página veinte de la segunda edición en castellano de la misma, Madrid: Ediciones Península, 1994– es exactamente lo siguiente: “El materialismo médico acaba con san Pablo cuando define su visión en el camino de Damasco como una lesión del córtex occipital, y a él como un epiléptico; con santa Teresa como una histérica y con san Francisco de Asís como un degenerado congénito”. Nos parece importante resaltar esta diferencia: James no es quien hace estos diagnósticos, si bien el de Pablo lo puede admitir como médicamente válido. Lo que a James le interesa realmente resaltar es que este diagnóstico –aunque sea correcto, como parece serlo en el caso de Pablo– no le quita un ápice de valor a la inmensa figura histórica y religiosa del apóstol: epiléptico o no, Pablo y sus once compañeros cambiaron para siempre el curso entero de la historia y voltearon ellos solos todo el Imperio Romano. Y ante la evidencia de este inmenso evento histórico la ciencia médica tiene poco que decir. James –el magnífico y por momentos místico James de *Las Variedades de la experiencia religiosa*– tuvo la gallardía y, sobre todo, el enorme acierto científico de no ver incompatibilidad alguna entre el posible origen morboso o enfermizo de un fenómeno psíquico por un lado, y el valor espiritual, religioso, artístico o histórico de dicho producto humano por otro. Este es para nosotros el mérito mayor de la obra profunda y vigente de James. Nos parecía inadecuado despachar a este denso y profundo autor reseñando solamente que fue quien diagnosticó a san Pablo de epiléptico.

Fuera de estas crisis, nos relata santa Teresa, salpicados a todo lo largo de sus obras, otros padecimientos psíquicos que son los que nos hacen pensar en la depresión. Así, en el capítulo cuarto de la *Vida* nos ofrece una alternancia de experiencias gozosas con otras de sequedad y pena, como las que hemos ido viendo en todos los místicos anteriores a ella:

Comenzóme su Majestad a hacer tantas mercedes en estos principios, que al fin de este tiempo que estuve aquí[...], comenzó el Señor a regalarme tanto por este camino, que me hacía merced de darme oración de quietud, y alguna vez llegava a unión[...]. Verdad es que durava tan poco esto de unión, que no sé si era Avemaría; mas quedaba con unos efectos tan grandes que, con no haver en ese tiempo veinte años, *me parecía traía el mundo debajo de los pies* (V 4, 7) [El subrayado es nuestro].

Identificamos en ese «me parecía traía el mundo debajo de los pies...» un típico sentimiento de grandeza propio del estado maníaco, sentimiento que ha ido precedido de los gustos y gozos característicos de la oración de quietud y de unión. Pues bien, hablando más adelante de los efectos que la oración de unión y el arrobamiento dejan en el alma de quien los ha experimentado, nos describe un estado de ánimo que nos recuerda grandemente al estado afectivo del deprimido:

También deja un desasimiento extraño que yo no podré decir cómo es[...] y *hácese una extrañeza nueva para con las cosas de la tierra, que es muy más penosa la vida.*

*Después da una pena que ni la podemos traer a nosotros, ni venida se puede quitar.* Yo quisiera harto dar a entender esta gran pena y creo no podré, mas diré algo si supiere (V 20, 8) [Los subrayados son nuestros].

Hemos subrayado en esta cita la breve –pero clara– descripción que hace santa Teresa de los sentimientos de extrañeza del mundo, sentimientos que, como venimos analizando, se repiten de forma casi sistemática en todos los místicos: santa Catalina, san Ignacio, santa Teresa, san Juan de la Cruz, etcétera, dejan constancia de ellos. Subrayamos igualmente el carácter absolutamente pasivo del sentimiento y de la pena que «ni la podemos traer a nosotros, ni venida se puede quitar».

Y continúa luego santa Teresa describiendo las características de aquella pena:

[...]es una pena que ahora diré. Es mayor y menor. De cuando es mayor quiero ahora decir[...] muchas veces a deshora viene un deseo que no sé cómo se mueve, y de este deseo, que penetra todo el alma en un punto, se comienza tanto a fatigar, que sube muy sobre sí y de todo lo criado, y pónela Dios tan desierta de todas las cosas que, por mucho que ella travaje, ninguna que le acompaña le parece hay en la tierra, ni ella la querría, sino morir en aquella soledad. Que la hablen y ella se quiera hacer toda la fuerza posible a hablar, aprovecha poco; que su espíritu, aunque ella más haga, no se quita de aquella soledad (V 20, 9).

Hallamos a santa Teresa invadida por un sentimiento de tristeza que surge de modo totalmente pasivo –«a deshora viene un deseo que no sé cómo se mueve»– y que la embarga enteramente, hasta sumirla en el más absoluto aislamiento. De nada le sirven los consuelos que desde fuera se le pretenden hacer llegar. Ya nada desea, «sino morir en aquella soledad».

Y prosigue describiendo ahora la consabida desesperanza que hemos ido encontrando en los místicos todos, uno tras otro:

Con esta comunicación crece el deseo y el extremo de soledad en que se ve, con una pena tan delgada y penetrativa que, aunque el alma se estaba puesta en aquel desierto, que al pie de la letra me parece se puede entonces decir (y por ventura lo dijo el real Profeta, estando en la misma soledad, sino que como a santo se la daría el Señor a sentir en más excesiva manera): «Vigilavi, de fatus sun sicud passer solitarius yn tecto»; y así se me representa este verso entonces que me parece lo veo yo en mí, y consuélame ver que han sentido otras personas tan gran extremo de soledad, cuantimás tales (V 20, 10).

Otras veces parece anda el alma como necesitadísima, diciendo y preguntando a sí mesma: «¿Dónde está tu Dios?» [...]. Que ni del cielo le viene consuelo ni está en él, ni de la tierra le quiere ni está en ella, sino como crucificado entre el cielo y la tierra, padeciendo sin venirle socorro de ningún cabo[...]. Parecen unos tránsitos de la muerte, salvo que traigo consigo un tan gran contento este padecer, que no sé yo a qué lo comparar. Ello es un recio martirio sabroso... (V 20, 11).

De igual modo en las *Cuentas de Conciencia* nos refiere otro acceso repentino de tristeza y pena con deseos vehementes de muerte:

Algunas veces no puedo estar sentada, según me dan las bascas, y esta pena me viene sin procurarla, y es tal, que el alma nunca querría salir de ella mientras viviese, y son las ansias que tengo por no vivir y parecer que se vive, sin poderse remediar; pues el remedio para ver a Dios es la muerte, y ésta no puede tomarla. Y con esto parece a mi alma que todos están consoladísimos, sino ella, y que todos hallan remedios para sus trabajos, sino ella. Es tanto lo que aprieta esto, que, si el Señor no lo remediase con algún arrobamiento, donde todo se aplaca y el alma queda con gran quietud y satisfecha –algunas veces con ver algo de lo que desea, otras con entender otras cosas–, sin nada de esto parece era imposible salir de aquella pena (CC 1ª, 4).

Reconocemos aquí la descripción de cuadros que sugieren lo que Demetrio Barcia denomina “síntomas afectivos en la epilepsia del adulto”<sup>296</sup>: síntomas de tristeza, soledad, angustia y extrañeza que concluyen en una crisis de pérdida de conciencia que muy bien pudiera ser de origen epiléptico.

Esta sucesión de distimias depresivas que se alternan con fenómenos místicos extraordinarios –ya sean éxtasis, arrobamientos, visiones, locuciones–, fenómenos que cabe interpretar fácilmente como descargas epilépticas, es una secuencia muy habitual y común en la gran mayoría de los místicos. Si acaso santa Teresa describe esta sucesión de bruscas distimias depresivas y fenómenos paroxísticos con más claridad que ningún otro místico, pero, como venimos constatando, dicha secuencia parece el acontecer normal a lo largo del proceso místico.

Digamos, para concluir este apartado, que, a la vista de estos datos, no es extraño que diversos autores, algunos tan ilustres como Henri Delacroix, Juan José López Ibor o Rof Carballo, hayan rechazado plenamente el diagnóstico de histeria en santa Teresa, inclinándose más bien por el de epilepsia y melancolía.

---

<sup>296</sup> Barcia Salorio, D.: “La epilepsia desde el punto de vista psiquiátrico”, *Psiquiatría* (Eds.: Barcia Salorio, López-Ibor Aliño y Ruiz Ogara). Barcelona: Ediciones Toray, 1982, 1091.



Y llegamos así a san Juan de la Cruz, autor místico que va a tratar el tema de la melancolía con una profundidad y extensión como ningún místico lo había hecho hasta entonces.

## **CAPÍTULO CUARTO: LA DEPRESIÓN Y LA PERSONALIDAD OBSESIVA EN SAN JUAN DE LA CRUZ**

En este capítulo iremos revisando los diferentes aspectos de la vida y de la obra de san Juan de la Cruz en los que nos basamos para sustentar nuestra hipótesis de que el místico describe las depresiones endógenas que él mismo ha padecido. Primeramente en la descripción de la depresión que hace en sus obras, fundamentalmente en *Noche oscura*, y de modo muy especial en el libro segundo de dicha obra cuando describe la noche pasiva del espíritu, así como en diversos datos biográficos que parecen traslucir estados depresivos del santo.

En segundo lugar en la personalidad obsesiva que se aprecia en el escritor y que fácilmente se puede deducir, tanto del contenido y de la estructura formal de sus escritos, como de diferentes y numerosos datos biográficos. Efectivamente, al hablar de la depresión endógena señalábamos cómo esta enfermedad suele aparecer en las personalidades obsesivas –o melancólicas, si seguimos la denominación de Tellenbach–, considerándose precisamente que sería este tipo de personalidad lo que se heredaría y lo que supondría, por tanto, una predisposición endógena para padecer la melancolía. Así pues, si consiguiésemos probar que ésta era la personalidad de san Juan del Cruz habríamos dado un importante paso más en la defensa de nuestra tesis.

## I LA DEPRESIÓN EN LA OBRA DE SAN JUAN DE LA CRUZ

Antes de pasar al análisis de la fenomenología de la depresión endógena tal y como aparece en la descripción que hace san Juan de la Cruz de la noche pasiva del espíritu, fijémonos primeramente en los diferentes momentos en que el término *melancolía* aparece en su obra. En efecto, el estado psíquico por el que atraviesa el místico en la noche sanjuanista se parece tanto al de la melancolía, que el propio autor siente la necesidad de señalar expresamente las relaciones de similitud y las diferencias existentes entre ambos procesos. Encontramos, así, el término *melancolía*, en primer lugar, en el prólogo de *Subida del Monte Carmelo*, cuando explica los aprietos y sequedades que ha de atravesar el alma que quiere llegar a la contemplación, sufrimientos que los directores espirituales pueden fácilmente atribuir a melancolía u otra condición anormal:

Porque acaecerá que lleve Dios a un alma por un altísimo camino de contemplación y sequedad en que a ella le parece que va perdida, y que estando así llena de oscuridad y trabajos, aprietos y tentaciones, encuentre con quien le diga, como los consoladores de Job (2,11), o que es *melancolía* o desconsuelo o condición, o que podrá ser alguna malicia oculta suya, y que por eso la ha dejado Dios, y así, luego suelen juzgar que aquella alma debe haber sido muy mala, pues tales cosas pasan en ella (S pról. 4).

Y también, todavía dentro del citado prólogo, cuando señala:

De esto habemos de tratar adelante con el favor divino, y de cómo se ha de haber el alma entonces y el confesor con ella, y qué indicios habrá para conocer si aquella es la purgación del alma y, si lo es, si es del sentido o del espíritu (lo cual es la noche oscura que decimos), y cómo se podrá conocer si es *melancolía* o otra imperfección acerca del sentido o del espíritu (S pról. 6).

Igualmente en *Noche oscura*, al hablar de las “imperfecciones que suelen presentar los principiantes acerca del tercer vicio, que es la lujuria” (1N 4), aparece de nuevo este vocablo. Esta cita de la melancolía es especialmente interesante, pues en ella, tras realizar una breve descripción de la clínica de la enfermedad, explica cómo la entrada en la noche oscura del espíritu es aún peor que la propia enfermedad:

Y no sólo eso, sino que llega a representarles muy al vivo cosas muy feas y torpes, y a veces muy conjuntamente, acerca de cualesquier cosas espirituales y personas que aprovechan sus almas, para aterrarlas y acobardarlas, de manera que los que de ello hacen caso, aun no se atreven a mirar nada ni poner la consideración en nada, porque luego tropiezan en aquello. Y esto en los que son tocados de *melancolía* acaece con tanta eficacia [y frecuencia] que es de haberles lástima grande, porque padecen vida triste; porque llega a tanto en algunas personas este

trabajo cuando tienen este mal humor, que les parece claro que sienten tener consigo acceso el demonio, *sin ser libres para poderlo evitar, aunque algunas personas éstas pueden evitar el tal acceso con gran fuerza y trabajo*. Cuando estas cosas torpes acaecen a los tales por medio de la melancolía, ordinariamente no se libran de ellas hasta que sanan de aquella calidad de humor, *si no es que entrase en la noche oscura el alma, que la priva sucesivamente de todo* (1N 4, 3).

Los subrayados son nuestros y con ellos queremos destacar el carácter de pasividad que atribuye al acceso de melancolía, así como el hecho de que san Juan de la Cruz considera la entrada en la «noche oscura» como un agravamiento de lo que hasta entonces podía ser considerado solamente como una melancolía: la oscura noche supone por tanto una intensificación de la sintomatología melancólica, un entrar de lleno en la clínica de la enfermedad.

Hay un tercer momento –de importancia capital en la obra sanjuanista– en el que aparece de nuevo el término *melancolía*. Nos referimos a cuando san Juan de la Cruz explica “las señales que ha de haber en sí el espiritual por las cuales se conozca en qué tiempo le conviene dejar la meditación y discurso y pasar al estado de contemplación” (2S, 13). Efectivamente, estas tres señales –que, como hemos visto ya, tienen un claro antecedente en Tauler– se han hecho ya clásicas en toda la mística cristiana desde que san Juan de la Cruz las describió, y se las considera indicador seguro e imprescindible del paso del período purgativo al iluminativo. Pues bien, este momento del proceso místico es vivido y experimentado por el espiritual que atraviesa por él con una fenomenología psíquica que sugiere de tal manera la sintomatología de la depresión, que el propio san Juan de la Cruz necesita deslindar explícitamente este momento del proceso místico de lo que es una enfermedad melancólica. Nos describe así estas tres señales:

La primera es ver en **sí** que ya no puede meditar ni discurrir con la imaginación, ni gustar de ello como antes solía; antes halla ya sequedad en lo que de antes solía fijar el sentido y sacar jugo (2S 13, 2).

La segunda es cuando ve o no le da ninguna gana de poner la imaginación ni el sentido en otras cosas particulares, exteriores ni interiores (2S 13, 3).

La tercera y más cierta es si el alma gusta de estarse a solas con atención amorosa a Dios sin particular consideración, en paz interior y quietud y descanso, y sin actos y ejercicios de las potencias, memoria, entendimiento y voluntad (2S 13, 4).

Estas tres señales ha de ver en sí juntas por lo menos el espiritual para atreverse seguramente a dejar el estado de meditación y del sentido y entrar en el de contemplación y del espíritu (2S 13, 5).

Y, una vez enumeradas las tres, añade:

Ni tampoco basta ver en sí la primera y segunda señal, si no viere juntamente la tercera; porque aunque se vea que no puede discurrir ni pensar en las cosas de Dios y que tampoco le da gana de pensar en las que son diferentes, *podría proceder de melancolía o de algún otro jugo de humor puesto en el cerebro o en el corazón* (2S 13, 6). [El subrayado es nuestro].

Tenemos aquí a san Juan de la Cruz preocupado por diferenciar la aparición de los signos anunciadores del comienzo de la contemplación de lo que podría ser una melancolía incipiente u otra enfermedad cualquiera, ya que podría proceder este no ser capaz de «discurrir ni pensar en las cosas de Dios... de *melancolía* o de algún otro jugo de humor» [El subrayado es nuestro].

# 1 Etiopatogenia de la noche pasiva

Hemos analizado hasta aquí los momentos puntuales en los que el término *melancolía*, haciendo referencia a un trastorno del humor, aparece de forma explícita en la obra de nuestro místico. Ahora bien, independientemente de estas referencias expresas a la melancolía, y dejando igualmente a un lado otras salpicaduras depresivas que podemos encontrar en distintos y numerosos puntos de la obra de san Juan de la Cruz, hay un pasaje en el que el autor se va a dedicar a describir de forma detallada un cuadro depresivo franco. Este momento se corresponde con el relato que hace san Juan de la Cruz, en *Noche oscura*, de las noches pasivas, especialmente de la noche pasiva del espíritu.

Al tratar de la fenomenología de esta noche pasiva del espíritu, la horrenda y verdadera noche de la purgación, nos ofrece san Juan de Cruz la descripción precisa y extensa de una fase depresiva endógena, descripción que se efectúa de manera continuada a lo largo de los nueve o diez primeros capítulos del libro segundo de *Noche*, y que se refiere fundamentalmente a la clínica o sintomatología, pero también a la etiología, la evolución e, incluso, al tratamiento de la misma.

Para una persona acostumbrada a manejar los cuadros clínicos psiquiátricos resulta evidente que san Juan de la Cruz describe en la noche pasiva del espíritu una depresión grave de etiología endógena y de intensidad psicótica, que cursa por fases recurrentes. Es exactamente el mismo cuadro psíquico el que ocurre en el campo místico y en el psiquiátrico, pero lo que la Psiquiatría etiqueta de fase depresiva psicótica de una depresión endógena, san Juan de la Cruz lo denomina noche pasiva del espíritu, y lo que el psiquiatra considera una enfermedad de etiología endógeno-hereditaria, el místico lo interpreta como una prueba que Dios envía al alma para purificarla. Se trata del mismo fenómeno observado desde dos ángulos distintos: algo negativo y a eliminar desde la Psiquiatría y, sin embargo, positivo y deseable desde la Mística. Cambian las interpretaciones y la valoraciones, pero el cuadro fenomenológico resulta el mismo en ambos casos.

La equiparación de noche pasiva del espíritu y depresión endógena constituye uno de los dos pilares fundamentales que sustentan toda nuestra tesis, así que vamos a ir desarrollándola a partir de este momento. Con este fin iremos analizando el cuadro tal como lo hace el santo, con sus propias palabras, pero agrupando la sintomatología que él describe conforme al esquema de la depresión que hemos diseñado en el capítulo primero.

Fijémonos en primer lugar en la etiopatogenia del proceso, en la etiología endógena del mismo. Para ello revisemos primero, aunque sea brevemente, el concepto psiquiátrico de endógeno. Etimológicamente el término es obvio. Recordemos la cita de Tellenbach<sup>297</sup>:

Se encuentra *ἐκ τῆς οἰκίας* = *intus genitus, domi natus*, por primera vez en una inscripción delfica. Con arreglo a ello «endógeno» significa «en el interior (en casa)-nacido». «Endon» es origen y en este sentido también «de donde se procede», lo que concibe lo original en el hombre.

Inicialmente, pues, nace este concepto para aludir a un determinado origen o etiología. Hace referencia, por tanto, a un proceso que se origina en el interior del propio organismo

---

<sup>297</sup> Tellenbach, H.: *op. cit.*, 1976, 33-4.

y que vendría caracterizado, según H. Tellenbach<sup>298</sup>, por los siguientes elementos: la evolución rítmica del proceso, la importancia que adquiere dentro del mismo todo lo relativo a la cinesis, es decir, al acontecer vital de la persona que se desenvuelve en el tiempo y, finalmente, el carácter de globalidad del proceso, que afecta a la persona íntegramente.

Conforme a esto sería la depresión endógena una enfermedad procesual que proviene del interior del organismo, generalmente sin causa externa que la explique, de carácter marcadamente hereditario, que afecta a la totalidad de la persona –tanto en su vertiente psíquica como somática– y que cursa mediante fases que aparecen y desaparecen, sin que tampoco las circunstancias externas nos ayuden a explicar el porqué del comienzo y terminación de las mismas.

Pues bien, precisamente son éstos los mismos rasgos etiológicos que san Juan de la Cruz le adjudica a la noche pasiva del espíritu. Respecto al origen endógeno no se cansa de repetir una y otra vez que tiene su fuente exclusivamente en Dios, que es quien pone al alma en esta situación a fin de purgarla, y de ahí la calificación de *pasiva*:

Conviénele al alma entrar en la segunda noche del espíritu, donde[...] le han de hacer caminar en oscura y pura fe (2N 2, 5).

Esta noche es una oscura influencia de Dios en el alma[...] en que de secreto enseña Dios a el alma[...] sin ella hacer nada ni entender cómo (2N 5, 1).

La noche pasiva del espíritu, como la depresión endógena, son procesos en los que el sujeto se ve inmerso de una manera totalmente ajena a su voluntad. La única alternativa que le queda a quien se encuentra sometido a esta dolorosa situación es padecerla resignadamente o rebelarse contra ella, pero nada puede hacer ni para evitarla, ni tampoco para procurarla. Para el místico proviene de Dios y para el psiquiatra del *endon*. Insiste el santo repetidas veces en ese origen interno y críptico de la noche:

Y desta manera va purgando Dios a algunas almas[...] *metiéndolas* a ratos interpoladamente en esta noche de contemplación y purgación espiritual, *haciéndole anochecer y amanecer a menudo* [El subrayado es nuestro] (2N 1, 1).

Nunca entra el espiritual en esta noche por propia decisión, sino que es Dios quien le conduce allí. Es exclusivamente la voluntad divina la que determina que anochezca o amanezca. El que los tormentos se acentúen o se debiliten no guarda relación con la propia voluntad, ni con las circunstancias del entorno. Lo mismo que ocurre en la depresión endógena.

No sólo nos indica san Juan de la Cruz el origen endógeno del fenómeno, sino que aclara además la finalidad purgativa del mismo. El alma, mediante este «rayo de tiniebla» (2N 5, 3) –como denomina el santo a esta oscura contemplación, remedando al Pseudo Dionisio– debe ser destruida y aniquilada en su más íntima sustancia si quiere llegar a la unión y conocimiento de Dios. Con claridad y belleza describe el núcleo de la depresión cuando, en el capítulo diez, explica de nuevo la esencia de esta noche mediante la conocida alegoría de la llama que purifica y transforma el madero verde, imagen que aparece ya en el Areopagita y en Tauler:

De donde para mayor claridad de lo dicho y de lo que se ha de decir, conviene notar aquí que esta purgativa y amorosa noticia o luz divina

---

<sup>298</sup> *Ibid.*, 36-44.



que aquí decimos, de la misma manera se ha en el alma (purgándola y disponiéndola para unirla consigo perfectamente) que se ha el fuego en el madero para transformarle en sí; porque el fuego material, en aplicándose al madero, lo primero que hace es comenzarle a secar, echándole la humedad fuera y haciéndole llorar el agua que en sí tiene; luego le va poniendo negro, oscuro y feo y aun de mal olor y, yéndole secando poco a poco, le va sacando a la luz y echando afuera todos los accidentes feos y oscuros que tiene contrarios al fuego, y finalmente, comenzándole a inflamar por de fuera y calentarle, viene a transformarse en sí y ponerle hermoso como el mismo fuego (2N 10, 1).

## 2 Clínica de la noche pasiva

Pasemos a analizar ahora la clínica del cuadro, las manifestaciones psíquicas del mismo y comprobemos si también en este terreno persiste la analogía. Digamos antes de nada que muchos autores no aceptan lo endógeno tal y como lo hemos caracterizado, es decir, como haciendo referencia a la etiología. Así, señala D. Barcia<sup>299</sup>:

Endógeno, no es por tanto un factor etiológico. Etiológico es siempre algo somático o psíquico. Endógeno es el «marco» donde estos factores inciden.

Ahora bien, decíamos en su momento que las depresiones endógenas siguen conservando su validez independientemente de que al término endógeno le asignemos la connotación de etiológico o no, pues tal y como habían sido delimitados estos procesos por los autores clásicos a principios de siglo, poseen una serie de características clínicas que permiten diferenciarlos de otros tipos de depresión.

Y ¿cuáles son los rasgos clínicos que caracterizan las depresiones endógenas, los síntomas que permiten definirla? Podríamos sintetizarlos muy brevemente de la siguiente manera: en primer lugar la profunda alteración afectiva que sufren estos enfermos, ya la llamemos tristeza vital, dolor moral o bloqueo afectivo. En segundo término la intensa inhibición y enlentecimiento que sufren todas las funciones psíquicas, cuyo ejercicio resulta muy penoso para el enfermo. Y finalmente los sentimientos de desesperanza y autodesvalorización que se organizan en forma de delirio de culpa.

Pues bien, éstos son los mismos síntomas que caracterizan el cuadro de la noche pasiva del espíritu tal como la describe san Juan de la Cruz. Por tanto, escojamos una u otra acepción de endogeneidad –ya la clínica, ya la etiológica– ambas se cumplen y se encuentran plenamente representadas en la concepción sanjuanista de la noche.

Analicemos ahora estos síntomas. Para muchos autores el elemento primordial de la depresión endógena sería el humor depresivo, que viene representado por la tristeza. Señalábamos en su momento como Kurt Schneider<sup>300</sup> distinguía, frente a la «tristeza por algo» de las depresiones reactivas, la «tristeza vital» de los ciclotímicos, que tiene su origen en lo más íntimo y profundo del ser, en aquellas profundidades donde lo psíquico y lo físico se encuentran y se confunden y que expresa, por tanto, el estado general del organismo tanto en su vertiente psíquica como en la somática. Por eso el enfermo localiza esta tristeza «en la cabeza, en el pecho y en el epigastrio»<sup>301</sup>.

Pues bien, san Juan de la Cruz concibe igualmente la pena de la noche pasiva del espíritu como algo que está enraizado en lo más profundo de la persona y que la afecta globalmente. No la llama tristeza vital, pero la califica de *sustancial*:

Las tinieblas que aquí padece son profundas y horribles y muy penosas, porque, *como se sienten en la profunda sustancia del espíritu, parecen tinieblas sustanciales* (2N 9, 3).

---

<sup>299</sup> Barcia, D. : “Ritmos biológicos en Psiquiatría”, *op. cit.*, 1982, 210.

<sup>300</sup> Schneider, K.: *op. cit.*, 1970, 79.

<sup>301</sup> *Ibid.*, 79.

Siente este grande deshacimiento *en la misma sustancia del alma* (2N 6, 6).

... *en el infinito centro de la sustancia del alma* tocó el cauterio, abrasando todo lo que se pudo abrasar... (LB 2, 8).

[Los subrayados que vamos a ir encontrando en las citas de san Juan de la Cruz a lo largo de este capítulo son nuestros].

Muchos autores prefieren hablar de *dolor moral* más que de tristeza, pues lo característico es que todas las vivencias que desfilan por la mente del enfermo, éste las experimente con intenso sufrimiento psíquico. En efecto, cabe afirmar que es condición, tanto de la noche pasiva del espíritu como de la depresión endógena, el que todo cuanto discorra por la mente del sujeto tenga un carácter intensamente doloroso. Veamos las múltiples descripciones que hace San Juan de la Cruz de este profundo e ineludible sufrimiento:

... *el alma se siente estar deshaciendo y derritiendo en la haz y vista de sus miserias con muerte de espíritu cruel* (2N 6, 1).

Porque, verdaderamente cuando esta contemplación purgativa aprieta, *sombra de muerte y gemidos de muerte y dolores de infierno siente el alma muy a lo vivo* (2N 6, 2).

Si Dios no ordenase que estos sufrimientos, cuando se avivan en el alma, se adormeciesen presto, moriría muy en breves días[...]; porque *de éstos son los que de veras descienden al infierno viviendo* (2N 6, 6).

... *de tal manera pena en su flaqueza, que poco menos desfallece;*[...] porque el sentido y el espíritu, así *como si estuviese debajo de una inmensa y oscura carga está penando y agonizando tanto, que tomaría por alivio y partido el morir* (2N 5, 6).

Esta última cita resulta de especial interés, pues en ella el místico hace referencia a los deseos de muerte, a lo que los psicopatólogos califican de “ideas de suicidio pasivo”<sup>302</sup> que el enfermo expresa mediante afirmaciones tales como «quisiera estar muerto», «mejor sería morir»... «tomaría por alivio y partido el morir».

Uno de los síntomas más característicos de la depresión endógena y que mayor sufrimiento provoca al enfermo es lo que los psicopatólogos conocen como “falta de reacción emocional”<sup>303</sup>. El enfermo se queja amargamente de que ya no es capaz de reaccionar afectivamente ante las distintas situaciones del ambiente como lo hacía antes: no se entristece ante una noticia dolorosa, ni se alegra con una buena. Karl Jaspers<sup>304</sup> denomina “apatía” a esta imposibilidad para vivenciar los afectos y la describe como un “torturante sentir que no se siente”.

Théodule Ribot<sup>305</sup> propuso a mediados del siglo pasado el término *anhedonia* para referirse a la completa impotencia que manifiestan estos pacientes para experimentar placeres: a causa del bloqueo afectivo no pueden gustar, ni disfrutar de nada. Pues bien, veamos con qué claridad la describe san Juan de la Cruz en diferentes momentos de su obra:

... *privándola del sentido y gusto* que antes sentía... (2N3, 3).

---

<sup>302</sup> Beck, A.: *op. cit.*, 1976, 28.

<sup>303</sup> López-Ibor Aliño, J. J.: *op. cit.*, 1982, 956.

<sup>304</sup> Jaspers, K.: *op. cit.*, 1973, 136.

<sup>305</sup> Citado por James, W.: *op. cit.*, 1994, 117.

... pues tiene Dios tan destetados los gustos y tan recogidos, que *no pueden gustar de cosa que ellos quieran* (2N 11, 3).

... *no halla gusto ni consuelo* en las cosas de Dios, tampoco le halla en alguna de las cosas criadas (1N 9, 2)

Incluso llega a atribuir la *anhedonia*, no a la purgación de la noche, sino —exactamente igual que estamos haciendo nosotros— a un trastorno afectivo del humor, a una melancolía:

... porque *este no gustar de cosa de arriba ni de abajo podría provenir de alguna indisposición o humor melancólico*, el cual muchas veces no deja hallar gusto en nada (1N 9, 2).

Otra consecuencia del bloqueo afectivo es la imposibilidad para llorar que experimentan los enfermos. Es la “depresión seca” de Beck<sup>306</sup>. El sujeto está “más allá de las lágrimas”, como diría Hamilton<sup>307</sup>. Los clínicos insisten en el carácter intensamente doloroso de este fenómeno. Escuchemos una cita de López Ibor en este sentido<sup>308</sup>:

Quando nos tropezamos con una desgracia, la vida aparece como un valle de lágrimas. Pero llorar es ya empezar a curarse. Llorar es una elaboración vital, una catarsis, una digestión del sufrimiento. El sufrimiento sin lágrimas de la melancolía es algo profundo, más profundo e inefable. Nunca la criatura siente su propia miseria con más intensidad.

Pues bien, también este síntoma está presente en la noche pasiva del espíritu. Comparemos la reflexión de López Ibor con otra de san Juan de la Cruz sobre el mismo punto:

De aquí es que trae en el espíritu un dolor y un gemido tan profundo, que le causa fuertes rugidos y bramidos espirituales, pronunciándolos a veces por la boca, y *resolviéndose en lágrimas cuando hay fuerza y virtud para poderlo hacer, aunque las menos veces hay este alivio* (2N 9, 7).

López Ibor habla de catarsis, san Juan de la Cruz de alivio, pero los dos están detallando exactamente el mismo fenómeno.

El psiquiatra alemán Lange<sup>309</sup> denomina *vacío afectivo* a este bloqueo de la afectividad que experimentan los pacientes con depresión endógena, justamente el mismo término que emplea repetidamente san Juan de la Cruz. Efectivamente, el completo vaciamiento del alma es un requisito necesario de la noche pasiva del espíritu. El alma ha de ser vaciada no sólo de los contenidos, sino incluso del continente. Debe ser desprovista de sus propias potencias, de las mismas funciones que la integran. De ahí que sea totalmente lógico que nos encontremos este bloqueo afectivo en la noche pasiva del espíritu:

[...]porque la parte sensitiva se purifica en sequedad, y *las potencias en su vacío de sus aprehensiones*, y el espíritu en tiniebla oscura (2N 6, 4).

[...]siente en sí un profundo vacío y pobreza[...]; sequedades y *vacíos de las aprehensiones de las potencias* (2N 6, 4).

---

<sup>306</sup> Beck, A.: *op. cit.*, 1976, 19.

<sup>307</sup> Hamilton, M.: *op. cit.*, 1985, 21.

<sup>308</sup> López Ibor, J. J.: *op. cit.*, 1973, 62.

<sup>309</sup> López-Ibor Aliño: *op. cit.*, 1982, 952.

[...]Sobrepadece grave deshacimiento y tormento interior demás de la dicha pobreza y *vacío natural y espiritual* (2N 6, 5).

[...]y así no sólo la deja oscura, sino *vacía según las potencias y apetitos, así espirituales como naturales* (2N 8, 4).

Hemos analizado la alteración de la afectividad del deprimido endógeno, esa peculiar cualidad del humor que supone un profundo vacío afectivo. Junto a este trastorno afectivo, el otro gran polo sintomático de la depresión endógena lo constituye la *inhibición psicomotriz*. Todos los autores destacan este bloqueo de las funciones psíquicas del enfermo, que se traduce en una enorme dificultad para pensar, evocar, hablar, actuar. Están todas ellas enormemente lentificadas y su ejercicio resulta extremadamente penoso para el enfermo. Henri Ey describe así la *inhibición psicomotriz*<sup>310</sup>:

El melancólico se siente incapaz de querer, se abandona a la inercia. La astenia alcanza tal grado que el enfermo no tiene fuerza para moverse, para vestirse. La inhibición psíquica es el síntoma más constante. Tratándose de una reducción global de todas las fuerzas que orientan el campo de la conciencia, constituye una especie de parálisis psíquica; la ideación es lenta, las asociaciones dificultosas, la evocación penosa[...]. El lenguaje está también bloqueado.

Pues bien, analicemos ahora cómo describe san Juan de la Cruz esta sintomatología. Explicábamos al hablar del «vacío afectivo» la importancia que concede el místico al vaciamiento de las potencias del alma, no sólo del contenido, sino aun del mismo continente. Para que la purificación sea todo lo absoluta que se requiere en esta noche el alma ha de perder hasta la propia capacidad de pensar, recordar o actuar. He ahí por qué en la noche sanjuanista aparece la misma inhibición de las funciones psíquicas que encontramos en la depresión endógena. Veamos con qué claridad y nitidez describe san Juan de la Cruz este segundo gran núcleo de la sintomatología depresiva:

[...]desnúdales de las potencias y afecciones y sentidos, así espirituales como sensitivos, así exteriores como interiores, dejando *a oscuras el entendimiento, y la voluntad a secas, y vacía la memoria, y las afecciones del alma en suma aflicción, amargura y aprieto...* (2N3, 3).

Y de nuevo insiste un poco más adelante sobre este intenso bloqueo que sufren todas las funciones mentales a causa de esta oscura contemplación:

En pobreza, *desamparo y desarrimo de todas las aprehensiones de mi alma*, esto es, en *oscuridad de mi entendimiento y aprieto de mi voluntad*, en *aflicción y angustia acerca de la memoria*, dejándome a oscuras en pura fe... (2N 4, 1).

Beck resalta de esta inhibición lo que él denomina *parálisis de la voluntad*. Se presenta según él en el 86% de las depresiones graves<sup>311</sup>:

En los casos de depresión intensa hay una completa parálisis de la voluntad. El paciente no siente ningún deseo de hacer nada, ni siquiera los actos esenciales para la vida. Como consecuencia permanece inmóvil, a menos que otros lo impulsen o lo obliguen a levantarse. A

---

<sup>310</sup> Ey, H.: *op. cit.*, 1969, 242-3.

<sup>311</sup> Beck, A.: *op. cit.*, 1976, 26-7.

veces hay que sacarlo de la cama, lavarlo, vestirlo o alimentarlo. En casos extremos hasta la comunicación queda bloqueada).

La noche pasiva de san Juan de la Cruz conlleva igualmente esta *parálisis de la voluntad* con todo detalle:

Pero hay aquí otra cosa que al alma aqueja y desconsuela mucho, y es que, como esta oscura noche *la tiene impedidas las potencias y afecciones, ni puede levantar afecto ni mente a Dios, ni le puede rogar*. Dios es el que acude aquí haciendo pasivamente la obra en el alma; por eso *ella no puede nada*; de donde *ni rezar ni asistir con advertencia a las cosas divinas puede, ni menos en las demás cosas y tratos temporales* (2N 8, 1).

Cuando esta inhibición y esta abulia son llevadas al máximo los clínicos hablan de *estupor melancólico* o *melancolía estuporosa*, en la que, como señala Ey<sup>312</sup>:

El enfermo está absolutamente inmóvil: no habla, no come, no hace ningún gesto ni movimiento. Su cara se mantiene fijada en una expresión de dolor y desespero.

Pues bien, también de este cuadro clínico nos suministra san Juan de la Cruz una referencia clara y precisa, manifestando de nuevo un conocimiento en extremo detallado y preciso de los entresijos de la depresión endógena:

Tiene no sólo esto, sino muchas veces *tales enajenamientos[...]* que se pasan muchos ratos sin saber lo que se hizo ni qué pensó, ni qué es lo que hace ni qué va a hacer, ni puede advertir, aunque quiera, a nada de aquello en que está (2N 8, 1).

San Juan de la Cruz –modelo de precisión en el uso del lenguaje– no tiene reparos en emplear aquí la palabra *enajenamientos* para describir el estado psíquico en que se encuentra el espiritual que atraviesa por esta «horrenda noche». Nos describe enajenamientos de tal magnitud que llevan al sujeto a pasar largos ratos inmóvil, como si estuviera ausente, sin actividad alguna, sin respuesta al entorno, habiendo perdido la capacidad para advertir lo que le rodea, «a nada de aquello en que está». En suma: una precisa y preciosa descripción del estupor melancólico.

Oro síntoma central de la depresión endógena son las *ideas de autodesvalorización* y los *sentimientos de culpa*. Casi nunca faltan y ocurren, según A. Beck<sup>313</sup>, en el 86% de las depresiones graves. El enfermo tiene el firme convencimiento de que está lleno de tachas morales y se siente fuertemente culpable por ello. Recordemos que esa intensa culpa del melancólico parece tener su origen en la impotencia de la inhibición psicomotriz. Así señala H. Tellenbach<sup>314</sup>: “es una culpa primaria a causa de ese no poder intrapsicótico”. A partir de allí la culpa se extiende en sentido retrógrado y acaba por referirse a todo el pasado. El sujeto termina por sentirse el más miserable de todos los mortales. Aparecen así las ideas delirantes de ruina física, de ruina económica y de ruina moral: el enfermo se ve acabado, su enfermedad es irrecuperable, ya nada se puede hacer, se siente el mayor pecador del mundo y ya no hay posibilidad de misericordia para él, está definitivamente condenado. Pues bien, también san Juan de la Cruz alude en numerosas ocasiones en la noche pasiva del espíritu a esta ideación delirante de culpa característica de la depresión melancólica:

---

<sup>312</sup> Ey, H.: *op. cit.*, 1969, 246.

<sup>313</sup> Beck, A.: *op. cit.*, 1976, 21.

<sup>314</sup> Tellenbach, H.: *op. cit.*, 1976, 188.

Siéntese el alma *tan impura y miserable, que parece estar Dios contra ella*, y que *ella está hecha contraria a Dios*. Lo cual es de tanto sentimiento y pena para el alma, porque *le parece aquí que Dios la ha arrojado* (2N 5, 5).

[...]como *se ve tan miserable, no pudiendo creer que Dios la quiere a ella, ni que tiene ni tendrá jamás por qué* –sino antes porque tiene [por qué] ser *abhorrecida no sólo dél, sino de toda criatura para siempre*–, duélese de ver en sí causas por que *mezca ser desechada de quien ella tanto quiere y desea* (2N 7, 7).

El místico, como el melancólico, se llena de autorreproches y acusaciones y se considera el más culpable pecador de entre todos los mortales, lo que llama enormemente la atención desde fuera, pues se trata de almas de profunda virtud y santidad:

[...]porque viendo el alma aquí claramente por medio de esta pura luz (aunque a oscuras) su impureza, *conoce claro que no es digna de Dios ni de criatura alguna; y lo que más le pena es [que piensa] que nunca lo será*, y que ya se le acabaron sus bienes (N2, 5, 5).

Los intensos sentimientos de culpa le hacen sentir vivamente su condenación eterna y, por tanto, asegurarla como algo ya inevitable. Pero para poder pensar esto ha de olvidarse de la misericordia de Dios, de toda posibilidad de perdón, lo que está –sin duda– en franca contradicción con su idea de Dios como Padre bueno y misericordioso. La culpa, pues, se ha situado más allá de toda lógica y de toda capacidad de razonamiento. Tenemos aquí, por tanto, el delirio plenamente establecido. Nos encontramos así ante una culpa psicótica que aparece sin causa objetiva y, además, que adquiere una intensidad fuera de toda lógica. Es la culpa endógena que nace de la propia depresión y que resulta inexplicable para el espectador:

Pero de lo que está doliente el alma aquí y lo que más siente es parecerle claro que *Dios la ha desechado y, aborreciéndola, arrojado en las tinieblas*[...]. Porque verdaderamente cuando esta contemplación purgativa aprieta, sombra de muerte y gemidos de muerte y dolores de infierno siente el alma muy a lo vivo, que consiste en *sentirse sin Dios, y castigada y arrojada e indigna de Él, y que está enojado*; que todo se siente aquí, y más que le parece que *ya es para siempre* (2N 6, 2).

Todavía nos describe san Juan de la Cruz algunos otros síntomas que pueden aparecer en la depresión endógena, como son las *vivencias de despersonalización y desrealización*. Se trata de sentimientos de extrañeza con respecto a uno mismo o al mundo circundante: el sujeto se vive a sí mismo y a su entorno como cambiados, distintos, extraños... Las percepciones realmente no están alteradas, pero sí la vivencia de las mismas, y ello se acompaña de angustia intensa. Schulte liga directamente estos sentimientos de extrañeza a la incapacidad o vacío afectivo del deprimido endógeno.

Johann Glatzel dedica en su obra *Depresiones endógenas* un apartado a las “Ciclotimias melancólicas con vivencias de despersonalización predominantes”<sup>315</sup>. Recordemos la descripción que nos ofrecía allí de uno de sus pacientes<sup>316</sup>:

Todos los objetos me parecen extraños e irreales. Al hablar tengo la impresión de que me escucho a mí mismo. Tengo la impresión de que

---

<sup>315</sup> Glatzel, J.: *op. cit.*, 1985, 116.

<sup>316</sup> *Ibid.*, 123.

oigo la voz pero que no hablo en absoluto. Al lavarme las manos veo como si dos manos extrañas se restregasen. Lo mismo ocurre con otras partes del cuerpo.

Comparemos ahora este ejemplo de Glatzel con la descripción que hace san Juan de la Cruz de la vivencia de desrealización:

Otras veces piensa si es *encantamiento el que tiene o embelesamiento*, y anda *maravillado de las cosas que ve y oye, pareciéndole muy peregrinas y extrañas*, siendo las mismas que solía traer comúnmente (2N 9, 5).

Asimismo reserva J. Glatzel otro capítulo para hablar de las “depresiones endógenas anancásticas”<sup>317</sup>, en las que se da “un predominio en el cuadro clínico de los fenómenos compulsivos junto con el síndrome axial ciclotímico”<sup>318</sup>. Pues bien, igualmente san Juan de la Cruz nos describe cuadros en los que, junto al síndrome axial de la noche, aparecen los citados fenómenos obsesivo-compulsivos:

Otras veces se les añade en esta noche el *espíritu de blasfemia*, el cual en todos sus conceptos y pensamientos se anda atravesando con intolerables blasfemias, y a veces *con tanta fuerza sujetadas en la imaginación, que casi se las hace pronunciar, que les es grave tormento* (1N 14, 2).

Otras veces se les da otro abominable espíritu, que llaman *spiritum vertiginis*, no para que caigan, sino para que los ejercite; el cual de tal manera les oscurece el sentido, que *los llena de mil escrúpulos y perplejidades*, tan intrincadas al juicio de ellos, que nunca pueden satisfacerse con nada, ni arrimar el juicio a concepto ni consejo; el cual es uno de los más graves estímulos y horrores de esta noche, muy vecino a lo que pasa en la otra noche espiritual (1N 14, 3).

Aun podríamos citar otras numerosas observaciones clínicas que hace san Juan de la Cruz en su análisis de la noche pasiva del espíritu y que suponen tal nivel de precisión y conocimiento de la enfermedad depresiva, que por momentos llegamos a creer que es un experto psicopatólogo el que nos habla y no un místico. Así, por ejemplo, cuando refiere que es inútil intentar confortar al espiritual, pues de ninguna manera le alcanzará nuestro consuelo mientras se encuentre en medio de esta oscura y horrenda noche:

Porque se añade a esto –a causa de la soledad y desamparo en que esta oscura noche la causa– *no hallar consuelo ni arrimo en ninguna doctrina ni maestro* espiritual, porque, aunque por muchas vías le testifique las causas del consuelo que puede tener por los bienes que hay en estas penas, no lo puede creer. Porque, como ella está tan embebida e inmersa en aquel sentimiento de males que ve tan claramente sus miserias, *parece que, como ellos no ven lo que ella ve y siente, no la entendiendo dicen aquello, y en vez de consuelo, antes recibe dolor* (2N 7, 3) [El subrayado es nuestro].

Es exactamente la misma reflexión que nos transmite Glatzel al hablar del “autismo del melancólico”<sup>319</sup>. En efecto, el deprimido endógeno se halla encerrado dentro de un

---

<sup>317</sup> *Ibid.*, 111.

<sup>318</sup> *Ibid.*, 113.

<sup>319</sup> *Ibid.*, 45.



mundo de sufrimiento al que nosotros nunca conseguimos llegar con nuestro consuelo. Refiriéndose a esta imposibilidad, asegura Glatzel:

Si entonces esta persona se esfuerza en reconocer en el comportamiento del melancólico la llamada de un afligido y responde a esta supuesta llamada, enseguida se da cuenta de su equivocación al comprobar que fracasan la entrada en el duelo y la participación en él.

Nos encontramos aquí ante uno de los elementos más llamativos, y al mismo tiempo más característicos, de la depresión y de la noche pasiva del espíritu: al enfermo y al místico no les queda más remedio que vivenciar el estado por el que atraviesan de forma dolorosa, sin que le sirvan para nada los razonamientos que se les ofrecen desde fuera para intentar consolarlos. Nuestros razonamientos no pueden serles de utilidad alguna, pues el *pathos* del enfermo está más allá de todo razonamiento lógico: es, pues, requisito necesario de la noche y de la depresión el ser vividas de esa forma dolorosa que sobrepasa todo razonamiento lógico. Los enfermos, ante nuestros intentos de aliviarlos mediante argumentos lógicos, no sólo no se sienten apaciguados, sino que sufren y se desesperan todavía más, pues piensan –y no les falta razón– que no comprendemos ni la calidad, ni la profundidad de su vivencia.

### 3 Evolución de la noche pasiva

San Juan de la Cruz –al describir la noche pasiva del espíritu– hace gala de un profundo conocimiento, no sólo de la etiología y de la clínica de la depresión endógena, sino también de su evolución. En efecto, indicábamos en su momento que se trata de una enfermedad que evoluciona por fases. Es decir, la sintomatología irrumpe en un momento determinado en la vida del sujeto y lo sume completamente en la enfermedad; pasado un tiempo –seis, ocho, diez meses– el cuadro clínico se va como había venido, permitiendo al paciente recuperar su tono y su ritmo de vida normales.

Pues bien, veamos con qué claridad nos describe esta evolución fásica del proceso. Comienza por señalar la alternancia de dos diferentes polos, exactamente lo mismo que ocurre en nuestro trastorno bipolar. San Juan de la Cruz no los denomina polo depresivo y polo maníaco, sino anochecer y amanecer, pero se refiere a la misma alternancia que ocurre en dicha enfermedad:

Y desta manera va purgando Dios a algunas almas[...] metiéndolas a ratos *interpoladamente* en esta noche de contemplación y purgación espiritual, *haciéndole anochecer y amanecer a menudo* [El subrayado es nuestro] (2N 1, 1).

Prosigue luego explicando cómo entre fase y fase de manifestación de la enfermedad se intercalan períodos más o menos largos de normalidad:

Es la purgación más o menos fuerte y de más o menos tiempo. Mas, si ha de ser algo de veras, por fuerte que sea, dura algunos años, puesto que en estos medios hay *interpolaciones de alivios* (2N7, 4).

Añade a continuación una aguda observación sobre la aparición, completamente inmotivada, de una nueva fase depresiva, encontrándose el sujeto previamente normal:

Y así es que *cuando más segura está y menos se cata, vuelve a tragar y absorber el alma en otro grado peor y más duro, oscuro y lastimero que el pasado*, el cual dura otra temporada por ventura más larga que la primera (2N 7, 5).

He aquí con qué meridiana nitidez nos presenta el místico el carácter endógeno de la noche pasiva del espíritu, con una evolución críptica e impredecible, resultando equiparable en este aspecto a la depresión endógena de la Psiquiatría.

A menudo constatan los clínicos cómo los enfermos de depresión endógena no son capaces de extraer enseñanza alguna de sus fases depresivas previas. En efecto, aunque tienen la prueba de que sus depresiones anteriores han acabado por remitir y dejar paso a la normalidad, sin embargo viven la fase actual como distinta a todas las precedentes: ésta es la definitiva, ya no hay remedio posible, el sufrimiento no cesará nunca, los bienes están acabados para siempre. A este respecto señala literalmente Eugen Bleuler<sup>320</sup>:

---

<sup>320</sup> Bleuler, E.: *op. cit.*, 1971, 498.

Los enfermos juzgan con objetividad sus fases depresivas anteriores, mas no la actual, y la consideran como algo «completamente distinto» a las precedentes.

Curiosamente, también la descripción que hace san Juan de la Cruz de la evolución de la noche pasiva del espíritu incluye esta peculiar observación:

Y aquí el alma otra vez viene a creer que todos sus bienes están acabados para siempre; que no le basta la experiencia que tuvo del bien pasado que gozó después del primer trabajo –en que también pensaba que ya no había más que penar– para dejar de creer en este segundo grado de aprieto que estaba ya todo acabado y que no volverá como la vez pasada (2N 7, 6).

Hasta aquí el examen de la depresión endógena en san Juan de la Cruz, el análisis extenso, profundo y detallado que el místico carmelita hace de la misma. En el mismo encontramos tales niveles de conocimiento y de precisión que no podemos por menos de pensar que san Juan de la Cruz está describiendo su propia experiencia. La sospecha que expresa Baruzi como probabilidad se transforma para nosotros en certeza plena<sup>321</sup>:

Así es como hay que interpretar, por ejemplo, la *Noche oscura*, la obra que recoge el hallazgo más profundo de Juan de la Cruz, y a la que dan ganas de considerar como la traducción directa de un prolongado drama interior. Ciertamente existen todas las probabilidades de que el propio Juan de la Cruz padeciera esa intensa purificación de los sentidos y del espíritu, terrible y amarga transmutación del ser, a la que otorga el nombre de «Noche oscura».

Podría argumentarse que el contenido depresivo que se advierte en las obras de san Juan de la Cruz, a pesar de la extensión y detalle con que lo relata, podría no ser original suyo sino copiado de otros autores que le precedieron. En efecto, como ya hemos visto, la depresión –como una parte integrante del camino místico y constituyendo el período de purificación pasiva– no es una idea original de san Juan de la Cruz, ni mucho menos: la encontramos en otros autores místicos anteriores a él y que, además, sabemos con certeza que fueron conocidos y leídos por san Juan y que ejercieron una influencia segura sobre él.

Según esto se podría razonar que estas descripciones de la depresión no le pertenecen en origen, sino que las habría tomado prestadas de otros precursores. Pues bien, aun sirviéndonos únicamente del contenido de sus obras, esta hipótesis parece poco verosímil, y ello por dos razones: en primer lugar, porque, como hemos señalado ya repetidas veces, la descripción que hace san Juan es más extensa y rica que ninguna de las precedentes y en ella aparecen detalles de enorme finura psicopatológica que suponen un grado de conocimiento de la depresión que no aparece en los otros autores.

Pero es que hay además otro importante argumento que nos hace pensar que san Juan de la Cruz habla de su propia experiencia. Efectivamente, él mismo asegura que el análisis de la noche pasiva del alma sólo puede llevarlo a cabo quien ha pasado por ella y la ha superado. Sólo cuando se ha pasado por la noche y ésta ha sido superada, sólo cuando se observa la noche desde la altura, como algo ya sobrepasado, únicamente entonces el místico es capaz de contemplarla con rasgos positivos e interpretarla como un tránsito hacia Dios. A esto se refiere san Juan de la Cruz cuando en el prólogo de *Noche oscura* manifiesta:

---

<sup>321</sup> Baruzi, J.: *op. cit.*, 1991, 283.

Antes de que entremos en la declaración de estas canciones conviene saber aquí que el alma las dice estando ya en la perfección, que es la unión de amor con Dios, habiendo ya pasado por los estrechos trabajos y aprietos... (1N pról 2).

Es evidente, pues, que para poder extraer la gran enseñanza de la noche es imprescindible haberla sufrido primero y haberla superado. No parece quedar duda, por tanto: san Juan de la Cruz pasó por la horrenda noche del espíritu, o lo que es lo mismo, por el profundo sufrimiento de la depresión endógena.

Asimismo en el prólogo de *Subida del Monte Carmelo* insiste en que para poder hablar de la noche con propiedad –con valor de guía espiritual, como él pretende– es necesario tener experiencia de ella:

Para haber de declarar y dar a entender esta noche oscura por la cual pasa el alma para llegar a la divina luz de la unión perfecta del amor de Dios[...] ni basta ciencia humana para lo saber entender, ni experiencia para lo saber decir; *porque sólo el que por ello pasa lo sabrá sentir*, mas no decir (S pról., 1).

Y, por tanto, para decir algo de esta noche oscura, *no fiaré ni de experiencia ni de ciencia* porque lo uno y lo otro puede faltar y engañar; *mas, no dejándome de ayudar en lo que pudiere de estas dos cosas...* (S pról., 2).

San Juan de la Cruz hace una referencia explícita en estas líneas a su experiencia: «no fiaré ni de experiencia ni de ciencia [...], no dejándome de ayudar en lo que pudiere de estas dos cosas».

En fin, san Juan de la Cruz redacta su experiencia de la noche en tales términos y con tal grado de conocimiento, que todo nos lleva a pensar que está relatando su propia experiencia dolorosa, sus propias depresiones.

## II LA DEPRESIÓN EN LA VIDA DE SAN JUAN DE LA CRUZ

Busquemos ahora argumentos con los que seguir apoyando nuestra hipótesis en otra dirección, no ya en la obra sino en la biografía de san Juan de la Cruz, si bien –como señalan todos los conocedores del santo– su obra es la mejor y más segura fuente biográfica de que disponemos.

A pesar de la escasez de datos fidedignos en la vida de san Juan de la Cruz, hay algunos capítulos en su biografía que podrían servir de refuerzo a nuestra hipótesis, según la cual el místico carmelita padeció de fases depresivas endógenas.

Hay un episodio en su vida que resulta altamente significativo en favor de nuestro planteamiento. Nos referimos a su experiencia íntima en la cárcel de Toledo, a cómo vivió él internamente aquel suceso, a las vivencias psíquicas que pasaron por su mente durante aquellos meses.

Que fueron meses de intenso sufrimiento moral nadie lo pone en duda. Dice Baruzi<sup>322</sup>:

Cabe suponer –y así lo atestiguan los documentos– que aquella prisión constituyó una experiencia moral para Juan de la Cruz [...]. Otra carmelita, María de Jesús, una de las más destacables hijas espirituales de Juan de la Cruz, ofrece una versión de un carácter más crudo: «...Yo le pregunté que si tenía consuelos de dios[sic] allí; dijo que raras beçes, y creo me dijo que nunca, que todo padecía alma y cuerpo».

Pues bien, en medio de esa oscura noche de Toledo, el sufrimiento alcanza un punto que parece indicar una pérdida de contacto con la realidad, una irrupción clara en el terreno de la psicopatología, con aparición de ideas delirantes de envenenamiento. Algunas de las biografías de san Juan pasan sobre este suceso como de puntillas, sin mencionarlo apenas. Así, Crisógono de Jesús se limita a constatar que “fray Juan se ve morir, desfallecido; no le hacen caso, aunque le ven acabándose por momentos, y piensa que es que quieren terminar con él”<sup>323</sup>. No aclara en modo alguno a qué se refiere con ese «piensa que quieren acabar con él».

Otros autores son más explícitos y refieren expresamente los testimonios que dan cuenta del temor que tuvo san Juan de la Cruz, durante su encarcelamiento, a ser asesinado, concretamente a ser envenenado mediante la comida que le hacían ingerir. Así, Baruzi<sup>324</sup>, en su biografía del místico, incluye la declaración de Inocencio de san Andrés, testigo seguro, que en los procesos de beatificación declara que san Juan de la Cruz le había manifestado en diversas ocasiones que en la cárcel de Toledo estaba convencido–por numerosos indicios– que sus secuestradores pretendían deshacerse de él envenenándolo:

---

<sup>322</sup> *Ibid.*, 205.

<sup>323</sup> Crisógono de Jesús: *Vida de san Juan de la Cruz*. Madrid: B.A.C., 1991, 161.

<sup>324</sup> Baruzi, J.: *op. cit.*, 1991, 204.

Su comida era poca y de tal suerte adereçada q le oió decir este t<sup>o</sup> q *muchas veces entendía q en ella venía la muerte por muchos yndicios q para ello tenía* [subrayado en el manuscrito].

He aquí al santo, en medio de su pena y creyéndose abandonado y olvidado de todos, sufriendo internamente hasta llegar a entender que lo están envenenando. Estos temores de envenenamiento parecen algo más que ideas sobrevaloradas, que resultarían comprensibles psicológicamente dada la penosa situación en la que se encuentra. No se trata de un pensamiento superficial o esporádico, sino de convicciones firmemente establecidas y que parecen tener, pues, la intensidad de ideas delirantes: «muchas veces entendía... por muchos indicios que para ello tenía». Pues bien, esta ideación delirante de envenenamiento cabe interpretarla en esta situación de encarcelamiento como de orden depresivo, derivada claramente de su estado afectivo profundamente abatido y, por tanto, congruente con su estado de ánimo.

Igualmente en alguna de las cartas de san Juan de la Cruz encontramos referencias a un estado afectivo, en el momento de escribir, que es de tinte claramente depresivo, si bien se trata de alusiones tan escuetas y simples que no permiten establecer si el místico se encuentra dentro de una verdadera depresión o es sólo un estado de ánimo pasajero. Así en carta a Catalina de Jesús, fechada en Baeza el seis de julio de 1581, escribe:

Jesús sea en su alma, mi hija Catalina. Aunque no sé dónde está, la quiero escribir estos renglones, confiando se los enviará nuestra Madre, si no anda con ella; y, si es así, que no anda, consuélase conmigo, que más desterrado estoy yo y solo por acá; que, después que me tragó aquella ballena y me vomitó en este extraño puerto, nunca más merecí verla ni a los santos de por allá. Dios lo hizo bien, pues, en fin, *es lima el desamparo, y para gran luz el padecer tinieblas*. ¡Plega a Dios no andemos en ellas! ¡Oh, qué de cosas la quisiera decir!, mas *escribo muy a oscuras*, no pensando la ha de recibir; por eso, *ceso sin acabar*. Encomiéndeme a Dios. Y *no la quiero decir de por acá más porque no tengo gana*. De Baeza y julio 6 de 1581. Su siervo en Cristo, Fr. Ju.<sup>o</sup> de la +.

Sobrescrito: es para la Hermana Catalina de Jesús, carmelita descalza, donde estuviere (Cta. 1) [Los subrayados son nuestros.]

Este breve escrito nos parece a nosotros uno de los más hermosos que conservamos de san Juan de la Cruz. Es uno de los pocos documentos que nos queda de fray Juan en el que éste habla abiertamente de sí mismo, de su interioridad, de su estado afectivo. Y lo hace con sentimiento y calor, pese a encontrarse a oscuras: «Mi hija Catalina.... ¡Oh, qué de cosas quisiera decir!, mas escribo muy a oscuras...». Deseoso de comunicarse, la noche no se lo permite. Juan de la Cruz aparece aquí más cercano que nunca: hombre con penas y deseos como cualquiera de nosotros. Tan sólo una diferencia, su radicalidad a la hora de dar sentido al sufrimiento. Lo hace siempre, no se le pasa nunca: «[...] en fin, es lima el desamparo, y para gran luz el padecer tinieblas». ¡Preciosa imagen del dolor que va limando los barrotes de la cárcel del deseo! ¡Grandioso y delicado Juan que nunca se olvida de realzar su amado sufrimiento!

Existe otro dato muy llamativo en la biografía de san Juan de la Cruz que es altamente significativo en favor de la existencia de depresiones en la vida del santo. Nos estamos refiriendo a las numerosas alusiones que hace santa Teresa en sus cartas a los enormes sufrimientos que ha padecido y padece fray Juan de la Cruz. Llama la atención que la Fundadora no se cansa de referir una y otra vez a distintos destinatarios, pero sobre todo al P. Gracián, las penas que padece san Juan de la Cruz, unas veces para pedir que se

acuerden y tengan compasión de él, otras para animar y estimular con el ejemplo de sus sufrimientos a quien está también pasando en esos momentos por un período de tribulación.

Algunas de estas citas de santa Teresa apuntan, no hay duda, a los meses de encarcelamiento en Toledo, y a las grandes trabajos que allí hubo de sufrir el santo. Pero lo que nos llama la atención, y no podemos dejar de mencionar, son otras alusiones posteriores en las que no se habla ya de la cárcel, sino que se refieren a la vida en general de fray Juan de la Cruz, como si en toda su trayectoria vital hubiese que destacar una gran carga de sufrimiento. Así, en carta a Gracián de marzo de 1581, es decir, cuando han transcurrido ya más de tres años del episodio del encarcelamiento de Toledo, por lo que no cabe verlo como una alusión a aquello, escribe:

Olvidávaseme de suplicar a vuestra reverencia una cosa en hornazo; plega a Dios la haga. Sepa que consolando yo a fray Juan de la Cruz de la pena que tenía de verse en Andalucía (que no puede sufrir aquella gente) antes de ahora, le dije que, como Dios nos diese provincia, procuraría se viniese por acá. Ahora pídeme la palabra y tiene miedo que le han de elegir en Baeza. Escriveme que suplica a vuestra paternidad que no le confirme. Si es cosa que se puede hacer, razón es de consolarle, *que harto está de padecer* (Cta. 368) [El subrayado es nuestro].

Los datos que nos quedan sobre la vida íntima de san Juan de la Cruz son tan escasos, que esta carta supone un caudaloso venero de información: la petición de santa Teresa no fue atendida por Gracián y fray Juan debió permanecer en Andalucía todavía ¡otros ocho años más! Por otra parte, parece que el tópico sobre la dificultad para la relación entre castellanos y andaluces no es precisamente de ayer, y existía ya en tiempos de nuestro fray Juan. Pero nos interesa resaltar, sobre todo, dos datos que hay en esta carta que nos devuelven a un san Juan de la Cruz con los pies más de barro y más cercano a nosotros de lo que a menudo tenemos tendencia a imaginar: por un lado vemos a la Madre Teresa consolando a nuestro santo de sus penas en Andalucía, y por otro lo vemos a él pidiendo un favor: que se tenga con él un trato especial, que no se acepte su nombramiento de prior de Baeza y se le permita así volver a su querida tierra castellana.

Contemplamos aquí, pues, un fray Juan de la Cruz que no está, ni mucho menos, más allá del sufrimiento, del apego y del deseo, soportando y aguantando todo con completo desprendimiento, como a menudo se nos ha querido hacer creer. ¡En absoluto! Lo vemos pidiendo, si es posible, pase de él... el cáliz andaluz. Y nos inclinamos a pensar que este deseo lo acompañó hasta los últimos momentos de su vida, y de ahí su estancia en Segovia, antes de partir para el destierro final de la Peñuela, ahora sí, ya definitivamente liberado de cualquier tipo de ataduras.

Pero nos hemos desviado del propósito inicial de la cita, que no era otro que mostrarnos a santa Teresa preocupada e intercediendo por uno de sus frailes, que parece haber sufrido mucho en la vida, «que está harto de padecer».

No podemos terminar este apartado dedicado a la enorme carga de sufrimientos que santa Teresa atribuye a su fray Juan, sin recoger aquí unas enigmáticas palabras de la santa, que están para nosotros cargadas de significado. Nos referimos a cuando en el capítulo siete de las *Fundaciones*, hablando de los sufrimientos que procura la melancolía grave, asegura:

Yo conozco algunas personas que no les falta casi nada para del todo perder el juicio; mas tienen almas humildes y tan temerosas de ofender a Dios, que, aunque se están deshaciendo en lágrimas y entre sí mismas,

no hacen más de lo que les mandan y pasan su enfermedad como otras hacen, aunque esto es mayor martirio, y así ternán mayor gloria y *acá el purgatorio para no le tener allá* (F 7, 5) [El subrayado es nuestro].

Esta confesión de santa Teresa relativa a personas afectas de melancolía, personas que ella misma conoce, nos parece a nosotros de sumo interés. En efecto, describe los sufrimientos de estos enfermos equiparándolos con los que se han de padecer en el Purgatorio, por lo que por haberlos pasado ya en esta vida, no tendrán que volverlos a sufrir allí. Pues bien, ¡es exactamente la misma imagen que hemos visto usar a san Juan de la Cruz, pero éste para referirse, no ya a la melancolía, sino a la noche pasiva del espíritu!:

Porque de éstos son los que de veras descienden al infierno viviendo (Ps 54, 16), *pues aquí se purgan a la manera que allí, porque esta purgación es la que allí se había de hacer*, y así el alma que por aquí pasa, o no entra en aquel lugar o se detiene allí muy poco, porque aprovecha más una hora aquí que muchas allí (2N, 6, 6) [El subrayado es nuestro].

Ambos místicos describen un proceso de tal modo doloroso que supone literalmente sufrir el Purgatorio en vida, por lo que ya no será necesario volverlo a padecer de nuevo. La santa asegura que a estas personas «no les falta casi nada para del todo perder el juicio...». Por su parte san Juan de la Cruz habla de verdaderos «enajenamientos» en este estado (2N 8, 1). Parece claro que los dos se están refiriendo a la misma dolorosa situación. Pero –y en esto radica el interés para nosotros– mientras santa Teresa habla del sufrimiento de la melancolía, san Juan de la Cruz se refiere al de la noche pasiva del espíritu. ¡Demasiadas coincidencias como para dejarlas pasar por alto!

¿Comentarían nuestros dos místicos en alguna ocasión sobre los padecimientos de la melancolía y su similitud con las penas que purga el alma en la noche pasiva del espíritu? ¿Llegarían juntos a la conclusión de que se trata de los mismos sufrimientos en uno y otro caso, penas que suponen literalmente pasar el Purgatorio en vida? ¿A quién estará aludiendo santa Teresa cuando señala: «yo conozco algunas personas que no les falta casi nada para del todo perder el juicio; mas tienen almas humildes y tan temerosas de ofender a Dios que...»?



### III LA PERSONALIDAD OBSESIVA EN LA VIDA DE SAN JUAN DE LA CRUZ

Hemos analizado hasta aquí la depresión en la obra y en la vida de san Juan de la Cruz. Nos queda ahora una segunda tarea, también muy importante a fin de probar nuestra hipótesis: acercarnos a la personalidad de san Juan de la Cruz y comprobar si, efectivamente, la misma se corresponde con aquella personalidad obsesiva – *typus melancholicus*, la denomina Tellenbach<sup>325</sup>– que señalábamos como precursora de prácticamente todas las depresiones endógenas.

Hay muchos argumentos a favor de esta tesis, es decir, que san Juan de la Cruz tenía una personalidad obsesivo-melancólica. Y hay, además, bastantes datos que sugieren fuertemente que, no sólo tenía dicha personalidad, sino que en determinados momentos de su vida llegó a padecer obsesiones.

Antes de entrar en el análisis de esta personalidad de san Juan de la Cruz nos parece necesario insertar aquí dos importantes observaciones que nos ayuden a determinar la valoración y el alcance que hemos de conferir a nuestra interpretación relativa a la personalidad de san Juan de la Cruz.

En primer lugar dejemos claro desde este momento que cuando decimos que una persona tiene rasgos de personalidad obsesiva, no estamos haciendo una valoración negativa de la misma. Como señala M. Valdés<sup>326</sup>:

Conviene subrayar que aquí se ha estado hablando de la personalidad obsesiva, es decir, de esa mayoría de personas que no acude a la clínica.

Y diremos más: el modo de funcionamiento obsesivo, especialmente cuando se mantiene dentro de unos límites de relativo equilibrio, supone elementos muy válidos para el funcionamiento del sujeto, tanto si lo consideramos de modo individual, como si lo hacemos desde el punto de vista de sus logros sociales. El obsesivo, por el mero hecho de serlo, es un sujeto que procura cumplir a la perfección con sus obligaciones, que intenta tener los máximos rendimientos posibles en todos los órdenes, que se hace planteamientos vitales y laborales de gran moralidad y de gran radicalidad, y que va a hacer todo lo posible por ponerlos en práctica y llegar a su consecución.

Así pues, en el funcionamiento obsesivo, especialmente mientras permanece en niveles de equilibrio, hemos de ver muchos elementos y rasgos de positividad. Efectivamente, su rigidez, su testarudez, la dificultad para hacer concesiones, la necesidad de llevar todos sus planteamientos hasta las últimas consecuencias, su estricta moral, su rigorismo en el trabajo y en la vida en general, todos estos rasgos, cuando acontecen en una persona con un ideal claro y fuertemente vocacionada, fácilmente desembocan en una vida llena de grandes realizaciones, tanto personales como sociales. Así, tenemos grandes pensadores, creadores y artífices para la humanidad, que probablemente no hubieran

---

<sup>325</sup> Tellenbach, H.: *Ibid.*, 1976, 75.

<sup>326</sup> Valdés, M.: *op. cit.*, 1995, 183.

llegado a ello de no ser, precisamente, por su carácter obsesivo. Personajes de la talla de un Immanuel Kant, un Sören Kierkegaard o, cómo no, un san Juan de la Cruz.

La segunda observación que queremos adelantar en este momento, antes de pasar a describir la personalidad de san Juan de la Cruz, se refiere al grado de exclusividad que hemos de atribuir a nuestra hipótesis. El que desde aquí pretendamos explicar una serie de hechos biográficos o doctrinales de san Juan de la Cruz en función de su personalidad obsesiva de fondo, no quiere decir que esos mismos hechos no admitan otras interpretaciones. Estas diferentes explicaciones no son excluyentes, sino que se complementan.

Así, cuando expliquemos –a propósito de la personalidad obsesiva de san Juan de la Cruz y la tendencia a la iteración que la misma supone– que no puede sino insistir una y otra vez sobre los mismos puntos doctrinales ya anteriormente expuestos y que, en este sentido, cada una de sus obras es un verdadero compendio de todas ellas, o cuando señalemos que nunca da por terminadas sus obras y que las rehace una y otra vez, somos conscientes de que se han aducido otras posibles razones, e igualmente convincentes, para justificar estos comportamientos. Así, su afán de repetición se ha explicado también en función de la fuerza tremenda de su personalidad, así como a causa de la gran originalidad de su doctrina. Se ha llegado incluso a hablar de su actitud heterodoxa con respecto a la Teología Escolástica, por entonces claramente dominante. De ahí lo novedoso de su enseñanza y, por tanto, la necesidad de insistir una y otra vez sobre la misma... .

Pero lo que ahora nos interesa resaltar, lo que queremos dejar claro en este momento, es que estas explicaciones no contradicen en absoluto la nuestra, sino que la refuerzan. Se complementan mutuamente.

Y pasamos sin más a recordar brevemente los rasgos de la personalidad obsesiva o *typus melancholicus* de Tellenbach. Según el prestigioso psicopatólogo alemán decir que la personalidad premórbida sobre la que aparecen las depresiones endógenas son personalidades obsesivas, como hasta entonces se venía sosteniendo, no es suficiente. Para él la personalidad obsesiva es, ciertamente, uno de los polos claros del depresivo endógeno: el otro lo constituye lo que él llama marcada necesidad de afecto.

El polo obsesivo se caracteriza por esa profunda y primigenia inseguridad que lleva al sujeto a buscar un nivel de seguridad que nunca llega a alcanzar y que se traduce por una acentuadísima necesidad de tenerlo todo bajo control y, por tanto, de tenerlo todo ordenado: orden material, orden mental, orden en todos los aspectos de la vida. El afán de seguridad total comporta una búsqueda permanente e interminable de lo inalcanzable, de la perfección, de lo absoluto. De ahí la duda constante, la necesidad de verificar, de repetir y corregir en una espiral sin fin, el no dar nunca por terminada una tarea pues jamás se alcanza el nivel de perfección anhelado, la rigidez extremada, la inflexibilidad, la obstinación, el rigorismo... .

A este polo de obsesividad Tellenbach le añade otro, que denomina necesidad de afecto. El melancólico, en efecto, para encontrarse a gusto y funcionar adecuadamente necesita creer que desde el entorno social le llegan suficientes suministros afectivos, necesita sentirse suficientemente querido.

Esta marcada necesidad de afecto es la que va a generar y explicar otro rasgo comportamental básico del melancólico: nos referimos al alto nivel de autoexigencia que manifiestan estos pacientes. En efecto, el melancólico se marca unos topes de rendimiento, tanto a nivel cualitativo como cuantitativo, muy por encima de la media y, en ocasiones, por encima de su propia capacidad. Está convencido de que el cariño que le puedan otorgar los demás dependerá de que rinda mucho y bien.

Señalábamos igualmente que, mientras estas dos tendencias se mantienen en equilibrio, no hay problema: el *typus melancholicus* ha de hacer mucho y bien y son, por

tanto, sujetos con magníficos rendimientos sociales en tanto no caen en la depresión. Ahora bien, estas dos fuerzas solicitan al sujeto y tiran de él en direcciones diferentes. Es como si el melancólico se hallara permanentemente al borde del precipicio pues este equilibrio se puede romper en cualquier momento, bien por un aumento de la presión desde el polo del orden o escrupulosidad, bien por la irrupción de circunstancias ambientales que obligan a bajar los rendimientos.

Pues bien, estamos convencidos de que en la vida y la obra de san Juan de la Cruz hay numerosos elementos que denotan una clara personalidad como ésta que venimos describiendo.

## 1 Federico Ruiz

Observamos, en primer lugar, la obsesividad y el radicalismo de nuestro protagonista en su forma de vida y, para ilustrar esto, nada mejor que servirnos de los retratos que nos brindan los distintos investigadores que lo han conocido bien.

Comenzamos con Federico Ruiz, sin duda uno de los especialistas actuales que mejor y más a fondo conoce a san Juan de la Cruz, no sólo en el aspecto doctrinal, sino de forma global. Dedicamos el segundo capítulo de su *Introducción a san Juan de la Cruz* a realizar la semblanza humana del personaje. Dicho capítulo, curiosamente, lleva por título: “Hombre de un solo ideal”<sup>327</sup>, como quien intuye ya la fobia que siente el obsesivo ante la dispersión. Iremos entresacando frases e ideas del mismo, pues quizá sea esa la mejor forma de captar la personalidad que allí se nos va describiendo<sup>328</sup>:

En la cárcel de Toledo, los religiosos que le aprisionan echan de ver enseguida que fray Juan no es un aventurero, sino que lleva un *ideal y planes bien definidos*. Le llaman «lima sorda», porque soporta con amor y blando silencio los castigos, reproches, intentos de soborno, amenazas de muerte; pero *sin ceder un palmo en lo que cree su vocación* [Los subrayados que aparecen en las citas de F. Ruiz son nuestros].

Él mismo confiesa repetidamente que *no está hecho para negocios ni quiere tratos* [...]. «Y así, en el gobierno de sus religiosos, ni en cosas de sus condiciones, ni en cosas de seglares..., *ninguna cosa le hizo hacer mudanza*», declara Inocencio de san Andrés, uno de los religiosos que más de cerca conoció al santo.

Federico Ruiz va apuntando, uno tras otro, rasgos que muestran una tenacidad y una inflexibilidad a toda prueba, rayana casi en la obstinación. Así, Y prosigue Ruiz Salvador<sup>329</sup>:

Esa firmeza resalta más al ser nombrado miembro del Consejo general de la reforma carmelitana. Es el único hombre capaz de oponerse a la irruencia del padre Nicolás Doria, vicario general, en asuntos de importancia. Otros consejeros, blandos o diplomáticos, se acomodan. *A Juan le tendrán que derribar, porque no hay manera de hacer que se doble*.

El punto decisivo que unifica su personalidad se dice: DIOS; en formulación humana: UNIÓN CON DIOS. El camino para llegar se llama: NOCHE; *tomada tan en serio, que pone en peligro los valores más personales*.

Comenta más adelante las diversas situaciones por las que va pasando en sus primeros años de vida religiosa, con dedicaciones profesionales diferentes<sup>330</sup>:

---

<sup>327</sup> Ruiz Salvador, F.: *Introducción a san Juan de la Cruz*. Madrid: B.A.C., 1968, 35.

<sup>328</sup> *Ibid.*, 36 y ss.

<sup>329</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>330</sup> *Ibid.*, 43.

El ideal de unirse con Dios ha llenado días largos, las horas al parecer muertas de Duruelo [...]. La oración explícita y casi continua nos intriga hoy mucho más que la penitencia ponderada por santa Teresa. *Pasa en el coro seis, ocho, diez horas, de día y de noche, sin dormir.*

Su vida fue una continua y radical negación en pos de un único ideal, como muy bien resume Federico Ruiz<sup>331</sup>:

Recién salido de la prisión toledana, traza un dibujo programático: el «monte de perfección» con sus letrillas y versos al pie. A la cima *una sola senda* empedrada con seis nadas, cada una de ellas reforzada a ambos lados con «*ni eso*», «*ni esotro*». *Estamos tentados de ver su propia vida disecada sobre el papel.*

Y concluye F. Ruiz<sup>332</sup>:

Lo admirable de esa renuncia es la concentración teologal en que se arraiga, no tanto el *rigor extremado* con que la lleva. *La aspiración de Dios se vuelve insaciable.* Nada le satisface.

Recapitulemos sobre la semblanza que nos traza Federico Ruiz: afán de perfección, ansia insaciable de Dios, incapacidad para transigir, rigor, sin ceder un ápice, repeticiones, nadas que se repiten hasta seis veces, y «*ni eso*» «*ni esotro*» igualmente seis veces a ambos lados, doctor de las nadas, unidad de vida, unidad de doctrina, unión con Dios, noche rigurosa que obliga a desprenderse de todo, sin estribo y sin arrimo, oración extenuante y extremada, nada de transacciones, ni negocios, ni componendas... Hombre de un solo ideal.

¿No parece ésta la descripción de un obsesivo, de un hombre tremendamente inflexible, riguroso y radical que no se conforma con nada ni se casa con nadie, a no ser con un “Dios sin modo” (2S 16,7) al que busca y persigue, con ansia insaciable, hasta el infinito?

---

<sup>331</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>332</sup> *Ibid.*, 48.

## 2 Jean Baruzi

Otro excepcional conocedor de la vida y de la obra de san Juan de la Cruz fue Jean Baruzi. Baruzi nunca llama santo a san Juan de la Cruz: lo nombra siempre como Juan de la Cruz, pero es quizá quien mejor lo ha comprendido y, acaso, de los que más lo han admirado. Su genial obra *Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* –título que en la edición en castellano ha sido traducido por *San[sic] Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*– constituye un estudio sobre el místico carmelita todavía hoy no superado en muchos aspectos<sup>333</sup>. Pues bien, en la biografía que realiza de nuestro protagonista nos va suministrando rasgos aquí y allá que, en conjunto, dibujan la semblanza de una personalidad fuertemente obsesiva.

Así, refiriéndose a la decisión de Juan de santo Matía de abandonar el Carmelo de la Observancia para hacerse cartujo, y ello a los pocos años de haber tomado los hábitos en el convento de santa Ana de Medina del Campo, señala<sup>334</sup>:

Acaba de tomar una decisión que da la medida cabal de su alma. A los veinticinco años todo este trabajo interior estará en vías de conclusión. Cuatro años habrán bastado para que la experiencia monástica se haya hecho tan profunda que haya requerido la *supresión de cualquier eclecticismo*. En adelante Juan de santo Matía hará que su existencia cumpla *estrictamente* su sueño. En 1567 no admitirá ya una observancia mitigada. Necesitará alcanzar lo que podríamos llamar el *absoluto monástico*” [Los subrayados en las citas de Baruzi son nuestros].

Y también<sup>335</sup>:

Con la decisión de hacerse cartujo, Juan de santo Matía se va a someter a *la regla más estricta que elegir pueda*.

---

<sup>333</sup> No acertamos a comprender bien qué quería decir Bergson cuando afirmaba que la interpretación que hace Baruzi de san Juan de la Cruz se queda “en la periferia de la mística sanjuanista”. La obra de Baruzi está llena de penetrantes intuiciones que suponen un profundo conocimiento del místico, intuiciones –algunas de ellas– que nos dejan en la duda de si no encerrarán en sí mismas un cierto contenido místico, por lo que resulta difícil entender lo que quiere decir Bergson con el término periferia. Quizá nos ilumine un poco, para entender esta opinión del ilustre filósofo contraria a Baruzi, la autodefensa que este último se vio obligado a llevar a cabo en el prólogo a la segunda edición de su obra. En efecto, refiriéndose a las críticas de que ha sido objeto por su trabajo sobre san Juan de la Cruz y sospechando donde puede estar el origen de tan encendido rechazo, Baruzi confiesa: “No les basta que yo no olvide nunca a ese Dios que el místico coloca más allá de todo lo que siente... . Desearían que yo hiciera mío el lenguaje del místico y que lo que él ve como un largo y misterioso designio de Dios, me lo pareciera a mí también de hecho”. Lo periférico de Baruzi, pues, podría radicar sobre todo en su explícita no adhesión a la fe que profesaba san Juan de la Cruz, más que en el grado de comprensión de la obra sanjuanista de la que hace gala. Como decimos, a menudo parece tratarse de una comprensión fuertemente intuitiva no lejana al propio fenómeno místico.

<sup>334</sup> Baruzi, J.: *op. cit.*, 1991, 125.

<sup>335</sup> *Ibid.*, 176.

No podemos dejar de ver en esta temprana decisión del místico, y en el análisis que de ella hace Baruzi, una necesidad insaciable de absoluto, un rigor y un radicalismo fundamentales.

Poco más adelante, aludiendo a los estudios y a las fuentes literarias y filosóficas de su período de formación en Salamanca, y a la severidad con que va elaborando su sistema doctrinal, señala<sup>336</sup>:

De todos los místicos españoles es Juan de la Cruz quien *con un rigor más ajustado* construye un entendimiento poco a poco liberado de elementos sensibles y orientado poco a poco a un Dios que se nos presenta como la Hermosura.

En Duruelo lo vemos practicando una vida rigurosa y penitente en extremo en la que apenas duerme, come poco y sufre un frío atroz y, además, se da a la penitencia<sup>337</sup>:

Dice santa Teresa que, como ella es «flaca y rruyn», pidió a los frailes de Duruelo que moderaran «en las cosas de penitencia» *el intenso rigor* que tenían. Pero estos hicieron poco caso de sus palabras.

Nos acercamos al final de la vida de nuestro místico, cuando se celebra en Madrid aquel famoso Capítulo de mayo de 1591 en el que el padre Doria, vicario general de la Orden, lo apartará de todo puesto directivo y lo relegará a un último plano por haberse opuesto san Juan de la Cruz a lo que consideraba un intento para acabar con la independencia de las monjas por la que tanto había luchado santa Teresa. Comienza ahora un período en la vida de fray Juan, que durará hasta el momento mismo de su muerte, en el que va a ser objeto de persecuciones y calumnias altamente humillantes provenientes de algunos de los cargos directivos de la Orden. Incluso se llegaron a hacer investigaciones, por parte del recién nombrado definidor, padre Diego Evangelista, en busca de pruebas sobre la posible existencia de relaciones deshonestas entre san Juan de la Cruz y alguna de las monjas carmelitas por él dirigidas, con el fin de poder expulsarlo de la Orden. Refiriéndose a estos hechos nos dice Baruzi<sup>338</sup>:

Se tomó la decisión de vedarle de cualquier influencia a aquel hermano Juan de la Cruz que *tan obstinadamente defendía la obra teresiana*. Se le ordenó que se retirara al desierto de la Peñuela, y se le privó de todos sus cargos y dignidades. Parece que sus discípulos de Segovia pretendieron que volviera con ellos. Pero Juan de la Cruz entendió que también debía deshacer aquella vinculación.

Prosigue Baruzi dando cuenta de las dos cartas de san Juan de la Cruz que se conservan aludiendo a estos hechos, ambas fechadas el seis de julio de 1591. Ambos escritos son un modelo de rigor y de consecuencia hasta el último extremo. Baruzi, analizando esta actitud, comenta<sup>339</sup>:

Juan de la Cruz alcanza en este punto una grandeza que podemos considerar única en la historia de la espiritualidad cristiana. El timbre obtenido, la sobriedad de su lenguaje y de su pensamiento, *el inflexible rigor* con que huye de cualquier cursilería, le proporcionan una fisonomía moral que, en el sentido estricto de la palabra, puede considerarse incomparable. Probablemente lo que antes no era más que

---

<sup>336</sup> *Ibid.*, 137.

<sup>337</sup> *Ibid.*, 187.

<sup>338</sup> *Ibid.*, 235.

<sup>339</sup> *Ibid.*, 236.

una hipótesis probable se convierte ahora en una certeza. Se da por seguro que Juan de la Cruz aborreció los cargos, las dignidades y, en general, cualquier empleo en el que la oración, la contemplación y la creación de uno para uno no fueran esenciales.

Y concluye Baruzi<sup>340</sup>:

La vocación cartuja, el cuidado que pone al aceptar en diversas ocasiones las serenas tareas docentes, el placer con que, tras los meses de prisión, comenta el poema compuesto en su calabozo, el hecho, no atribuible al azar, de que santa Teresa no piense en encomendarle las supremas misiones organizativas y, finalmente, el gozo unido al dolor, una vez que la desgracia de sus últimos días le priva de todo cargo y le relega al rango más humilde, todos esos rasgos hacen de Juan de la Cruz *un hombre que odia la dispersión* [...]. Juan de la Cruz se desentiende de cuanto impide el silencioso movimiento del alma.

Vemos, pues, dibujados en la obra de Baruzi los mismos rasgos de obsesividad que habíamos encontrado descritos por Federico Ruiz, y que denotan una personalidad de fondo fuertemente radical: hombre de un solo ideal, que odia la dispersión, rigor inflexible, el más ajustado rigor, penitencia extrema, supresión de cualquier eclecticismo, búsqueda de la regla más estricta que seguir se pueda, en pos del absoluto monástico... .

---

<sup>340</sup> *Ibid.*, 246.



### 3 Santa Teresa de Jesús

Pero el perfil probablemente más esclarecedor y, al mismo tiempo, más humano y tierno que poseemos de san Juan de la Cruz se lo debemos a la propia santa Teresa. Iremos siguiendo el hilo de sus diversos encuentros, y veremos cómo va cambiando la actitud de la Fundadora a medida que éstos se van sucediendo

La primera vez que se ven ambos fundadores del Carmelo Descalzo es en Medina, en agosto de 1567. Él acaba de ser ordenado sacerdote con apenas veinticinco años, y ella, en cambio, es una mujer madura que ha cumplido ya los cincuenta y dos. La santa describe así el encuentro:

Poco después acertó a venir allí un padre de poca edad, que estava estudiando en Salamanca, y él fue con otro por compañero, el cual me dijo grandes cosas de la vida que este padre hacía. Llámase fray Juan de la Cruz. Yo alabé a nuestro Señor, y hablándole, contentome mucho y supe de él cómo se quería también ir a los cartujos. Yo le dije lo que pretendía y le rogué mucho esperase hasta que el Señor nos diese monesterio, y el gran bien que sería, si havía de mejorarse, ser en su misma orden y cuánto más serviría al Señor. El me dio la palabra de hacerlo *con que no se tardase mucho* (F 3, 17) [Los subrayados en las citas de santa Teresa son nuestros].

A nadie se le escapa que santa Teresa no se mostró, ni mucho menos, deslumbrada por san Juan de la Cruz en este primer encuentro. Su reacción discreta y mesurada contrasta, sin duda, con la viveza y alegría con que describe el primer encuentro con el P. Gracián. A propósito de esta frialdad comenta Baruzi<sup>341</sup>:

De su apariencia física no apunta ningún rasgo decisivo. De sus adentros no deja vislumbrar su enigma. Ciertamente considera a Juan de la Cruz como *un «santo» de una austeridad que la fascina*. Durante largo tiempo lo tuvo a prueba, pero *nunca descubrió en él la menor imperfección*. [...] ¿Por qué esa pobreza artística en una escritora capaz de percibir e instruirnos sobre todos los matices de su percepción?

Y concluye Baruzi con esta enigmática pregunta<sup>342</sup>: “¿Es porque santa Teresa habla de alguien al que conoce demasiado profundamente como para tratar de aclarar su secreto?”. Y nos preguntamos nosotros: ¿a qué secreto se está refiriendo Baruzi? ¿Cuál será este misterioso conocimiento que lleva a santa Teresa a reaccionar de forma tan pobre y comedida tras su primer encuentro con san Juan de la Cruz?

De esta primera entrevista entre ambos fundadores destaquemos tres notas: en primer lugar que la santa resalta ya que hay grandes cosas en la vida de fray Juan; en segundo lugar la decisión firme de éste de adoptar una regla monástica de mayor rigidez, cual es la de los cartujos; y, finalmente, la palabra dada de quedarse para iniciar la reforma del Carmelo masculino pero, y esto es lo realmente llamativo, «con que no se tardase mucho». Fray Juan, pese a sus recién cumplidos veinticinco años, tiene tan claro que ése es su ideal

---

<sup>341</sup> *Ibid.*, 182.

<sup>342</sup> *Ibid.*, 182.

único, y está de tal modo decidido a ser riguroso en este camino, que se atreve a ponerle condiciones a la ya veterana madre Fundadora.

Conocemos otro suceso ocurrido entre ambos fundadores del Carmelo Descalzo que nos ilustra aún mejor sobre el carácter absolutamente radical de san Juan, radicalismo por el que la santa, no sólo no sentía atracción alguna, sino que le inspiraba un claro rechazo. Nos estamos refiriendo al famoso episodio del *Vejamen*<sup>343</sup>: Juan de la Cruz, Francisco Salcedo y Lorenzo de Cepeda han estado glosando el lema «Búscate en mí», y el obispo de Ávila le ha encargado a santa Teresa la redacción de una crítica de los diversos ensayos. Es una lástima que este texto del santo, como otros muchos, haya desaparecido, pero podemos colegir por la respuesta de la santa que el místico preconizaba la necesidad de un absoluto aniquilamiento para poder llegar a la unión con Dios. En todo caso, la glosa efectuada por san Juan no debió de ser muy del agrado de santa Teresa de Jesús, al menos en lo que comportaba de radicalismo y afán de mortificación. De otro modo no se explica la respuesta de ésta, que suena casi a enfado<sup>344</sup>:

Caro costaría si no pudiéramos buscar a Dios sino es cuando estuviésemos muertos al mundo. No lo estaba la Magdalena, ni la Samaritana, ni la Cananea, cuando lo hallaron. También trata mucho de hacerse una misma cosa con Dios en unión; y cuando esto viene a ser, y Dios hace esta merced al alma, no dirá que le busquen, pues ya le ha hallado.

Y añade con crudeza:

*Dios me libre de gente tan espiritual, que todo lo quieren hacer contemplación perfecta, dé do diere.*

Se ha tratado de quitar importancia a esta clara diferencia de pareceres entre la Fundadora y san Juan de la Cruz, y se ha intentado dulcificar la desabrida opinión de la santa sobre fray Juan diciendo que se trata de una respuesta en clave de humor, y que no se debe interpretar al pie de la letra. Baruzi, en cambio, refiriéndose a este hecho, señala con claridad<sup>345</sup>:

¿No quiso marcar en la crítica de Juan de la Cruz una especie de distancia intelectual? [...] Santa Teresa expresó en términos voluntariamente excesivos un pavor y una irritación que no eran del todo fingidos.

Tenemos la impresión de que santa Teresa, en los primeros tiempos de su relación con fray Juan de la Cruz, estaba en guardia ante su actitud de extremado radicalismo. Como señala Baruzi<sup>346</sup> “durante largo tiempo lo tuvo a prueba, pero nunca descubrió en él la menor imperfección”. En efecto, en carta a Francisco de Salcedo declara la santa:

Aunque es chico, entiendo es grande a los ojos de Dios [...]. No hay fraile que no diga bien de él, *porque ha sido su vida de gran penitencia*. Aunque ha poco tiempo, más parece le tiene el Señor de su mano, que aunque hemos tenido aquí algunas ocasiones en negocios (y yo que soy la misma ocasión, que me he enojado con él a ratos), *jamás le hemos visto una imperfección* (Cta. 13).

---

<sup>343</sup> Crisógono de Jesús: *op. cit.*, 1991, 293

<sup>344</sup> Álvarez, T.: “Teresa habla de fray Juan”, *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz* (Ed: Ruiz Salvador). Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1990, 430.

<sup>345</sup> Baruzi, J.: *op. cit.*, 1991, 182-3.

<sup>346</sup> *Ibid.*, 182-3.

Vemos aquí a la santa reconocer abiertamente sus diferencias y enfados con san Juan, si bien se culpa ella misma acusándose de ser «la misma ocasión». Una vez más destaca en la figura de fray Juan su afán de penitencia y el grado de perfección que encuentra en él.

Poco a poco va constatando que la radicalidad de fray Juan no es flor de un día, sino vocación firmemente arraigada. Van desapareciendo los recelos de la santa, y se van haciendo más frecuentes, y también más profundas, las muestras de cariño y admiración por «su senequita»<sup>347</sup>.

Durante los nueve meses que nuestro místico permaneció preso en Toledo a manos de los Calzados, muestra una preocupación y un desvelo enternecedores. Como madre desasosegada todo se le va en indagar, pedir y revolver por ver de hallar alguna noticia cierta de su fray Juan. Escribe a Gracián, a las monjas de Beas para que en el coro añadan una oración por él, y al mismo rey pidiendo su liberación.

Teresa siente ya un profundo amor y respeto por fray Juan. Cuando va de prior al Calvario, el cargo conlleva la tarea de confesor de la comunidad de monjas de Beas de Segura. Allí está de priora Ana de Jesús que, con el tiempo, llegará a ser probablemente una de las mayores admiradoras del santo y quizá su más fiel seguidora. Pero san Juan no tuvo suerte a la hora de causar buenas primeras impresiones. No era su fuerte el deslumbrar de entrada. El amor que despertaba era de los que necesitan tiempo para madurar. Acaso por eso mismo era de los que crecía siempre más y más. Ana de Jesús se queja a la madre Teresa de que no disponen de un buen confesor. Fray Juan, recién llegado, no le convence en absoluto. Entre otras cosas porque siendo tan joven como es se atreve a llamar hija a quien todos se refieren respetuosamente como la madre Fundadora. Santa Teresa, que siente ya veneración por su fray Juan, le contesta haciéndole saber que tienen allí con ellas a quien sin duda considera un verdadero padre espiritual:

En gracia me ha caído, hija, cuán sin razón se queja, pues tiene allí a mi padre fray Juan de la Cruz, que es un hombre celestial y divino. Pues yo le digo a mi hija que, después que se fue allá, *no he hallado en toda Castilla otro como él ni que tanto fervore en el camino del cielo* [...]. Miren que es un gran tesoro el que tienen allá en ese santo, y todas las de esa casa traten y comuniquen con él sus almas, y verán qué aprovechadas están y se hallarán muy adelante en todo lo que es espíritu de perfección; porque le ha dado nuestro Señor para esto particular gracia. (Cta. 267).

En fin, han transcurrido ya once años desde el primer encuentro y Teresa conoce a fondo a Juan. Ya no siente sino admiración y amor maternal por quien considera un santo. No dejará nunca de recalcar su grado de renuncia, entrega y perfección con expresiones tales como<sup>348</sup> «harto santo», «todos lo tienen por santo», «no hay quien se acuerde de este santo», «hombre celestial y divino».

Creemos haber dejado claro, a través de estos tres intérpretes excepcionales de san Juan de la Cruz, el temperamento obsesivo y radical que le llevó a hacer de toda su vida un único planteamiento, pero llevado hasta las últimas consecuencias.

---

<sup>347</sup> Álvarez, T.: *op. cit.*, 1990, 425.

<sup>348</sup> *Ibid.*, 420-53.

## 4 Otros datos biográficos

Existen todavía otros datos y anécdotas biográficas que refuerzan esta hipótesis que venimos trabajando de la personalidad obsesiva de san Juan de la Cruz, datos que nos muestran su enorme rigidez, pero que indican al tiempo hasta dónde alcanza la grandeza de este hombre.

Así, nos refiere el P. Crisógono de Jesús, a propósito de las relaciones del santo con santa Teresa<sup>349</sup>:

El 18 de noviembre de 1572, al poco tiempo por lo tanto de llegar fray Juan a la Encarnación, se acerca a comulgar la madre Priora. El santo confesor le ha oído decir cuánto le gusta la comunión con hostias grandes. Se hace la idea de que el Señor permanece más tiempo sacramentado en su pecho. Fray Juan, *implacable aniquilador de todo posible apetito de lo sensible*, aunque tenga este aire de devoción, no le da a la Madre más que la mitad de una hostia [El subrayado es nuestro].

En otra ocasión, esta vez en Beas de Segura, con aquella comunidad de monjas que tanto llegó a querer, ocurrió otro episodio igualmente relativo a la comunión y que expresa también una tremenda radicalidad por parte de nuestro místico. Conozcámoslo de labios de Crisógono de Jesús<sup>350</sup>:

Comentan un día las religiosas, en presencia de fray Juan, las fiestas próximas en que les toca comulgar. Hay días en que tienen que pedir especial permiso a la prelada para hacerlo; otros están ya señalados por la ley. La hermana Catalina de san Alberto, lega y muy devota del Santísimo, señala uno de éstos y dice muy resuelta: «Ese día está cierta la comunión; en esotros será menester pedir licencia». Fray Juan lo oye y se hace el desentendido. Pero llegado el día aludido por la hermanita, cuando ésta se acerca a la ventanilla del comulgatorio, fray Juan permanece inmóvil sin darle la comunión. Retírase Catalina y se acercan otras. Fray Juan les da de comulgar. Vuelve a arrodillarse la hermana Catalina de san Alberto, y fray Juan vuelve a suspender la comunión. Y así por tres veces, hasta que comulgan las demás. Y Catalina, que había dicho que «ese día estaba cierta la comunión», se quedó sin ella. Cuando las monjas le preguntaron después la causa de lo hecho con la hermana, responde el santo: «Porque no es lo que imaginaba, por esto lo hice».

Entiéndasenos bien: no pretendemos caricaturizar la dureza de san Juan de la Cruz. Catalina de san Alberto era una monja de grandes virtudes y de rica vida espiritual, a la que san Juan admiraba enormemente y de la que el propio santo había dicho “Si supieran, hijas, el tesoro que tienen en Catalina de san Alberto, la tierra donde pone los pies andarían besando”<sup>351</sup>. Si él la sometió a una prueba tan dura y aparentemente tan humillante fue, con seguridad, porque la conocía bien y no dudaba de su profunda capacidad para saber

---

<sup>349</sup> Crisógono de Jesús: *op. cit.*, 1991, 121.

<sup>350</sup> *Ibid.*, 194.

<sup>351</sup> *Ibid.*, 194.

comprender y asimilar el valor educativo de la misma, en cuanto renuncia de todos los gustos sensibles y espirituales.

No queremos insistir innecesariamente, ni tampoco exagerar, de modo que alguien pudiera pensar que buscamos maltratar la imagen del santo. Al contrario, tan sólo deseamos dejar constancia de la coherencia tremenda del místico de las noches que lleva todos sus planteamientos hasta el final con una dureza y con un rigor inusitados, aun a riesgo de ser mal interpretado como de hecho lo ha sido tantas veces.

De su época de estudiante en Salamanca se conocen otros datos que ponen de manifiesto su modo de vida austero y riguroso, rigorismo que no abandonó nunca a lo largo de toda su vida. Entresacamos algunas frases relativas a este período de la biografía de Crisógono de Jesús<sup>352</sup>:

Se abstenía y estaba recogido en su celda estrecha y oscura[...]. Vivía tan recogido en su celda estrecha y oscura con continuo silencio, que no salía ni se divertía fuera de ella más que a los actos y cosas de la comunidad[...]. Era muy público y notorio en esta villa que el dicho siervo de Dios vivía y se trataba con tantos trabajos y aspereza de vida y recogimiento, que admiraba a los demás de su religión que con él estaban[...]. Su virtud se ha hecho proverbial entre condiscípulos y superiores. Hasta Medina llega la fama de la vida austera que hace en Salamanca.

Tal es su grado de exigencia y severidad que ninguno de sus compañeros del Colegio de san Andrés se atreve a cometer una falta en su presencia y si están hablando en tiempo o lugar prohibidos y ven que se acerca fray Juan, se disuelven enseguida<sup>353</sup>:

[...] y así aunq era de tan poca edad aun los más antiguos le respectauan y se guardauan de hacer faltas delante del y si estauã ablando unos con otros quãdo no era lícito en viéndole de lejos decían que viene fray Juan y se iuan... .

Hay otra anécdota en su vida, a la vez preciosa y estremecedora, que evidencia con toda claridad el rigorismo con el que practicaba su doctrina del desprendimiento y aniquilación de todo lo sensible. Va de viaje con el P. Martín de san José y pasan cerca de unos hermosos y llamativos edificios que están construyendo. Cuantos viajan por allí se desvían a contemplarlos y quedan admirados. Su compañero le sugiere que pueden acercarse a verlos. La respuesta de nuestro místico es sobrecogedora<sup>354</sup>: “Nosotros no andamos por ver sino por no ver”. A propósito de esta frase tremenda, que resume ella sola toda la vida y toda la doctrina sobre el desprendimiento de san Juan de la Cruz, dice Baruzi<sup>355</sup>: “Sería demasiado burdo ver en estas palabras simplemente una insensibilidad estética, cuando hay tantos signos que demuestran lo contrario”. Y prosigue<sup>356</sup>:

Aun admitiendo que los monumentos de que se trataba eran hermosos y no sólo ostentosos, Juan de la Cruz pretendió formular una ética. Debemos insuflar ese no ver en las mínimas formas de nuestra vida cotidiana. Debemos vivir concentrados en nosotros mismos, en el abismo de la fe [...]. En su propia vida, Juan de la Cruz se subordina a

---

<sup>352</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>353</sup> Citado por Baruzi, J.: *op. cit.*, 1991, 301.

<sup>354</sup> *Ibid.*, 302.

<sup>355</sup> *Ibid.*, 302.

<sup>356</sup> *Ibid.*, 302.

una fe absoluta que le ayuda, no a aceptar, sino a rechazar los datos con que se queda el creyente ordinario.

Citemos todavía un último episodio en el que se aprecia la inflexibilidad de san Juan de la Cruz en toda su dureza. Nos referimos al suceso de sor María de la Visitación, priora del monasterio dominicano de la Annunziata de Lisboa. Esta monja ha conseguido conmocionar y asombrar a toda Europa con las maravillas que ocurren en su cuerpo: en sus manos, pies y costado han aparecido las llagas de la crucifixión y las señales de la corona de espinas en su cuero cabelludo. Se cuentan además raptos y suspensiones en el aire, mientras su cuerpo queda envuelto en un halo de luz misteriosa.

Todos estos fenómenos extraordinarios han sido estudiados y reconocidos como de buen espíritu por hombres eminentes y reconocidísimos, entre ellos fray Luis de Granada, ya octogenario y firme defensor de la veracidad de los milagros de la Annunziata. Por ello no es de extrañar que, cuando fray Juan sale de Granada con destino al Capítulo que se va a celebrar en Lisboa en 1585, reciba numerosas y vehementes recomendaciones de parte de sus cofrades para que no deje de ir a visitar a la monja de las llagas. Le instan igualmente los capitulares en Lisboa. Todos han ido a verla y le insisten una y otra vez para que no deje de acudir. Alguno de sus compañeros, como el padre Ambrosio Mariano, hasta se llega a molestar por lo que considera una tozudez de fray Juan.

Nuestro protagonista regresa a Andalucía sin tan siquiera haberse desplazado a conocer el monasterio de la Annunziata. Ante las preguntas de sus asombrados hermanos del convento de los Mártires de Granada de cómo es que no fue a ver y a recoger alguna reliquia de lo que se considera el más grande milagro y prodigio de los últimos tiempos, su respuesta es lacónica, tajante y certera<sup>357</sup>: “Yo no la vi, ni quise ver, porque me quejara yo mucho de mi fe si entendiera había de crecer un punto con ver cosas semejantes”.

Contrasta esta actitud rigurosa y firme de desprendimiento absoluto –casi inhumana– de fray Juan, que no quiere ni admite otra cosa en qué estribar a no ser la oscura y desnuda fe, con la actitud crédula e ingenua, pero también más próxima y humana, del bondadoso fray Luis de Granada, quien se mostró firme defensor y paladín de la veracidad y bondad de los milagros de la Annunziata.

Cuando finalmente se descubre que todo fue un embuste y un montaje de la propia sor María de la Visitación, fray Juan se limita a señalar que ya cuando estuvo en Lisboa, pensaba que lo que ocurría en la Annunziata no era cosa de buen espíritu pero que no lo quiso decir públicamente para no desacreditar a nadie. En cambio, el ingenuo y bondadoso fray Luis se siente públicamente avergonzado y humillado, pero, sacando valor de flaqueza, se sirve de este doloroso incidente para componer y escribir el famoso *Sermón de las caídas públicas* en el que canta las bondades de la fe ingenua y limpia de los sencillos.

Señalemos para terminar este apartado que raro es el autor que no se ha hecho eco de este radicalismo absoluto en la vida de san Juan de la Cruz. Así, Cristóbal Cuevas nos recuerda que “Menéndez Pelayo proclamó a san Juan de la Cruz como «el más exaltado» – «el más consecuente y radical»– de nuestros místicos”<sup>358</sup>. María Clara de Jesús le da el título de “doctor de las nada”<sup>359</sup>, aludiendo a la doctrina de desprendimiento absoluto que predica en *El monte de perfección*. El padre Crisógono de Jesús lo califica de “implacable aniquilador de todo posible apetito”<sup>360</sup>. Huysmans nos lo pinta como “un santo riguroso y claro[...] al que con frecuencia se le ve a un extremo del camino, tremendo,

---

<sup>357</sup> Citado por Crisógono de Jesús: *op. cit.*, 1991, 306.

<sup>358</sup> Cuevas, C.: “Estudio literario”, *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz* (Ed.: García Simón), Salamanca, 1991, 133.

<sup>359</sup> Sanson, H.: *op. cit.*, 1962, 349.

<sup>360</sup> Crisógono de Jesús: *op. cit.*, 1991, 121.

ensangrentado, y con la mirada fría”<sup>361</sup>. Finalmente J. Chevalier califica de “noluntad”<sup>362</sup> la voluntad sanjuanista, para destacar el empeño del místico en negar absolutamente todo cuanto no sea Dios.

---

<sup>361</sup> Baruzi, J.: *op. cit.*, 1991, 299.

<sup>362</sup> Sanson, H.: *op. cit.*, 1962, 350.

## IV LA PERSONALIDAD OBSESIVA EN LA OBRA DE SAN JUAN DE LA CRUZ

Respecto al rigorismo tremendo que se aprecia en el contenido de la obra sanjuanista ya no tenemos nada más que añadir pues lo hemos ido analizando al tratar de su vida. Pero la personalidad obsesiva del místico se desprende claramente, no sólo del contenido de su vida y de su doctrina, sino también de la forma de escribir y del modo de organizar y estructurar las distintas partes de sus escritos.

El lenguaje de los obsesivos, también su lenguaje escrito, presenta una serie de rasgos formales muy característicos que traducen la necesidad de absoluto que experimentan estas personas, al igual que su afán de perfección y su incapacidad para desprenderse de nada. Así lo ponen claramente de manifiesto numerosos trabajos como los de M. Lorenz<sup>363</sup>, Veron y Sluzki<sup>364</sup> y Monserrat-Esteve<sup>365</sup> entre otros. Este último autor, resumiendo distintos trabajos en este sentido, concluye que el lenguaje de los obsesivos se caracteriza por<sup>366</sup>:

- A. Tendencia a repetir palabras, construcciones e ideas.
- B. Tendencia a repetir, corregidas y ampliadas, ideas previamente expuestas.
- C. Tendencia a la duda con dificultad para decantarse por una u otra elección y el consiguiente uso exagerado de conjunciones disyuntivas y copulativas.
- D. Preocupación por lo accesorio y concreto.
- E. Preocupación por las clasificaciones, divisiones y esquemas.
- F. Todo lo anterior lleva a que el lenguaje del obsesivo se vuelva redundante, con escaso valor comunicativo.

Pues bien, son precisamente estos rasgos los que van a aparecer profusamente diseminados a lo largo de la obra de san Juan de la Cruz. Analicemos en primer lugar la repetición de palabras, a saber, si un vocablo aparece, o no, repetido muchas veces. Inmediatamente constatamos que se trata de un rasgo muy característico de nuestro autor. En efecto, en 2S 4, 3 encontramos una típica construcción sanjuanista a base de la palabras *ciego* y el verbo *ver* que se repiten cada una de ellas cuatro veces:

El *ciego*, si no es bien *ciego*, no se deja bien guiar del mozo de *ciego*, sino que, por un poco que *ve*, piensa que por cualquiera parte que *ve*, por allí es mejor ir, porque no *ve* otras mejores; y así puede hacer errar al que le guía y *ve* más que él, porque, en fin, puede mandar más que el mozo de *ciego*.

Otra muestra característica de reiteración de dos palabras, *llaga* y *cauterio* en este caso, lo tenemos en LB 2, 6:

---

<sup>363</sup> Lorenz, M.: "Expressive behavior and language patterns", *Psychiatry*, 1955, 18, 353-66.

<sup>364</sup> Veron, E. y Sluzki, C.: *Comunicación y neurosis*. Buenos Aires: Editorial Instituto, 1970.

<sup>365</sup> Monserrat-Esteve, S.: "El lenguaje del enfermo obsesivo", *Estados Obsesivos* (Ed: Vallejo Ruiloba). Barcelona:, Salvat, 1995, 55-70.

<sup>366</sup> *Ibid.*, 55-70.



Habiendo el alma hablado con el *cauterio*, habla ahora con la *llaga* que hace el *cauterio*. Y, como el *cauterio* era suave, según ha dicho, la *llaga*, según razón, ha de ser conforme el *cauterio*. Y así *llaga* de *cauterio* suave será *llaga* regalada, porque, siendo el *cauterio* de amor ella será *llaga* de amor suave, y así será regalada suavemente.

Sin duda el ejemplo más llamativo de la tendencia obsesiva a repetir un mismo término lo encontramos en CA 35, 5. No se nos oculta que san Juan estaba absolutamente enamorado de la hermosura de las criaturas, reflejo pálido de la Hermosura divina. Tampoco se nos escapan los ecos tremendos que esta palabra evoca en san Juan de la Cruz, quien con tan sólo oírla en boca de Francisca de la Madre de Dios poco menos que cae en éxtasis. En efecto, un día le pregunta fray Juan a la hermana Francisca<sup>367</sup>: “¿En qué trae la oración?”, y ella responde: “En mirar la hermosura de Dios y holgarme de que la tenga”. Vive esta respuesta con tal intensidad interior que durante días se le ve absorto y entusiasmado, y compone luego las cinco últimas estrofas del *Cántico espiritual*.

Pero es que, ni aun así: el autor, comentando el verso *Y vámonos a ver en tu hermosura*, repite nada menos que ¡veinte veces! la palabra *hermosura* en tan sólo nueve líneas:

Que quiere decir: hagamos de manera que por medio de este ejercicio de amor ya dicho lleguemos a vernos en tu *hermosura*; esto es, que seamos semejantes en *hermosura*, y sea tu *hermosura* de manera que, mirando el uno al otro, se parezca a ti en tu *hermosura* y se vea en tu *hermosura*, lo cual será transformándome a mí en tu *hermosura*; y así te veré yo a ti en tu *hermosura*, y tú a mí en tu *hermosura*, y tú te verás en mí en tu *hermosura*, y yo me veré en ti en tu *hermosura*; y así parezca yo tú en tu *hermosura*, y parezcas tú yo en tu *hermosura*, y mi *hermosura* sea tu *hermosura* y tu *hermosura* mi *hermosura*, y seré yo tú en tu *hermosura*, y serás tú yo en tu *hermosura*, porque tu *hermosura* misma será mi *hermosura* (CA 35, 5).

Encontramos aquí a san Juan intentando aprehender la absoluta Hermosura divina de la que disfrutó en otro momento y, sin conseguirlo, repite una y otra vez el mismo vocablo. La danza de la hermosura que salta del *tú* al *yo*, de *mi hermosura* a *tu hermosura*, va adquiriendo un ritmo más y más rápido hasta volverse casi frenético. Reitera el mismo lexema *hermosura* junto con los morfemas *yo*, *tu*, *tú*, *mi*, *mí* y *ti*, con funciones de pronombre o de adjetivo, que se suceden incansablemente hasta convertir el párrafo, casi, en un trabalenguas. Comentando este pasaje, Federico Ruiz<sup>368</sup> señala:

Sin violencias, lo dice claramente el verso desnudo y sin encarecimientos. Quiere traducirlo a otro lenguaje, en otros términos. Pero no halla términos que lo sustituyan, y así, en vez de traducir, repite casi treinta veces «hermosura», en distintas combinaciones.

Ya hemos señalado que el vocablo *hermosura* tiene especiales connotaciones para san Juan de la Cruz, y que eso podría explicar en parte un empleo tan reiterativo. Pero es que en LB 3, 48 encontramos otro ejemplo en el que se repite el verbo *entender* y el sustantivo *entendimiento* ¡hasta catorce veces en tan sólo doce líneas!:

«¡Oh –dirás–, que no *entiende* nada distintamente, y así no podrá ir adelante!» Antes te digo que, si *entendiese* distintamente, no iría

<sup>367</sup> Crisógono de Jesús: *op. cit.*, 1991, 192.

<sup>368</sup> Ruiz Salvador, F.: *op. cit.*, 1968, 119.

adelante. La razón es porque Dios a quien va el *entendimiento* excede al [mismo] *entendimiento*; y así es incomprehensible e inaccesible al *entendimiento*, y, por tanto, cuando el *entendimiento* va *entendiendo*, no se va llegando a Dios, sino antes apartando. Y así, antes se ha de apartar el *entendimiento* de sí mismo y de su inteligencia para allegarse a Dios, caminando en fe, creyendo y no *entendiendo*. Y de esa manera llega el *entendimiento* a la perfección, porque por fe y no por otro medio se junta con Dios; y a Dios más se llega el alma no *entendiendo* que *entendiendo*. Y, por tanto, no tengas de eso pena, que si el *entendimiento* [no] vuelve atrás –que sería si se quisiese emplear en noticias distintas y otros discursos y *entenderes*, sino que se quiere estar ocioso–, adelante va, pues que se va vaciando de todo lo que en él podía caer, porque nada de ello era Dios, pues, como habemos dicho, Dios no puede ca[b]er en él.

La repetición de la misma estructura morfosintáctica es otro de los trazos formales distintivos de la escritura del obsesivo. Pues bien, encontramos también este rasgo de forma profusa en la obra sanjuanista. Efectivamente, son elaboraciones típicas de su prosa aquellas en las que repite una y otra vez la misma construcción, variando en cada ocasión alguno de los complementos. Un caso muy significativo de repetición insistente de la misma construcción sintáctica nos lo ofrece en LB 3, 6. Nótese asimismo la reiteración de la cópula y:

[...] porque siendo él omnipotente, hácete bien y ámate con omnipotencia; y siendo sabio, sientes que te hace bien y ama con sabiduría; y siendo infinitamente bueno, sientes que te ama con bondad; siendo santo, sientes que te ama y hace mercedes con santidad; y siendo él justo, sientes que te ama y hace mercedes justamente; siendo él misericordioso, piadoso y clemente, sientes su misericordia y piedad y clemencia; y siendo él fuerte y subido y delicado ser, sientes que te ama fuerte, subida y delicadamente; y como sea limpio y puro, sientes que con pureza y limpieza te ama; y como sea verdadero, sientes que te ama de veras; y como él sea liberal, conoces que te ama y hace mercedes con liberalidad sin algún interese, sólo por hacerte bien; y como él sea la virtud de la suma humildad, con suma bondad y con suma estimación te ama.

Otro ejemplo típico de repetición del mismo esquema morfosintáctico, lo leemos en 1S, 4, 5, 6, 7 y 8, donde repite nada menos que siete veces igual construcción:

[...] que todo el ser de las criaturas, comparado con el infinito [ser] de Dios, nada es [...]. Toda la hermosura de las criaturas, comparada con la infinita hermosura de Dios, es suma fealdad [...]. Y toda la bondad de las criaturas del mundo, comparada con la infinita bondad de Dios, se puede llamar malicia [...]. Y toda la sabiduría del mundo y habilidad humana, comparada con la sabiduría infinita de Dios, es pura y suma ignorancia [...]. Y todo el señorío y libertad del mundo, comparado con la libertad y señorío del espíritu de Dios, es suma servidumbre, y angustia, y cautiverio [...]. Y todos los deleites y sabores de la voluntad en todas las cosas del mundo, comparados con todos los deleites que es Dios, son suma pena, tormento y amargura [...]. Todas las riquezas y gloria de todo lo criado, comparado con la riqueza que es Dios, es suma pobreza y miseria.

Otros ejemplos muy característicos de iteración de la misma estructura son los diversos dichos que encontramos adornando la subida del *Monte de perfección*<sup>369</sup>:

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.  
Para venir a lo que no gustas  
has de ir por donde no gustas.  
Para venir a lo que no sabes  
has de ir por donde no sabes.  
Para venir a poseer lo que no posees  
has de ir por donde no posees.  
Para venir a lo que no eres  
has de ir por donde no eres.

Cuando reparas en algo  
dejas de arrojarte al todo.  
Para venir del todo al todo  
has de dejarte del todo en todo,  
y cuando lo vengas del todo a tener  
has de tenerlo sin nada querer.

Ni esotro - ni esotro - ni esotro - ni esotro - ni esotro - ni esotro.  
Ni eso - ni eso - ni eso - ni eso - ni eso - ni eso.

Cuanto más tenerlo quise con tanto menos me hallé.  
Cuanto más buscarlo quise con tanto menos me hallé.  
Cuando ya no lo quería téngolo todo sin querer.  
Cuando menos lo quería téngolo todo sin querer.  
No me da gloria nada.  
No me da pena nada.

Otro de los rasgos distintivos de la escritura del obsesivo es la reiteración insistente de las conjunciones copulativas. Efectivamente, en su imposibilidad para elegir a causa de su tendencia patológica a la duda, el obsesivo prefiere asumir todas las opciones antes que verse obligado a optar por una de ellas. Para ello ha de servirse del empleo repetitivo de las conjunciones de unión. Es éste otro de los trazos más característicos de la escritura del obsesivo, que prefiere ir incluyéndolo todo, de forma sucesiva, a base de cópulas o disyunciones antes que desprenderse de algo. Veamos algunos ejemplos extraídos aquí y allá de las obras de nuestro místico:

[...] no puede dejar de oír y ver y oler y gustar y sentir (1S 3, 4).

[...] de memoria, o entendimiento, o voluntad, o aplicar el sentido, o apetito, o noticia, o jugo, o gusto (LB 3, 41).

[...] cuando se ase a algún entender, o sentir, o imaginar, o parecer, o voluntad, o modo suyo, o cualquiera otra cosa o obra propia (2S 4, 4).

---

<sup>369</sup> San Juan de la Cruz: *Obras Completas*. Madrid: B. A. C., 1991, 190-5.

[...] no tiene el alma que hacer ni que querer, ni que no querer, ni que desechar, ni que temer (2S 31, 2).

[...] ni esotro - ni esotro - ni esotro - ni esotro - ni esotro - ni esotro-  
ni eso - ni eso - ni eso - ni eso - ni eso - ni eso<sup>370</sup>.

Podríamos alargar esta serie de ejemplos de reiteración casi indefinidamente. En gran número de ellas aparece la repetición, al mismo tiempo, de palabras, cópulas y construcciones sintácticas. Ejemplos típicos de ello los encontramos en CB 34, 5; CB 10, 8; CB 38, 3; 1N 2, 6; CB1, 2, etcétera.

Esta tendencia obsesiva de san Juan de la Cruz a insistir una y otra vez en el mismo lexema o en igual construcción sintagmática, se traduce en muchas ocasiones en construcciones llenas de belleza, ritmo y cadencia que se aproximan al lenguaje poético. De hecho la propia poesía de san Juan de la Cruz presenta, a menudo, estos rasgos iterativos que le confieren una enorme belleza, como señala Dámaso Alonso<sup>371</sup>:

Podemos comprender aún mejor la inquietadora belleza y la fuerza interior de estos versos, la oscura noche del alma y de los sentidos en que nacieron, la busca *obsesionante*, incesante, que parece medida por ese estribillo que cae rítmicamente como una reiteración de pesadilla: aunque es de noche [El subrayado es nuestro].

Pues bien, encontramos igualmente en su prosa ejemplos de notable hermosura a base de iteraciones copulativas, junto con reiteración de palabras y de la estructura morfosintáctica, todo ello en perfecta similitud, consiguiendo dotar al párrafo de un ritmo claro que lo aproxima a la prosa poética. Así, en CB 36, 12:

Porque el más puro padecer trae más íntimo y puro entender, y por consiguiente más puro y subido gozar, porque es de más adentro saber.

Otro logrado ejemplo de repetición de las mismas palabras, pero—sobre todo— de la misma construcción en este caso, en una rítmica y similar cadencia, lo encontramos en el prólogo de *Cántico*, cuando san Juan de la Cruz nos explica la imposibilidad de dar a entender «con alguna manera de palabras» lo que fue compuesto en amor e inteligencia mística. Se trata de la escueta, clara y bella definición de la inefabilidad mística que tan favorablemente impresionó a Jorge Guillén<sup>372</sup>:

Porque ¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas, donde él mora, hace entender? Y ¿quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir? ¿quién, finalmente, lo que las hace desear? Ciertamente, nadie lo puede; cierto, ni ellas mismas, por quien pasa, lo pueden (CB pról., 1).

Reseñemos todavía una última muestra en la que el místico intenta expresarnos — mediante balbuceos que se repiten— lo indecible de la hermosura divina, logrando una gran belleza merced a dichas iteraciones:

[...] un no sé qué que se siente queda por decir, y una cosa que no se conoce quedar por descubrir, y un subido rastro que se descubre al alma de Dios quedándose por rastrear, y un altísimo entender de Dios que no se sabe decir (CB 7, 9).

---

<sup>370</sup> *Ibid.*, 190-5.

<sup>371</sup> Alonso, D.: *La poesía de san Juan de la Cruz. op. cit.* Madrid: Editorial Aguilar, 1966, 170.

<sup>372</sup> Citado por Cuevas, C.: Cristóbal: “La prosa sanjuanista (Aspecto artístico-literario)”, *Monte Carmelo*, 1990, 98, 347-77.

Esta tendencia a la repetición de palabras y de otras estructuras morfosintácticas, típica de la prosa sanjuanista, ha sido abordada desde otros prismas y, cómo no, desde el ángulo del estilo literario. En efecto, basándose primordialmente en este rasgo reiterativo, se ha hablado de la excesiva preocupación de san Juan de la Cruz por lo formal y de su posible pertenencia al manierismo, postura ésta que ha sido defendida por autores como Emilio Orozco, Helmut Hatzfeld o Ermanno Caldera<sup>373</sup>.

En este sentido afirma Caldera que la escritura de san Juan de la Cruz muestra “una adhesión clara a las técnicas expresivas y a las directrices teóricas del manierismo de los últimos años del siglo XVI”<sup>374</sup>. Y poco más adelante añade: “La acogida de detalles manieristas por parte de Juan de la Cruz presenta incluso manifestaciones más extrínsecas en algunos pasajes en los que aflora un consciente formalismo”<sup>375</sup>. Caldera basa el manierismo de nuestro místico, sobre todo, en esta tendencia iterativa que nosotros venimos explicando como rasgo fundamental del obsesivo. Aporta en este sentido dos ejemplos de la prosa de nuestro místico en los que una misma palabra aparece de forma insistente. El primero se refiere a LB 3, 3, en el que la palabra *lámpara* aparece una y otra vez:

Y así, en todas [las] *lámparas* particularmente el alma ama inflamada de cada una y de todas ellas juntamente, porque todos estos atributos son un ser, como habemos dicho. Y así, todas estas *lámparas* son una *lámpara* que, según sus virtudes y atributos, luce y arde como muchas *lámparas*. Por lo cual el alma en un solo acto de la noticia de estas *lámparas* ama por cada una, y en eso ama por todas juntas, llevando en aquel acto calidad de amor por cada una, y de cada una, y de todas juntas, y por todas juntas.

El segundo ejemplo que expone Ermanno Caldera se refiere a las dos últimas líneas de CB 2, 34 en las que también apreciamos una clara reiteración de las palabras *vida* y *muerte*:

¡Oh muerte!, yo seré tu *muerte*, que es como si dijera: yo que soy la *vida*, siendo *muerte* de la *muerte*, la *muerte* quedará absorta en *vida*.

Pues bien, refiriéndose a estos dos ejemplos, concluye Ermanno Caldera<sup>376</sup>:

Nadie pone en duda que ese volver sobre el mismo vocablo, ese narrar que gira sobre sí mismo, responden a exigencias de comunicación y didácticas, pero no se puede negar la presencia de un gusto por cierta osadía formal que parece prevalecer en determinados momentos. En muchos casos, de todas formas, son muy evidentes los rasgos característicos del manierismo.

Digamos –para finalizar este apartado de la personalidad obsesiva de san Juan de la Cruz a la luz de los rasgos formales de su escritura– que también en sus trazos grafológicos se han creído ver los elementos propios del temperamento obsesivo. Así, Jerónimo

---

<sup>373</sup> Para el estudio de este punto véase Hatzfeld, H.: *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid, Editorial Gredos, 1955; Orozco, E.: “La literatura religiosa y el barroco”, *Rev. Univ. Madrid*, 1962, XI, 411-17 y, del mismo autor.: *Manierismo y Barroco*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1975; Caldera, E.: “El manierismo en san Juan de la Cruz”, *Prohemio*, 1970, 1, 335-55.

<sup>374</sup> Orozco, E.: *Manierismo y Barroco*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1975, 334.

<sup>375</sup> *Ibid.*, 335.

<sup>376</sup> *Ibid.*, 336

Moretti, en su obra *Los santos a través de su escritura*, destaca los siguientes rasgos en la personalidad de san Juan de la Cruz<sup>377</sup>:

Inteligencia dirigida hacia la crítica y a la requisitoria delicada, refinada, con firmeza de observaciones que empachan y hacen parecer al sujeto antipático para quienes tienen prejuicios. Es una inteligencia más bien apta para la acusación que para la defensa, para cuando se trata de argüir y de hipercriticar[...]. El sujeto, aún cuando tenía la tendencia a la exactitud de su juicio, no podía hacer otra cosa que cavilar, especialmente cuando se escarba en sus sentimientos, que se desbordan muy fácilmente. Por su tendencia a la discusión, a contrastar, a hacer observaciones correctivas por cualquier motivo, tiene una tendencia más bien destructiva que constructiva[...].

Es muy difícil poner de manifiesto el carácter del sujeto desde el punto de vista psicológico. Estaría bastante bien asentado sobre una base de firmeza, pero esa firmeza está neutralizada por la quisquillosidad, por la voluntad de contradecir y de dismantelar.

Pese a lo literal de la traducción, constatamos en este análisis grafológico la presencia de abundantes rasgos obsesivos, como son: firmeza en las observaciones hasta el punto de hacer aparecer al sujeto como desagradable; acusada tendencia a la hipercrítica, a la cavilación y a la exactitud que llevan al sujeto a corregir y puntualizar constantemente; carácter firme pero inclinado a preocuparse excesivamente por menudencias... .

---

<sup>377</sup> Moretti, J.: *Los santos a través de su escritura*. Madrid: Ediciones Studium, 1964, 245.

## V LAS OBSESIONES EN SAN JUAN DE LA CRUZ

Hasta aquí la personalidad obsesiva de san Juan de la Cruz en su vida y en su obra. Pero no sólo parece claro que nuestro místico tenía una personalidad obsesiva, sino que además disponemos de algunos datos que demuestran fehacientemente que padeció de obsesiones en algún momento de su vida.

El primer indicador de la existencia de obsesiones en san Juan lo constituye la descripción precisa y detallada que hace de las mismas en sus escritos. En realidad otros autores anteriores a él, y que como él tuvieron que enfrentarse al fenómeno obsesivo en su función de directores espirituales, nos han dejado en sus escritos magníficas descripciones del mismo. Así, por ejemplo, Francisco de Osuna dedica en su *Tercer Abecedario* hermosas páginas a describir la obsesión. Pese a ello nos inclinamos a pensar en este caso que no se refiere a obsesiones propias, pues la descripción parece hacerse desde la distancia del clínico que las contempla y no con la vehemencia de quien las sufre<sup>378</sup>:

Cuando dan los tales pensamientos vanos y escrúpulos más pena, es al tiempo de la misa; cuando el hombre ha de consagrar, donde las palabras se han de pronunciar más llanamente y con reposo, es tan guerrero y penoso el demonio, que hace a muchos arremeter con la primera palabra y correr con las medias y silabar con la última; y no contento con eso háceselas repetir muchas veces como si una no bastase; la cual reiteración tanto menos satisface cuanto más se repite aquí y en todas las oraciones [...]. Otros son tentados por pronunciar muy por entero estas palabras, y por decir hoc dicen hocque, y por est dicen este, y así corrompen el latín y la sentencia.

En el caso de san Juan de la Cruz, en cambio, más bien tenemos la impresión –por la intensidad afectiva con que se describen– que está haciendo referencia a su propia experiencia, a los fenómenos obsesivos que él mismo ha vivenciado. Así, en el libro primero de Noche, cuando describe los sufrimientos con que se encuentra el alma en la noche del sentido, nos da la siguiente descripción de las obsesiones:

Otras veces se les añade en esta noche el espíritu de blasfemia, el cual en todos sus conceptos y pensamientos se anda atravesando con intolerables blasfemias, y a veces con tanta fuerza sujetadas en la imaginación, que casi se las hace pronunciar, que les es grave tormento (1N 14, 2).

Otras veces se les da otro abominable espíritu, que llaman *spiritum vertiginis*, no para que caigan, sino para que los ejercite; el cual de tal manera les oscurece el sentido, que los llena de mil escrúpulos y perplejidades, tan intrincadas al juicio de ellos, que nunca pueden satisfacerse con nada, ni arrimar el juicio a concepto ni consejo; el cual

---

<sup>378</sup> Osuna, F.: *Tercer Abecedario*. Madrid: B. A. C., 1972, 259 y ss.

es uno de los más graves estímulos y horrores de esta noche, muy vecino a lo que pasa en la otra noche espiritual (1N 14, 3).

Describe aquí san Juan de la Cruz las obsesiones como escrúpulos y perplejidades que «nunca pueden satisfacerse con nada [...] el cual es uno de los más graves horrores de esta noche». Encontramos en esta cita una escueta pero precisa descripción de la depresión melancólica de tipo anancástico u obsesivo de Glatzel, a saber: junto al síndrome axial de la noche depresiva, un predominio sintomatológico de los fenómenos obsesivos.

Pero es que san Juan de la Cruz, no sólo describe las obsesiones en forma de escrúpulos y perplejidades, como acabamos de ver, sino que además nos ha dejado constancia de que él mismo las padeció en algún momento de su vida. Así, en carta a la Madre María de la Encarnación, priora en Segovia, escribe:

Yo le agradezco *que me envía a llamar determinada y claramente, porque así no tendrán lugar para hacérmelo dilatar mis perplejidades*; y así hacerlo he cierto mañana, aunque no hiciera tan buen tiempo ni yo estuviera tan bueno. Y por eso, no más de que me pesa de las enfermas y me da contento el buen ánimo de Vuestra Reverencia, a la cual nuestro Señor haga morar en sí, porque no le hagan impresión las boberías que siempre nacen (Cta. 28) [El subrayado es nuestro].

Hallamos aquí a san Juan de la Cruz prisionero de sus dudas obsesivas –perplejidades, como las denomina él– que le tienen maniatado y sin poder actuar. Por eso le pide a la priora que –tomando la decisión por él y rompiendo así la parálisis en que le tiene sumido la obsesión– envíe a alguien que, no sólo le haga saber que es necesario que vaya a atender a las monjas, sino que prácticamente le ordene acudir: «Yo le agradezco que me envía a llamar *determinada y claramente...*».

Los subrayados son nuestros y con ellos queremos resaltar que en estas circunstancias, en que la obsesiones dominaban la mente del pobre de fray Juan, no basta con que vayan a llamarlo, sino que lo han de hacer «determinada y claramente».



## VI LA PERSONALIDAD MELANCÓLICA EN SAN JUAN DE LA CRUZ

Para finalizar este capítulo digamos unas palabras sobre el segundo polo de la personalidad melancólica, polo que también deberíamos encontrar en san Juan de la Cruz: nos referimos a la necesidad de afecto, a la necesidad de sentirse querido y valorado.

Pues bien, este rasgo es tan evidente en nuestro místico carmelita, y tan unánimemente aceptado por los críticos y estudiosos todos, que nosotros nos limitaremos a constatarlo brevemente. En efecto, por encima del radicalismo absoluto de fray Juan de la Cruz –por encima, por debajo y por todas partes, como envolviéndolo todo– se encuentra el deseo fundamental que explica y da sentido a esa búsqueda tan extremadamente drástica de la que venimos hablando: la necesidad de amor: “En una noche oscura, con ansias, *en amores inflamada...*”<sup>379</sup> [El subrayado es nuestro]. Es la otra cara de san Juan de la Cruz, su ladera más bella.

La búsqueda del amor es la constante máxima y primera en su vida y en su obra, la que permite explicar toda su trayectoria vital, la que cohesiona todo su ser, la que da pleno sentido a su inusitado rigorismo. Baste decir que la palabra *amor* aparece en sus obras nada menos que 1.861 veces, frente a las 113 de *dolor* o a las 434 en que aparece *noche*. Sólo si tenemos en cuenta este potentísimo motor inicial adquiere sentido pleno cuanto hemos venido diciendo: figura unitaria, rigor extremado, un solo ideal, absoluto monástico, la regla más estricta que elegir pueda, hombre que odia la dispersión, inflexible rigor, todo... en pos del amor. Pues, “al fin, para este fin de amor hemos sido creados” (CB 29,3), concluye el propio san Juan de la Cruz.

Esta búsqueda del amor, decimos, es una constante en su vida y aparece, no sólo en lo absoluto y grandioso de su doctrina del desprendimiento y de la unión, sino en cada detalle de cada día. Aquí tenemos al más humano, próximo, manso y delicado san Juan de la Cruz: el que se enternece hasta las lágrimas porque sus monjes, de los que es prior en el Calvario, no tienen más que unos berros para comer y sin nada con qué poder aderezarlos; el que se resiste a dar por terminada la visita de su querido hermano Francisco, pues sabe que no lo verá más; el que en el lecho de muerte, instantes antes de morir, pide que le reciten los amores del Cantar de los Cantares, pues la recomendación del alma que le leían, “eso... no es menester”<sup>380</sup>.

Él no se para a distinguir si el amor a Dios es diferente del amor al hombre, como vemos que ocurre en muchos de los trabajos «científicos» de sus críticos. En algunos, con ánimo de buscarle cinco pies al gato, la disquisición alcanza tales niveles de irracionalidad –que si con el pecho o el destete se refiere al amor carnal... que si no, que al espiritual, que si bajo el supuesto amor divino que canta lo que subyace y se esconde es amor humano reprimido– que llegamos a sonrojarnos de vergüenza. ¡Como si el Amor no fuera uno, y sólo uno, para san Juan de la Cruz!

---

<sup>379</sup> San Juan de la Cruz: *Obras Completas*. Madrid: Editorial B. A. C., 1991, 106.

<sup>380</sup> Crisógono de Jesús: *op. cit.*, 1991, 403.

Hay una anécdota deliciosa que arroja luz sobre la enorme importancia del amor en la vida de fray Juan de la Cruz, del amor divino y del amor humano, que tanto da. Dicen –lo cuentan Baruzi, Morel y Colin P. Thompson<sup>381</sup>, entre otros muchos, pues la anécdota la recogen la mayoría de los biógrafos del santo– que estando encarcelado en Toledo, desde su celdilla oyó cantar a un chiquillo bajo los muros de la prisión:

Muérome de amores,  
Carillo, ¿qué haré?  
Que te mueras, ¡Alahé!

Parece ser que el santo se inspiró en esta cancioncilla popular para componer la estrofa 32 del *Cántico espiritual* (CA). Esta información, que procede de las deposiciones del P. Jerónimo de san José, resume magistralmente y de la forma más escueta posible lo que fue la vida entera de san Juan de la Cruz: ante el dilema del amor y hasta donde seguirlo, no cabe más que una solución, ir en pos de él hasta morir.

Lo realmente distintivo, pues, en la búsqueda del amor por parte de fray Juan de la Cruz, no es si canta al amor divino o al amor humano, sino la intensidad con que lo procura: no se va a conformar con él en cualquier grado, sino que va a aspirar al amor absoluto, al más absoluto y radical de los amores. En efecto, las profundas y subidas cavernas del alma, una vez la noche las ha purificado, experimentan un grado de vacío tal, una tal ansia de amor, que no se satisfarán con menos que infinito: “el corazón no se satisface con menos que Dios” (CB 35 1).

La necesidad de amor de san Juan, pues, sólo Dios la podrá colmar, y aun no vale un Dios cualquiera, ha de ser... “un Dios sin modo” (2S 4, 5). Por eso, cuando lo encuentra, canta emocionado: “Mi Amado las montañas, los valles solitarios nemorosos... el silbo de los aires amorosos... la música callada... la soledad sonora...” (CB 14). Por eso, cuando lo alcanza, lo vemos perdido en medio de la noche, ya noche sosegada: “si de hoy en el ejido no fuere mas vista ni hallada, diréis que me he perdido; que andando enamorada...” (CB 29). Por eso exclama entusiasmado:

Míos son los cielos y mía es la tierra. Mías son las gentes. Los justos son míos, y míos los pecadores. Los ángeles son míos, y la Madre de Dios, y todas las cosas son mías. Y el mismo Dios es mío y para mí, porque Cristo es mío y para mí. Pues ¿qué pides y buscas alma mía? (A 26).

Y porque éste es para san Juan de la Cruz el sentido único y el origen de la vida, por eso nos recuerda que “a la tarde te examinarán en el amor” (A 59).

¿Cabe mayor necesidad de afecto que la que expresa nuestro místico? ¿No tenemos aquí, pues, plenamente configurado el otro polo de la personalidad melancólica, es decir, una intensísima necesidad de amor que es la que lo mueve todo?

---

<sup>381</sup> Thompson, C.: *El poeta y el místico*. Madrid: Editorial Swan, 1985, 37.

## **CAPÍTULO QUINTO: LA DEPRESIÓN EN LA MÍSTICA A PARTIR DE SAN JUAN DE LA CRUZ**

## I LA BEATA MARÍA DE LA ENCARNACIÓN

A partir de san Juan de la Cruz se generaliza la presencia de la depresión en los escritos de los místicos. En efecto, nuestro autor revaloriza enormemente esta enfermedad al describirla integrada y conformando parte del proceso místico. No le llama depresión, sino noche, pero ya hemos visto que la fenomenología es la misma.

La «noche» adquiere categoría de etapa a partir de san Juan de la Cruz, de período con nombre propio dentro del proceso místico, con el mismo rango que las tres etapas clásicas, como señala Federico Ruiz<sup>382</sup>: “San Juan de la Cruz ha roto el esquema tradicional de tres estados o tres vías, para insertar con pleno derecho la fase de noche oscura”.

Por otro lado, algo parecido ocurre con el propio concepto «melancolía». Como ya señalábamos en su momento, el Renacimiento es la edad de oro de la melancolía: la enfermedad estaba entonces de moda, al igual que ocurre hoy en día. Robert Burton (1577-1640) acababa de publicar su monumental *Anatomía de la Melancolía*, que aparece por primera vez en 1621, y que será una de las obras más populares de su época.

Debido a la conjunción de estos dos factores –revalorización de la noche y de la melancolía– la mayoría de los místicos incluirá desde ahora en la descripción de su proceso místico la etapa correspondiente a las penas místicas de la noche, es decir, de la depresión. En realidad ya se venía haciendo desde los primeros tiempos del cristianismo y, de hecho, la vía purgativa y, sobre, todo la iluminativa –con sus purificaciones pasivas–, incluían dichos sufrimientos. Ahora bien, lo que llama la atención a partir de san Juan de la Cruz es la extensión y claridad con que los místicos van a tratar estas penas psíquicas: las descripciones se parecen cada vez más, como veremos, a cuadros francamente depresivos.

Son innumerables los místicos que, a partir de nuestro carmelita, nos describen en sus escritos sus propias noches con todo lujo de detalles, noches que cada vez se corresponden más claramente con depresiones francas. Sería, por tanto, imposible referirnos aquí a todos ellos, por lo que nos vamos a limitar a los más significativos, a aquellos en los que la depresión aparece con sintomatología más aguda y manifiesta.

Y comenzamos con **María de la Encarnación** (1599-1672), Marie Guyart Martin en la vida civil, “la primera figura mística de Francia y muy cerca, si no a la misma altura, de santa Teresa de Jesús”<sup>383</sup> y una de las más sublimes contemplativas que jamás haya conocido la Iglesia. Nos ha dejado una preciosa autobiografía que escribe desde Quebec en 1654, próxima al ocaso de su vida, a petición de su propio hijo el monje benedictino Dom Claude Martin. *Informe de Conciencia* lo titula ella misma: es una confidencia maternal, repetidas veces requerida por su hijo, y que debe ser considerada una reparación maternal con la que curar y cerrar la herida producida veintitrés años atrás, cuando lo abandonó definitivamente siendo un muchacho todavía, para ingresar en la orden de las monjas Ursulinas<sup>384</sup>.

---

<sup>382</sup> Ruiz Salvador, F.: *op. cit.*, 1986, 236.

<sup>383</sup> Jiménez Duque, B.: “María de la Encarnación”, *Teología Espiritual*, 1990, XXXIV, 13.

<sup>384</sup> Martín, T.: “Introducción” en María de la Encarnación: *Informe de Conciencia*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1991, 25.

Nace en Tours el veintiocho de octubre de 1599 en el seno de una familia acomodada y con una madre de fe viva. A la edad de siete años siente la primera llamada de Dios<sup>385</sup>:

Siendo yo de siete años aproximadamente, una noche durante el sueño me pareció estar en el patio de una escuela rural entretenida inocentemente con una de mis compañeras. Al levantar los ojos vi el cielo abierto. Salía de él nuestro Señor Jesucristo en forma humana y venía hacia mí. Al aproximarse tan adorable Majestad, sentíase mi corazón totalmente abrasado por su amor. Empezaba yo a extender mis brazos cuando él, el más hermoso de los hijos de los hombres, con aspecto de indescriptible dulzura y atracción, me abrazó y besó cariñosamente, diciendo: «¿Quieres ser para mí?». «Sí», respondí. Al oír mi respuesta se volvió al cielo.

A los catorce años manifiesta el deseo de hacerse monja pero sus padres le dan largas y finalmente deciden casarla con Claude Martin en 1617, cuando contaba diecisiete años de edad. En abril de 1619 nace su hijo y en octubre del mismo año muere su marido, quedando viuda con tan sólo diecinueve años.

De 1619 a 1631 desempeña diversos cargos y trabajos, casi siempre al servicio de su hermana y del marido de ésta, Pablo Buisson, quien regenta una empresa de transportes de mercancías para el ejército. Durante este tiempo ejerce con igual dedicación y entrega los oficios más humildes de cocinera y limpiadora, como el de directora de la empresa a la muerte de su cuñado. Sólo exige poder disponer de tiempo suficiente para la oración y el retiro personal<sup>386</sup>.

El veinticinco de enero de 1631 ingresa en el convento de las Ursulinas de Tours. Su mayor sacrificio: el tener que separarse para siempre de su hijo, sin que ningún miembro de la familia le facilitase esta decisión, pues todos –muchacho incluido– se oponían a lo que consideraban una separación antinatural. Al recordarlo veintitrés años después, escribe<sup>387</sup>:

Así pues, el año de 1631, día de la conversión de san Pablo, por la mañana, dejé todo lo que me era más querido. Mi hijo me seguía llorando amargamente al despedirme. Viéndole me parecía partírseme en dos el corazón, aunque me dominé para que nadie lo advirtiese.

De 1631 a 1633 luces y sombras entrelazadas constituyen lo que ella llama el octavo grado de oración. Vive en esta época una primera noche del alma<sup>388</sup>:

Dolores de cabeza; obsesionantes tentaciones contra la castidad; pensamientos blasfemos contra Dios, la Virgen y las verdades de la fe; impulsos de suicidio; orgullo; acrimonia contra la superiora y connovicias, a quienes, por lo demás, demostraba caridad exquisita; temores de tener que abandonar la vida religiosa. Las visiones y júbilo que tantas veces había experimentado, ¿no serían ilusiones del demonio?

María de la Encarnación no puede dejar de pensar que a pocos kilómetros de Tours, en el monasterio hermano de las Ursulinas de Loudun, la priora y otras monjas de la

---

<sup>385</sup> María de la Encarnación: *op. cit.*, 1991, 71-2.

<sup>386</sup> Martín, T.: *op. cit.*, 1991, 31-44.

<sup>387</sup> María de la Encarnación: *op. cit.*, 1991, 135.

<sup>388</sup> Martín, T.: *op. cit.*, 1991, 46.

comunidad habían sido poseídas del demonio y, sólo tras varios fracasos, el P. Surin había conseguido exorcizarlas. Ella misma describe así este período<sup>389</sup>:

Algún tiempo después de tomar el santo hábito de religiosa comenzó por todos los costados el ataque de las tentaciones. Eran tentaciones de blasfemia, de orgullo, y contra la pureza. Reconocía bien mi debilidad y miseria. Sequedad y estupidez para las cosas espirituales, rebeldía en mi imaginación contra la actuación de los demás, propensión a obrar con ligereza. Me parecía haber sido engañada por el diablo; que yo misma me había alucinado pensando que venía de Dios lo que me había pasado, pero que todo era ficción. Esto me tenía muy afligida.

La imaginación andaba muy agitada por representaciones de objetos que, en tropel, se mezclaban profusamente y me causaban dolor de cabeza, jaqueca que no cesaba ni un momento. Sin alivio alguno, tenía que llevar la cruz sola. En verdad, pasaba por una gran oscuridad.

Los sufrimientos de mi alma continuaron por casi dos años sin tener más que unos momentos de respiro. Un día me hallaba posternada delante del sagrario abandonándome a lo que quisiera nuestro Señor. Entendí en mi corazón con palabras interiores este versículo del salmo “*In convertendo Dominus*”: *Qui seminant in lacrimis in exultatione metent*. Desapareció el peso de mis cruces como si me hubiesen quitado un pesado y macizo vestido.

De nuevo la misma descripción —«como si me hubieran quitado un pesado y macizo vestido»—, exactamente la misma que habíamos encontrado en san Ignacio —«parecía habersele quitado la tristeza y desolación, como quien quita una capa de los hombros a uno»<sup>390</sup>— y en santa Teresa —«una pena que ni la podemos traer a nosotros, ni venida se puede quitar» (V 20, 8)—, para referirse a esta súbita finalización de la pena endógena.

Tenemos aquí un primer período de depresiones en el que aparecen fenómenos obsesivos en forma de pensamientos contra la religión y contra la castidad, inhibición psíquica que describe como sequedad y estupidez, sentimientos de disgusto hacia la actuación de los otros, síntomas físicos en forma de cefaleas y, en definitiva, vivencia depresiva generalizada que María de la Encarnación describe como oscuridad y pesada cruz. Este cuadro depresivo, que dura casi dos años, desaparece de forma espontánea como había aparecido, atribuyéndolo la beata a una intervención directa de Dios.

El cuatro de mayo de 1639 María de la Encarnación, junto con otras dos ursulinas, parte para Quebec, donde desembarca el seis de agosto. Desde el comienzo mismo de su viaje, instante que vive con intenso desgarramiento interior al separarse definitivamente de todos sus seres queridos, se inicia una segunda y larga noche espiritual que dura hasta 1647 y que queda reflejada en “bellísimas páginas en el duodécimo estado de oración, comparables a las del venerable Juan Taulero y san Juan de la Cruz en la noche pasiva del espíritu”<sup>391</sup>. La propia santa lo describe así<sup>392</sup>:

De este estado pasé a otro mucho más crucificante. Me parecía verme totalmente despojada de los dones y gracias que Dios me había infundido, de todos los talentos que Dios me había dado. Todo el mundo perdió su confianza en mí. Las mayores cruces me venían de las personas más santas y de aquellas con quienes yo había tenido más trato.

---

<sup>389</sup> María de la Encarnación: *op. cit.*, 1991, 145-7.

<sup>390</sup> San Ignacio de Loyola: *op. cit.*, 1992, 76.

<sup>391</sup> Martín, T.: *op. cit.*, 1991, 54.

<sup>392</sup> María de la Encarnación: *op. cit.*, 1991, 190.

Dios permitió que tuviesen tentaciones de continua aversión contra mí, como después me han declarado ellas. Me consideraba a mí misma la última, la más abatida y despreciable que hay en el mundo.

Nos encontramos aquí con un segundo período de depresiones, que van a durar cerca de ocho años. Destaca, en primer lugar, uno de los síntomas típicos y cardinales de la depresión endógena grave, el profundo sentimiento de minusvalía y autodesvalorización. Y prosigue María de la Encarnación<sup>393</sup>:

No me atrevía a levantar los ojos bajo el peso de esta humillación. En el abatimiento de espíritu procuraba practicar los oficios más humildes, porque no me creía digna de hacer otros; en la recreación no me atrevía a hablar. A toda costa procuraba yo que nadie se percatase de que sufría, aunque me daba cuenta de que todas conocían mi pena como a mí misma. Tan encogida andaba que no podía reconocer en mí nada bueno. No veía más que cuanto parecía haberme alejado de Dios y conducido a la privación de sus gracias y señales de misericordia. Me veía como sumergida en un infierno que llevaba consigo tristezas y amarguras provenientes de tentaciones de desesperación. Me habría perdido en la tentación a no ser que Dios, por una fuerza oculta, me hubiese sostenido.

Se manifiesta ya aquí la depresión en todo su esplendor: abatimiento, ideas referenciales de sentirse observada y juzgada por los demás a causa del encogimiento, sentimiento de desesperanza que la hacen verse alejada y rechazada de Dios, tristeza y dolor moral que llevan a la desesperación, con tentaciones autolíticas de las que sólo se libra por una fuerza oculta de Dios. Y finaliza esta descripción explicitando un claro delirio de culpa en el que se siente abandonada y rechazada por Dios y por las criaturas todas para siempre<sup>394</sup>:

Yo sola llevaba la cruz, como he dicho, sin ayuda de criaturas que sólo servían para hacerla más pesada y aguda. Tales momentos son tinieblas donde sólo se ve lo que es totalmente contra Dios. Cuando volvía sobre mí misma no podía pedirle que me librase de ellas. Me parecía que mis cruces debían ser eternas y yo misma condenada a esta eternidad.

Termina este período de oscuridad y sufrimiento el quince de agosto de 1647, fiesta de la Asunción, como regalo de la Virgen. Desde entonces se siente plenamente liberada y comprende la dicha de haber pasado tanto sufrimiento. Y ello pese a que vendrán ahora veinte años de persecuciones y de fracasos misioneros en Nueva Francia. Muere en Quebec el treinta de abril de 1672.

---

<sup>393</sup> *Ibid.*, 190-1.

<sup>394</sup> *Ibid.*, 193.

## II JEAN JOSEPH SURIN

**Jean Joseph Surin** (1600-1665), “*excessif mystique*” como lo califica Delacroix<sup>395</sup> y, a partir de él, otros autores como Aldous Huxley<sup>396</sup> o Stanislas Breton<sup>397</sup>, es uno de los místicos cristianos en los que la patología depresiva alcanza una mayor intensidad y duración, como vamos a ver.

Juan José Surin nace en Burdeos en el año 1600, en el seno de una familia distinguida y de intensa y rígida religiosidad. Estudia en el Colegio de los Jesuitas de dicha ciudad, al tiempo que acude al locutorio de las Carmelitas Descalzas, donde sor Isabel de los Ángeles lo educa en la doctrina de renuncia y desprendimiento propios del Carmelo Teresiano.

A la edad de trece años experimenta su primera visión extática que recordará toda su vida<sup>398</sup>:

Un día, poco después de cumplir sus trece años, tuvo la impresión de haber recibido un aviso del cielo, como presagio de victoria. Se hallaba en la iglesia de las carmelitas entregado a la oración cuando de pronto sus ojos quedaron absortos frente a una visión sobrenatural. Era una luz resplandeciente que parecía animada con todas las esencias de la Luz divina y con todos los atributos de la divinidad. Jamás abandonó el recuerdo de aquella visión y de la inefable bienaventuranza que en el éxtasis vivió su espíritu.

Decidido a ser jesuita, lleva a cabo el noviciado en Burdeos, y el juniorado en Rouen con el P. Lallement, hombre profundamente contemplativo que enseña al joven Surin a ahondar en la doctrina de la absoluta renuncia al mundo para así llegar a la unión mística. Bajo su influencia, Surin se somete a una durísima mortificación que fue la causa –según nos cuenta él mismo en su *Autobiografía* redactada en tercera persona– de un debilitamiento psíquico a partir del cual aparecieron graves fenómenos obsesivos<sup>399</sup>:

Porque conviene señalar que, unos años antes de ir a Loudun, el Padre se había castigado en extremo por deseos de mortificación, para sentirse así en presencia de Dios, y cometiendo verdaderos excesos en este sentido había debilitado su espíritu. He ahí por qué se encontraba en un estado de agotamiento que era seguramente reprobable, por mucho que hubiese sido con buena intención. Las operaciones de la gracia de Nuestro Señor, que Dios le envió durante su obsesión, dilataban su corazón encogido, y, por medio de consolaciones muy dulces, resultaban muy útiles para reparar una naturaleza agotada y oprimida por los excesos.

---

<sup>395</sup> Delacroix, H.: *op. cit.*, 1908, 329.

<sup>396</sup> Huxley, A.: *Los demonios de Loudun*. Barcelona: Editorial Planeta, 1972, 227.

<sup>397</sup> Breton, S.: *Deux mystiques de l'excès: J. J. Surin et Maître Eckhart*. Paris: Les Editions du cerf, 1985.

<sup>398</sup> Huxley, A.: *op. cit.*, 1972, 69.

<sup>399</sup> Surin, J. J.: *Lettres spirituelles*. Toulouse: Edition Cavallera, 1928, 6.



Surin goza entre sus compañeros de bien merecida fama de austero, celoso cumplidor de sus obligaciones y entrega ascética a la perfección cristiana. Aldous Huxley nos ofrece un retrato psicológico de este hombre de 34 años que se encuentra, pues, «nel mezzo del cammin»:

El padre Surin tenía todas las condiciones del hombre heroico; no obstante, algo había en él que predisponía, a los más prudentes de sus cofrades y superiores, a un estado de duda que no podían eludir. Meneaban la cabeza como si se preguntaran a dónde le llevaría su heroicidad. Advertían cierta extravagancia, cierto exceso en sus actos y palabras. Le gustaba decir que «el hombre que no tuviera ideas desmesuradas de Dios, no podría nunca acercarse a Dios»[...]. «Debemos –decía– deplorar nuestras vanidades considerándolas como sacrílegas y castigar nuestra ignorancia y nuestros descuidos con la mayor severidad». A tan inhumano rigorismo, valiéndose de la perfección, añadía algo que la mayor parte de sus cofrades desaprobaban: un indiscreto y hasta peligroso interés por las «gracias extraordinarias» que a veces se otorgan al santo, pero que resultaban totalmente innecesarias para la salvación o la santificación. «Desde su más temprana infancia –diría muchos años después el padre Anginot– sintió una poderosa atracción hacia esas cosas y las estimó mucho. Ha sido necesario acomodarse a sus inclinaciones y permitirle marchar por un camino que no era corriente».

Es precisamente a esa edad, en diciembre de 1634, pocos años después de ser ordenado sacerdote, cuando llega a Loudun, destinado por el padre Provincial junto con otros tres jesuitas, para encargarse de la exorcización de las Ursulinas de dicha ciudad, especialmente de la priora sor Juana de los Ángeles. El párroco Urbano Grandier, acusado de hechicería y de ser el responsable de la posesión de las monjas, había muerto en la hoguera unos meses antes. Surin permanece en Loudun hasta octubre de 1639, fecha en la que el Provincial de Aquitania decide relegarlo de su tarea a causa de la extremada dureza y el rigor de sus métodos exorcizadores.

Durante su estancia en Loudun Surin exhibe una condición psíquica pletórica de ánimos y de potencia que nos sugiere fuertemente el estado característico del enfermo maniaco. Él mismo lo describe así<sup>400</sup>:

Nuestro Señor le procuraba ciertos bienes y efectos señalados de su gracia, que el padre no dudaba en considerar que provenían de la asistencia de su buen Ángel. Estas operaciones de la gracia[...] iban dilatando más y más sus sentidos y su espíritu y aumentando sus fuerzas espirituales y corporales[...]. Estas fuerzas fueron de tal magnitud que se efectuó una total reparación en su estado interior y exterior y, gracias a este vigor sobrenatural, predicó durante todo ese año.

Durante estos años sufrió de intensos fenómenos obsesivos, especialmente obsesiones de blasfemia y de contenido sexual, pero las sobrellevaba con facilidad gracias al este estado de ánimo expansivo que venimos comentando<sup>401</sup>:

Esta obsesión se acompañaba de una alegría y de un vigor de espíritu extraordinarios que le ayudaban a llevar la carga, no sólo con paciencia,

---

<sup>400</sup> Surin, J. J.: *op. cit.*, 1928, 7.

<sup>401</sup> *Ibid.*, 4.

sino incluso contento, y ello mediante el auxilio de la gracia de Nuestro Señor que le daba esa confianza que mantenía su espíritu en paz y un exceso de gozo que le hacía soportar sus trabajos con alegría.

Aldous Huxley, refiriéndose a este ánimo exuberante que disfrutaba durante sus años en Loudun y al cambio brusco que se va a efectuar después, refiere<sup>402</sup>:

En ocasiones, súbitamente, «sentía una expansión de sus sentidos internos y el orden de una tan vibrante gracia, que le hacían descargar las ansias de su corazón como una clarinada tan potente de voz y tan pletórica de pensamiento cual si se hubiese transfigurado en otro hombre [...], algo así como si una cañería abierta vertiese dentro de su mente borbotones de energía y de conocimiento». Después, se produjo un cambio repentino. La cañería quedó obstruida; el torrente de inspiración se secó.

Efectivamente, a partir de ahora y “durante los años 1640 a 1653, Surin no ostenta más que un título: *infirmus*”, asegura Stanislas Breton<sup>403</sup>. Y añade: “¿qué enfermedad? Un sustantivo muy frecuente en aquella época designa la categoría nosológica: melancolía”<sup>404</sup>. Hace así su aparición la depresión melancólica con todo su cortejo sintomático de inhibición, sequedad de espíritu y dolor moral.

Nos topamos aquí de nuevo con la consabida alternancia de fases expansivas y depresivas: Surin ha pasado de sentirse pletórico y lleno de entusiasmo a encontrarse permanentemente abatido y deprimido, con una total inhibición que le incapacita completamente. Recluido en la enfermería del Colegio de los Jesuitas de Burdeos, rechazado y tenido por loco por la práctica totalidad de sus compañeros de orden, “salvo uno solo que le aconsejaba que tuviese esperanza”<sup>405</sup>, comienzan así trece largos años de profunda depresión en los que los sufrimientos psíquicos, físicos y morales van a ser atroces, como señala Huxley<sup>406</sup>:

Padecía una especie de parálisis parcial. Todavía mantenía el control de sus miembros, pero el menor movimiento le costaba un esfuerzo enorme y, por momentos, a costa de fuertes dolores. Cualquier cosa que hiciese suponía, para él, un verdadero martirio y, la menor tarea, la más insignificante y corriente constituía un trabajo de Hércules. Le costaba dos o tres horas desabrocharse la sotana. Tarea físicamente imposible para él era la de desnudarse. Durante cerca de veinte años Surin durmió vestido. No obstante, una vez por semana era necesario cambiarle la ropa interior, para que no le comieran los piojos, «los cuales me daban mucho asco», decía. «Los movimientos a que me obligaba el cambio de ropa me producían dolores tan intensos que muchas veces pasé toda la noche del sábado al domingo para poder despojarme de la sucia camisa y ponerme la limpia»<sup>407</sup>.

---

<sup>402</sup> Huxley, A.: *op. cit.*, 1972, 281.

<sup>403</sup> Breton, S.: *op. cit.*, 1985, 52.

<sup>404</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>405</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>406</sup> Huxley, A.: *op. cit.*, 1972, 281 y ss.

<sup>407</sup> Esta descripción de las penas físicas que sufre el padre Surin nos recuerda enormemente la descripción que hace santa Teresa en el capítulo seis del *Libro de la Vida*, cuando, tras el “parajismo” que la tuvo cuatro días en coma, quedó luego cerca de tres años con intensos dolores y limitaciones del movimiento. No olvidemos que el P. Surin era un profundo conocedor de la vida y obra de santa Teresa.

Junto a esta sintomatología física de dolores, parestia, y anorexia pertinaz, encontramos intensas penas psíquicas que son las que Surin va a vivir, sin duda, como más atormentadoras<sup>408</sup>:

Así, el Padre se había abandonado al dolor y a la angustia hasta tal punto que no había nadie que consiguiese llegar a su alma para consolarla. A causa de esto se le hacían desprecios de tal magnitud, que se sentía aniquilado por Dios y por los hombres. Su alma se encontraba en un estado de desolación extrema. y nada –ni humano, ni divino– le proporcionaba consuelo: para lo humano todo le era contrario; para lo divino todas las puertas se hallaban cerradas.

Por esta época (1645) debían reunirse en Burdeos todos los jesuitas de la Provincia de Aquitania a fin de proceder a la votación para elegir un nuevo padre General en Roma. El padre Provincial, Jean Ricard, no sólo excluyó a Surin de su derecho a participar en la Asamblea, sino que consideró poco prudente que durante el tiempo que se prolongase la misma permaneciese en el Colegio de Burdeos, a la vista de todos los concurrentes, dado su estado de locura patente y de total abandono. Así pues, era necesario alejarlo de allí y se decidió enviarlo a san Macario, pequeña ciudad a siete millas de Burdeos.

Se embarcó, pues, Garona arriba, acompañado de un padre de la orden, hasta un lugar llamado Langon, donde echaron pie a tierra. Se le adjudicó una habitación muy alta en el tercer piso y que da al río, pues el edificio se levanta encima de un gran peñasco sobre el agua. Pasó algunos días en esta casa, en una desolación tan grande como jamás había sentido en la vida.

En tales circunstancias de desesperanza vemos aparecer, cómo no, las ideas delirantes de culpa. En efecto, Surin vive con el convencimiento de hallarse definitivamente rechazado y condenado por Dios, como él mismo señala en su autobiografía<sup>409</sup>:

Esta opresión era grande en lo exterior, pues no podía dar un solo paso sin experimentar un dolor extremo, y en su interior tan furiosa, que le parecía que ya estaba condenado. Dios le había rechazado y condenado, eso creía él, de modo que ya no cabía mantener esperanza alguna de recuperación. Pese a que había leído muchas cosas en los autores místicos acerca de estas penas interiores, jamás pudo figurarse que esto fuese lo que le estaba ocurriendo a él. Diversas personas espirituales se lo aseguraban así, lo mismo que estos autores espirituales, entre otros Blosius y Juan de la Cruz. Pero por más que le aseguraban que esto era así, nada podía hacer mella en él, pues se creía completamente rechazado por Nuestro Señor, sin esperanza alguna que le pudiese sostener. Cayó en la más absoluta desesperación, y resulta difícil entender cuántas vivencias pasaban por su alma que le reafirmaban en esta creencia.

Además Dios dispuso las cosas de tal modo que las personas con más autoridad y experiencia espiritual, y todos sus superiores, contribuían por medio de sus razonamientos a hacerle ver que este sufrimiento mortal era un castigo de Dios: había pretendido elevarse demasiado y Dios, con justo criterio, lo había abatido.

Surin trata de comparar sus penas interiores con las descritas por otros grandes místicos antes que él, en concreto con las de san Juan de la Cruz, sin que esto le sirva de

---

<sup>408</sup> Surin, J. J.: *op. cit.*, 1928, 12.

<sup>409</sup> *Ibid.*, 10-11.

alivio alguno. En efecto, digámoslo una vez más: es condición tanto de la noche, como de la depresión, ser vivida como tal y no existir, por tanto, posibilidad de hallar consuelo en ninguna parte hasta que el cuadro no cese. Por eso añade Surin que el saber que otros grandes místicos han pasado por estas mismas penas, y que ellos han extraído de allí un gran valor espiritual, no le sirve de consuelo en absoluto. Es exactamente la misma vivencia que nos describía san Juan de la Cruz en 2N 7, 3 y que le hacía exclamar:

Porque se añade a esto, a causa de la soledad y desamparo que esta oscura noche le causa, no hallar consuelo ni arrimo en ninguna doctrina ni en maestro espiritual, porque, aunque por muchas vías le testifique [las causas de] el consuelo que puede tener por los bienes que hay en estas penas, no lo puede creer.

Ante estos pensamientos de condenación Surin vuelve a reflexionar una y otra vez sobre grandes figuras de la Iglesia que sufrieron iguales ideas de rechazo como las que experimentaba ahora él, y que más adelante alcanzaron la santidad y la salvación: el beato Suso, el mismo san Ignacio en Manresa, santa Magdalena de Pazzi, santa Teresa y hasta nuestro san Juan de la Cruz, pero no hallaba consuelo alguno en estas reflexiones<sup>410</sup>:

Pero creer que uno está condenado es algo que le ha ocurrido a numerosas personas eminentes, como Enrique Suso, que es un santo de la orden de santo Domingo, y el mismo san Ignacio en Manresa, hasta tal punto se había apoderado de él la idea de que Dios le había condenado, que estuvo a punto de defenestrarse. Santa Magdalena de Pazzi e incluso santa Teresa llegaron a pensar que habían sido rechazadas por Dios y dice esta última santa que estos sufrimientos son infernales. Igualmente Blossius en su *Institución*, hablando de los trabajos interiores, los denomina así, y el padre Juan de la Cruz y otros más que han escrito sobre estas penas.

Las ideas de suicidio, que hace tiempo están en su cabeza, son ahora más insistentes que nunca. Surin está viviendo los mismísimos sufrimientos que experimentó el glorioso fundador de la Compañía de Jesús: «*Saint Ignace même à Manrèse était sur le point de se précipiter*». Pero no halla consuelo alguno en estas reflexiones y las rumiaciones y maquinaciones autolíticas se imponen más y más. El diecisiete de mayo de 1645, tras pasar la noche entera luchando contra la insistente tentación de suicidarse, se arroja por la ventana de su habitación<sup>411</sup>:

En cuanto entró, vio la ventana abierta; se acercó a ella, y, examinado el precipicio por el que sentía aquel furioso instinto, se retiró al medio de la habitación, volvió hacia la ventana. Allí perdió toda noción y, súbitamente, como si estuviese dormido, sin comprensión alguna de lo que hacía, se abalanzó por la ventana, y fue a caer a treinta pies de la muralla, al borde del río, llevando la sotana puesta, las pantuflas en los pies y el bonete en la cabeza.

Resulta dramáticamente enternecedora la figura de este hombre que, repudiado por loco, abandonado de todos y en medio de los más crueles sufrimientos, conserva todavía la enorme delicadeza de decirnos cómo iba vestido el día que se arrojó por la ventana para quitarse la vida: «*...ayant sa robe vêtue, ses pantoufles aux pieds et son bonnet carré en tête*».

---

<sup>410</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>411</sup> *Ibid.*, 15.

Surin cayó sobre un saliente del peñasco sobre el que se levantaba el edificio. A pesar de la altura solamente sufrió una fractura de fémur, pero no hubo daños internos. Le entablillaron la pierna y, pasados unos meses, pudo comenzar a andar de nuevo, aunque con ostensible cojera, pues la pierna afectada quedó seis o siete centímetros más corta que la otra.

Todavía habían de transcurrir otros siete u ocho años antes de que diese comienzo su recuperación psíquica. De nuevo en la enfermería del Colegio de Burdeos, fue puesto bajo el cuidado de un hermano lego que lo sometía a tratos inhumanos y lo golpeaba sin compasión. Durante todo este tiempo persistieron las fuertes tentaciones de suicidio.

En 1648, el padre Bastide, el único de sus compañeros de Orden que nunca había dejado de creer en él, es nombrado rector del colegio de Saintes y enseguida solicitó se le permitiese llevar a aquel pobre inválido con él. Allí recibe, por primera vez en muchos años, un trato humano y compasivo. Lentamente comienza a observarse una levisima mejoría, fisiológica primero, y psicológica después. Surin va recuperando poco a poco el dominio de sí mismo y la capacidad de ser persona, hasta conseguir un total restablecimiento.

Durante este período de convalecencia y recuperación escribe la más extensa e importante de sus obras espirituales: *El Catecismo*, entre 1651 y 1655. Posteriormente los *Diálogos espirituales* y la *Ciencia experimental* en 1663.

A pesar de los enormes sufrimientos experimentados y a pesar de su profunda desesperanza, Surin nunca perdió la atención hacia Dios y, finalmente, pudo conocer el período de unión identificativa con Él. En muchas ocasiones a lo largo de su vida había experimentado vivencias claramente extáticas, incluso durante la enfermedad. Pero ahora, a medida que dichos fenómenos extraordinarios van cediendo en frecuencia e intensidad, comprueba como se va despertando en él, progresivamente, un sentimiento permanente de belleza y consciencia cósmicas<sup>412</sup>:

A veces –escribe en el *Catecismo espiritual*– el Espíritu Santo va iluminando el alma poco a poco a lo largo de los días. El Santo Espíritu se vale así de las cosas que hacen presentes a la conciencia –animales, árboles, flores o cualesquiera otros seres de la creación– a fin de ilustrar el alma sobre las grandes verdades y enseñarle secretamente lo que debe hacer para el servicio de Dios. En una flor, en un diminuto insecto, Dios hace patentes al alma todos los tesoros de su Sabiduría y de su Bondad, y no es necesario recurrir a más demostraciones.

Pocos meses antes de morir dio remate a su obra *Cuestiones sobre el amor de Dios* en la que, como señala Huxley, “con sólo leer algunos pasajes adivinamos que la última barrera se había venido abajo y que había un alma más para la cual había llegado el reino de Dios en la tierra”<sup>413</sup>. “Cuando en la primavera de 1665 le sorprendió la muerte «no tuvo necesidad –según palabras de Jacob Boehme[sic]– de irse a ninguna parte». Y es que él ya se hallaba allí”<sup>414</sup>.

---

<sup>412</sup> Citado por Huxley, A.: *op. cit.*, 1972, 302.

<sup>413</sup> *Ibid.*, 307.

<sup>414</sup> *Ibid.*, 108.

### III MADAME GUYON

Jeanne-Marie Bouvier de la Motte, más conocida **por Madame Guyon** (1648-1717), su nombre de casada, nació el trece de abril de 1648 en Montargis (Loiret), tras un embarazo de ocho meses y pasando las cinco primeras semanas de su existencia entre la vida y la muerte. Esta débil constitución que se manifiesta desde el momento mismo de su nacimiento continúa durante toda su infancia, que fue un sinfín de enfermedades<sup>415</sup>.

Su niñez, desatendida por sus padres, transcurre bajo el cuidado de unos y otros<sup>416</sup>:

Yendo y viniendo de casa al convento, del convento a su familia, de una escuela a otra, cambió de residencia nueve veces en diez años. Su madre no hacía nada por ella; su padre no aparecía apenas, a no ser para trasladarla a un sitio o a otro, las Benedictinas parecen divertirse con todo esto; las Dominicas la abandonan, se diría que progresa por pura gracia de Dios.

Su piedad se despierta a una edad muy temprana y se ve reforzada por una primera conversión a los doce años cuando conoce a su primo el sacerdote Toyssy, sobrino de su padre y misionero en la Conchinchina que acude a visitar a la familia, y que la deja vivamente impresionada. Por estos mismos años lee las obras de san Francisco de Sales y, muy especialmente, las de santa Juana de Chantal. Desde entonces trata de imitarla en todo, de modo especial en su forma de oración llena de recogimiento y pasividad, sin apenas discurso mental.

Con catorce años su padre la promete en matrimonio a Jacques Guyon, con quien la casan tres días después de haberlo conocido. Su vida matrimonial se convierte en un verdadero infierno desde el primer día: nada más casarse llora apenadamente su ya imposible deseo de llegar a ser religiosa, al tiempo que M. Guyon y la madre de éste ponen todo tipo de trabas e impedimentos a sus afanes de llevar una vida de piedad y recogimiento. En efecto, su marido es un hombre rudo y mezquino que no entiende en absoluto la sensibilidad religiosa de su esposa y que no está dispuesto a transigir con lo que él considera una tontería. Su suegra, personaje duro e irritable, mortifica a su joven nuera con cuantos medios encuentra a su alcance.

Las contrariedades de su matrimonio, así como una grave enfermedad sufrida por estos años y que la puso en serio peligro de muerte, la convencen de la inutilidad de las cosas del mundo y se decide a desprenderse interiormente de todo, incluso de sí misma, para darse por entero a Dios<sup>417</sup>.

Comienza así su vida mística, tras esta segunda conversión, hacia los veinte años. Este primer período de su camino místico dura en torno a ocho años y viene caracterizado por el aprendizaje y profundización de un método de oración que le va a ser de gran utilidad para adquirir un progresivo desprendimiento de cuanto le rodea. Le ayudan a ello sus directores

---

<sup>415</sup> Delacroix, H.: *op. cit.*, 1908, 118.

<sup>416</sup> *Ibid.*, 119.

<sup>417</sup> *Ibid.*, 121.

espirituales y la duquesa de Béthune Charost, más avanzada que ella en este terreno y que procura por todos los medios enseñarle su modo de orar<sup>418</sup>:

Intentaba, a fuerza de cabeza y de pensamientos, alcanzar una continua presencia de Dios. Pero sentía lástima de mí misma, pues no avanzaba apenas. Quería lograr mediante esfuerzos lo que no podía adquirir sino abandonando todo esfuerzo.

Un día su padre le presenta a un religioso franciscano amigo de la familia que le dice<sup>419</sup>:

«Señora, buscad fuera lo que tenéis dentro. Acostumbraos a buscar a Dios en vuestro corazón y allí lo encontraréis». Estas palabras fueron para mí un flechazo que me atravesó el corazón de lado a lado. Sentí en ese momento una herida muy profunda, tan deliciosa como amorosa, llaga dulce de la que no deseaba curar jamás. Estas palabras pusieron en mi corazón lo que llevaba buscando tanto años, o mejor, me hicieron descubrir lo que ya estaba allí y de lo que no disfrutaba por desconocerlo.

Este primer período de la vida mística de Mme. Guyon, que cabe calificar de purificación activa, viene caracterizado por esta oración productiva en la que el alma experimenta de forma gozosa la presencia de Dios y se siente llena de su virtud. Se completa esta primera fase con la búsqueda continua y activa de la mortificación: Mme. Guyon no sólo acepta agradecida los sufrimientos que envuelven toda su vida familiar y que considera una gracia purificadora de Dios, sino que busca voluntariamente esta purificación mediante penitencias externas que se impone rigurosamente durante todos estos años: disciplinas, ayunos, ortigas, cilicios...<sup>420</sup>.

Poco a poco la experiencia de la presencia de Dios en el fondo de su corazón se va haciendo más intensa y continua, al tiempo que –ayudada por su ascetismo activo– el desprendimiento del mundo y de sí misma va siendo más completo y radical. A partir de entonces le resulta fácil la oración: es una oración sin imágenes y sin pensamientos, pero llena de paz y alegría acompañando al sentimiento de la presencia de Dios. Es la oración contemplativa que, al decir de san Juan de la Cruz, sustituye a la oración meditativa en los que pasan de principiantes a avanzados.

Podemos decir que empieza ahora el segundo período de la vida mística de Mme. Guyon, que es el que verdaderamente a nosotros nos interesa: la etapa de la purificación pasiva que se corresponde con la noche pasiva del espíritu u «horrenda noche de contemplación» (2N 1, 1). Después de ocho años de una vida llena de Dios y de la paz y la alegría que su presencia comporta, comienza a tener de forma cada vez más persistente y continua la vivencia de la falta de Dios, de que Dios está ausente y el alma se siente seca y vacía, sin gusto ya por las cosas divinas, ausencia que termina por hacerse completa y permanente: el alma cree haber perdido a Dios y los sentimientos de paz y alegría que acompañaban su presencia, así como la capacidad que antes creía tener para obrar el bien y la virtud<sup>421</sup>.

Uno de los primeros síntomas que aparecen en este período de prueba dolorosa son las vivencias de despersonalización, que la propia Mme Guyon describe así<sup>422</sup>:

---

<sup>418</sup> Mme. Guyon: *Oeuvres Complètes*. Paris: Libraires Associés, 1789-91, I, 74.

<sup>419</sup> *Ibid.*, I, 78.

<sup>420</sup> *Ibid.*, I, 84.

<sup>421</sup> Delacroix, H.: *op. cit.*, 1908, 134.

<sup>422</sup> Mme. Guyon: *op. cit.*, 1789-91, I, 177.

Me parece que mi corazón y mi espíritu se hallan de tal modo separados del cuerpo, que éste hace las cosas como si realmente no las hiciese. Si come o se recrea, lo hace con total separación y distancia, y con acorchamiento de la vivacidad del sentimiento para todas las funciones naturales.

Se inicia, pues, el estado que nosotros asimilamos claramente con una depresión y que se va a prolongar por espacio de seis o siete años, aunque con altibajos en su intensidad. Lo más doloroso para el alma en esta situación es pensar que ha perdido a Dios y que esa pérdida es irremediable y definitiva. En su obra *Les torrents spirituels* Mme. Guyon expone extensamente este estado de desolación y muerte interior, y distingue en él tres grados: en el primero el alma pierde las gracias, dones y favores que antes poseía, así como el amor sensible que sentía; en el segundo pierde la facilidad que poseía para obrar el bien y en el tercer grado desaparece toda virtud en tanto que sinónimo de belleza del alma. Ve así el fondo de corrupción que hay en ella y experimenta la infinita miseria que se hallaba oculta bajo la virtud aparente que creía poseer en el estado anterior. Siente horror y absoluta desesperanza de sí misma, y se ve abandonada y rechazada de Dios para siempre<sup>423</sup>:

Me encontraba en un estado de intenso abandono interior... . Hacía tiempo que habíais retirado de mí aquella dulce correspondencia interior con la que no tenía más que dejarme guiar, y me encontraba ahora como una persona extraviada que ya no encuentra camino, ni sendero, ni vía.

Así pues, el estado afectivo de quietud que aportaba la oración en el estadio anterior es sustituido por un profundo sentimiento de tristeza al pensar que ha perdido los bienes espirituales que creía poseer. Le parece que vuelve a caer en las inclinaciones naturales que suponía ya definitivamente superadas, y sospecha que ya no ama a Dios. Desaparece el recogimiento y reaparece la inclinación por las criaturas y el apego hacia uno mismo. Como era de esperar, en este estado aparece una clara imposibilidad para actuar. Así, señala Delacroix<sup>424</sup>:

Al mismo tiempo era incapaz de realizar virtud activa alguna. No encontraba gusto en nada; estaba sometida a una completa impotencia para la acción.

He aquí de nuevo dos de los síntomas cardinales de la depresión: la anhedonia o falta de gusto por un lado, y la inhibición o impotencia para la acción por otro. Esta inhibición de todas las facultades psíquicas se va haciendo más y más intensa hasta llegar a convertirse en un verdadero estado estuporoso<sup>425</sup>:

No conseguía leer, fuese lo que fuese; si me forzaba a hacerlo, no sabía lo que leía, no comprendía nada en absoluto. Reiniciaba la lectura una y otra vez, pero cada vez comprendía menos que la anterior. Sólo sacaba de ello un disgusto horrible[...]. Mi imaginación estaba completamente trastornada[...]. Llegué a quedarme completamente estuporosa.

Conforme la sintomatología se intensifica, comienzan a hacer su aparición las ideas de autodesvalorización y de culpa, que la propia Mme. Guyon describe así<sup>426</sup>:

---

<sup>423</sup> *Ibid.*, III, 193.

<sup>424</sup> Delacroix, H.: *op. cit.*, 1908, 138.

<sup>425</sup> Mme. Guyon: *op. cit.*, 1789-91, III, 227-241.

<sup>426</sup> *Ibid.*, III, 202.



Es algo muy chocante para un alma que creía encontrarse en un grado avanzado de perfección, sentirse así desvalorizada de golpe. Piensa si serán defectos nuevos, pero se equivoca; se trata de lo que permanecía oculto bajo sus hábitos, precisamente aquello que le impedía verse tal como realmente es.

Estas ideas se van intensificando progresivamente y van dando paso a intensos sentimientos de culpa que se extienden a la vida toda del místico. Finalmente la desvalorización y la culpa acaban por transformarse en un verdadero delirio en el que el sujeto se siente definitivamente condenado<sup>427</sup>:

Lejos de ver en mí bien alguno, no veía mas que males. Todo el bien que me habíais hecho practicar en mi vida –¡oh Dios mío!– me aparecía ahora como mal. Todo me parecía lleno de defectos: las caridades, la limosna, las oraciones, las penitencias, todo apuntaba en mi contra, y me parecía causa de condenación. Encontraba, ya de vuestra parte, ¡oh Dios mío!, ya de la mía, ya de la de las criaturas, una condena general: mi conciencia era un testimonio que no había forma de apaciguar.

Mme. Guyon permaneció en este estado depresivo, si bien con interpolaciones de mejoría, siete años y padeció durante casi todo ese tiempo molestias físicas y debilidad orgánica generalizadas.

La depresión cesó bruscamente el día de Sta. María Magdalena de 1680<sup>428</sup>:

Ese día me encontré como en una vida perfecta. Me hallaba tan por encima de la naturaleza, cuanto había sido rigurosamente sometida bajo el peso de la misma. Me sentía atónita con esta nueva libertad[...]. Lo que poseía era tan simple, tan inmenso que no acertaba a expresarlo. Fue entonces, Dios mío, cuando volví a encontrar en vos, de manera inefable, cuanto había perdido.

Entra así Mme. Guyon en la tercera y última etapa de su vida mística: el estado apostólico como ella lo denomina, o estado teopático, en el que el alma se siente definitivamente unida a Dios. Nuestra mística permanecerá ya en este estado de forma ininterrumpida. El gozo y la paz espirituales que el mismo conlleva no se van a ver empañados por las persecuciones de que fue objeto en los últimos años de su vida. En efecto, acusada de quietismo, junto con su fiel amigo y discípulo el obispo Bossuet, las autoridades eclesiásticas la recluyen en diversas cárceles desde el año 1688 hasta el 1703. No olvidemos que Miguel Molinos acaba de ser condenado y encarcelado en Roma por los contenidos quietistas de su *Guía Espiritual* hace tan sólo un año. En su caída arrastrará a otros muchos espirituales con él. Precisamente refiriéndose a esta condena masiva que van a sufrir las obras de espiritualidad mística a partir de la sentencia de Molinos, señala Eulogio Pacho<sup>429</sup>:

¿Qué hubiera sido de los escritos sanjuanistas tras la condena de Molinos y la hecatombe de libros espirituales por ella provocada, si en ese momento no hubiese sido ya beato Juan de la Cruz?

---

<sup>427</sup> *Ibid.*, III, 242.

<sup>428</sup> *Ibid.*, III, 161.

<sup>429</sup> Pacho, E.: “San Juan de la Cruz, reo y árbitro en la espiritualidad española”, *Aspectos históricos de san Juan de la Cruz* (Ed. J. Vicente). Ávila: Comisión Provincial del IV Centenario de la muerte de san Juan de la Cruz, 1990, 153.

Pues bien, Mme. Guyon pasa los últimos años de su vida retirada en Blois y fallece en Diziers, en el año 1717, apartada de toda actividad espiritual y dedicada a la oración y a las obras de caridad, y aceptando con humildad y resignación el juicio contrario de las autoridades eclesiásticas. Durante todo este tiempo no se sintió nunca más abandonada de Dios y, aunque los hechos externos la hacían sufrir, internamente sentía la constante presencia divina con gozo y paz inefables<sup>430</sup>.

---

<sup>430</sup> *Ibid.*, I, 236.

## IV SIMONE WEIL

Podríamos seguir repasando otros muchos casos de místicos cristianos en los que un buen trecho del camino místico viene determinado por padecimientos y tinieblas comparables en todo punto a los de la depresión endógena. Así, entre los numerosos espirituales que han padecido claras depresiones a lo largo de su vida, cabe destacar al venerable Juan de Jesús María (1564-1615), santa Juana Chantal (1572-1645), san Pablo de la Cruz (1694-1775), san Alfonso María Liguori (1696-1787), santa Emilia Rodat (1782-1852), santa Teresa de Lisieux (1873-1897)... . La tarea pues se haría casi interminable.

Por eso, y para finalizar este capítulo, seleccionaremos entre todos ellos una figura cumbre de nuestro siglo en la que el fenómeno místico y la depresión endógena aparecen con toda nitidez. Nos referimos a **Simone Weil**, esa gran espiritual de nuestro siglo que resulta personaje heterodoxo se mire por donde se mire. Aunque en plena pureza no cabe considerarla como una mística cristiana, sin embargo ella misma afirma<sup>431</sup>:

He crecido y he permanecido siempre en la inspiración cristiana. Aunque el nombre de Dios no formaba parte de mis pensamientos, tenía respecto a los problemas del mundo y de la vida la concepción cristiana de manera explícita, rigurosa, incluidas las nociones más específicas que tal concepción comporta.

Y para disipar las posibles dudas que todavía alguien pudiese albergar respecto a su esencial cristianismo, dirigiéndose al padre Perrin, y con la rotundidad y la franqueza casi ofensiva propias de la inflexibilidad del obsesivo, añade<sup>432</sup>:

Usted no me ha transmitido la inspiración cristiana ni la figura de Cristo; cuando yo le conocí, nada quedaba por hacer en este aspecto. Todo se había llevado a cabo ya sin la intervención de ningún ser humano. Si no hubiera sido así, si no hubiera sido «tomada» anteriormente por Cristo, no sólo implícita sino conscientemente, no hubiera usted podido darme nada, pues yo no lo habría aceptado.

Simone Weil finalmente se presentó ante aquel instante último y definitivo –en el que “por una fracción infinitesimal de tiempo, la verdad pura, desnuda, indudable, eterna, penetra en el alma”<sup>433</sup>– sin haber aceptado formalmente el bautismo. Este hecho, sin embargo, no tendría por qué hacérsela concebir como menos cristiana.

Simone Weil, cual otro Juan de la Cruz que se vuelve del revés y queda así transformado en su imagen especular en mujer, posee desde muy niña la misma conciencia

---

<sup>431</sup> Weil, S.: *A la espera de Dios*. Madrid: Editorial Trotta, 1993, 38.

<sup>432</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>433</sup> *Ibid.*, 38.

hipercrítica de aquel, la misma autoexigencia rígida y obsesiva que le lleva a hacer de su vida entera un acto de consecuencia absolutamente radical, y que le hace confesar<sup>434</sup>:

Tengo una noción extremadamente rigurosa de la probidad intelectual, hasta el punto de que jamás he encontrado a nadie que no me pareciera faltar a ella en más de un aspecto.

Precisamente por causa de este extremado rigorismo y por esa necesidad de ser consecuente a todo trance y hasta el final, es por lo que no pudo de ninguna manera dar el paso formal que la llevaría al interior de la Iglesia: “Añadir el dogma a esta concepción de la vida sin sentirme obligada a ello por una evidencia, me habría parecido una falta de probidad”<sup>435</sup>.

Además, para Simone Weil la Iglesia deja fuera de sí tantas cosas bellas y dignas de ser amadas –“toda la inmensidad de los siglos pasados a excepción de los veinte últimos, todos los países habitados por razas de color, toda la vida profana en los países de raza blanca y, en su historia, todas las tradiciones acusadas de herejía, todas las cosas surgidas del Renacimiento”<sup>436</sup>– que le resulta completamente imposible abrazar el dogma pues ello supone tener que renunciar a todas ellas. Por eso concluye<sup>437</sup>:

El cristianismo, puesto que es católico, debe contener todas las vocaciones sin excepción. En consecuencia también la Iglesia debería hacerlo. Pero, a mis ojos, el cristianismo es católico de derecho, no de hecho. Tantas cosas están fuera de él, tantas cosas que amo y que no quiero abandonar, tantas cosas que Dios ama[...]. Puesto que el cristianismo es católico de derecho y no de hecho, creo legítimo por mi parte ser miembro de la Iglesia de derecho y no de hecho.

Simone Weil nace el tres de febrero de 1909 en París en el seno de una familia judía de notable inquietud cultural, pero despreocupada en cuanto a lo religioso. Sus padres, de exquisita sensibilidad moral, le proporcionan a ella y a su hermano André un “ambiente agradable, afectivo, culturalmente refinado e intelectualmente abierto”<sup>438</sup>, pero despreocupado y agnóstico en lo religioso. Fue objeto de una cuidadosa y esmerada formación intelectual y, como señala Anna Berenguer<sup>439</sup>:

Tuvo conocimiento ya en épocas tempranas de su infancia, de la existencia de las civilizaciones griega y romana, así como de algunos de sus mitos y leyendas[...]. Se interesaba por la poesía y por la literatura[...]. La experiencia de la primera Guerra Mundial inicia a Weil en esa actitud de ayuda que será tan frecuente en su vida.

Desde su más tierna niñez muestra tres acusados rasgos de personalidad que la acompañarán a lo largo de toda su vida: una marcada debilidad constitucional que le procura enormes sufrimientos físicos y psíquicos desde muy jovencita ; una extremada sensibilidad ante cualquier sufrimiento ajeno que indefectiblemente le mueve a querer compartirlo y experimentarlo en sí misma, comulgando con las penas de cuantos la rodean, y que ha llevado a Maurice Schumann a afirmar que “sufrió por todos los sufrimientos del

---

<sup>434</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>435</sup> *Ibid.*, 39-40.

<sup>436</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>437</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>438</sup> Berenguer, A.: “Biografía de Simone Weil”, en Revilla, C. (ed.): *Simone Weil: Descifrar el silencio del mundo*. Madrid: Editorial Trotta, 1995, 13.

<sup>439</sup> *Ibid.*, 14.

mundo”<sup>440</sup>; finalmente, una conciencia extremadamente rigurosa que la obliga a ser consecuente en todo momento y en cualquier circunstancia hasta el final.

Sufridora prototípica, Simone Weil atraviesa una primera crisis depresiva nada más estrenar la pubertad, con intensos sentimientos de autodesvalorización así como deseos de muerte. Ella misma la describe así<sup>441</sup>:

A los catorce años caí en una de esas situaciones de desesperanza sin fondo de la adolescencia y pensé seriamente en morir a causa de la mediocridad de mis facultades naturales[...]. No lamentaba los éxitos externos, sino el no poder abrigar esperanzas de acceso a ese reino trascendente, reservado a los hombres auténticamente grandes, en el que habita la verdad [...]. Tras meses de tinieblas interiores, tuve de repente y para siempre la certeza de que cualquier ser humano, aun cuando sus facultades naturales fuesen casi nulas, podría entrar en ese reino de verdad reservado al genio, a condición tan sólo de desear la verdad y hacer un continuo esfuerzo de atención por alcanzarla.

Finalizados brillantemente sus estudios en el *lycée* –ha recibido allí las enseñanzas de su profesor de filosofía Alain que la marcarán y la influirán de por vida– ingresa en la Escuela Normal Superior con apenas diecinueve años y en 1931 es ya Catedrático de Filosofía en el instituto de le Puy. En dicha ciudad “causó escándalo el que repartiera su paga con los parados, al tiempo que participaba en las luchas sindicales de los obreros o compartía sus ocios con ellos”<sup>442</sup>.

Esta oblación permanente de su vida –que la lleva a compartir el dolor de los más pobres, de los marginados y de los oprimidos– acaso sea la constante más fiel a lo largo de toda su vida. Ella misma en carta a M. Schumann afirma<sup>443</sup>:

La desdicha extendida sobre el globo terrestre me obsesiona y me abrumba al punto de anular mis facultades; no puedo recuperarlas y liberarme de esa obsesión si no es por la participación en el peligro y el sufrimiento.

Durante los años de profesora en le Puy, en Auxerre y en Roanne compatibilizará su tarea académica con una exhaustiva entrega en lo político y en lo social. Esta intensa actividad, junto con una extremada austeridad en su vida personal, la llevarán a padecer frecuentes agotamientos psicofísicos que comportarán la baja por enfermedad y la suspensión de las tareas docentes en diversas ocasiones.

No contenta con ello, en 1935 abandona el trabajo de profesora de filosofía para dedicarse íntegramente al trabajo manual con los asalariados de la Renault, donde trabaja como peón fresador durante un año. Es precisamente mientras dura esta experiencia obrera, recogida en su obra *La condition ouvriere*, cuando vemos aparecer una segunda y clara fase depresiva en la vida de Simone Weil. Como indica Anna Berenguer<sup>444</sup>:

Durante esos meses sufre frecuentemente de dolores de cabeza, de sensación de debilidad o poca fuerza física, es víctima de enfermedades o accidentes y su alimentación es insuficiente y poco adecuada.

---

<sup>440</sup> Ortega, C.: “Introducción” en Weil, S.: *La Gravedad y la Gracia*. Madrid: Editorial Trotta, 1994, 14.

<sup>441</sup> Weil, S.: *op. cit.*, 1993, 38-9.

<sup>442</sup> Ortega, C.: “Prólogo” en Weil, S.: *op. cit.*, 1993, 10.

<sup>443</sup> Citado por Perrin, J.: “Prefacio” en Weil, S.: *op. cit.*, 1993, 21.

<sup>444</sup> Berenguer, A.: *op. cit.*, 1995, 24.

La restricción alimenticia, ya por verdadera anorexia, ya como forma de comulgar con los sufrimientos del prójimo, es otra de las líneas de comportamiento que se mantienen a lo largo de toda su vida. Junto a esta sintomatología física de debilidad y agotamiento, la propia Simone Weil nos relata evidentes sufrimientos psíquicos, especialmente desesperanza y ausencia de futuro, que completan el cuadro de su depresión<sup>445</sup>:

Tenía el alma y el cuerpo hechos pedazos; el contacto con la desdicha había matado mi juventud. Hasta entonces no había tenido experiencia de la desdicha, salvo de la mía, que, por ser mía, me parecía de escasa importancia y que no era, por otra parte, sino una desdicha a medias, puesto que era biológica y no social [...]. Estando en la fábrica, confundida a los ojos de todos, incluso a mis propios ojos, con la masa anónima, la desdicha de los otros entró en mi carne y en mi alma. Nada me separaba de ella, pues había olvidado realmente mi pasado y no esperaba ningún futuro, pudiendo difícilmente imaginar la posibilidad de sobrevivir a aquellas fatigas. Lo que allí sufrí me marcó de tal forma que, todavía hoy, cuando un ser humano, quienquiera que sea y en no importa qué circunstancia, me habla sin brutalidad, no puedo evitar la impresión de que debe haber un error y que, sin duda, ese error va desgraciadamente a disiparse. He recibido para siempre la marca de la esclavitud como la marca de hierro candente que los romanos ponían en la frente de sus esclavos más despreciados.

Simone Weil califica la dolorosísima experiencia aquí vivenciada como *desdicha*, y precisa además que considera su propia *desdicha* como de carácter biológico y no social. Detengámonos en este término brevemente. Weil reserva este vocablo para referirse a una forma muy concreta y específica de padecimiento psíquico que nada tiene que ver con la experiencia habitual del sufrimiento. De hecho dedica un artículo completo, titulado “El amor a Dios y la desdicha”, al análisis del mismo. Veamos la disección que hace del citado proceso y, de inmediato, caeremos en la cuenta de que lo que Weil nos está describiendo allí es el mismo cuadro que tantas veces hemos ido encontrando en los místicos de todos los tiempos, y que la Psiquiatría denomina depresión endógena<sup>446</sup>:

La desdicha es algo aparte, específico, irreductible; algo muy distinto al simple sufrimiento[...]. La desdicha es inseparable del sufrimiento físico y, sin embargo, completamente distinta[...]. La parte irreductible del pesar es algo semejante a un dolor físico, una dificultad para respirar, un nudo que aprieta el corazón, una necesidad insatisfecha, un hambre.

No cabe una descripción más breve y precisa de la tristeza vital del deprimido endógeno que la que nos ofrece aquí Simone Weil. Nos encontramos ante aquella “alteración de las sensaciones vivenciales somáticas”<sup>447</sup> que, según Johann Glatzel, caracteriza las depresiones endógenas de tipo vital o depresiones somatizadas. Este intenso sufrimiento físico, que se acompaña de un profundo pesar psíquico, no es otra cosa que aquel dolor moral que está fuertemente enraizado en lo corporal y que el melancólico experimenta «en la cabeza, en el pecho y en el epigastrio», como asegura Kurt Schneider<sup>448</sup>.

---

<sup>445</sup> Weil, S.: *op. cit.*, 1993, 40.

<sup>446</sup> *Ibid.*, 75.

<sup>447</sup> Glatzel, J.: *op. cit.*, 1985, 97.

<sup>448</sup> Schneider, K.: *op. cit.*, 1970, 79.

Prosigue Weil explicitando los elementos que caracterizan la *desdicha*, entre otros ese carácter de globalidad que supone todo proceso endógeno y que determina que todo el ser resulte englobado por él. De ahí la completa desesperanza del individuo que, ni puede darle sentido alguno, ni halla consuelo en ninguna parte<sup>449</sup>:

Quien ha sido alcanzado por uno de esos golpes que hacen que una persona se retuerza por el suelo como un gusano medio aplastado, no tiene palabras para expresar lo que le ocurre. Los que le rodean, incluso aquellos que han sufrido mucho, no pueden hacerse idea de lo que significa la desdicha si no han estado en contacto con ella. Es algo específico, irreductible a cualquier otra cosa; como los sonidos, de los que nadie puede dar una idea a un sordomudo.

Encontramos en esta cita delimitado con toda precisión el carácter específico y peculiar de este proceso, que es claramente diferente de la experiencia corriente del sufrimiento. He aquí la misma idea que tan frecuentemente expresan nuestros pacientes: nadie que no haya pasado por el horrendo dolor de la depresión endógena puede hacerse una idea de lo que allí se experimenta.

Finalmente la pena y la oscuridad se hacen de tal modo absolutas que el alma, en pleno delirio de culpa y desesperanza, se experimenta como definitivamente abandonada por su Dios<sup>450</sup>:

La desdicha hace que Dios esté ausente durante un tiempo, más ausente que un muerto, más ausente que la luz en una oscura mazmorra. Una especie de horror inunda toda el alma y durante esta ausencia no hay nada que amar. Y lo más terrible es que si, en estas tinieblas en las que no hay nada que amar, el alma deja de amar, la ausencia de Dios se hace definitiva.

Curiosamente será ahora, inmediatamente después de los horrendos sufrimientos que procura la *desdicha*, cuando van a aparecer las primeras vivencias místicas de contenido claramente cristiano en la vida de Simone Weil<sup>451</sup>:

Con este estado ánimo y en unas condiciones físicas miserables, llegué a ese pequeño pueblo portugués, que era igualmente miserable, sola, por la noche, bajo la luna llena, el día de la fiesta patronal. El pueblo estaba al borde del mar. Las mujeres de los pescadores caminaban en procesión junto a las barcas; portaban cirios y entonaban cánticos, sin duda muy antiguos, de una tristeza desgarradora. Nada podría dar una idea de aquello. Jamás he oído algo tan conmovedor, salvo el canto de los sirgadores del Volga. Allí tuve de repente la certeza de que el cristianismo era por excelencia la religión de los esclavos, de que los esclavos no podían dejar de adherirse ella, y yo entre ellos.

Un año después de esta primera certeza intuitiva, tiene otra experiencia de similares características, en esta ocasión en la pequeña capilla románica de la Porciúncula, donde tantas veces había rezado y trabajado san Francisco de Asís: “Algo más fuerte que yo me obligó, por primera vez en mi vida, a ponerme de rodillas”<sup>452</sup>.

---

<sup>449</sup> Weil, S.: *op. cit.*, 1993, 76-7.

<sup>450</sup> *Ibid.*, 77.

<sup>451</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>452</sup> *Ibid.*, 41.

La que había dedicado su vida a la lucha obrera, la que había recibido a Trotsky exiliado en su casa de París, la que luchó junto a los anarquistas españoles en el frente de Aragón para defender la República, va siendo ahora ganada progresivamente por el ideal oblativo de la Cruz<sup>453</sup>:

Lo que yo llamo buen puerto, como usted sabe, es la cruz. Si no me es dado merecer algún día la participación en la cruz de Cristo, sea, al menos, en la del buen ladrón. De todos los personajes, aparte de Cristo, que aparecen en el evangelio, el buen ladrón es con mucho al que más envidia. Haber estado junto a Cristo, en su misma situación, durante la crucifixión, me parece un privilegio mucho más envidiable que estar a su derecha en la gloria.

La vivencia de Cristo se va haciendo más y más intensa en ella, sin que ningún guía espiritual la acompañe en un camino que ha de hacer completamente sola. En 1938 pasó diez días en la abadía benedictina de Solesmes donde siguió atentamente los oficios de la Semana Santa. Encontramos de nuevo a Simone Weil aquejada de intensos padecimientos físicos que son vivenciados con un hondo sufrimiento espiritual. De nuevo aparece aquí el término *desdicha*, aquel vocablo que Weil reserva para referirse a un proceso doloroso muy concreto y específico que, como ya indicábamos, es el mismo que la Psiquiatría denomina depresión endógena de tipo vital<sup>454</sup>:

Tenía intensos dolores de cabeza y cada sonido me dañaba como si fuera un golpe; un esfuerzo extremo de atención me permitía salir de esta carne miserable, dejarla sufrir sola, abandonada en su rincón, y encontrar una alegría pura y perfecta en la insólita belleza del canto y las palabras. Esta experiencia me permitió comprender mejor, por analogía, la posibilidad de amar el amor divino a través de la desdicha. Evidentemente, en el transcurso de estos oficios el pensamiento de la pasión de Cristo entró en mí de una vez para siempre.

Finalmente, la repetición insistente de un poema místico titulado *Amor*, de un autor inglés del siglo XVII, la llevó a experimentar y a sentirse plenamente poseída por Jesús<sup>455</sup>:

Fue en el curso de una de estas recitaciones, como ya le he narrado, cuando Cristo mismo descendió y me tomó[...]. En este súbito descenso de Cristo sobre mí, ni los sentidos ni la imaginación tuvieron parte alguna; sentí solamente, a través del sufrimiento, la presencia de un amor análogo al que se lee en la sonrisa de un rostro amado.

Weil, de nuevo cual otro Juan de la Cruz, se muestra siempre enormemente reservada respecto a sus vivencias místicas, y encontramos aquí apenas esbozada la descripción de lo que fue una intensa experiencia intuitiva.

El rezo atento del Padrenuestro completa esta primera vivencia de Cristo con otras posteriores en las que la presencia del Señor es todavía más fuerte<sup>456</sup>:

A veces también, durante esta recitación o en otros momentos, Cristo en persona está presente, pero con una presencia infinitamente más real, más punzante, más clara y más llena de amor que aquella primera vez que se apoderó de mí.

---

<sup>453</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>454</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>455</sup> *Ibid.*, 41-2.

<sup>456</sup> *Ibid.*, 43.



Simone Weil no sólo nos habla de unos sufrimientos en su vida que sugieren claramente el padecimiento de fases depresivas, no sólo describe la *desdicha* que ella misma confiesa haber padecido con los rasgos propios de la depresión endógena, sino que además nos ofrece un perfil de sí misma en el que sobresalen abundantes rasgos de carácter, que indican que era portadora de aquella personalidad obsesiva que hemos ido encontrando como específica de los enfermos que van a padecer de depresión endógena: rigidez moral extremada, rigurosa probidad intelectual, conciencia hipercrítica, aceptación a ultranza de la voluntad de Dios, idea de pureza que se va imponiendo de manera irresistible, austeridad y automortificación extremadas... .

La familia Weil abandona París el día trece de junio de 1940 con destino a Marsella, tan sólo un día antes de que las tropas alemanas entren en la capital de Francia. Tras casi dos años de estancia en esta ciudad, el catorce de mayo de 1942 parten para Estados Unidos donde les espera su hermano André. Deseosa de participar activamente en la defensa de su país solicita ser trasladada a Londres desde donde espera poder pasar a Francia. Allí se le encomienda una tarea burocrática que no colma sus aspiraciones de integrarse plenamente en la resistencia. Y en un último y supremo gesto oblativo, como ha sido habitual a lo largo de su vida, entrega su vida por la causa que desea<sup>457</sup>:

Su solidaridad con los franceses de la zona ocupada quiso ser tan auténtica que se negó a comer más de lo que ellos comían, y fruto de esa privación, que agravó determinadamente una recién diagnosticada tuberculosis, se produjo su muerte el 24 de agosto de 1943, a los 34 años. El informe del forense indicaba sin paliativos: «La fallecida se mató al negarse a sí misma la ingestión de alimento suficiente cuando se hallaba con sus facultades mentales trastornadas».

Esta es la vida de Simone Weil. Ella misma, en su “Autobiografía” al padre Perrin, concluye: “Yo sabía muy bien que mi concepción de la vida era cristiana y por tal motivo jamás me vino a la mente la idea de entrar en el cristianismo”<sup>458</sup>. Ante reiteradas afirmaciones como ésta no comprendemos bien la extrañeza que expresan ciertos autores por el hecho de que desde algunos sectores católicos se intente atraer a esta gran mística de nuestro siglo al interior de la Iglesia y se abogue por su beatificación. No cabe deliberar sobre si es Weil la que se nutre con el mérito de la Iglesia o es ésta la que se enriquece con Weil.

El verdadero significado de su posible canonización no sería otro que la aceptación por parte de Roma de todo aquello a lo que Weil permaneció fuertemente abrazada a lo largo de su vida y que la obligó a permanecer indefinidamente a las puertas de la Iglesia. Como ella misma señala, “el amor por las cosas que están fuera del cristianismo visible me mantiene fuera de la Iglesia”<sup>459</sup>: el mundo pagano en general, y concretamente la belleza y el conocimiento de la Grecia Clásica; la importante cuota de conocimiento científico y filosófico que todavía hoy no es aceptado por la Iglesia; el sufrimiento horrendo, la negra noche y el aparente sinsentido en el que se debate la masa enorme de los descreídos... . Estas son otras verdades que Weil amaba y que le impidieron franquear aquel umbral.

De momento parece más que improbable que la Iglesia Católica se avenga a dar el paso enorme que significaría la inclusión de nuestra mística en el catálogo de los santos. Pero el siglo XXI, que ya se esboza, puede sorprendernos a todos, pues, como señala Hans

---

<sup>457</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>458</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>459</sup> Weil, S.: *op. cit.*, 1993, 59.

Küng, todas las religiones –la Católica Romana también– deberán esforzarse por aunar y por reconocer y dar validez a todo aquello que contiene algún elemento de religiosidad<sup>460</sup>:

Los tiempos están ya bastante maduros para un reto: la era presente enfrenta a las religiones con una especial responsabilidad ante la paz mundial. La credibilidad de las religiones va a depender, en un futuro próximo, de que acentúen cada vez más lo que las une, y no lo que las separa.

---

<sup>460</sup> Küng, H.: *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Editorial Trotta, 1991, 10.

## **CAPÍTULO SEXTO: INTERPRETACIONES CIENTÍFICAS DE LA MÍSTICA**

# I FENÓMENOS MÍSTICOS EXTRAORDINARIOS

A partir de estas descripciones de los sufrimientos místicos de manera tan vívida y plástica, y que tanto se parecen a las descripciones de la depresión que encontramos en los textos médicos, no puede resultar extraño que comiencen a aparecer estudios psicopatológicos y psiquiátricos que intentan interpretar los fenómenos místicos desde el punto de vista de la Medicina.

Así pues, vamos a llevar a cabo ahora una revisión bibliográfica sobre las interpretaciones científicas efectuadas sobre el fenómeno místico. Distinguiremos en ella dos secciones o apartados: en primer lugar la interpretación científica de los fenómenos místicos extraordinarios, cuales son las experiencias extáticas, las visiones, locuciones, levitaciones..., que fácilmente se puede entender que son los que atrajeron en primer lugar la atención de la ciencia médica, pues inmediatamente se podía ver en ellos un claro estado patológico.

En segundo término revisaremos la interpretación científica de las penas o sufrimientos que ocurren en una o varias de las etapas del proceso místico, llámense período iluminativo, purificación pasiva del alma o noches pasivas del espíritu. Estos padecimientos psíquicos, como veíamos, se asemejan tanto a los descritos por los psicopatólogos en la depresión que no es extraño que encontremos también abundantes estudios médicos, y científicos en general, abogando por una interpretación psicopatológica de los mismos. Este es, sin duda, el aspecto que más nos interesa destacar a nosotros dado el enfoque de nuestro trabajo sobre la depresión en la mística.

## 1 Autores que anulan el valor del fenómeno místico

Comenzamos, pues, con el análisis de las interpretaciones científicas de los fenómenos místicos extraordinarios. Dentro de ellas, estudiaremos primeramente a los distintos autores –filósofos, médicos y psicólogos– que consideran esta fenomenología como meros epifenómenos de un estado patológico de conciencia y, por tanto, carentes de todo valor.

Encabezamos esta sección con el filósofo y psicólogo francés **Théodule Ribot** (1839-1916), catedrático de Psicología Experimental en la Sorbona y director de la *Revue Philosophique*. Autor de enorme prestigio, va a ejercer una gran influencia en un gran número de investigadores posteriores a él. En su obra *Les maladies de la volonté*, publicada por primera vez en 1883, interpreta el éxtasis como una alteración de la conciencia secundaria a una hipertrofia de la atención. Se debe a un estado de ideación intensa en el que la vida psíquica entera se encuentra concentrada en una imagen única:

“Una imagen maestra en torno a la que gira todo”<sup>461</sup>. Esta fase de concentración progresiva –el elemento positivo del trance– aboca a una idea única que acaba siendo absoluta. De este monoideísmo absoluto derivará el elemento negativo del éxtasis, a saber, la negación de la voluntad. El espiritual procede a aniquilar su voluntad negando todos cuantos anhelos y deseos hay en ella: “El éxtasis, en la misma medida en que es monoideico, supone la negación y aniquilación de la voluntad”<sup>462</sup>.

Numerosos autores, siguiendo a Ribot, continuarán interpretando el éxtasis como consecuencia de una alteración patológica de la conciencia. Así, encontramos en **Krafft-Ebing** (1840-1902) esta descripción del éxtasis<sup>463</sup>:

La conciencia está como en un estado de trance, completamente absorbida por los fenómenos interiores. Se halla limitada a una estrecha esfera de representaciones alimentadas y fijadas por una intensa pasión, representaciones nacidas espontáneamente y con los colores vivos de la alucinación. En tanto persiste esta concentración interior, se halla suspendida la recepción de las impresiones exteriores y las procedentes del propio cuerpo o reducida a las cosas que guardan alguna relación con la idea del ensueño.

La esfera psicomotriz se halla igualmente orientada en el sentido de la representación (delirio extático). El individuo parece entonces una estatua; los músculos pueden presentar por momentos el estado de flexibilidad cérea.

El éxtasis aparece preferentemente en las mujeres y sobre todo en el terreno histérico. Las anemias, las enfermedades uterinas, las anomalías funcionales de los órganos genitales y, desde el punto de vista psíquico, la exaltación religiosa predisponen a este estado.

Ignoramos la fundamentación estadística en la que se basaba Krafft-Ebing para relacionar los estados extáticos con «enfermedades uterinas» y «anomalías funcionales de los órganos genitales». Es probable que se refiera a su propia experiencia en la clínica. Lo cierto es que no hay estudios científicos que permitan corroborar esta asociación. Todo hace pensar que Krafft-Ebing se está dejando llevar aquí de “aquel sistema de pensamiento demasiado ingenuo”<sup>464</sup> que cree descalificar el valor de un fenómeno psíquico por asociarlo a un determinado padecimiento orgánico.

Para **André Godfernaux** (1864-1906)<sup>465</sup> el origen del éxtasis habría que buscarlo en un estado de disociación entre el pensamiento y el afecto, disociación que –al igual que ocurre en la melancolía– se efectúa en detrimento del mundo de las ideas, resultando la conciencia completamente invadida por un estado afectivo. A medida que la psicosis extática –así califica Godfernaux este estado– progresa, el pensamiento va disminuyendo paulatinamente hasta desaparecer por completo, en tanto que el afecto, por el contrario, se intensifica cada vez más. Cuanto más intenso es el estado afectivo, menor va a ser la capacidad de razonamiento, con lo que las ideas dejan de asociarse por sus lazos habituales, y comienzan a ser válidas sólo en la medida en que sirven para justificar la expansión afectiva interna que experimenta el sujeto. Finalmente la coherencia de las ideas desaparece por completo y vale cualquier razonamiento con tal de que justifique la

---

<sup>461</sup> Citado por Murisier, E.: *Les maladies du sentiment religieux*. Paris: F. Alcan, 1901, 52.

<sup>462</sup> Montmorand, M.: *Psychologie des Mystiques Catholiques*. Paris: Desclée de Brouwer, 1920, 164-5.

<sup>463</sup> Krafft-Ebing, R.: *Traité clinique de Psychiatrie*. Paris: A. Maloine, 1897, 120-1.

<sup>464</sup> James, W.: *op. cit.*, 1994, 20.

<sup>465</sup> Montmorand, M.: *op. cit.*, 1920, 165.

vivencia afectiva interna: “Y ocurre, así, que todos los extáticos creen haber encontrado la solución de los problemas que desde siempre inquietan el pensamiento humano”<sup>466</sup>.

**Ernest Murisier** (1876-1903) en su obra *Les maladies du sentiment religieux*<sup>467</sup>, publicada en el año 1902, reduce igualmente el fenómeno místico a una especie de desbordamiento de la afectividad que aniquila toda capacidad de razonamiento y que permite así llegar a conclusiones absurdas y degeneradas. El éxtasis tiene su origen en una idea que despierta sentimientos profundos, intensos y apasionados. El yo se simplifica y unifica en torno a esta idea y elimina de la mente cuanto contenga el más mínimo grado de discrepancia con la idea original<sup>468</sup>:

La idea religiosa jamás domina sobre las otras ideas. Primero entra en conflicto con ellas, después las excluye a todas, una detrás de otra, del campo de la conciencia para, finalmente, quedar ella sola en el éxtasis. Es precisamente de esta manera como el éxtasis aboca en una negación de la personalidad.

**James H. Leuba** (1868-1917), psicólogo americano, publica en 1902 un artículo en la *Revue de Philosophie* titulado “*Les tendances religieuses chez les mystiques chrétiens*” y unos años más tarde una monografía completa que lleva por título *La psychologie des phénomènes religieux*, obras ambas en las que nos presenta su hipótesis explicativa de los fenómenos místicos y, en concreto, del éxtasis. Probablemente sea el autor más representativo del grupo de investigadores que W. James engloba bajo el calificativo «materialismo médico». Sostiene que el trance extático no es más que un estado que cabría calificar de autohipnótico al que el místico llega a través de una escotomización del campo de la conciencia y que se consigue mediante un ejercicio de autosugestión meditativa al concentrarse en una sola idea.

Leuba, unos años antes de que lo hiciese Freud, interpreta –con toda claridad y rotundidad– el trance místico y sus gozos como la realización de un amor físico y sexual de manera camuflada<sup>469</sup>:

Nos encontramos aquí con el desbordamiento de energías sexuales que no han encontrado su cauce ordinario. Se deslizan ahora camufladamente, produciendo esos dolores inefables, aquellos lánguidos desmayos, aquellos ardientes arrebatos que sazonan la vida de los santos.

“*Jouissance organique*”<sup>470</sup> denomina Leuba a esta tendencia de los místicos a camuflar sus deseos sexuales en forma de trances amorosos místicos.

Para defender esta interpretación se sirve del vocabulario empleado por los espirituales: esposo, esposa, amante, paloma, beatitud dichosa, eterna complacencia, inmersión amorosa... . Y para reforzar aún más su hipótesis del trance extático como sucedáneo del trance sexual, nos ofrece un ejemplo extraído de la vida de santa Teresa. Relata primero el caso de una mujer médico de la secta religiosa *Brotherhood of the New Life* que un día se despertó, y citamos textualmente<sup>471</sup>,

---

<sup>466</sup> *Ibid.*, 166.

<sup>467</sup> Murisier, E.: *op. cit.*, 1901.

<sup>468</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>469</sup> Leuba, J.: “Les tendances religieuses chez les mystiques chrétiens”, *Revue de Philosophie*, 1902, LIV, 465. He aquí exactamente la misma interpretación que va a hacer pocos años después Freud y, con él, la escuela psicoanalítica: la religión –y en concreto la mística– como realización camuflada de deseos sexuales reprimidos.

<sup>470</sup> *Ibid.*, 459.

<sup>471</sup> *Ibid.*, 462.

[...]con una extraña sensación en el útero. Duró un día o dos. Sin sospechar cuál era su naturaleza, al menos eso parece, dijo: «Me sentía tan dichosa, pero la alegría estaba en la matriz (*wromb*), y no en el corazón».

Compara luego esta descripción con la famosa visión que narra santa Teresa en el capítulo veintinueve de su *Vida*, y que tanto daría más tarde que hablar a médicos, psicólogos y psicoanalistas en general. Leamos, en primer lugar, la visión tal como la narra santa Teresa, y las conclusiones a que llega Leuba después:

Vía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo en forma corporal, lo que no suelo ver sino por maravilla. Aunque muchas veces se me representan ángeles, es sin verlos, sino como la visión pasada que dije primero. Esta visión quiso el Señor le viese así: no era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parecen todos se abrasan (deben ser los que llaman cherubines, que los nombres no me los dicen; mas bien veo que en el cielo hay tanta diferencia de unos ángeles a otros, y de otros a otros, que no lo sabría decir). Víale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego; éste me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun hartó. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento (V 29, 13).

Y concluye Leuba<sup>472</sup>:

Qué diferencia psicológica hay entre esta voluptuosidad y la que experimentaba la discípula de la «Fraternidad de la Nueva Vida». Santa Teresa dice entrañas, la mujer médico dice matriz, eso es todo.

Equiparar la «extraña sensación en el útero» de la primera mujer, con la narración de santa Teresa del dardo que «algunas veces me llegaba a las entrañas [...] y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios», nos parece a nosotros –con todo respeto, pero con todo rigor– querer confundir «el culo con las témporas». Pues bien, desde entonces han sido innumerables los estudios –psicoanalíticos sobre todo– que insisten machaconamente en que lo que narra aquí santa Teresa es una realización camuflada de impulsos libidinosos. De ahí a concluir que santa Teresa era una histérica con deseos sexuales reprimidos no faltaba más que un solo paso.

Finalmente incluimos dentro de este apartado las diversas interpretaciones que del fenómeno místico nos ha dejado el célebre **Pierre Janet** (1859-1947), psicólogo, neurólogo y sucesor de Ribot en la Cátedra de Psicología Experimental. Janet, en un primer momento, interpretó el éxtasis como un simple ataque de *catalepsia*<sup>473</sup>:

Las santa Teresa, las santa Hildegarda, las María[sic] Chantal, las Catalina Emmerich y tantas otras tenían simplemente ataques de

<sup>472</sup> *Ibid.*, 465.

<sup>473</sup> Citado por Montmorand, M.: *op. cit.*, 1920,196.

catalepsia, durante los cuales las ideas religiosas dominantes, o aparecidas incluso durante el ataque, daban a todo el cuerpo una actitud armoniosa y expresiva.

En una segunda etapa Janet, siguiendo la teoría científica dominante en su entorno, pasa a considerar el éxtasis como un estado disociativo de la conciencia que va a aparecer fundamentalmente en las personalidades histéricas. Así, califica a santa Teresa como “*illustre patronne des hystériques*”<sup>474</sup>.

Pero este autor, dando pruebas de gran inquietud científica, tampoco queda satisfecho con esta segunda interpretación del éxtasis y así lo vemos, en su obra *Les obsessions et la psychasthénie*, dedicar un apartado a las que él denomina “*émotions sublimes*”<sup>475</sup>, en el que explica:

Debo señalar una emoción muy singular que me resulta muy difícil de explicar completamente[...]. He observado estas emociones en una decena de personas que tenían síntomas bastante parecidos, de modo que no puedo catalogarlas de fenómeno accidental[...]. Una exaltación extraordinaria que eleva a estas personas por encima de su nivel ordinario de funcionamiento y, por momentos, les proporciona una dicha inefable, así como sentimientos de capacidad sobrehumana y de inteligencia absoluta.

Ofrece luego varios ejemplos de pacientes que expresan vivencias de belleza inefable y sentimiento de estar funcionando muy por encima de su nivel normal, experiencias que se acompañan de un intenso placer. Uno de estos pacientes califica sus vivencias de “*sensations sublimes et solennelles*”<sup>476</sup>. Citemos uno de los casos aportados por Janet: Fy..., una joven mujer de 34 años que, paseando por el campo, de repente se siente como embriagada por el aire<sup>477</sup>:

Todo me parecía delicioso, tengo la impresión de que voy a estallar de felicidad, jamás había experimentado algo parecido, el día pasa como un sueño, el tiempo transcurre cincuenta veces más deprisa que en París.

Y añade Janet: “Fy... termina su idilio en el campo con una pequeña crisis con pérdida de conciencia y emisión de orina”. Así pues, todo nos hace pensar a nosotros que el episodio de Fy... no ha sido más que una crisis epiléptica parcial.

Respecto a estos casos de emociones sublimes, Janet, en su tercera interpretación de los hechos, concluye<sup>478</sup>:

He llegado, no sin cierto asombro por mi parte, a esta conclusión: los extáticos no son personas histéricas como yo creía inicialmente, sino que se encuadran mejor en el grupo de los escrupulosos. Los extáticos presentan crisis de rumiación, de angustia y de vértigo como los escrupulosos, y conviene resaltar además que los escrupulosos tienen, al menos en germen, crisis de éxtasis.

Para Janet, por tanto, las crisis extáticas –el éxtasis– aparecerían en sujetos que ostentan una personalidad escrupulosa u obsesiva. Es decir, la misma personalidad que le hemos atribuido nosotros a san Juan de la Cruz.

---

<sup>474</sup> *Ibid.*, 196.

<sup>475</sup> Janet, P.: *op. cit.*, 1903, 380.

<sup>476</sup> *Ibid.*, 381.

<sup>477</sup> *Ibid.*, 381

<sup>478</sup> *Ibid.*, 382.



## 2 Autores que no invalidan el fenómeno místico

Frente a estos autores que rechazan el fenómeno místico como carente de valor por haber surgido durante un estado patológico de conciencia, tenemos un segundo grupo de investigadores que defienden la validez de estas producciones o –cuando menos– las analizan objetivamente sin entrar a ofrecer una valoración de las mismas.

Sin duda el investigador más significativo de este grupo es **William James** (1842-1910). Contemporáneo de Leuba, y norteamericano como él, constituye la voz que con más fuerza y autoridad se rebela contra las interpretaciones psicológicas, hasta entonces dominantes, de la mística como un producto nacido de un estado patológico y por ello carente de valor.

James –como tantos otros– extrae de sus propios sufrimientos depresivos la fuerza y la experiencia de la que luego se servirá durante la mayor parte de su trayectoria vital e intelectual. Fue, en efecto, un severo melancólico con graves depresiones e intensa ideación suicidaria que puso su vida al borde del abismo. Estas depresiones le afectaron de modo especialmente intenso cuando tenía entre veinte y treinta años. Luego se estabilizó emocionalmente y llevó una vida intelectual muy activa, de modo especial en el campo de la filosofía y en el terreno científico. Se le considera creador y padre del pragmatismo, escuela filosófica de tanto predicamento en Estados Unidos<sup>479</sup>.

En 1902, es decir, casi en el mismo momento en que Leuba publicaba su artículo “*Les tendances religieuses chez les mystiques chrétiens*” en la *Revue de Philosophie*, James daba un ciclo de conferencias en las *Gifford Lectures* de Edimburgo, conferencias de las que saldría luego el ya clásico ensayo de psicología religiosa *Las variedades de la experiencia religiosa*. José Luis L. Aranguren<sup>480</sup>, refiriéndose a esta obra, señala:

Fue un punto de inflexión en la historia de la psicología y, por ende, de la psicología religiosa y de la consideración de la religión por los hombres cultos. El capítulo I lo muestra bien: ya se podía empezar a luchar contra la idea, hasta entonces enteramente dominante entre los psicólogos, de la «neurosis religiosa» y, en general, de que las religiones son mero survival de pasados primitivismos.

El gran acierto de James fue sin duda superar la vieja disyuntiva en la que habían caído, como venimos observando, la inmensa mayoría de los filósofos, psiquiatras y psicólogos de la época: o se trata de un fenómeno psicopatológico o se trata de un fenómeno místico. James tuvo la gallardía de aceptar sin ambages la otra alternativa: fenómeno místico y fenómeno patológico a un tiempo, con lo que se consigue respetar y salvaguardar el valor de las obras realizadas por los místicos, ya sean literarias, religiosas, sociales o de cualquier otro orden, por más que hayan tenido su origen en un estado mórbido.

---

<sup>479</sup> Reale G. y Antiseri, D.: *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*. Barcelona: Editorial Herder, 1988, III, 433-44.

<sup>480</sup> Aranguren, J. L.: “Prólogo” en James, W.: *op. cit.*, 1994, 5.

Para referirse a la tendencia hasta entonces dominante que desvaloriza el fenómeno religioso y místico por su supuesto origen patológico, utiliza W. James el término “materialismo médico”<sup>481</sup>.

*Materialismo médico* parece, en realidad, el apelativo adecuado para el *sistema de pensamiento demasiado ingenuo* que ahora consideramos. El materialismo médico acaba con san Pablo cuando define su visión en el camino de Damasco como una lesión del cortex occipital, y a él como un epiléptico; a santa Teresa como una histérica y a san Francisco de Asís como un degenerado congénito [...]. Todas estas excesivas tensiones mentales, cuando se llega al fondo de la cuestión, se afirma, no son más que simples problemas de diátesis debidas a la acción patológica de algunas glándulas que la fisiología descubrirá. Por ello, el materialismo médico piensa que la autoridad espiritual de estos personajes resulta eficazmente socavada [Los subrayados son nuestros].

William James se opone tajantemente a esta interpretación pseudocientífica. En efecto, defender el origen organicopatológico de un estado religioso para así rebatir su derecho a poseer un determinado valor espiritual, parece totalmente ilógico y arbitrario en ausencia de una teoría psicofísica previa que relacione de forma adecuada y sistemática los valores humanos en general con determinados tipos de alteraciones fisiológicas. Por eso prosigue James<sup>482</sup>:

De no ser así ninguno de nuestros pensamientos ni sentimientos, ni tampoco nuestras doctrinas científicas, ni siquiera nuestras pseudocreencias, poseerían valor alguno como revelaciones de la verdad, ya que todas ellas, sin excepción, brotan del estado del cuerpo y de su poseedor en aquel momento.

Y concluye James su razonamiento<sup>483</sup>:

En las ciencias naturales y las artes industriales no se le ocurre a nadie intentar rebatir opiniones poniendo en evidencia la constitución neurótica de su autor. Aquí las opiniones se comprueban invariablemente por medio de la lógica y de la experimentación, sea cual sea la variante neurológica de su autor. No tendría que ser diferente en el terreno de las ideas religiosas: aquí su valor sólo puede ser comprobado considerando directamente los juicios espirituales con independencia de sus autores [...]. Santa Teresa podía haber tenido el sistema nervioso de la vaca más apacible y eso no habría salvado su teología si el juicio teológico obtenido por otras verificaciones hubiese demostrado que era despreciable. Y de manera inversa, si su teología resistiese las restantes pruebas, no hubiese tenido ninguna importancia el grado de desequilibrio nervioso o de histeria sufrido cuando estaba aquí, entre nosotros.

Parece claro que lo que importa a la hora de enjuiciar la obra de los místicos no es tanto determinar si su creador era más o menos neurótico, o si su producción religiosa o artística tuvo lugar en un estado patológico, sino si dicha obra resiste los análisis propios de la rama del saber a la que pertenece. Su supuesto origen patológico no le quita, ni le

---

<sup>481</sup> James, W.: *op. cit.*, 1994, 20.

<sup>482</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>483</sup> *Ibid.*, 23-4.

añade, un ápice de su valor. Así, si la obra poética y teológica de san Juan de la Cruz merece una determinada valoración por parte de las correspondientes disciplinas, la Literatura y la Teología, poco importa que sea atribuida a una personalidad obsesiva con depresiones endógenas añadidas, como es nuestra hipótesis.

El razonamiento de James termina, o debería terminar, con la falsa disyuntiva que se venía aplicando hasta entonces. Lo cierto es que dicha alternativa todavía goza hoy de un fuerte predicamento. Efectivamente, muchas personas sienten un rechazo visceral a equiparar –como lo estamos haciendo nosotros– fenómeno místico y patología mental. Estas personas asocian automáticamente enfermedad mental con algo totalmente negativo y carente, por tanto, de todo valor. No podemos por menos de calificar este modo de razonar, siguiendo a James, como un «sistema de pensamiento demasiado ingenuo».

Lo cierto es que muy a menudo la creación mística, como cualquier otro tipo de realización genial, ocurre dentro de un estado mental que no queda más remedio que calificar de patológico. Nos encontramos así ante un dato objetivo que se opone y que es contrario al postulado que defiende el materialismo médico: la realidad pone de manifiesto una y otra vez que la enfermedad mental, no sólo no impide la creación artística e intelectual en general, sino que existe una estrecha correlación entre ambos fenómenos, concordancia que es mucho más alta que la que cabría esperar por el azar. Es precisamente este hecho el que desde siempre ha llamado la atención de los observadores, y el que aguarda una explicación satisfactoria. Volveremos sobre este punto más adelante.

James, salvado este falso dilema que hasta entonces venía atenazando las interpretaciones científicas del misticismo, no tiene inconveniente en admitir la enfermedad o la anormalidad psíquica como parte integrante de la personalidad del místico. Así, refiriéndose a la presencia del fenómeno religioso en el ser humano, manifiesta con toda rotundidad<sup>484</sup>:

No debe quedar duda alguna de que, en realidad, una vida religiosa tiende a hacer a la persona excepcional y excéntrica. No hablo, en absoluto, del creyente religioso corriente que observa las prácticas religiosas convencionales de su país. Más bien hemos de buscar las experiencias originales. Estas experiencias sólo las encontramos en individuos para los que la religión no se da como una costumbre sin vida, sino más bien como fiebre aguda. Esos individuos son «genios» en el aspecto religioso y, al igual que otros muchos que produjeron frutos tan eficaces como para ser conmemorados en las páginas de su biografía, estos genios frecuentemente mostraron síntomas de inestabilidad nerviosa. Posiblemente, en mayor medida que otros tipos de genios, los líderes religiosos estuvieron sujetos a experiencias psíquicas anormales. Invariablemente fueron presos de una sensibilidad emocional exaltada; frecuentemente también tuvieron una vida interior desacorde y *sufrieron de melancolía durante parte de su ministerio*. No tienen medida y son propensos en general a obsesiones e ideas fijas. Con frecuencia entraron en éxtasis, oyeron voces, tuvieron visiones o presentaron todo tipo de peculiaridades clasificadas ordinariamente como patológicas. Más aún, fueron todas estas características patológicas de su vida las que contribuyeron a atribuirles autoridad e influencia religiosa [El subrayado es nuestro].

---

<sup>484</sup> *Ibid.*, 16.

He aquí lo que desde hace tiempo venimos señalando: James defendiendo abiertamente la asociación entre creatividad religiosa y la enfermedad melancólica. Dedicó en este momento un capítulo a lo que él llama “el alma enferma”<sup>485</sup>, en el que va a tratar el tema del sufrimiento y de la depresión como posible fuente de vivencias religiosas y místicas. Abordaremos este punto en el siguiente apartado, al hablar de las interpretaciones científicas de las penas místicas.

Tras hacer un estudio detallado de la experiencia mística –sus características y variedades– y tras rechazar la interpretación simplista que la ciencia médica hace del fenómeno místico como un estado hipnótico o una degeneración histérica, James llega a la siguiente conclusión<sup>486</sup>:

La consciencia que llamamos racional es sólo un tipo particular de consciencia, mientras que, por encima de ella, separadas por una pantalla transparente, existen formas potenciales de consciencia completamente diferentes [...]. Ninguna explicación del Universo en su totalidad puede ser definitiva si descuida estas otras formas de consciencia.

Es en este contexto en donde considera el empleo de sustancias psicotóxicas como fórmula artificial para acceder a esas otras formas de consciencia distintas de la habitual. Allí, con palabras espléndidas y llenas de misericordia, afirma<sup>487</sup>:

La influencia del alcohol sobre la humanidad se debe, sin duda, a su poder de estimular las facultades místicas de la naturaleza humana, normalmente aplastada por los fríos hechos y la crítica seca de las horas sobrias. La sobriedad disminuye, discrimina y dice no; la embriaguez expansiva, integra y dice sí. Es de hecho la gran estimuladora de la función del Sí en el hombre. Lleva al creyente desde la periferia fría de las cosas hasta su corazón radiante. Lo convierte por un momento en uno con la verdad. Los hombres no la persiguen por mera perversidad; para los pobres e incultos ocupa el lugar de la música y de la literatura, y es parte del misterio profundo y de la tragedia de la vida.

Y con sentencia breve y certera –sugestiva de estar refiriéndose a una vivencia bien conocida– concluye<sup>488</sup>: “La consciencia embriagada es un trozo de la consciencia mística”.

Para finalizar, se pregunta James si cabe invocar los estados de consciencia mística como argumento de autoridad en la búsqueda de la verdad religiosa. Su respuesta personal la divide en tres partes<sup>489</sup>:

- A. Los estados místicos, cuando están plenamente desarrollados, normalmente son, y tienen derecho a serlo, una autoridad absoluta para el individuo que visitan.
- B. De ellos no emana ninguna autoridad que convierte en deber el aceptar acríticamente sus revelaciones por quienes quedan al margen de ellos.
- C. Estos estados permiten negar la autoridad de la consciencia no mística o racional, basada sólo en el entendimiento y los sentidos. Demuestran que esta última es tan sólo un tipo de consciencia. Abren la posibilidad de otros órdenes de verdad en los que podemos libremente continuar teniendo fe.

---

<sup>485</sup> *Ibid.*, 105.

<sup>486</sup> *Ibid.*, 291.

<sup>487</sup> *Ibid.*, 291.

<sup>488</sup> *Ibid.*, 291.

<sup>489</sup> *Ibid.*, 317.

Otro autor que nos ofrece un análisis riguroso de la experiencia mística, sin entrar en posibles valoraciones o descalificaciones de la misma a causa de su origen, es **Karl Jaspers** (1883-1969). Profesor de Psiquiatría primero y de Filosofía después, en Heidelberg, “es junto con Heidegger el otro gran pensador del existencialismo alemán”<sup>490</sup>. En 1913 publicó su monumental *Psicopatología General*, de clara orientación fenomenológica, “obra que le valió una cátedra de Patología en Heidelberg”<sup>491</sup> y que ha sido objeto de sucesivas ampliaciones y reediciones hasta 1946. Filósofo y científico a un tiempo, llega a afirmar que “la filosofía y la ciencia no son posibles la una sin la otra”<sup>492</sup>, pues del desconocimiento de la filosofía por parte del científico “nace aquella masa de mala filosofía en los estudios psicopatológicos”<sup>493</sup> que invalidan sus resultados.

Basándose en la distinción hegeliana entre intelecto y razón adopta una postura equidistante entre el racionalismo por un lado, que en nombre de la ciencia suprime como inexistente cuanto no es capaz de explicar, y los irracionalistas por otro, que magnifican cuanto rechazan los primeros. Para él<sup>494</sup>:

La ciencia es conocimiento de valor general y obligatorio. Está fundada en métodos conscientes y comprobables por todos, se refiere siempre a objetos singulares. Donde tiene un resultado, se impone éste de hecho, no sólo como admisión de moda, sino de modo general y permanente.

Ahora bien, el ser humano –lo abarcativo, pero que sin embargo él mismo resulta imposible de abarcar– es algo mucho más amplio que cuanto puede ser captado por el conocimiento científico. En este contexto sostiene que “la verdad es algo infinitamente superior a la exactitud científica”<sup>495</sup>. Así pues, al ser la Psiquiatría una ciencia dedicada al estudio del hombre no debe pretender jamás abarcar por sí sola todo el conocimiento humano y debe el psiquiatra dejarse ayudar en todo momento por la Filosofía. De ahí que llegue a la conclusión de que “la exclusión de la Filosofía es funesta para la Psiquiatría”<sup>496</sup>.

No reserva un apartado específico para la exposición de su concepción del éxtasis y de los fenómenos místicos en general, por lo que hay que ir entresacando estos temas del conjunto de su obra. Encontramos una primera y breve referencia a experiencias psíquicas del orden de las que caracterizan la fenomenología mística al hablar de los rasgos anormales de la percepción, concretamente cuando aborda la “extrañeza del mundo de la percepción”<sup>497</sup>, en la que el enfermo experimenta todas sus percepciones como extrañas, cambiadas, distintas, y que suelen acompañarse de angustia. Este nuevo mundo perceptivo, “lo mismo que puede ser experimentado como extraño y desconocido, así puede también ser experimentado como *enteramente nuevo y de belleza dominante*”<sup>498</sup> [Subrayados del autor]. Y cita un ejemplo extraído de William James<sup>499</sup>:

Todo recibió otra apariencia. Vi en seguida en todo un rasgo de la magnificencia divina... . Era como si hubiese llegado a un nuevo mundo, a una nueva existencia. Todos los objetos estaban rodeados de un nimbo,

---

<sup>490</sup> Reale, G. y Antiseri, D.: *op. cit.*, 1988, III, 529.

<sup>491</sup> Travers, A.: “Karl Jaspers”, *Diccionario de Autores* (Ed.: V. Bompiani). Barcelona: Hora, 1992, III, 1355.

<sup>492</sup> *Ibid.*, 531.

<sup>493</sup> Jaspers, K.: *op. cit.*, 1973, 876.

<sup>494</sup> *Ibid.*, 873.

<sup>495</sup> Citado por Reale, G. y Antiseri, D.: *op. cit.*, 1988, 533.

<sup>496</sup> Jaspers, K.: *op. cit.*, 1973, 874.

<sup>497</sup> *Ibid.*, 83.

<sup>498</sup> *Ibid.*, 84.

<sup>499</sup> *Ibid.*, 84.

mis ojos espirituales estaban tan iluminados que vi en todo la belleza del universo. Los bosques resonaban con música celeste (James).

Pero quizá donde Jaspers aborda más directamente la fenomenología mística sea al analizar lo que él llama “sentimientos sin objeto”<sup>500</sup>. Entre estos sentimientos incluye la angustia sin objeto, la inquietud sin objeto y, finalmente, los sentimientos anormales de felicidad. Pues bien, al emprender la descripción de estos últimos refiere<sup>501</sup>:

Los sentimientos anormales de felicidad son múltiples por las significaciones oscuras experimentadas, que no se vuelven muy objetivas para los enfermos. Recorren la escala entera de los sentimientos puramente sensoriales de placer hasta los éxtasis místico-religiosos. Sentimientos sublimes se producen como fases en los psicasténicos y estados de éxtasis embriagadores en los esquizofrénicos. Un entusiasmo maravilloso llena a estos enfermos, todo es para ellos conmovedor, significativo. Estados afectivos suaves, sentimentales, generosos aparecen también en la convalecencia[sic] de enfermedades, en ligeros estados febriles, en las tuberculosis.

Nos suministra después varios ejemplos extraídos de diversos autores, así uno de Engelken<sup>502</sup>:

Fui elevado por ligeras nubes, era como si a cada minuto se librara el espíritu más de sus lazos, y un éxtasis y una gratitud sin nombre llenaron mi corazón... . Comenzó en mí una vida celeste enteramente nueva... . Estaba indescriptiblemente contento, lo veía todo iluminado... . Me sentía maravillosamente bien y alegre... . Mi estado era entonces envidiable... . En mi alma viví verdaderamente un sabor previo del cielo... . Mi voz se hizo de golpe clara, cantaba constantemente.

Analiza igualmente cómo de estos sentimientos sin objeto surgen mundos nuevos<sup>503</sup>:

Los sentimientos nuevos, jamás conocidos, pugnan por la naturalidad. En ellos hay posibilidades infinitas, que sólo llegan a ser conscientes cuando producen un mundo en la contemplación, la representación, la formación y el pensamiento. De las vivencias inauditas de dicha, por tanto, lleva el camino continuamente al conocer. Así comienza la vivencia de la felicidad como una conciencia de la *clarividencia* [subrayado por el autor], sin que exista un contenido comunicable, realmente claro. Del modo más fausto creen los enfermos captar el sentido más profundo. Conceptos como ausencia de tiempo, mundo, Dios, muerte, se convierten en enormes revelaciones que, sin embargo, después de la declinación del estado —eran sólo sentimientos— no pueden ser reproducidos o descritos de manera alguna.

Observamos a Jaspers absteniéndose en todo momento de hacer valoraciones acerca de las vivencias que describe y, fiel a su papel de psicopatólogo, limitándose a ofrecernos la fenomenología ordenada y clara de las mismas. Aporta en esta línea nuevos ejemplos de sentimientos de clarividencia, así la autodescripción de Nerval<sup>504</sup>: “Me pareció como si lo

---

<sup>500</sup> *Ibid.*, 138.

<sup>501</sup> *Ibid.*, 139-40.

<sup>502</sup> *Ibid.*, 140.

<sup>503</sup> *Ibid.*, 140.

<sup>504</sup> Jaspers, Karl: *op. cit.*, 1973, 141.

supiese todo y se descubriesen ante mí los misterios del mundo en esas horas sublimes”. Y también el de una enferma de Gruhle que manifiesta<sup>505</sup>: “Me pareció como si lo viese todo claro y preciso, como si hubiese en mí una comprensión nueva y maravillosa de todas las cosas”. Y otra de una enferma de Kurt Schneider<sup>506</sup>: “Era como si hubiese recibido un sentido especial, mucha clarividencia, como si pudiera percibir lo que otros seres y yo misma antes no habíamos percibido”.

A menudo se asocian a este sentimiento de clarividencia y de dichos sentimientos de gracia que rápidamente conducen desde el mundo de los sentimientos al mundo de la ideación delirante: “El enfermo se siente ajeno a todos los pecados, sagrado, como hijo de Dios, y luego como Mesías, profeta, virgen”<sup>507</sup>.

Aborda luego las diferentes causas o campos etiológicos en donde ocurren estas vivencias sin objeto<sup>508</sup>:

Al círculo de estos estados de sentimiento no corresponden únicamente las vivencias de los esquizofrénicos iniciales. Pertenecen también las embriagueces tóxicas (opio, mescalina) y aparecen clásicamente en los breves momentos previos al ataque epiléptico. También pertenecen quizás al círculo de la vivencia sana, es decir, no captable en síntomas específicos diversos.

Y añade, en referencia explícita a las vivencias de este tipo que ocurren en los místicos<sup>509</sup>: “Las ricas descripciones de los éxtasis de los místicos no se pueden clasificar todas en modo alguno psiquiátricamente”.

Suministra una más amplia información sobre las vivencias extáticas de los epilépticos al describir las alteraciones de conciencia que ocurren en los instantes que preceden al ataque. Esos instantes se consideran hoy unánimemente en epileptología como formando ya parte y constituyendo el propio ataque: se trata, efectivamente, de una crisis epiléptica parcial que precede a la generalización secundaria del ataque. Pues bien, refiriéndose a esos momentos señala Jaspers<sup>510</sup>:

*La conciencia del aura* [subrayado por el autor] antes de los ataques epilépticos es una transformación de la conciencia realizada con extraordinaria rapidez en la transición a la inconsciencia. En ella desaparece el mundo exterior, predominan las experiencias internas, se estrecha la conciencia y puede elevarse a la más alta claridad en un momento en el estrechamiento; del miedo inicial puede surgir en la claridad mental una dicha inaudita hasta lo espantoso y lo insoportable, en que comienza la inconsciencia y la caída del ataque.

Es en este contexto en el que Jaspers nos ofrece una breve, pero a la vez muy completa, referencia de las distintas autodescripciones de Dostoievski sobre sus vivencias extáticas epilépticas<sup>511</sup>:

Y yo sentía que el cielo caía hasta la tierra y me tragaba. Sentí a Dios como una verdad profunda, augusta, y me sentí penetrado por él. Sí, hay un Dios, grité; lo que ocurrió después no lo sé. ¡No sospecháis qué

---

<sup>505</sup> *Ibid.*, 141.

<sup>506</sup> *Ibid.*, 141.

<sup>507</sup> *Ibid.*, 141.

<sup>508</sup> *Ibid.*, 141-2.

<sup>509</sup> *Ibid.*, 142.

<sup>510</sup> *Ibid.*, 177.

<sup>511</sup> *Ibid.*, 142.

sentimiento magnífico de felicidad penetra al epiléptico un segundo antes del ataque! No sé si la felicidad dura segundos, horas, pero creedme, no quisiera cambiar por ella todas las alegrías de mi vida.

Sí, vale la pena entregar la vida entera por tal momento... . En esos momentos se me vuelve comprensible la profunda frase maravillosa: Llegará un día en que no habrá más tiempo.

Hay segundos en que siente uno repentinamente la eterna armonía que llena la existencia... . Es como si de golpe toda la naturaleza fuese sentida en uno mismo y dijese: Sí, ésta es la verdad... . Esto no es sólo amor, esto es más que amor. Es horrible que esos sentimientos sean tan claros y la alegría tan violenta... . En esos cinco segundos viví toda una existencia y habría entregado mi vida por ellos... ¿Para qué todo el desarrollo, si el fin ha sido alcanzado ya?

Señalemos para terminar que Jaspers, en la misma línea de lo postulado por William James diez años antes, sostiene claramente que del posible origen patológico de un fenómeno psíquico no cabe inferir consecuencia alguna sobre su valor o sobre la eficacia histórica del mismo. Y cita, como ejemplo de ello, precisamente el caso del éxtasis religioso<sup>512</sup>:

La investigación meramente psicológica de una manifestación no distingue ni sobre la eficacia histórica de la misma ni sobre el valor que le atribuimos. Un proceso de éxtasis psicológicamente igual o parecido puede manifestárenos desde un punto de vista como la más profunda revelación de la religiosidad humana, y desde otro como un proceso «meramente» patológico.

---

<sup>512</sup> *Ibid.*, 839.



## II INTERPRETACIONES CIENTÍFICAS DE LAS «PENAS MÍSTICAS»

Hasta aquí algunas de las interpretaciones científicas más interesantes que se han dado sobre los fenómenos místicos extraordinarios. Sería absurdo pretender abarcarlas todas, pues son innumerables. Debemos abordar ahora el análisis detallado del punto que a nosotros realmente nos concierne y que constituye el núcleo de nuestro estudio: las interpretaciones científicas de las purificaciones pasivas como cuadros de depresión. Estas depresiones se encontrarían, así, conformando parte del proceso místico.

Comencemos recordando lo que ya decíamos en otro momento de este trabajo: habrá que esperar hasta 1621 para que Robert Burton, en su monumental obra sobre la depresión *Anatomía de la Melancolía*, contemple por vez primera un subtipo de depresión al que denomina *melancolía religiosa*. Dentro de ella distingue Burton, a su vez, dos subtipos: las melancolías religiosas por defecto, que serían debidas a una religiosidad escasa o defectual, y las melancolías religiosas por exceso. En estas últimas hay un exceso de religiosidad por parte del enfermo con todo lo que ello conlleva, y es aquí donde aparece la sintomatología típica de la depresión delirante que hemos visto en las obras de nuestros místicos: angustia, inhibición y desesperanza profunda que aboca siempre en un delirio de culpa y condena.

Pero Burton no relaciona todavía estas depresiones con el fenómeno místico. Lo mismo caber decir de ilustres médicos y psiquiatras posteriores a él y que también aluden en su obra a la *melancolía religiosa*: se refieren a un cuadro clínico similar al que encontramos en nuestros místicos, pero no lo relacionan todavía con dicho fenómeno. Así llegamos a Krafft-Ebing, quien se limita a considerar la melancolía religiosa como un subtipo de depresión que “se produce, sobre todo, en individuos poco instruidos en los que el verse privados del cielo y de la gracia divina significa que han caído en manos del diablo y en el infierno”, pero sin que ponga este tipo de depresión en relación con las purificaciones pasivas de los místicos<sup>513</sup>.

### 1 William James

Lo indicábamos en el apartado anterior y lo volvemos a manifestar de nuevo ahora: hemos de esperar a **William James** para encontrar una asociación clara entre depresión y misticismo. Él es el primer autor que de forma clara y sin ambages interpreta la fenomenología de la depresión como formando parte del camino religioso y místico. Así, dedica los capítulos VI y VII de *Las variedades de la experiencia religiosa* al estudio de lo

---

<sup>513</sup> Krafft-Ebing, R.: *op. cit.*, 1897, 367.

quer él llama el “alma enferma”<sup>514</sup>. Contrasta allí el diferente modo de vivir y de elaborar la religiosidad entre el temperamento sano y el temperamento enfermo.

Refiriéndose a este último, distingue diversos grados o niveles de profundidad, desde el simple pesimismo constitucional, pasando por la anhedonia, hasta llegar a la melancolía patológica: “Una forma mucho peor de la melancolía consiste en la angustia activa y positiva, una especie de neuralgia psíquica totalmente desconocida en la vida sana”<sup>515</sup>.

Para James el asfixiante sufrimiento que proporciona esta enfermedad –no olvidemos que él mismo la padeció en su juventud– constituye «la mejor clave para descubrir el significado de la vida»<sup>516</sup>:

La mentalidad sana parece ciega y frívola ante esta última forma de ver las cosas, que podemos denominar mentalidad morbosa. Por otra parte, para la mentalidad sana el alma enferma se asemeja a una forma de cobardía: al enterrarse en oscuras ratoneras en lugar de vivir en la luz, al destilar lágrimas y preocupaciones de cualquier género de miseria malsana; existe algo en estos hijos del odio, anhelantes de un renacimiento que es casi obscuro [...]. Fieles a nuestra actitud de observadores imparciales, ¿qué debemos decir de esta lucha? Creo deberíamos defender que la mentalidad morbosa abraza una escala de experiencia más amplia de lo que sobresale en su estudio; el método que consiste en apartar la atención del mal y vivir simplemente en la luz del bien es espléndido mientras funciona. En muchas personas funcionará más extensamente de lo que la mayoría estamos dispuestos a imaginar, y en cuanto a sus conquistas no podremos decir nada en contra como solución religiosa. No obstante fracasa sin remedio cuando llega la melancolía, y aunque la mentalidad sana está relativamente libre de ella, es inadecuada como doctrina filosófica porque los hechos malignos que rechaza considerar constituyen una porción genuina de la realidad y, después de todo, pueden ser la mejor clave para descubrir el significado de la vida y, posiblemente, los únicos en abrir los ojos a los estratos más profundos de la verdad.

Con vistas a nuestro trabajo nos interesa resaltar esta conclusión final de W. James: el sufrimiento como una opción más válida a fin de descubrir «el significado de la vida», la existencia de hechos dolorosos y malignos que, además de datos de realidad inexcusables, son «los únicos en abrir nuestros ojos a los estratos más profundos de la verdad». En suma: nos muestra aquí W. James la melancolía, con el sufrimiento que conlleva, como camino que conduce hacia la profunda verdad que se descubre en el proceso místico.

Prosiguiendo con esta división de James en almas sanas por un lado y enfermas por otro, cabe contemplar a la Humanidad constituida por *Abeles* a los que todo les sale bien y que disfrutan y aceptan cuanto la vida les ofrece, y *Cáines* que todo creen hacerlo mal y no pueden por menos de sufrir y penar con cuanto les rodea. El sufrimiento de éstos últimos resulta de tal modo acuciante que los empuja permanentemente a buscar una salida, a encontrarle un sentido a ese dolor asfixiante. Son personas literalmente condenadas a buscar, de modo que sufridor y buscador se vuelven aquí términos casi homónimos. Acuden ahora a nuestra mente, y no podemos dejar de citarlos, aquellos versos de

---

<sup>514</sup> James, W.: *op. cit.*, 1994, 105 y ss.

<sup>515</sup> *Ibid.*, 118.

<sup>516</sup> *Ibid.*, 129.

Goethe<sup>517</sup> sobre el sufrimiento como acicate de búsqueda de lo trascendente, que tanto impactaron a Óscar Wilde<sup>518</sup>:

Quien nunca comió su pan en dolor,  
ni lloró, esperando la mañana tardía,  
las horas de la noche,  
ese no os conoce, potencias celestiales.

---

<sup>517</sup> Goethe, J.: *Obras Completas*. Madrid: Ediciones Aguilar, 1990, I, 1024. La citada edición de Aguilar transcribe estos versos de la siguiente manera:

Quien nunca el pan comió con lágrimas,  
quien nunca las tristes noches  
llorando pasó en el lecho,  
¡oh poderes celestes, no os conoce!

<sup>518</sup> Wilde, O.: *De profundis*. Barcelona: Edicomunicación, 1995, 111.

## 2 Henri Delacroix

Una vez que W. James ha dado este primer paso, y considera abiertamente la depresión como una manera de progresar en el proceso místico y religioso, no es raro que veamos a partir de este momento aparecer trabajos psicológicos que hablan abiertamente de ello. Así, un peldaño más en este sentido lo constituye la aportación de **Henri Delacroix** (1873-1937), profesor de Psicología y Filosofía en la Sorbona. Delacroix, en su obra *Études d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme*, se plantea de forma abierta y clara la existencia de cuadros depresivos patológicos que aparecen formando parte del proceso místico de numerosos místicos cristianos.

Dedica la primera parte de su obra a exponer detalladamente el perfil psicológico de tres grandes místicos cristianos: santa Teresa, Madame Guyon y el beato Suso. Apoyándose en las experiencias de estos tres grandes espirituales, nos ofrece ahora un extenso análisis del significado psicológico del proceso místico.

Según Delacroix, podemos distinguir tres etapas en el camino místico<sup>519</sup>: un período inicial, que a menudo comienza bruscamente en forma de una súbita conversión, en el que se instaura una intensa pasividad que lo dirige todo y que supone una visión dichosa de la realidad. Es la etapa en la que tienen lugar los aparatosos fenómenos místicos extraordinarios: éxtasis, arrobamientos, locuciones, visiones... . Se trata, pues, de una fase de exaltación en la que el místico se siente inundado de gustos y consuelos espirituales. Ahora bien, estamos todavía en una fase de contemplación imperfecta, el alma no se ha vaciado todavía suficientemente del yo para poder llegar a la contemplación pura y estable de la Divinidad<sup>520</sup>:

Hay algo de tosco en el éxtasis, en las agitaciones del cuerpo que lo acompañan. El hombre abusa de sus alegrías espirituales: se ata a ellas y se busca a sí mismo. En fin, no destruye el fondo de la naturaleza humana. Para llegar más arriba es necesario purificarse de uno mismo, renunciar plenamente al yo, renunciar a todo lo sensible.

Como indica Delacroix, ha de comenzar “un período de depresión y pena, más o menos viva y más o menos continua, en el que el sujeto, privado de todo cuanto constituía su alegría anterior, se experimenta a sí mismo con un intenso dolor al percatarse de su imperfección y su miseria”<sup>521</sup>. El yo tendrá que renunciar ahora a sí mismo hasta sentirse perdido del todo. Es el período de las purificaciones pasivas o noches pasivas del espíritu. Para que Dios pueda instalarse plenamente en el alma es imprescindible que ésta se encuentre desprovista de toda forma personal, que no sea más que un medio vacío que Dios va a colmar. También la forma que el yo impone a la Divinidad debe desaparecer: todas las visiones y aprehensiones que el alma cree haber hecho de Dios han de ser eliminadas. El alma ha de quedar en vacío absoluto.

Dedica un capítulo completo a analizar lo que él llama “*les peines mystiques*”<sup>522</sup>, que inicia con estas palabras:

---

<sup>519</sup> Delacroix, H.: *op. cit.*, 1908, 346.

<sup>520</sup> *Ibid.*, 327.

<sup>521</sup> *Ibid.*, 346.

<sup>522</sup> Delacroix, H.: *op. cit.*, 1908, 325.

Hemos señalado en nuestros místicos, como una fase esencial y característica de su evolución mística, un período de depresión profunda que sigue al período extático[...]. Esta pena tiene la misma duración que el éxtasis[...]; es de carácter agudo: es como su contrapartida, la otra cara de la moneda. La reiteración de estas penas conforma un período bastante largo en la vida mística que, finalmente, acaba por dar paso a la unión transformante.

A Henri Delacroix las penas místicas de este segundo período le sugieren intensamente las descripciones psicopatológicas de la melancolía<sup>523</sup>:

Pero ante ciertas descripciones místicas no nos queda más remedio que preguntarnos si sus teorías no serán un ajuste posterior de los hechos a la doctrina, una utilización hábil de hechos que tienen causas bien diferentes a las señaladas por ellos. Ante estos abismos de dolor, de horror, ante estas tinieblas, estas pruebas de todo tipo que hallamos descritas, pensamos inmediatamente en una *crisis de melancolía* que sigue a la exaltación inmediatamente precedente [El subrayado es nuestro].

Aquí aparece de forma explícita la crisis de melancolía, la fase depresiva endógena grave, como interpretación científica de la purificación pasiva del espíritu. Señala luego Delacroix que, si esta purificación pasiva ha de ser considerada como una fase de melancolía, y puesto que todos los místicos cristianos describen este período de penas y sufrimientos como intermedio necesario para llegar al estado de unión final, habría que concluir que todos ellos fueron enfermos psíquicos que padecieron de depresión.<sup>524</sup>

Si lo que tenemos ante nosotros es un largo período de lipemania, se deduce de ello que todo este segundo estado que nos describen los místicos está fuertemente salpicado de lipemania<sup>525</sup> [...]. Además la fase lipemánica que acabamos de describir se encuadra en el segundo período del proceso místico, entre una fase de exaltación contemplativa y la fase definitiva de transformación de la personalidad; además de la similitud de estructura, hay también similitud de posición, de función. La muerte mística, el aniquilamiento del yo ¿no sería más que una melancolía?

Esta posición que ocupa la purificación pasiva en medio de dos etapas de exaltación, le recuerda enormemente a una enfermedad bien conocida en Psiquiatría, denominada por aquel entonces en Francia como *folie à double forme*<sup>526</sup>, pero que no es otra que nuestra psicosis maniaco-depresiva o trastorno bipolar y que igualmente evoluciona con fases de depresión intercaladas entre períodos de exaltación<sup>527</sup>:

Por otra parte esta sucesión de estados, esta oscilación de la alegría a la tristeza, es bien conocida del alienista; existe toda una categoría de

---

<sup>523</sup> *Ibid.*, 328.

<sup>524</sup> *Ibid.*, 336.

<sup>525</sup> Utiliza aquí Delacroix el término *lipemania*, creado por Esquirol para sustituir al de *melancolía*. Este último, a base de ir adquiriendo más y más acepciones, había sufrido ya un claro desgaste semántico por lo que la Psiquiatría anda por esta época buscando otra palabra que lo sustituya. Finalmente se acabaría imponiendo otro vocablo por entonces igualmente poco empleado: *depresión*.

<sup>526</sup> Morales Meseguer, J. M.: "Historia de la Psiquiatría", *Psiquiatría* (Eds.: Barcia Salorio, López-Ibor Aliño y Ruiz Ogara). Barcelona: Ediciones Toray, 1982, 22.

<sup>527</sup> Delacroix, H.: *op. cit.*, 1908, 340.

enfermos que se caracterizan por esta alternancia, esta *doble forma*[...]. Habría, pues, bajo la teoría mística del misticismo, una experiencia patológica –estados de excitación y de depresión religiosa, un orden en la sucesión de estos estados– y una interpretación, una justificación de esta experiencia [El subrayado es nuestro].

Delacroix acepta la hipótesis patológica de los fenómenos místicos como suficiente para explicar gran parte de dicha fenomenología, sobre todo la que ocurre “*entre les mystiques d’ordre inférieur*”<sup>528</sup>, como él mismo los califica. Pero opina que no basta dicha hipótesis para explicarlo todo, especialmente cuando nos referimos a “los grandes místicos, grandes por su inteligencia y por la pujanza de su vida, precisamente de los que nos ocupamos aquí”<sup>529</sup>. En efecto, para Delacroix, no se deben confundir los estados psicopatológicos que aparecen prácticamente en todos los místicos, y en medio de los cuales va ocurriendo y sucediendo la producción mística, con el producto místico mismo: las grandes intuiciones místicas no deben ser asimiladas a los estados psicopatológicos subyacentes. Estos últimos han de considerarse como una complicación que hay que soportar y que se aprecia igualmente en otras muchas manifestaciones de la genialidad, las cuales ocurren igualmente en un ambiente de producciones psicopatológicas.

---

<sup>528</sup> *Ibid.*, 341.

<sup>529</sup> *Ibid.*, 341.

### 3 Laignel-Lavastine

El siguiente paso en la interpretación de la «noche oscura» como una depresión lo vamos a encontrar en un trabajo que presentó el profesor **Laignel-Lavastine**, miembro de la Academia de Medicina de Francia, en un congreso celebrado en París en 1937 con el título *Illuminations et Sécheresses*, y en el que se analizaba la noche pasiva bajo distintos aspectos, incluidos los psicológicos y psiquiátricos.

En el trabajo anterior de Delacroix se hacían ya referencias específicas a san Juan de la Cruz y se calificaban sus noches de purificación como probables cuadros de melancolía o lipemania, al igual que se hacía con otros numerosos místicos que se estudiaban en dicha obra: todos ellos pasarían por un período de sufrimientos y penas que cabe calificar de depresión, y san Juan de la Cruz, como uno más, pero sin hacer especial hincapié en él.

El trabajo que nos ocupa ahora, por el contrario, es ya un trabajo específico sobre la depresión en la obra escrita de san Juan de la Cruz, y lleva por título “*Concomitance des états pathologiques et des «trois signes»*”<sup>530</sup>. Se refiere este estudio a las tres famosas señales que san Juan de la Cruz coloca como mojón de separación entre la oración de meditación y la oración de iluminación. Como ya señalamos en su momento, nuestro místico confiere a la aparición de estas señales una gran importancia, pues indican un punto crucial del camino místico, a saber, la frontera entre la etapa meditativa o discursiva y la etapa contemplativa. Recordemos muy brevemente el contenido de las mismas: la primera consiste en que “no halla gusto ni consuelo en las cosas de Dios, tampoco le halla en alguna de las cosas criadas” (1N 9, 2). La segunda en que “trae la memoria en Dios con la solicitud y cuidado penoso, pensando que no sirve a Dios, sino que vuelve atrás, como se ve con aquel sinsabor en las cosas de Dios” (1N 9, 2). La tercera en “no poder ya meditar ni discurrir en el sentido de la imaginación (como solía) , aunque más haga en su parte” (1N 9, 8).

Pues bien, Laignel-Lavastine comienza por señalar que él, como psiquiatra, se siente incómodo, si, como parece indicar san Juan de la Cruz, hay que tomar una postura de exclusión con respecto a la presencia de las «tres señales», en el sentido de que o se trata de algo sobrenatural, o se trata de melancolía. Es decir: la disyuntiva a la que tantas veces hemos aludido. Para Lavastine no hay duda de que las señales que describe san Juan de la Cruz indican la existencia de una depresión en el psiquismo de quien las experimenta.

Basándose en la terminología que aparece en la noche pasiva del espíritu, Lavastine se refiere a la magnífica descripción que hace el místico de *l'angoisse du vide*<sup>531</sup>. En efecto, san Juan de la Cruz no cesa de hablar de la suspensión del alma que queda vacía, sin apoyo alguno, sin nada en qué estribar, sin suelo y como suspendida en el aire: “Ahora bien, la angustia del vacío es característica de un estado depresivo corriente”<sup>532</sup>, afirma Lavastine.

Así pues, frente a la postura habitualmente defendida —o mística o depresión— se impone admitir otra posibilidad, como literalmente afirma Lavastine<sup>533</sup>:

---

<sup>530</sup> Laignel-Lavastine: “Concomitance des états pathologiques et des trois signes”, *Illuminations et sécheresses* (Ed.: Bruno de Jésus Marie). Paris: Desclée de Brouwer, 1937, 154-62.

<sup>531</sup> *Ibid.*, 155.

<sup>532</sup> *Ibid.*, 156.

<sup>533</sup> *Ibid.*, 156.

Una posición no de exclusión, sino de compenetración de los signos patológicos dependientes del médico y de los signos espirituales estudiados por el teólogo. Esta posición será la mía y justifica el título de mi comunicación.

Opina Lavastine que las depresiones mórbidas y las efusiones místicas pueden ser, y son a menudo, concomitantes. De hecho no debe extrañarnos que una depresión tenga como punto de partida una crisis exclusivamente espiritual. Y se sirve, para dar fuerza a su argumentación, del ejemplo de Tauler<sup>534</sup>:

A fuerza de purificarse de lo sensible, alcanzó un día el umbral de la locura, y decía: «Si alguno pretende alcanzar la unión divina sin perder la salud en el empeño, que se presente». El P. Grasset llamaba a esto «el precio de la santidad».

Así pues, para este autor es claro que las tres señales de san Juan de la Cruz han de ser contempladas, a un tiempo, como proceso espiritual que indica el paso de lo sensible a lo espiritual y como un estado depresivo de carácter mórbido y patológico. Recomienda, para terminar, la necesidad de que intervengan en su resolución tanto el director espiritual como el especialista en Psiquiatría.

---

<sup>534</sup> *Ibid.*, 156.



## 4 Elisabeth Ott

La alemana **Elisabeth Ott** publica en 1981 una monografía en la que realiza un análisis de la noche oscura del alma y la depresión titulada *Die dunkle Nacht der Seele. Depression?* Se trata de un trabajo enfocado más bien desde el punto de vista religioso y constituye, en esta línea, un canto al valor de la noche. Le mueve el deseo de ayudar a los que sufren la depresión para que aprendan a darle un nuevo sentido a su desesperante sufrimiento más allá de lo puramente material. Dice seguir en esto a san Juan de la Cruz, que en el prólogo de *Subida del Monte Carmelo* se propone servir de guía y ofrecer consuelo a los que han de atravesar la noche.

Parte Elisabeth Ott del concepto de noche oscura de san Juan de la Cruz pero modificado y enriquecido con experiencias de noche posteriores, como son la de María de la Encarnación y la de Teresa de Lisieux. Pese a que hace referencia a los distintos tipos de enfermedad depresiva que distingue la Psiquiatría, el concepto de depresión –no obstante– permanece bastante difuminado y vago a lo largo de todo el estudio.

Fundamenta la posterior diferenciación que hará entre noche oscura y depresión en una concepción de la realidad dividida en dos planos: lo finito por un lado, y lo trascendente por otro. Esta división vendría representada, mejor que nada, por la figura de Cristo: el Cristo humano simbolizaría el primer plano y el Cristo cósmico el segundo. Esta línea divisoria constituye la frontera que separa lo que es depresión de lo que es noche oscura, según el sujeto paciente haga depender su sufrimiento de uno u otro de esos dos campos. La depresión, considerada por el sujeto que la padece sólo como una enfermedad, quedaría totalmente incluida en el terreno de lo finito y material. La noche oscura, en cambio, la concibe el místico como perteneciendo a esa otra realidad trascendente, como constituyendo parte del sufrimiento del Cristo cósmico.

Esta idea se va a reiterar múltiples veces a lo largo de toda la obra: la noche oscura tiene un valor trascendente que no lo tiene la depresión y en ello radica su diferencia. En este sentido, con una concepción voluntarista de la noche, Ott llega a afirmar<sup>535</sup>:

Cabría que el depresivo pudiese elegir entre «noche oscura» y depresión. Así dice Tournier a una paciente: «En su mano está ser una enferma o llegar a ser una santa». La «noche oscura» debe existir pues como antesala de la santidad, fenómeno característico de los cristianos en su camino hacia la Cruz.

Dedica la segunda parte de la obra, la más extensa, a estudiar lo que ella llama variaciones de la noche: distintas maneras de padecer la noche. Se sirve de figuras ilustres, religiosas en su mayoría, con las que ilustrar esta multiplicidad de formas. Hace así un recorrido por las noches oscuras de Job, María de la Encarnación, Martín Lutero, Marie Noël, Reinhold Schneider, Simone Weil y Teresa de Lisieux. Revisa estas distintas formas de noche interpretando las diferencias a la luz de las también distintas vivencias religiosas de sus protagonistas.

---

<sup>535</sup> Ott, E.: *Die dunkle Nacht der Seele. Depression?* Eltzel-Dallau: Druckerei Aug. Laub GmbH & Co., 1981, 11.

En las conclusiones señala que, si bien los síntomas de la depresión y de la noche oscura son prácticamente equivalentes, se impone, sin embargo, como diferencia fundamental entre ambos procesos la distinta autocomprensión que del mismo tienen sus protagonistas. Depresión y noche son más o menos intensas y más o menos duraderas; ambas suponen oscuridad, debilitamiento del yo, abatimiento y oscuridad completa. Pero el místico, a diferencia de lo que le ocurre al enfermo depresivo, halla en medio de esa oscuridad una fuerza para seguir y para superar la prueba.

En esa plena oscuridad, que compara a la agonía de Jesús en Getsemaní, es donde se va a manifestar plenamente Dios. Ésta es la idea y enseñanza fundamental que para la autora se desprende de la obra cumbre de la mística inglesa *La Nube del No Saber*. La tristeza de la noche, pues, tiene un valor radicalmente diferente del que posee la tristeza de la depresión<sup>536</sup>:

La tristeza o melancolía de la «noche oscura» es una «tristeza divina de la que nadie se ha arrepentido jamás». Es una «tristeza a la que Dios nos ha sometido». «Nos fuerza a regresar al punto de partida y a comenzar de nuevo, nos muestra un camino que nos lleva a la salvación y nunca nadie se arrepiente de transitar por él» (Leo Bloy).

La noche oscura es, por tanto, crucifixión a la que sigue necesariamente la resurrección o, también, enfermedad de la que se sigue, no la muerte, sino la vida. Sería la experiencia de la frustración primigenia, del pecado original, que se resuelve finalmente mediante la unión de amor con Dios.

---

<sup>536</sup> *Ibid.*, 144.

## 5 Mireille Mardon

Con Laignel-Lavastine habíamos dado un paso adelante, con respecto a James y Delacroix, en nuestro caminar en pos del descubrimiento de la depresión endógena en san Juan de la Cruz. Éstos últimos, efectivamente, se limitaban a afirmar la existencia de depresiones en el proceso místico, pero Lavastine precisa un poco más y nos habla ya claramente de la depresión en san Juan de la Cruz. Otro progreso significativo es el que supone **Mireille Mardon**, autora con la que llegamos al corazón mismo de nuestro trabajo, al núcleo de nuestra tesis: la depresión en el libro segundo de *Noche oscura*, la depresión en la noche pasiva del espíritu, la noche del espíritu como una melancolía.

En efecto, Mardon presenta en julio de 1982 una memoria para obtener el *Certificat d'Études Spécialisées en Psychiatrie* que lleva por título *Les épreuves spirituelles de la Nuit de l'esprit selon St. Jean de la Croix et leurs rapports avec la mélancolie*<sup>537</sup>. Este trabajo no es otra cosa que el examen fenomenológico de la noche pasiva del espíritu, estudio que se lleva a cabo de forma comparada con la fenomenología de la melancolía o depresión endógena.

Nos encontramos con este estudio cuando ya teníamos elaborada prácticamente la totalidad del borrador del nuestro. La obra –que, como otras tantas, no se encuentra todavía almacenada en bases bibliográficas informatizadas– llegó a nuestras manos gracias a una reseña bibliográfica casual. Pues bien, se trata de un estudio que se corresponde exactamente con nuestro punto de partida: el análisis de la depresión en la noche pasiva del espíritu, incluso con la misma orientación fenomenológica que nosotros le hemos dado. He aquí otro psiquiatra que leyendo la noche pasiva del espíritu de san Juan de la Cruz no pudo por menos que ver allí la descripción nítida y detallada de la fenomenología de la depresión melancólica.

Tras una introducción previa sobre la vida mística en la espiritualidad carmelitana, en la que se estudian algunos textos místicos de santa Teresa y de san Juan de la Cruz, desarrolla luego Mireille Mardon el tema central de su investigación<sup>538</sup>: el análisis comparativo de la vivencia espiritual en la noche del espíritu y la vivencia de la melancolía. Y al igual que lo hemos hecho nosotros, lo va desarrollando síntoma a síntoma, comparando cada dato fenomenológico de la melancolía con cada dato fenomenológico de la noche pasiva del espíritu.

Comienza la enumeración de síntomas con la “*dissonance atmosphérique de la tristesse*”<sup>539</sup> melancólica, tristeza que no despierta resonancia afectiva en el otro que escucha. Se trata además de una tristeza vital –“*vitalisation de la tristesse*”<sup>540</sup>– en el sentido de que está enraizada en lo corporal y se manifiesta mediante múltiples síntomas somáticos, como lo pone de manifiesto san Juan de la Cruz, sirviéndose para ello de los textos bíblicos de Jeremías y de Job.

---

<sup>537</sup> Mardon, M.: *Les épreuves spirituelles de la «nuit de l'esprit» selon St. Jean de la Croix et leurs rapports avec la mélancolie*. Marseille: Service de Reprographie de la Faculté de Pharmacie de Marseille, 1982.

<sup>538</sup> *Ibid.*, 31-59.

<sup>539</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>540</sup> *Ibid.*, 40.

Nos habla luego Mardon de la incapacidad y la inhibición como síntomas también clásicos de la melancolía y que aparecen claramente reflejados en la noche pasiva de san Juan de la Cruz. Esta imposibilidad aboca en una completa impotencia para experimentar sentimientos, aspecto que nosotros hemos abordado bajo el nombre de bloqueo afectivo.

Se refiere igualmente a la alteración del tiempo vivido, que se estanca y se detiene en el melancólico, y lo vive en forma de desesperanza. Esta desesperanza lleva irremediablemente a la ideación delirante de culpa y condenación.

El vacío es también un rasgo distintivo de la existencia melancólica y aparece igualmente –lo hemos dicho ya repetidas veces– como fundamental en el concepto de noche pasiva de san Juan de la Cruz, pues ésta no es otra cosa que dejar al alma en completo vacío. Cita varios textos del santo, todos ellos de los capítulos seis y ocho del libro segundo de *Noche oscura*.

El peso del pasado y la culpa constituyen otro de los síntomas cardinales de la melancolía. Apoyándose en Tellenbach, precisa que esta culpa es siempre patológica, primaria e incomprensible. La compara con los sentimientos de culpa que manifiesta san Juan de la Cruz, por ejemplo, en el capítulo VIII del libro segundo de *Noche*.

Tras ofrecernos luego un caso clínico de un joven monje alcanzado de depresión melancólica, episodio que vive con sentimientos de culpa, desesperanza religiosa, e intensa ideación suicidaria, llega luego Mireille Mardon al capítulo de conclusiones y señala<sup>541</sup>:

Nos ha parecido que la mayoría de los puntos evocados por los fenomenólogos a propósito de la melancolía coinciden con las descripciones que ofrece san Juan de la Cruz sobre la vivencia de la Noche del espíritu.

Matiza que hay, sin embargo, un punto en el que difieren ambos cuadros<sup>542</sup>:

La esterilidad existencial de la melancolía. Parece, en efecto, que, contrariamente a la crisis de melancolía, la Noche del espíritu produce un verdadero *cambio psicológico* y que el sujeto sale de allí transformado, dilatado *como la crisálida que se transforma en mariposa*[Subrayado en el original].

Y finaliza con una conclusión que no puede dejar de sorprendernos, pues supone haber olvidado el carácter pasivo que en todo momento atribuye san Juan de la Cruz a la noche pasiva del espíritu<sup>543</sup>:

Señalemos para concluir, la diferencia entre el melancólico que sufre la enfermedad y el místico que escoge libremente su aniquilamiento para orientarse hacia lo Eterno incluso aunque parezca a veces desbordado por su elección.

A nuestro juicio Mireille Mardon vuelve a caer en la antigua trampa dicotómica: o melancolía o noche pasiva, pero nunca ambas cosas a un tiempo, y de ahí que finalice su trabajo con el error de suponer que la noche pasiva ha sido una elección voluntaria del místico. El místico no escoge la noche pasiva, no está en su mano elegirla pues le viene dada. Su posibilidad de elección se encuentra aquí, en efecto, reducida a la mínima expresión: o acatarla o a rebelarse contra ella, pero nada más.

---

<sup>541</sup> *Ibid.*, 93.

<sup>542</sup> *Ibid.*, 95.

<sup>543</sup> *Ibid.*, 96.

## 6 Denis Turner

**Denis Turner** publica en 1988, en la revista *The Downside Review*, un artículo titulado “*St. John of the Cross and depression*”, en el que efectúa un análisis sobre el concepto filosófico de la depresión, –“*examining philosophically*”<sup>544</sup>– para establecer luego un estudio comparativo de la misma con las noches pasivas de san Juan de la Cruz.

Quizá el punto más débil de todo el trabajo se encuentre en la definición vaga y general que le da al término depresión<sup>545</sup>:

Muchas formas de depresión son, de una u otra manera, un malestar del yo, o por lo menos suponen la desintegración del sentimiento saludable y apropiado del mismo. Si esto es así, entonces lo que llamamos depresión dependerá en parte de qué es lo que entendemos por un yo saludable y apropiado.

Esta definición de la depresión como «*a malaise of the self*» que pierde la aprehensión saludable y apropiada de sí mismo es tan general, que incluye, no sólo la mayor parte de los trastornos psicopatológicos: depresiones, esquizofrenias, delirios crónicos, neurosis de angustia o de cualquier otro tipo, etcétera, sino que permite además englobar vivencias afectivas que son desagradables y difíciles de aceptar por el yo, pero que en modo alguno cabe calificar de patológicas.

Prosigue luego Turner señalando el carácter apofático o negativo del conocimiento de Dios en la teología de san Juan de la Cruz, y explica que para las personas cuyo única meta en la vida es llegar a ver a Dios cara a cara, este empeño no va a ser sino una especie de muerte en vida: más desean acercarse a Dios, más han de enfrentarse con la viva condición de esta muerte.

Las noches pasivas no son más que la descripción que hace el místico carmelita de dicha muerte, detallando los caracteres psicológicos de la misma, rasgos que se corresponden claramente con los síntomas de la depresión<sup>546</sup>:

Hallamos allí todos los síntomas característicos, desde el marcado descenso de los niveles psicológicos –disgusto por la comida, ansiedad en el hueco del estómago–, pasando por la alteración de los sentidos –embotamiento del ojo y del oído, adormecimiento del tacto, incapacidad para discriminar del olfato–, desde los síntomas corporales de la depresión, hasta aquellos otros que hacen referencia a las emociones y que afectan, incluso, la capacidad del yo de disfrutar de sí mismo.

Estas noches pasivas van siempre precedidas de un largo período de ascetismo y negación activa. Esta fase de desprendimiento voluntario de los deseos de los sentidos conduce inexorablemente a una especie de hinchamiento del yo, que se llena así de vanidad y hasta de orgullo. El espiritual, que se ha desprendido de los objetos gracias a ese esfuerzo activo, se halla ahora fuertemente ligado a sí mismo, a su propio yo. No queda, pues, otro remedio, si se quiere llegar al vaciamiento absoluto, que ser sometido a una

---

<sup>544</sup> Turner, D.: “*St. John of the Cross and depression*”, *The Downside Review*, 1988, 106, 157.

<sup>545</sup> *Ibid.*, 158.

<sup>546</sup> *Ibid.*, 159.

purificación pasiva en la que el sujeto se vea privado de su propio yo, de su propio modo de aprehender el mundo, y eso es lo que ocurre en la noche pasiva.

En este contexto equipara Turner la noche pasiva a un cuadro franco de depresión y nos describe la anhedonia que comporta<sup>547</sup>:

En la noche pasiva del sentido, la capacidad del yo para hallar placer –ya se trate de placeres elevados o corrientes– se halla de tal modo alterada, que es totalmente incapaz de disfrutar con nada. Estamos impedidos en nuestra capacidad para disfrutar y se halla, así, alterada la normalidad, el ejercicio rutinario de nuestra actividad. Nuestra posibilidad de actuar en el entorno reside básicamente en la capacidad para distinguir el placer y el dolor. Pero en la noche pasiva del sentido se ha perdido esa habilidad[...]. La noche pasiva es necesaria para dismantelar completamente el sistema de autogratificación sensorial, y así acabar con las posibilidades de actuación del yo, en la medida en que nuestro poder de actuación depende de dichas compensaciones sensoriales.

Esta incapacidad para distinguir entre lo placentero y displacentero no es otra cosa que la depresión. Al propio san Juan de la Cruz, afirma Turner, le cuesta establecer los criterios que diferencian claramente la noche pasiva de la melancolía.

---

<sup>547</sup> *Ibid.*, 160-1.

## 7 Mary Meadow

Finalizamos esta revisión sobre las interpretaciones científicas de la depresión en el proceso místico con el trabajo de **Mary J. Meadow**. Profesora de Psicología y Estudios Religiosos en la Universidad Estatal de Mankato, Minnesota, ha publicado recientemente (1991) un artículo titulado “*The Dark Side of Mysticism: Depression and «The Dark Night»*” en la revista *Psychology and Christianity*<sup>548</sup>.

Comienza el artículo señalando la existencia de la consabida alternancia de vivencias extáticas de unión con Dios y períodos de sequedad, oscuridad y desesperación religiosa en los escritos místicos. Para la mayoría de los psiquiatras estas vivencias se corresponden con alteraciones psíquicas y señala que *The Group for the Advancement of Psychiatry*, en su informe “*Mysticism: Spiritual Quest or Psychic Disorder*”, publicado en 1976, concluye que “distinguir entre misticismo y ciertos trastornos psiquiátricos es virtualmente imposible”<sup>549</sup>.

Señala luego brevemente las aportaciones de William James en este terreno para acabar manifestando que su artículo intentará explorar las relaciones entre los períodos de sequedad y sufrimiento y la depresión clínica, y se servirá para ello del estudio de dos ilustres figuras como son Simone Weil y Dag Hammarskjöld.

Distingue Meadow cinco etapas o escalones en el proceso místico: despertar, purificación, iluminación, la noche oscura del alma y el estado de unión o matrimonio espiritual. Tras describir brevemente los dos primeros peldaños citados, se detiene algo más en la noche oscura del alma. En ella el místico pierde la base misma de su experiencia religiosa y su fe se tambalea: se siente abandonado por Dios. La literatura bíblica recoge este abandono, al igual que el poeta indio Tagore. Los místicos consideran necesaria una larga permanencia en este estado antes de lograr la coronación del ascenso místico.

Muchos de los síntomas que aparecen en este proceso son similares a los que ocurren en la depresión: el deprimido se manifiesta también como triste y solo, su vida aparece vacía, sin sentido y sin futuro. El deprimido presenta actitudes negativas hacia sí mismo y hacia los otros.

Señala luego Meadow que los psiquiatras no se ponen de acuerdo sobre las bases etiológicas de las distintas formas de depresión y repasa las diferentes hipótesis posibles: las depresiones que parecen tener una base bioquímica y genética, las “*claiming depressions*”<sup>550</sup> o depresiones desencadenadas por algún tipo de pérdida, las llamadas “*self-blaming depressions*”<sup>551</sup> o depresiones por autoagresividad, las depresiones fundamentadas en la teoría de la desesperanza aprendida de Seligman<sup>552</sup> y, finalmente, la hipótesis cognitiva de la depresión de A. Beck.

Nos ofrece a continuación una breve reseña biográfica de Dag Hammarskjöld y de Simone Weil, destacando en ambas figuras su profunda sensibilidad constitucional que les lleva a una concepción mística de la vida por un lado, así como a padecer de depresiones y

---

<sup>548</sup> Meadow, M.: “The Dark Side of Mysticism: Depression and The Dark Night”, *Psychology and Christianity*, 1991, 5, 233-53.

<sup>549</sup> *Ibid.*, 233.

<sup>550</sup> *Ibid.*, 236.

<sup>551</sup> *Ibid.*, 237.

<sup>552</sup> *Ibid.*, 237.

a describirlas en sus escritos por otro. Basándose en estas dos figuras, y sirviéndose de los trabajos de William James sobre la mayor aptitud para la religiosidad que presentan las almas enfermas de melancolía, concluye<sup>553</sup>:

Las almas enfermas tienen un umbral muy bajo para la tensión mental, son hipersensibles a la disonancia interna, experimentan sentimientos negativos respecto de sí mismos y sufren cavilando sobre posibles enfermedades futuras. James dijo que las religiones más completas son las religiones de la redención en las que los elementos pesimistas se hallan claramente desarrollados; sólo las almas enfermas pueden apreciar suficientemente la liberación que estas religiones suponen[...]. Uno puede asentir fácilmente con James que la especial sensibilidad para el sufrimiento sería una condición previa necesaria para que se produzca un desarrollo adecuado de la religiosidad. La ansiedad existencial, la «empatía cósmica», y la conciencia de los aspectos oscuros de la vida son probablemente requisitos previos para el misticismo.

Según Meadow, el misticismo para algunas personas es la única alternativa frente a lo que sería un seguro naufragio. Son individuos con intensas necesidades espirituales, necesidades que vienen configuradas por los siguientes rasgos de su personalidad: una acentuada tendencia a la tristeza cósmica, que unida a la intensidad llamativa de sus motivaciones y a su fuerte capacidad intelectual supondrían los ingredientes necesarios para llevar a cabo la travesía mística.

Y termina preguntándose cuáles serán, pues, las personas que necesitan el misticismo, ofreciéndonos el retrato de una personalidad que nos recuerda enormemente a la que hemos visto en el obsesivo<sup>554</sup>:

No todos los individuos con una marcada tendencia a la tristeza cósmica, una acusada intensidad motivacional y un fuerte talento y/o capacidad de actuación, van a necesitar del misticismo. Sin embargo cuando estos rasgos se presentan de forma combinada en una misma persona, se potencian mutuamente y hacen que se alcance el nivel suficiente para que surja dicha necesidad. Los individuos con altos niveles de uno solo de estos rasgos no tienen por qué presentar una especial inclinación al misticismo; la tristeza cósmica ha de ser considerada la disposición que más inclina a esta búsqueda. La interacción de dos de estos rasgos puede producir ya una considerable necesidad en este sentido. Un individuo con altos niveles en todos estos rasgos presentaría una necesidad muy acusada.

---

<sup>553</sup> *Ibid.*, 241.

<sup>554</sup> *Ibid.*, 249.



## **CAPÍTULO SÉPTIMO: A MODO DE EPÍLOGO**

## I EL ENIGMA EN TORNO A SAN JUAN DE LA CRUZ

Hemos revisado todo cuanto se ha dicho, eso creemos al menos, sobre san Juan de la Cruz y la depresión. En algunos de estos trabajos –como en el nuestro– se habla claramente de la noche oscura como si se tratase de una depresión, o, más exactamente, como correspondiéndose con la fenomenología de la depresión, especialmente la noche pasiva del espíritu que es la noche por antonomasia, la medianoche o noche oscura de la fe.

Pues bien, y éste es el primer punto que deseamos destacar de nuestro estudio y que supone la primera diferencia importante con todos los que le preceden: en ninguno de ellos aparece esta depresión aplicada de forma concreta al propio san Juan de la Cruz. En ninguno se contempla de qué manera pueden haber influido estas depresiones en la existencia de san Juan de la Cruz, en su vida y en su obra. Ni siquiera se llega a afirmar explícitamente que san Juan de la Cruz haya padecido las depresiones que describe él mismo en sus escritos.

Bien es verdad que parece poder deducirse de las afirmaciones generales de W. James y de H. Delacroix respecto a las penas místicas por las que atraviesan todos los grandes espirituales, que estos autores están convencidos de que también san Juan de la Cruz hubo de pasar por ellas, máxime cuando las describe con tanta precisión, pero no llegan a hacer referencia explícita a ello. Lo mismo cabe decir de Laignel-Lavastine, de E. Ott, de Turner o de Mireille Mardon: todos identifican sin rodeos y con toda claridad la noche pasiva con la depresión. Esta última investigadora especifica, incluso, el tipo de depresión que se describe en la noche pasiva del espíritu, una depresión melancólica o endógena, como repetidamente venimos sosteniendo nosotros.

Pues bien, aun admitiendo que esto sea así, es decir, que de las afirmaciones que hacen estos autores en sus respectivos trabajos se pueda inferir que san Juan de la Cruz padeció las depresiones que él mismo describe, aun así –decimos– ninguno de ellos extrae tampoco conclusión alguna de este hecho. Es como si quedase un importante espacio en blanco entre lo que realmente se dice y lo que parece que se pretendía decir, como si estos autores hubiesen pensado en san Juan de la Cruz como un místico con depresiones, pero al fin no se hubiesen atrevido a explicitarlo abiertamente. De hecho ninguno de ellos se plantea la pregunta última: y estas depresiones ¿cómo han influido en san Juan de la Cruz? ¿qué repercusiones encontraremos de las mismas en su vida y en su obra?

Quien más profundiza en este sentido, como en casi todo lo relativo a san Juan de la Cruz, es el propio Baruzi quien, hablando de la intensidad y realismo de la noche en san Juan de la Cruz, llega a afirmar abiertamente que el símbolo de la noche sólo es explicable desde la experiencia sufrida por el propio místico<sup>555</sup>:

Ciertamente existen todas las probabilidades de que el propio Juan de la Cruz padeciera esa intensa purificación de los sentidos y del espíritu, terrible y amarga transmutación del ser, a la que otorga el nombre de «Noche oscura».

---

<sup>555</sup> Baruzi, Jean: *op. cit.*, 1991, 283.

Nosotros postulamos, como ya hemos planteado desde el comienzo mismo de este estudio, que san Juan de la Cruz describe –muy especialmente en el libro segundo de *Noche oscura*– las depresiones endógenas o melancólicas que él mismo padeció. Como ya sabemos, este tipo de depresión evoluciona por fases que aparecen y desaparecen sin causa externa desencadenante, ya que cuanto más endógenas son menos precisan de una causa ambiental que las ponga en marcha. Estas fases duran varios meses, de seis a diez por término medio, durante los cuales el sujeto queda imposibilitado para llevar a cabo una vida normal a causa de la intensa inhibición en la que le sumerge la depresión. Una vez que la fase cede, el individuo reanuda su vida normal sin que se haya producido en él deterioro alguno.

Nuestra hipótesis es que san Juan de la Cruz, no sólo describe estas fases en la noche pasiva del espíritu, sino que él mismo las padeció a lo largo de su vida. Esto permitiría explicar aspectos biográficos que hoy por hoy permanecen oscuros en la vida del santo, pese a que se ha trabajado e investigado mucho sobre ellos.

En san Juan de la Cruz, en efecto, concurren un conjunto de circunstancias que desde siempre han hecho pensar a los críticos e investigadores que algo importante se nos ha querido ocultar en torno a su figura, algo relativo a su vida o a su obra. Ha llegado el momento de recordar aquella sentencia de Fernando Urbina con la que encabezábamos nuestro trabajo<sup>556</sup>:

En san Juan de la Cruz, en su vida, en su obra hay un enigma cuyo misterio no ha sido capaz de desentrañar hasta hoy la crítica moderna.

Los elementos que configuran este enigma son los siguientes: el cómo y el cuándo de los verdaderos sufrimientos de san Juan de la Cruz a los que tantas veces alude santa Teresa de Jesús, para quien fray Juan es “paradigma del buen padecer”<sup>557</sup>; el porqué del cerrado misterio y el ostracismo absoluto que se cierne sobre la ascendencia materna de san Juan de la Cruz, permaneciendo todavía hoy la figura de su madre –Catalina Álvarez– en la más absoluta oscuridad pese a lo mucho que se ha lucubrado al respecto; el por qué santa Teresa, a pesar del enorme cariño y admiración que siente por fray Juan de la Cruz, a quien considera una y otra vez un verdadero santo, lo mantuvo siempre apartado de los puestos directivos del Carmelo Reformado y ello pese a ser el primer fundador del mismo.

Pero en torno a la figura de san Juan de la Cruz no sólo resultan oscuros algunos de los aspectos de su biografía. También en su figura como escritor y literato, en la obra que nos ha dejado escrita, hay una serie de enigmas, de datos que resultan chocantes y extraños, cuando no contradictorios. Son aspectos que no encajan fácilmente con el resto de la obra del santo y que requieren explicaciones que hoy por hoy no existen: ¿por qué ha desaparecido prácticamente toda la correspondencia de san Juan de la Cruz pese a que parte de ella al menos debía poseer un verdadero valor histórico? ¿Por qué algunas de las obras de san Juan de la Cruz han llegado hasta nosotros con una doble versión? ¿Por qué otras aparecen inacabadas? ¿Por qué, en fin, una de ellas –*Subida del Monte Carmelo*–, aparte de no terminada, presenta además un final tan pobre y tan deficitario que resulta claramente impropio de un escritor de la talla de san Juan de la Cruz, como ponen de manifiesto casi todos sus críticos?

Estos pasajes oscuros de la vida y de la obra de nuestro protagonista no han dejado de suscitar la curiosidad y el interés de los estudiosos: sobre estos temas se ha trabajado, se ha buscado, se ha investigado, se han elaborado multitud de teorías, de hipótesis, de lucubraciones... . Lo cierto es que hasta ahora se ha progresado poco en la elucidación del misterio.

---

<sup>556</sup> Urbina, F.: *op. cit.*, 1982, 69.

<sup>557</sup> Álvarez, T.: *op. cit.*, 1990, 452.

A partir de nuestro trabajo podemos asegurar con una alta probabilidad de certeza que todos estos aspectos enigmáticos de la vida y de la obra de san Juan de la Cruz quedarán suficientemente aclarados: la personalidad obsesiva del santo y las depresiones endógenas a ella asociadas constituirían la clave que falta en el rompecabezas, la pieza multidentada que posibilitaría engranar y explicar todos los componentes del enigma. Cuando menos nuestra hipótesis permite abrir líneas de investigación y de estudio con las que intentar conseguir la clarificación de estas zonas de penumbra que aún persisten en la vida del santo.

No se trata de emitir una hipótesis más, otra más entre tantas, sin visos de que pueda llegar a ser confirmada o rebatida. Al contrario, pensamos que demostrar la veracidad de nuestra tesis mediante datos históricos objetivos que la confirmen es tan sólo cuestión de tiempo. Se debe únicamente encauzar el esfuerzo investigador en la línea adecuada, es decir, estudiar detalladamente toda la documentación existente sobre el autor, especialmente los manuscritos con las deposiciones del proceso de beatificación, en busca de estos padecimientos psicopatológicos que nosotros sustentamos. Esta investigación debería sacarnos pronto de dudas, y ello pese al carácter marcadamente hagiográfico de dichos manuscritos.

Decíamos que en torno a san Juan de la Cruz todo es enigma y misterio. Hay una gran carencia de datos sobre su vida. El santo, al contrario de otros autores místicos como santa Teresa de Jesús, se muestra muy celoso de su vida privada y prácticamente no aporta en sus escritos dato concreto alguno sobre la misma. Por otro lado, como señala Teófanos Egido, si bien “san Juan de la Cruz contó con hagiógrafos excepcionales”<sup>558</sup>, sin embargo, “por carecer de biografías estrictas, hay todavía mucha oscuridad en su vida”<sup>559</sup>. Las hagiografías, en efecto, tienen una finalidad precisa: ensalzar la vida y obras del hagiografiado a fin de conseguir su beatificación lo antes posible, y todo lo que se escribe en ellas va encaminado a ese objetivo primordial y casi único. Además estas hagiografías deben acomodar necesariamente la personalidad y los gestos del héroe a los requisitos del modelo barroco de santidad, como sigue explicando Egido<sup>560</sup>:

No es que se mintiera; es que no interesaba tanto la verdad histórica cuanto ensalzar al venerable y estimular su pronta beatificación, aunque fuese con dosis considerables de imaginación.

Pero no sólo es pobreza de datos: respecto a la figura de san Juan de la Cruz existe la firme sospecha de que algo que se nos oculta. En efecto, lo que se apunta de las hagiografías barrocas es válido igualmente para otro buen número de biografías de santos coetáneos de san Juan de la Cruz –san Ignacio, santa Teresa, san Francisco Javier, san Francisco de Borja– en cuyas hagiografías vamos a encontrar las mismas lagunas y los mismos defectos y que, por tanto, pierden también buena parte de su valor científico. Pero en estos otros casos conservamos noticias biográficas suficientes como para que la vida del personaje –el personaje histórico– resulte básicamente transparente y conocible. El caso de san Juan de la Cruz es muy diferente: la carencia de datos es tan llamativa y sistemática que llega a resultar sospechosa. Así, ante esta oscuridad recelosa, escuchamos a José Jiménez Lozano exclamar<sup>561</sup>:

Desde la niñez a la muerte, pero sobre todo de la infancia, la adolescencia y la juventud de Juan de Yepes, lo que nos queda entre las

---

<sup>558</sup> Egido, T.: “Aproximación a la biografía de san Juan de la Cruz”, *Revista de Espiritualidad*, 1990, 49, 355.

<sup>559</sup> *Ibid.*, 359.

<sup>560</sup> *Ibid.*, 357.

<sup>561</sup> Jiménez Lozano, J.: “Prólogo” en Baruzi, J.: *op. cit.*, 1991, 23.

manos es la «fragancia del vaso», aunque no sabemos bien qué licor o unguento hubo en él. Porque, además, el vaso ha sido muy bien lavado luego; o se han vertido en él más licores y aromas. No sólo se trata de todo lo que han introducido inevitablemente los hagiógrafos, y de lo que han dejado fuera, y lo que han trastocado y transformado según los modos de hacer de la biografía barroca, sino de *un verdadero «borrar huellas»*, o dejar que se borren, comenzando por la partida de nacimiento [El subrayado es nuestro].

No son imaginaciones nuestras. Todos cuantos se han acercado a san Juan de la Cruz han experimentado esta misma sospecha, cuando no el convencimiento pleno: su obra ha sido censurada. Para Baruzi esta manipulación habría sido tan masiva que no puede por menos de exclamar<sup>562</sup>:

Estamos frente a una ruina, faltan casi siempre los manuscritos autógrafos y *La Subida del Monte Carmelo* y *Noche oscura* están incompletas.

Escuchemos lo que dice Eulogio Pacho tratando de sintetizar la postura de Teófanos Egido a este respecto, y que nos puede servir a nosotros de compendio<sup>563</sup>:

Sin duda alguna, Teófanos Egido es quien con mayor intensidad y ahínco ha reaccionado contra la historiografía sanjuansita, tanto antigua como moderna. Ha expuesto de mil formas y maneras –acaso con excesiva reiteración– su tesis[...]. Se sintetiza así: no existe la auténtica biografía sanjuanista; hasta el presente no se ha superado la fase inicial de hagiografía, que nada tiene que ver con la historia estricta y rigurosa: la llamada parcela biográfica continúa aferrada a los modos típicos de la hagiografía barroca ofreciendo una figura distorsionada de la realidad: ha mantenido y mantiene la figura de un ser idealizado envuelto en lo portentoso y lo milagrero. *Para ello se han tergiversado y manipulado hechos y documentos* o se ha concedido valor histórico a fuentes contaminadas, en especial los procesos de beatificación[...]. Tal es el diagnóstico puro y duro. El panorama no es precisamente consolador [El subrayado es nuestro].

No hay duda, todo hace pensar que ha habido una oscura mano que, sin duda, conocía a fondo la vida del santo, y que ha ido borrando de forma sistemática y cuidadosa todo un conjunto de datos biográficos y eliminando los documentos en los que estos figuraban. Y esto, no sólo en un momento o período determinado, sino a lo largo de toda su vida, desde la niñez a la muerte. Algo se ha querido ocultar en la vida de nuestro místico, algo que a juicio de la mano censora a que aludimos podría constituir un descrédito en la trayectoria de la vida del santo, algo que –además– le acompañó durante la mayor parte de su vida, si no es que le precedió a él mismo en la figura de alguno de sus antecesores, pues de otra manera no se explica que la oscuridad comience, antes de nacer él, en torno a la figura de la madre. ¿Qué es lo que el desconocido censor nos habrá querido ocultar?

Pasemos a analizar los distintos elementos del enigma y comprobemos si con nuestros nuevos datos de conocimiento sobre la figura de san Juan de la Cruz, su personalidad obsesiva y sus depresiones, somos capaces de obtener una comprensión nueva del mismo.

---

<sup>562</sup> Baruzi, J.: *op. cit.*, 1991, 186.

<sup>563</sup> Pacho, E.: “Hagiografía y Biografías”, *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista* (Ed.: A. García Simón). Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1993, II, 127.

## 1 Varias redacciones en alguna de sus obras

Y comenzamos examinando los aspectos enigmáticos que hay en su obra literaria. Al estudiar la obra en prosa de san Juan de la Cruz hay una serie de elementos que no pueden dejar de llamarnos la atención, como –en realidad– le ha ocurrido a todos los especialistas. Nos estamos refiriendo, en primer lugar, a un dato que ha despertado siempre la desconfianza de los investigadores: la existencia de más de una redacción en alguna de sus obras. Sucede esto, concretamente, con *Cántico espiritual* y con *Llama de amor viva*, de las que nos han llegado dos distintas redacciones.

Este dato –así como la casi total certeza de la destrucción y desaparición de algunas de las obras menores del santo– ha dado pie a sospechas e hipótesis explicativas de todo tipo. Los estudiosos han llegado a pensar que las obras que nos han llegado como pertenecientes a la pluma del santo, o son modificaciones muy sustanciales de las que él mismo escribió, o simplemente no son suyas. Los defensores de esta hipótesis han querido ver en la segunda versión la prueba evidente de que sus obras han sido clara y significativamente manipuladas. Se trataría de una copia reformada y censurada a partir del trabajo original. ¿Por qué? Para escapar de posibles problemas con la Inquisición que podría haberlo acusado de quietismo o de iluminismo.

La polémica ha hecho correr ríos de tinta. No vamos a entrar ahora en la discusión, entre otras cosas, porque parece que está suficientemente zanjada<sup>564</sup>. No quedan apenas dudas: las dos versiones de *Cántico espiritual*, tanto la primera (CA) como la segunda (CB) se deben a la pluma del santo, debiendo considerarse CB como el acabado y perfeccionamiento de CA. El manuscrito de Sanlúcar de Barrameda, que contiene la versión A con añadidos al margen del propio san Juan, en los que se indica de forma condensada y esquemática lo que luego va a aparecer desarrollado en CB, parece prueba más que suficiente. Pero es que, además, como muy bien afirma Eulogio Pacho<sup>565</sup>, el estilo, los giros, las muletillas y –claro está– el contenido de CB son sin la menor duda los propios y característicos de la pluma de san Juan: CB es con toda seguridad una obra escrita por san Juan de la Cruz, al igual que lo era la primera versión (CA). Ésta es también nuestra opinión.

¿Cómo explicar entonces este dato? ¿Por qué la existencia de dos distintas redacciones, tanto en *Cántico* como en *Llama*? La respuesta a este interrogante es clara para nosotros: se explica suficientemente si atendemos a la personalidad obsesiva del místico y a los rasgos de funcionamiento que dicha personalidad comporta. En efecto, señalábamos como rasgo característico de la forma de escribir del obsesivo su tendencia a repetir una y otra vez las ideas previamente expuestas, corregidas y ampliadas: “experimentan una necesidad inacabable de revisar el trabajo”, expresa literalmente J. Vallejo<sup>566</sup>.

Esta tendencia obsesiva a corregir, mejorar, rehacer, revisar, perfeccionar..., en una espiral que nunca tiene fin, explicaría fácilmente el porqué de dos versiones de *Cántico* y

---

<sup>564</sup> Para este punto remitimos a Pacho, E.: “San Juan de la Cruz. Problemática textual y problemática hermenéutica”, *Presencia de san Juan de la Cruz* (Ed.: Paredes Núñez, J.). Granada: Universidad de Granada, 1993, 49-95. El autor suministra abundante bibliografía sobre este tema.

<sup>565</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>566</sup> Vallejo Ruiloba, J.: *op. cit.*, 1995, 33.

*Llama*. San Juan de la Cruz pasará años y años rehaciendo, retocando y perfeccionando sus obras escritas sin darlas nunca por definitivamente terminadas. Por tanto, nada nos debe extrañar que –a base de elaborar y reelaborar indefinidamente– de alguna de ellas haya realizado más de una versión.

En efecto, sabemos que comenzó la redacción de sus grandes obras, en concreto *Cántico* y *Subida*, a su llegada a la Sierra del Segura, recién salido de la cárcel de Toledo, es decir, el año 1578, y no las concluye hasta la época de Granada. Lo mismo ocurre con *Noche oscura*, que había comenzado probablemente en el Calvario o en Baeza y que no concluye hasta la época de prior en Granada. *Cántico*, en concreto, es la obra sobre la que más tiempo ha trabajado. Es el primero de los grandes tratados que comenzó a redactar y el último en concluir, cuando ya había terminado *Subida*, *Noche* y *Llama*, es decir, que no la concluyó antes de 1587, ¡casi diez años después de haberla iniciado! Veamos, a este respecto, lo que dice Federico Ruiz<sup>567</sup>:

A lo largo de ocho años, san Juan de la Cruz la elabora lentamente. Es la obra que mayores solicitudes le ha exigido hasta llegar a la maduración. No logra armonizar de manera satisfactoria la multitud de elementos heterogéneos que la integran.

El afán de encontrar equilibrio entre los factores le lleva a constantes innovaciones, con las que mejora un elemento en perjuicio de otro o de varios. En su larga trayectoria, el proceso sube y baja: un poema brotado en cuatro tiempos distantes, comentario en fragmentos; vuelve a ocuparse del poema, para ordenarlo (o desordenarlo), y del comentario, que reelabora profundamente.

En tales circunstancias, resulta arduo determinar cuál es la forma definitiva. Sabemos a ciencia cierta cuál es la última.

Encontramos así al santo con todas sus grandes obras abiertas y trabajando en todas ellas al tiempo, retocando aquí y allá, relacionando unos puntos con otros por medio de notas o referencias, sin dar nunca por concluida la tarea.

Junto a este perfeccionismo en pos de la perfección absoluta, que le impide acabar lo comenzado, presenta la obra de san Juan de la Cruz otro rasgo típico del obsesivo: la incapacidad de desprenderse de nada y la necesidad, por tanto, de tener que trabajar siempre con el conjunto de toda la temática, aunque parte de ella haya sido tratada ya en obras anteriores. Cada obra de san Juan de la Cruz resulta ser así un compendio de todas las demás. Federico Ruiz, refiriéndose a este punto, señala:<sup>568</sup>

Por cualquier punto que abordemos la lectura del proceso, se nos echa encima todo el sistema. Lo hace gravitar entero sobre cada punto del recorrido [...]. En las etapas inferiores, que hablan de purificación, las digresiones anticipan por lo general temas de unión (así, en *Subida*); en las obras que tratan de la unión, como *Cántico* y *Llama*, las digresiones le sirven para reevocar etapas anteriores del camino que sirven al logro de la unión. Obtenemos de este modo una complementareidad correlativa: las digresiones de *Subida* anticipan situaciones de *Cántico* y *Llama*; las digresiones de estas dos obras reasumen temas de *Subida* y *Noche*.

---

<sup>567</sup> Ruiz Salvador, F.: *op. cit.*, 1968, 216.

<sup>568</sup> *Ibid.*, 272-4.

## 2 No finalización de algunas otras

Otro importante dato en la configuración del enigma en torno a san Juan de la Cruz, y sobre el que se ha especulado abundantemente, lo constituye la no terminación de *Noche oscura* y de *Subida del Monte Carmelo*. Ambas obras se interrumpen bruscamente sin haber terminado de desarrollar lo que previamente había avanzado.

También este elemento se puede explicar con facilidad gracias a la exagerada tendencia al perfeccionismo del obsesivo que “se muestra siempre insatisfecho”<sup>569</sup> y experimenta una “necesidad inacabable de revisar el trabajo”<sup>570</sup>, terminando por caer en una “estéril actividad comprobatoria”<sup>571</sup>. El *D.S.M.-IV* señala literalmente: “el perfeccionismo que se autoimponen puede ser tan absoluto que impida finalizar una tarea”<sup>572</sup>.

Junto a esta corrección y repetición incesantes, otro modo de manifestarse ese afán de perfección es mediante lo que Reed denomina “tendencia a hiperclasificar –y que describe como– una inclinación del obsesivo a organizar el material en múltiples grupos que permiten un control más estricto de la información”<sup>573</sup>.

La combinación de estos dos rasgos obsesivos –verificación interminable e hiperclasificación– se aprecia en distintos momentos de la obra sanjuanista, pero es especialmente evidente *Subida del Monte Carmelo*. Detengámonos unos instantes en la última parte de esta obra. San Juan de la Cruz no es capaz de llevar a cabo el programa avanzado en el capítulo XVI de la tercera parte. Allí nos promete que va a hablar de la purificación de las distintas pasiones de la voluntad, a saber: el gozo, la esperanza, el dolor y el temor. Comienza con la primera –el gozo– pero se va enredando de tal manera con las distintos tipos de gozo que pueden llegar al alma –temporales, naturales, sensuales, morales, sobrenaturales, espirituales, y dentro de éstos: motivos, provocativos, directivos, perfectivos..., y en cada uno de ellos los distintas clases de provechos que se siguen de negarlos y los diferentes grados de males que se siguen de aceptarlos... – que cae en una maraña de clasificaciones, de divisiones y de subdivisiones que se ramifican más y más. El discurso atiende ya sólo a este creciente afán clasificatorio y pierde su valor comunicativo. Se vuelve completamente redundante. Finalmente no le queda más remedio que cortar por lo sano e interrumpir la obra cuando todavía no ha sido capaz de concluir la primera de las cuatro pasiones anunciadas. Ni siquiera termina la última frase.

Este pobre final de *Subida* resulta tan sorprendente en un autor de la talla de san Juan de la Cruz que no ha dejado de llamar la atención de los especialistas. Federico Ruiz, refiriéndose a ello, señala<sup>574</sup>:

*Subida* ni siquiera termina la última frase [...]. La prolijidad que van tomando las divisiones y subdivisiones de su programa en *Subida* llegan a cansarle. Convencido de que los principios y grandes líneas de

---

<sup>569</sup> Vallejo Ruiloba, J.: *op. cit.*, 1995, 40.

<sup>570</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>571</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>572</sup> Pichot, P. (Ed.): *op. cit.*, 1995, 687.

<sup>573</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>574</sup> Ruiz Salvador, F.: *op. cit.*, 1968, 187-8.



aplicación están ya declarados, un día los interrumpe sin más. También *Noche* queda inconclusa. Antes de terminar la declaración de la segunda estrofa, manifiesta decaimiento en el ánimo y muy pocas ganas de continuar...

Federico Ruiz habla de «prolijidad», «divisiones y subdivisiones», «cansancio» y «decaimiento». Todavía aporta un dato más, relativo al estado de ánimo del santo<sup>575</sup>:

Son dos finales un tanto bruscos, que, sin embargo, no extrañan en el estilo sanjuanista. Equivalen a la fórmula con la que termina la primera de sus cartas, dirigida a una persona de confianza: «Y no la quiero decir de por acá más, porque no tengo gana».

Parecido razonamiento aduce Eulogio Pacho para explicar las deficiencias de redacción y el inesperado final que nos ocupa<sup>576</sup>:

La multiplicación de divisiones y subdivisiones, de manera especial en los últimos capítulos del libro 2º y 3º, amplía desmesuradamente los esquemas básicos sin aportar novedades de relieve[...]. No hay duda de que el santo se vio forzado a interrumpir el escrito al comprobar como la doctrina fundamental se desparramaba y desleía sin necesidad.

Citemos a un último autor que abunda en este punto. Se trata de Manuel Ballester, el cual en su monografía *Juan de la Cruz: de la angustia al olvido*, titula el capítulo XVII: «La exposición inacabada» y señala:<sup>577</sup>

Los capítulos finales de *Subida* hacen patente un descenso del tono y de la reflexión[...] ahora se extravía en materias insuficientemente tematizadas[...]. Los fondos intuitivos se evaporan. El desfondamiento simultáneo de los esquemas, de la ideación que ahonda en las materias sometidas a análisis y de las consiguientes explosiones simbólicas son, quizá, testimonios concordantes de una imposibilidad y de un agotamiento. El perfil lábil de los capítulos, la aprehensión contingente de las materias revelan el fracaso de una empresa y explican lo «inacabado» de una obra.

Nos encontramos, pues, en este final de *Subida* con «prolijidad de las divisiones y subdivisiones», «cansancio», «decaimiento en el ánimo», «poca gana de continuar», «doctrina que se desparrama y se desleía», «descenso del tono», «desfondamiento de los esquemas» y «agotamiento» que revelan el «fracaso de una empresa» y explican lo «inacabado de una obra».

¿De qué estamos hablando en realidad? ¿No es ésta la perfecta descripción del comienzo de una fase melancólica a partir de un síndrome obsesivo que se agudiza? Recordemos que el *typus melancholicus* se encuentra permanentemente sometido a la presión de dos tendencias contrapuestas: la necesidad de orden y el afán de rendimiento. Mientras permanecen en equilibrio no hay problema, pero existe siempre la amenaza de que éste se rompa, bien por una acentuación de la obsesividad y necesidad de orden, bien por una disminución de rendimientos a causa de una circunstancia ambiental como puede ser una enfermedad. Pues bien, escuchemos a Tellenbach<sup>578</sup>:

---

<sup>575</sup> *Ibid.*, 189.

<sup>576</sup> Pacho, E.: *op. cit.*, 1982, 102.

<sup>577</sup> Ballester, M.: *Juan de la Cruz: De la angustia al olvido*. Barcelona: Península, 1977, 263-5.

<sup>578</sup> Tellenbach, H.: *op. cit.*, 1976, 98-9.

El comienzo más evidente de este círculo vicioso desde la vertiente de una creciente escrupulosidad, se muestra en los casos en los que *se desarrolla un síndrome obsesivo hacia una melancolía*[...]. Se advierte como en un síndrome obsesivo que va en aumento, con un perfeccionismo por los detalles y una escrupulosidad crecientes, se obstaculiza el intenso impulso al rendimiento, de modo que el paciente tiene que tachar cada vez más cosas en sus programas de trabajo preestablecidos. Incurre así en una pugna entre las tendencias a la exactitud y el detalle por una parte, y la cuantía de su quehacer por otra. No puede renunciar ni a lo uno ni a lo otro y se va hundiendo cada vez más en el estancamiento. Este es el momento psicológico en el que se inicia la melancolía.

Es justamente lo que observamos en san Juan de la Cruz mientras trabaja en los capítulos finales de *Subida*: la obsesividad propia de la personalidad del escritor, hasta entonces compensada, sufre una agudización y se va ahora haciendo más y más intensa. El discurso ha de atender cada vez más a lo puramente formal, a lo meramente clasificatorio, a ordenar, clasificar, dividir, subdividir... El trabajo va perdiendo vigor y calidad, el rendimiento va disminuyendo, y el escrito se va transformando poco a poco en una pura y artificial clasificación que finalmente no dice nada.

Ateniéndonos, pues, a nuestra hipótesis –la personalidad melancólica de san Juan de la Cruz y las depresiones a ella asociadas– resulta fácil explicar otro de los grandes enigmas de la biografía de fray Juan de la Cruz: el porqué de la no finalización de alguna de sus obras y el porqué de un final de tan baja calidad como el que nos ofrece en *Subida del Monte Carmelo*, lo que resulta enormemente chocante en un autor de la categoría de san Juan de la Cruz.

Puede parecer nuestra interpretación novedosa y poco verosímil. Lo cierto es que de nueva no tiene nada en absoluto: es exactamente la misma argumentación que se empleó hace dos mil quinientos años para explicar semejantes defectos estilísticos y estructurales en los escritos de otro célebre melancólico, Heráclito de Éfeso. Lo refiere Diógenes Laercio en su *Vidas de los filósofos más ilustres* y lo pone en boca de Teofrasto<sup>579</sup>:

Teofrasto dice que la melancolía le hizo dejar sus escritos, unos a medio hacer y otros a veces muy ajenos de verdad.

Como indica J. Pigeaud<sup>580</sup>:

Es importante destacar que aquí Teofrasto emite un juicio literario, estético, sobre la obra de Heráclito[...]y que explica dicho estilo por la fisiología.

¡Cabalmente lo mismo que sostenemos nosotros con respecto a san Juan de la Cruz! Que su melancolía afectó a la estructura, al estilo y al acabado de sus obras.

---

<sup>579</sup> Diógenes Laercio: *Vidas de los filósofos más ilustres*. Barcelona: Aguilar, 1964, 1332.

<sup>580</sup> Pigeaud, J.: *op. cit.*, 1996, 57.

### 3 Desaparición de la correspondencia

Por tanto, sí que había algo en la vida de san Juan de la Cruz que era necesario ocultar, algo que era conocido de puertas adentro de la Orden pero que de ningún modo podía llegar a oídos de la Inquisición, pues eso podría poner en peligro su proceso de beatificación. Efectivamente, todos los autores están de acuerdo en destacar que la doctrina espiritual de san Juan de la Cruz era atrevida, manifiestamente novedosa, incluso heterodoxa, en relación con la Teología Escolástica entonces mayoritariamente dominante. De hecho sus obras debieron someterse al examen y juicio de las Inquisiciones de Sevilla, Toledo y Valladolid<sup>581</sup> antes de ser dadas definitivamente por buenas. Pues bien, ¿qué habría ocurrido en aquellos procesos inquisitoriales si además hubiese trascendido que el autor de dicha obra padecía de crisis melancólicas? ¿Habría sido igualmente favorable el veredicto? ¿Qué suerte habría corrido en ese caso la beatificación de san Juan de la Cruz?

Había que silenciar, pues, las depresiones endógenas que el santo había padecido, para lo que se procedió a revisar toda la obra y todos los documentos que contenían datos biográficos del santo a fin de eliminar de ellos lo relativo a su enfermedad. Se habrán hecho desaparecer, por tanto, aquellos escritos en los que apareciesen referencias a este padecimiento mental.

¿Y en qué documentos sobre todo hablaría san Juan de la Cruz de sus depresiones? Sin duda en sus cartas, en sus cartas más íntimas. ¡Curiosamente son las que nos faltan, las que no han llegado hasta nosotros! Para nosotros se explica así otro de los grandes enigmas en la vida de san Juan de la Cruz: la desaparición de su correspondencia, de la inmensa mayoría de las cartas que escribió y que recibió.

No disponemos de las cartas que san Juan de la Cruz haya recibido y de las que él escribió se conservan únicamente treinta y cuatro, casi todas de los cinco últimos años de su vida. Ha desaparecido prácticamente la correspondencia toda de un destacado religioso que muere en olor de santidad y al que pocos años después de muerto se le inicia el proceso de beatificación, y que además se cartea con otra ilustre religiosa que igualmente murió con fama de santa y que está a punto de ser beatificada. Se trata de una ausencia inexplicable: han desaparecido documentos que desde el mismo momento de la muerte de santa Teresa –y aun antes!– tenían ya un valor claramente histórico. Así pues, ¿cómo es que faltan?

Esta ausencia resulta tan llamativa que no se podía silenciar sin más: había que dar alguna explicación, y así se hizo. Ahora bien, lo difícil iba a ser encontrar alguna que resultase convincente. Porque ¿nos parecen razonables las argumentaciones que se nos han hecho llegar para disculpar la falta misteriosa de toda esta correspondencia, especialmente la que –con toda seguridad– tuvo que existir entre los dos fundadores del Carmelo Descalzo, tanto de santa Teresa hacia san Juan de la Cruz, como de él hacia ella? ¿Nos vamos a conformar con ellas?

Respeto a la desaparición de las cartas que escribió san Juan de la Cruz a las numerosas monjas que fueron sus amigas y dirigidas, se ha venido aceptando hasta hoy la argumentación que nos ofrece la madre Agustina de san José en las deposiciones del Proceso de Beatificación. Explica allí cómo el definidor Diego Evangelista, en la

---

<sup>581</sup> Pacho, E.: *op. cit.*, 1990, 143-61.

persecución que se llevó contra san Juan de la Cruz en los últimos meses de vida de éste, interrogó a las religiosas que habían mantenido con él más íntima amistad, en busca de pruebas comprometedoras con las que poder acusarlo y expulsarlo de la orden. Ella, que era precisamente una de aquellas monjas, relata que por temor a que descubriesen algo comprometedor en las cartas que guardaban de él, procedieron a destruirlas<sup>582</sup>:

Hiciéronme a mí guardiana de muchas cartas que tenían las monjas como epístolas de san Pablo, cuadernos espirituales altísimos, una talega llena; y como eran los preceptos tantos, me mandaron lo quemara todo, porque no fueran a manos del Visitador; y retratos del santo los abollaron y deshicieron.

Pero ¿es que se le puede conceder a esta explicación una validez razonable? Por más odio y deseos de venganza que abrigase Diego Evangelista ¿se puede creer de buena fe que aquellas cartas –«epístolas de san Pablo, cuadernos espirituales altísimos», como las califica la propia Agustina de san José– contenían información realmente comprometedor para nuestro fray Juan? Si tan espirituales y de altísimo valor eran ¿por qué quemarlas? Y no una o... dos, sino ¡«una talega llena»! Las pocas cartas que conservamos de san Juan de la Cruz son, como no podía ser menos, un modelo de delicadeza, de rigor y de cortesía. ¿Nos parece lógico –ni siquiera respetuoso– seguir manteniendo que el grueso de su correspondencia fue destruido porque se podían encontrar allí expresiones comprometedoras para él?

Además, ¿cómo explicar la ausencia de otras muchas cartas que hubo de escribir, en especial –insistimos una vez más– a santa Teresa, pero también a sus superiores, colaboradores y a sus más fieles amigos? Esta ausencia es tan llamativa que José Vicente no puede por menos de exclamar<sup>583</sup>:

Pero no tiene el padre Diego toda la culpa de nuestra penuria. Otra causa poderosa ha sido la indiferencia. *No se explica que, después de tantos años como lleva escribiendo a unos y a otros, no se haya conservado ni una sola carta hasta mediados de 1581*[El subrayado es nuestro].

Y Lucinio Ruano de la Iglesia, aludiendo a este mismo punto, señala<sup>584</sup>:

Hay certificado de que san Juan de la Cruz escribió a las monjas de Toledo[...], a su bienhechor don Pedro González de Mendoza, a sus superiores y a numerosos religiosos[...]. Es lo más natural. A pesar de tanto tiempo y de tanta investigación, este misterioso *silencio*, que persigue a san Juan de la Cruz, no nos ha entregado sino las poquitas que leemos [El subrayado es del autor].

En cuanto a las cartas que haya podido recibir santa Teresa de él, ella misma afirma que una vez leídas solía romperlas, así que podríamos conformarnos con esta explicación. Pero ¿y las cartas que recibió el propio fray Juan de la madre Fundadora? ¿Qué hizo con ellas? ¿Dónde están? ¿Cómo es que han desaparecido también? Aquí no cabe la explicación de romperlas sin más, pues cualquier escrito de la Madre era considerado un verdadero tesoro espiritual y un documento de valor histórico desde el momento mismo de

<sup>582</sup> Citado por Ruano de la Iglesia L.: “Introducción al Epistolario” en san Juan de la Cruz: *Obras Completas*. Madrid: B. A. C., 1991, 199.

<sup>583</sup> Vicente, J.: “Introducción” en San Juan De La Cruz: *Obras completas*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1993, 1070.

<sup>584</sup> Ruano de la Iglesia, L.: *op. cit.*, 1991, 200.

su muerte, y aun antes. Habrá que buscar una explicación algo más consistente. Pues bien, la que se nos ha hecho llegar, por medio del P. Andrés de la Encarnación, es ésta<sup>585</sup>:

Estando recién profeso con N. S. padre en Veas[sic], trahía consigo una taleguita de cartas de la santa, y era al tiempo que hacía el monte. Díxome: ¿para qué ando yo cargado desto? ¿No será bueno quemarlas? Yo no sabía lo que era, le dije: como pareciere a V<sup>a</sup> R<sup>a</sup>... .

Y todavía se nos ofrece una segunda declaración en este mismo sentido, acaso por sí con el primer episodio de destrucción de cartas «en Veas» no quedase suficientemente aclarada la desaparición de toda la correspondencia de la santa Fundadora con fray Juan. El que depone esta vez es el P. Gabriel de Cristo<sup>586</sup>:

[...] Otra fue que tenía una taleguita de cartas de nra sancta M<sup>d</sup>... y comenzole a hacer peso pareciéndole algún género de asim<sup>to</sup> y díjome para q ser de embarazar vn Religioso con cosas no necessarias y que puede escusar; traiga aquellas cartas y desocupémonos para Dios. Y rompióles todas huyendo no se le asiese el corazón a cosa criada.

Si poco razonable nos parecía la justificación dada para la destrucción de las cartas que el propio san Juan había escrito, mucho menos todavía resulta la que se nos propone para la destrucción de las que le escribió a él santa Teresa. De nuevo la historia de la «taleguita», pero esta vez son cartas ¡nada menos que de la santa Fundadora, verdaderos tesoros espirituales y documentos históricos a ojos de todo el mundo! Resulta difícil concebir tanta simpleza e irresponsabilidad en san Juan de la Cruz. En absoluto encaja este gesto con el resto de su personalidad: él, que tanto cuidaba y mimaba sus escritos; él, que tanta importancia daba a las notas y billetitos que hacía llegar a sus dirigidas... ¡romper así las cartas de la santa Madre que, sin duda, estarían llenas de consejos y doctrina de alta espiritualidad! ¿Por qué considerar asimiento el conservar los escritos de santa Teresa y no, en cambio, sus propios escritos sobre los que volvía una y otra vez con tanta solicitud?

De las pocas cartas que conservamos de san Juan de la Cruz, exactamente treinta y cuatro, la mayoría van dirigidas a personas con las que tiene escasa familiaridad: así, a una doncella de Avila, a un religioso, a una carmelita de Madrid, a una carmelita escrupulosa, a una dirigida, a persona desconocida, a una religiosa de Segovia... . En ellas, por tanto, se supone que no va a descubrir grandes intimidades. Otras se dirigen a una comunidad entera, como las que van destinadas a las Carmelitas de Beas de Segura. De las treinta y cuatro, apenas cuatro o cinco van dirigidas a personas con las que sabemos que tuvo amistad segura. Talmente parece que se hubiese procedido a seleccionar la correspondencia del santo y se hubiesen respetado solamente aquellas cartas en las que no van a aparecer muchos datos sobre la vida íntima de san Juan de la Cruz.

¿Qué ha pasado con las cartas escritas a sus amigos más allegados: a Ana de Jesús, a Francisca de la Madre de Dios, a Juan Evangelista, incluso a la madre Teresa de Jesús? ¿Por qué las cartas donde hemos de suponer que san Juan de la Cruz se habría de mostrar con más familiaridad e intimidad, en las que habría podido hablar de sus estados de ánimo interior, han desaparecido?

Todo hace pensar que la correspondencia de san Juan de la Cruz, tanto en una dirección como en otra, se ha hecho desaparecer de forma premeditada para silenciar determinada información que pudiera aparecer en la misma, y que –a juicio de los censores– podría resultar comprometedor para el santo en su proceso de beatificación. Después de esto sólo quedaba hacernos llegar razones convincentes que permitiesen

<sup>585</sup> Citado por Baruzi, J.: *op. cit.*, 1991, 86.

<sup>586</sup> *Ibid.*, 86.

explicar el por qué de esta notable laguna. Lo malo, o lo bueno, es que estas razones resultan ser poco convincentes.

Precisamente las explicaciones que se nos han dado son tan inconsistentes que, más que convencernos, despiertan nuestra inquietud inquisitiva: ¿Por qué se nos han suministrado razones tan endeblas? ¿Qué interés hay en querer hacernos creer algo tan improbable? ¿De qué verdadero fondo se ha querido distraer nuestra atención? ¿Qué es lo que se ha pretendido ocultar?

Para nosotros resulta mucho más verosímil nuestra interpretación. Es probable que san Juan de la Cruz mencionase en sus cartas más íntimas sus fases depresivas, lo doloroso de las mismas y, cómo no, su relación con las noches del espíritu. Es probable que él mismo las calificase de melancolía. Probablemente santa Teresa conocía la enfermedad de fray Juan y en la correspondencia entre ambos se hacían referencias a ella.

¿No aludirá Baruzi<sup>587</sup> a este conocimiento secreto cuando, ante la reacción fría y en extremo mesurada de santa Teresa en su primer encuentro con fray Juan, se pregunta extrañado:

¿Por qué esa pobreza artística en una escritora capaz de percibir e instruirnos sobre todos los matices de su percepción? ¿Es porque santa Teresa habla de *alguien al que conoce demasiado profundamente como para tratar de aclarar su secreto?* [El subrayado es nuestro].

Nosotros, consecuentes con nuestra hipótesis, no podemos por menos de imaginar a santa Teresa consolando a san Juan de la Cruz de las penalidades y sufrimientos que le producen sus depresiones. Ello nos permitiría comprender mejor el movimiento afectivo que se va desarrollando en la santa respecto a su fray Juan: desde el rechazo inicial expresado en el *Vejamen* a causa de su excesivo rigorismo, pasando luego por una etapa de cariño y preocupación progresivamente crecientes, para acabar manifestando por él un amor y solicitud francamente maternas ante unos continuos sufrimientos que él sobrellevaba con enorme paciencia.

En este clima de comunicación y conocimiento de las penalidades y tormentos que la melancolía produce en el santo –conocimiento e intercambio mutuos, pues no olvidemos que también “la santa padeció en algún momento de su vida de humor melancólico”<sup>588</sup>– en este clima, decimos, adquieren todo su significado expresiones de santa Teresa relativas a su «su senequita» (Cta. 90), llenas de maternal ternura: “No sé qué ventura es que nunca hay quien se acuerde de este santo” (Cta. 248), “Harta pena me da la vida que ha pasado fray Juan” (Cta. 256), “razón es de consolarle, que harto está de padecer” (Cta. 368).

Ahora bien la melancolía de fray Juan sería conocida de santa Teresa y de sus compañeros de Orden en general, pero había que silenciarla de puertas afuera. En efecto, si la enfermedad hubiese trascendido al dominio público, el proceso de beatificación, iniciado en 1616, habría estado en peligro y, cuando menos, habría sufrido un importante retraso. Un santo heroico, en efecto, tal como se estilaba en la hagiografía barroca, no podía en modo alguno conllevar el padecimiento de una enfermedad mental como la que había sufrido fray Juan, por mucho que nuestro héroe la hubiese sobrellevado en silencio y humildad, y sin apartarse un ápice de la obediencia y cumplimiento de la regla. Era necesario, pues, eliminar todo rastro de la misma, de lo contrario corría peligro su proceso de beatificación.

---

<sup>587</sup> *Ibid.*, 182.

<sup>588</sup> López Ibor, J. J.: *op. cit.*, 1973, 67.

## 4 El misterio de Catalina Álvarez

Nos queda todavía un importante elemento enigmático en la biografía de san Juan de la Cruz que puede ser aclarado mediante nuestra hipótesis. Nos referimos a otro de los grandes misterios que todavía hoy permanece sin esclarecer por más que se ha investigado: la oscuridad que envuelve la figura de Catalina Álvarez, la madre de san Juan de la Cruz. Nuestra tesis puede arrojar luz sobre el camino que han de seguir las investigaciones, para desvelar este viejo enigma. No pretendemos asegurar nada, sino tan sólo señalar posibles direcciones de búsqueda.

En efecto, en torno a Catalina Álvarez todo es oscuridad y misterio. Nos la encontramos viviendo de jovencita en Fontiveros, en casa de una viuda en cuyo telar trabaja, si bien se nos asegura que es oriunda de Toledo. Sin raíces, sin familia alguna a su alrededor, nada sabemos sobre sus orígenes y aparece en Fontiveros así, como caída del cielo. Escuchemos a Crisógono de Jesús<sup>589</sup>:

Con la viuda, y tejiendo en su telar, vive una doncella. Se llama Catalina Álvarez, joven y hermosa toledana, huérfana de padres y de hacienda, a quien ha traído de la ciudad imperial y recogido en su casa la noble viuda del taller de Fontiveros.

¿Qué ha sido de sus padres y de su familia? ¿Por qué la ha traído la noble viuda desde Toledo? ¿Por qué no permaneció en su ciudad natal con alguno de sus allegados? Disponemos todavía de algún otro dato con el que dibujar un poco más el oscuro perfil de esta mujer misteriosa<sup>590</sup>:

Hablando en Fontiveros con tres personas viejas que habían conocido a Catalina Álvarez, supo este testigo que, además de ser esta señora hermosa, su mesura, honestidad, retiro y apacibilidad con las de su calidad, en que era envidiada y amada de ellas, su término noble mostraba ser bien nacida.

Si, como parece, se trataba de una mujer pobre y sin familia, pero de origen noble como indica Alonso de la Madre de Dios –“su término noble mostraba ser bien nacida”<sup>591</sup>– ¿cómo explicar el rechazo total y absoluto que va a provocar en la familia de Gonzalo de Yepes, el padre de san Juan de la Cruz, su decisión de casarse con ella?

Concedamos que este dato, el relativo a la supuesta nobleza de Catalina, es uno más de los muchos que hemos de atribuir al estilo de la hagiografía barroca de la que venimos hablando, y que tampoco se trataba de una mujer de origen noble, sino de una mujer humilde y pobre de solemnidad. Esta pobreza no basta para explicar el rechazo masivo que sufrió Don Gonzalo de Yepes por el solo hecho de contraer matrimonio con ella. En efecto, continúa Crisógono de Jesús<sup>592</sup>:

Gonzalo de Yepes se enamora de ella; salta por encima de las diferencias de linaje y posición que existen entre los dos; desoye las

---

<sup>589</sup> Crisógono de Jesús: *op. cit.*, 1991, 15.

<sup>590</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>591</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>592</sup> *Ibid.*, 15.

reconvenciones de la viuda, que, conociendo a los parientes del joven Yepes, le pone delante los probables disgustos futuros, y finalmente, se casa con Catalina Álvarez. Es esto, a más tardar, el año de 1529. Pronto se cumplen los temores de la viuda del telar. Los ricos tíos de Gonzalo, orgullosos de su apellido y de su hacienda, maldicen, como una deshonra, la resolución del sobrino y lo repudian. Desde ese momento queda cortada toda comunicación con él.

Y no se trata de un enfado o rabieta pasajeros. Las relaciones entre Gonzalo y su familia quedan rotas para siempre y cuando éste muere, trece o catorce años más tarde, y Catalina –que queda en la más penosa indigencia– acude a pedir ayuda a los parientes de su marido, se encuentra igualmente con un total y absoluto ostracismo.

¿Cómo explicar esta conducta de la familia Yepes? ¿Sólo por una diferencia económica y, aun, de clase? ¿O es que hay algo más, como opinan muchos autores? Leamos a José María Javierre<sup>593</sup>:

La familia se opuso al casamiento de Gonzalo con Catalina. Ferozmente. Implacables, que no. Aquella boda significaba un terremoto, una catástrofe en el clan toledano de los Yepes. ¿A qué se debe este rechazo? ¿Sólo porque era pobre y plebeya?

No parece ser ésta una razón suficiente y, en este sentido, señala Gómez-Menor:

Uniones desiguales, sin ser lo normal, eran muy frecuentes. Pero respecto a la hacienda, no había en este caso gran desigualdad. Los biógrafos del santo anotan casi todos que Gonzalo de Yepes era huérfano cuando se casó: luego ya estaba heredado, y sin embargo era pobre, pues estaba al servicio de otros y no tenía independencia económica [...]. Ciertamente que Gonzalo era hidalgo –«noble»– y Catalina no; pero en ello no había la más mínima tacha para el esposo, por cuanto sus hijos seguirían gozando de la condición de hidalgos, que se transmitía por línea de varón.

Abundando en este mismo problema, Teófanos Egido manifiesta que, si bien Catalina pertenecía a un grupo social despreciable, y eso debió ser suficiente para que Gonzalo de Yepes se desclasase al casarse con ella y fuese rechazado por sus parientes, sin embargo es indudable que debía existir alguna razón de extrañeza antropológica añadida a la simple condición de pobre, porque, de otro modo, Catalina hubiera adquirido automáticamente el *status* social del marido<sup>594</sup>.

Gómez-Menor concluye que en la figura de Catalina Álvarez existe una mancha que se debe ocultar, y avanza la siguiente hipótesis<sup>595</sup>:

Algo tenía Catalina que constituía una mácula para la mentalidad de una familia de mercaderes toledanos en 1530. Tal mácula no podía ser tampoco la simple condición de «conversa» que podía tener aquella joven. En realidad no sabemos cuál era. Pero hubo de existir[...]. Cualquier hipótesis sobre la tacha de Catalina Álvarez es completamente aventurada. ¿Indignidad notoria de su padre, ahorcado tal vez por un

---

<sup>593</sup> Javierre, J. M.: *Juan de la Cruz, un caso límite*. Salamanca: Editorial Sígueme, 1992, 63-4.

<sup>594</sup> Egido, T.: "Contexto histórico de san Juan de la Cruz", *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*. Madrid: E.D.E., 1990, 335-77.

<sup>595</sup> Gómez-Menor Fuentes, J.: *El linaje familiar de santa Teresa y de san Juan de la Cruz*. Toledo: J. Gómez-Menor, 1970, 42.



delito común? [...]. La verdadera mácula de Catalina Álvarez probablemente no la sabremos nunca. Conocemos en cambio la verdadera gloria de esta mujer: ser madre de san Juan de la Cruz.

Gómez-Menor aventura la posibilidad de que uno de los progenitores de Catalina murió ahorcado, y de ahí se derivaría un rechazo social que permitiría explicar el ostracismo cerrado a que fue sometido Gonzalo de Yepes por parte de toda su familia una vez que se unió a esta mujer. Pero no aduce argumentación alguna con la que apuntalar su hipótesis.

Nosotros queremos aventurar la nuestra en la línea de la mácula estigmatizadora de Gómez-Menor. Como la suya, hace referencia a un acontecimiento familiar que habría provocado el aislamiento y el rechazo social de esta mujer: pensamos, en efecto, que se puede tratar de antecedentes de suicidio en la familia de Catalina. Uno de sus padres, quizá, se suicidó a causa de las fuertes fases melancólicas que padecía.

¿Y qué es lo que nos lleva a pensar en un suicidio en la familia de Catalina? Es sencillo y claro: Por un lado el carácter fuertemente hereditario de la depresión endógena. Si Juan de Yepes padeció de melancolía endógena, lo más probable es que la hubieran padecido bastantes de sus ascendientes. Recordemos que el riesgo de padecer la depresión endógena es mucho más fuerte para los familiares en primer grado del enfermo –14%–, que para la población en general –0,6 a 1,2%–. No tendría nada de extraño que alguno de sus abuelos hubiese padecido la misma enfermedad que él.

Y por otra parte, basamos nuestra interpretación en el alto número de suicidios que se dan entre los pacientes con depresión endógena. El propio santo, refiriéndose a la intensidad del sufrimiento melancólico, apunta la idea de tomar partido por la muerte como única forma de encontrar alivio: “porque el sentido y espíritu, así como si estuviese debajo de una inmensa y oscura carga está penando y agonizando tanto, que tomaría por alivio y partido el morir” (N2,5,6). El acuerdo sobre este punto es prácticamente unánime entre todos los autores. Recordemos lo que nos decía a este propósito Vallejo-Nágera<sup>596</sup>:

En todas las depresiones intensas existe, aunque el enfermo no manifieste ideas de esta índole, el peligro de suicidio [...]. El pronóstico, en cuanto a la vida del enfermo, es grave por el peligro de suicidio. Nunca se insistirá suficientemente en ello [...]. No se olvide que solamente las muertes por suicidio en las depresiones endógenas son seis veces más numerosas que todas las demás muertes juntas de etiología psiquiátrica.

En efecto, mientras que en la población general el riesgo de suicidio no sobrepasa las cuarenta o cincuenta personas por cada cien mil habitantes, esta cifra se dispara a diez mil o quince mil enfermos por cada cien mil pacientes con depresión endógena. Son cifras obtenidas de estudios de seguimiento muy rigurosos como los de Stenstedt, tras un seguimiento de diez años, o el de Rennie tras observaciones de veinticinco años<sup>597</sup>. Hallamos, pues, en la población con depresión endógena un riesgo de suicidio que es – ¡nada menos!– trescientas veces mayor que el de la población general.

Vistas así las cosas no tiene nada de extraño pensar en la posibilidad de un antecedente de suicidio en la familia de Juan de Yepes, acaso uno de sus abuelos maternos. Insistimos, se trata sólo de una hipótesis que habrá que investigar.

Y ¿sería esto, la existencia de un suicidio en la familia, causa suficiente para explicar el profundo rechazo social al que se vio sometida Catalina y, una vez casados, también su

---

<sup>596</sup> Vallejo-Nágera, J. A.: *op. cit.*, 1970, 76.

<sup>597</sup> Hankoff, L. D.: *op. cit.*, 1985, 624.

marido? ¿Cómo era visto el suicidio, socialmente, en el siglo XVI? Veamos lo que nos dice a este respecto Emile Durkheim en su ya clásica monografía *El suicidio*<sup>598</sup>:

Un capítulo de las ordenanzas de san Luis regula especialmente la materia: se hacía un proceso al cadáver del suicida ante las autoridades que hubiesen sido competentes en el caso de homicidio de otro; los bienes del fallecido se sustraían a los herederos ordinarios e iban a parar al varón. Un gran número de costumbres no se contentaban con la confiscación, sino que prescribían, además, diferentes suplicios. «En Burdeos, el cadáver era suspendido por los pies; en Abbeville, se le arrastraba por las calles; en Lille, si era un hombre, su cadáver, arrastrado de mala manera, era colgado; si era mujer, quemado». Ni aun la locura se consideraba como causa bastante. La ordenanza criminal publicada por Luis XIV en 1670, codificó estos usos, sin atenuarlos mucho. Se pronunciaba una condena regular *ad perpetuam rei memoriam*; el cuerpo, arrastrado sobre unas andas, cara a tierra, por las calles y encrucijadas, era luego colgado o echado al muladar. Los bienes eran confiscados. Los nobles incurrían en degradación y eran declarados plebeyos. Se talaban sus bosques, se demolía su castillo, se rompían sus escudos. Poseemos todavía un decreto del Parlamento de París, acordado en 31 de enero de 1749, en conformidad con esta legislación.

Prosigue luego Durkheim repasando la legislación sobre el suicidio en otros países europeos y el panorama resulta igual de duro, sino más<sup>599</sup>:

En Inglaterra, desde el siglo X, el rey Edgardo, en uno de los cánones publicados por él, asimilaba los suicidas a los ladrones, a los asesinos y a los criminales de toda especie. Hasta 1823 imperó el uso de arrastrar el cuerpo del suicida por las calles, con un palo atravesado, y enterrarlo en un camino público sin ninguna ceremonia. El suicida era declarado felón (*felo de se*) y sus bienes incorporados a la Corona [...]. Según Ferri, aun se instruyeron en 1889 ciento seis procedimientos por este delito y ochenta y cuatro condenas, solamente en Inglaterra [...]. El código español, aparte de las penas religiosas y morales, prescribe la confiscación de los bienes y castiga toda complicidad.

El suicidio era, pues, en el siglo XVI causa más que suficiente para producir un profundo y completísimo rechazo social, amén de otras graves consecuencias morales, económicas y penales como son confiscación de bienes, pérdida del rango de clase social, ostracismo, etcétera. Por tanto, si en la familia de Catalina Álvarez se hubiese dado algún caso de suicidio, esto explicaría suficientemente el rechazo y aislamiento a que los vemos sometidos: a ella primero y a su marido en cuanto contrae matrimonio con ella, rechazo que no se suaviza ni con la muerte de éste.

Esta es la hipótesis que nosotros avanzamos, en línea con la tesis central de nuestro trabajo del padecimiento de depresiones por parte de san Juan de la Cruz, y que será necesario investigar. Si el tiempo nos llega a dar la razón, habremos de ver entonces a Catalina Álvarez como morena, y no como morisca, pero morena en el sentido científico de la palabra, a saber, con un exceso de bilis negra y, por ende, de piel oscura y humor melancólico.

---

<sup>598</sup> Durkheim, E.: *El suicidio*. Madrid: Akal editor, 1982, 360.

<sup>599</sup> *Ibid.*, 361.

Efectivamente, desde el punto de vista médico el término *melancólico* implicaba en la época de san Juan de la Cruz oscurecimiento de la piel y de la personalidad a un tiempo, pues ambos rasgos, físico uno y psíquico el otro, respondían a una misma causa: el exceso de humor negro. Por eso Alonso de Freylas al describir el carácter melancólico en el año 1601, entre otros rasgos, señala<sup>600</sup>:

Conocerse ha estos sujetos por *el color moreno*, las venas anchas y azules, el cuerpo enxuto y velloso, los cabellos negros. Son prudentes, sagazes, de grande y sossegado ingenio, de firme y constante parecer [El subrayado es nuestro].

¿Acaso era ésta la idea que tenía *in mente* san Juan de la Cruz cuando, al comentar el verso “No quieras despreciarme, que, si *color moreno* en mí hallaste...” interpreta dicho color oscuro –el color de la melancolía– como “fealdad de culpas e imperfecciones y bajeza de condición natural” (CA 24, 5)?

Una reflexión última, para finalizar este apartado: somos conscientes de que algunos lectores pueden sentir un vivo rechazo hacia cuanto venimos diciendo sobre la madre de san Juan de la Cruz. Algunos, quizá, no puedan evitar juzgar nuestra hipótesis como atrevida, descarada o insultante o, cuando menos, ociosa e innecesaria. Digamos una vez más –aunque no pretendemos erigirnos en defensores de san Juan de la Cruz, ni es tarea nuestra– que el hecho de que en la familia de Juan de Yepes haya podido haber antecedentes de suicidio, y que a él mismo le hayan pasado esas ideas por la mente, no sólo no desdice en nada la figura del santo, sino que, por el contrario, lo hace más humano y asequible: si, como creemos, san Juan de la Cruz se deprimía, su depresión ha de ser, desde el punto de vista de la Psicopatología, como la del resto de los mortales. Y el que alguno de sus antepasados se haya extraviado en la oscuridad de la noche hasta llegar al suicidio, no hace sino equiparar a san Juan de la Cruz y a su familia con tantos y tantos hermanos que también se perdieron en el fragor de esa horrenda noche que es la melancolía endógena.

Finaliza aquí el análisis del enigma en torno a san Juan de la Cruz. Quedaría, así, aclarado en buena medida el misterio que hasta el presente ocultaba la figura de nuestro místico. He ahí por qué hasta nosotros no ha llegado sino la «fragancia del vaso»<sup>601</sup>: porque contenía una buena dosis de humor melancólico y eso no podía trascender. Ese es, a nuestro juicio, el licor que contenía el vaso y por eso «ha sido muy bien lavado luego o se han vertido en él más licores y aromas»<sup>602</sup>, para que nunca pudiésemos llegar a conocer el humor depresivo que contuvo originalmente.

A nosotros, sin embargo, nos parece mucho más hermoso conocer a fray Juan de la Cruz en toda su dimensión humana, en su hechura de barro, con su sufrimiento incluido, arrastrando su horrendas depresiones como puede y como Dios le da a entender. Nos vienen aquí a la memoria las palabras de Juan José López Ibor, el padre, relativas a la melancolía endógena, palabras que parecen sugerir un íntimo conocimiento del sufrimiento melancólico<sup>603</sup>:

No hay para mí ninguna enfermedad que me revele más lo que hay de misterioso en la vida que la melancolía. Los que se hayan visto libres de ella carecen de la experiencia auténtica de lo que es el sufrimiento[...].El misterio de la melancolía es para mí el misterio mismo de la creación [...]. Tan anclada está la melancolía en lo corporal que muchas veces se

<sup>600</sup> Citado por Soufas, T. S.: *op. cit.*, 1990, 23.

<sup>601</sup> Jiménez Lozano, J.: *op. cit.*, 1991, 23.

<sup>602</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>603</sup> López Ibor, J. J.: *op. cit.*, 1973, 61 y ss.

cura con medios corporales. Y sin embargo, tan transida de carne como está la tristeza del melancólico –tristeza encarnada–, enseña sobre las profundidades del ser más que ninguna filosofía. Del fondo mismo de la miseria corporal surge una luminosidad misteriosa, que le hace palpar al hombre su humilde condición de criatura abandonada de todo. De todo, salvo de ese hilo sutil que le une a la Divinidad.

## II EL ENIGMA EN TORNO A LA MÍSTICA

Hemos repasado lo que cabría calificar como conclusiones que de nuestro estudio se pueden deducir acerca de la figura san Juan de le Cruz. Nos resta sólo añadir ahora unas reflexiones sobre las consecuencias que de dicho trabajo se podrían extraer, a un nivel más genérico, sobre la visión de la depresión en general.

Nos encontramos ya en la recapitulación final y ha llegado por tanto el momento de enfrentarnos con dos grandes paradojas que llevan tiempo cerniéndose sobre nuestro trabajo: en primer lugar la misteriosa relación existente entre mística y depresión, y, más concretamente, la que existe entre la noche pasiva y la depresión endógena. En efecto, estos dos fenómenos, aunque aparecen asociados entre sí insistentemente a lo largo de la historia, sin embargo han merecido valoraciones bien distintas, cuando no opuestas, por parte de la Teología Mística y de la Psiquiatría.

El hecho de que ambos procesos se den regularmente juntos y que, en cambio, sean valorados de tan distinta manera, resulta desconcertante para los observadores, que no atinan a determinar cuál es su verdadera naturaleza y cuál la relación exacta que se debe suponer existente entre ellos. ¿Se trata de un bien necesario y conveniente, aunque doloroso, como predica la Teología Mística o, por el contrario, debe ser más bien considerado como un proceso negativo y patológico que hay que eliminar sin más, como pretende la Psiquiatría? Y por otra parte ¿la asociación que se observa entre la depresión endógena y el proceso místico es sólo una simple relación de contigüidad temporal y espacial –un hecho que ocurre por azar en el mismo sujeto– o, por el contrario, hay que buscar una relación de causalidad entre ambos fenómenos? Más concretamente ¿es la depresión condición necesaria para que el proceso místico, una vez iniciado y puesto en marcha, pueda progresar hacia la unión?

Esta primera y aparente paradoja –la asociación entre mística y depresión– se continúa de manera natural, espontánea e inmediata con otra de igual naturaleza, pero de mayor envergadura. En efecto, no sólo hay constancia clara de la relación entre mística y depresión, sino que, como veremos más adelante, la historia de la Humanidad nos suministra abundante y contundente información sobre la asociación repetida de la melancolía con la creación artística y filosófica en general. En una palabra: hay datos históricos suficientes que permiten concluir que existe una relación entre genio y depresión.

## 1 Mística y depresión

Analícemos la primera de estas dos paradojas. Hemos pasado revista a las que sin duda constituyen las páginas más dolorosas del sufrimiento del hombre: las oscuras penalidades de la Mística con sus noches pasivas y las de la Psicopatología con sus depresiones melancólicas. Hemos ido observando como estas horrendas noches de depresión se repiten una y otra vez, insistentemente a lo largo de los siglos, en los místicos de todos los tiempos: *Los Salmos*, Casiano, Tauler, Suso, Juan de la Cruz, Guyon, Surin, Weil... . En todos ellos las mismas penas, los mismos sufrimientos, iguales desesperanzas y culpas. En todos ellos las mismas depresiones melancólicas en las que el yo se siente inhibido y paralizado, cargado con las más negras culpas, literalmente muerto y aniquilado. Como cualquiera de nuestros enfermos diagnosticados de depresión endógena.

Contemplamos a los místicos cristianos de todas las épocas embarcados en la misma colosal epopeya de lograr la unión con Dios. Para lograrlo deberán llevar a cabo primero el más atrevido viaje que imaginar cabe, buena parte de él a través del dolor y de lo desconocido. En efecto, sólo arribarán a la ansiada unión de amor tras haber navegado los más oscuros y tormentosos espacios. No son ellos los que desean esas oscuridades tenebrosas, sino que son llevados allí pasiva e independientemente de su voluntad, como si la búsqueda sistemática de Dios conllevara necesariamente esta penosa travesía del desierto, donde son zarandeados por horrendas y espantosas tempestades para, finalmente, alcanzar el puerto seguro y refugio último en el que brilla esa luz misteriosa que hay más allá de las estrellas.

Nuestros místicos, pues, antes de alcanzar la meta final de sus sueños, han de surcar las mismas profundas oscuridades por las que atraviesan nuestros enfermos depresivos: las mismas tristezas, los mismos dolores, las mismas desesperanzas y culpas, igual vacío vital; semejantes vivencias de dolor vivísimo e insufrible que supera toda posibilidad de lógica y razonamiento, y ante el que sólo cabe bajar la cabeza y dejarse aniquilar, pues, ni del cielo, ni de la tierra cabe esperar consuelo alguno; parejas experiencias de vacío interior, de tiempo detenido y muerto, de obsesiones lancinantes, de angustiosa despersonalización. Unos y otros sufren la misma muerte en vida, la misma «viva muerte de cruz» (2S 7,11) sin alivio posible con el que mitigar la desesperación.

Digámoslo una vez más: la fenomenología de la noche y de la depresión melancólica son exactamente iguales, nos encontramos ante el mismo cuadro clínico. No cabe disyuntiva alguna: místicos y depresivos a un tiempo, los místicos cristianos de todas las épocas han pasado por severas fases depresivas. Al menos un gran número de ellos.

Este dato –la aparición regular y perseverante de la depresión, una y otra vez, de forma machacona e insistente, en la mayoría de los místicos de todas las épocas– resulta de tal manera consistente que no podemos quedarnos indiferentes. Por el contrario, despierta nuestra sorpresa y nuestra inquietud inquisitiva: ¿Por qué esta asociación constante entre mística y depresión? ¿Por qué tantos y tantos místicos cristianos han padecido estas graves depresiones endógenas? ¿Qué relación cabe suponer entre mística y depresión? ¿Se trata simplemente de una relación de contigüidad o hay que buscar más bien una relación de causalidad? ¿Es necesaria la depresión en el proceso místico? ¿Han de pasar necesariamente los místicos por esta dolorosa travesía del desierto que en Psicopatología conocemos como depresión?

Mucho se ha hablado y escrito sobre si las noches pasivas forman parte ineludible del proceso místico o no. Los teólogos parecen estar de acuerdo en la necesidad de este paso oscuro como condición previa, si no para la iniciación del proceso místico, sí al menos para que se produzca el adecuado progreso del mismo. Refiriéndose precisamente a este punto el propio san Juan de la Cruz sostiene claramente:

Para cuya inteligencia es de saber que, para que un alma llegue al estado de perfección, ordinariamente ha de pasar primero por dos maneras principales de noches, que los espirituales llaman purgaciones o purificaciones del alma. Y aquí las llamamos noches porque el alma, así en la una como en la otra, camina como de noche, a oscuras (1S 1, 1).

Y todavía insiste sobre la necesidad de esta purgación, al comenzar la descripción de la noche pasiva del espíritu o noche verdadera:

Un alma que Dios ha de llevar adelante, no luego que sale de las sequedades y trabajos de la primera purgación y *Noche del sentido* la pone su Majestad en esta *Noche del espíritu* (2N 1, 1).

Conviénele al alma entrar en la segunda noche del espíritu, donde[...] le han de hacer caminar en oscura y pura fe, que es propio camino y adecuado medio por donde el alma se una con Dios (2N 2, 5).

«Propio camino y adecuado medio por donde el alma se una a Dios». No hay duda: la noche, la melancolía, como condición necesaria para que los espirituales avanzados puedan seguir progresando en su proceso místico hasta alcanzar la unión con Dios. San Juan de la Cruz –y con él la Mística en general– nos presentan, pues, la noche oscura como preludeo y antecedente necesario de la unión amorosa: sin las penas y sufrimientos con que Dios regala al alma, sin esta purgación pasiva de la melancolía endógena, no se hubiese producido el vacío absoluto que posibilita la unión plena con Él.

Asistimos así a la metamorfosis de la melancolía que, de ser una dolorosa enfermedad, pasa a constituirse en bien y don inmensos: en efecto, una vez superada e integrada en la totalidad del proceso místico, el alma nunca se cansará de agradecerse a Dios. Los horrores de la depresión dejan de ser vistos como algo patológico y negativo que es necesario eliminar, para transformarse en una etapa –dolorosa, eso sí– pero necesaria, conveniente y, a la larga, muy positiva.

Dejemos claro que esta transformación de la oscura y dolorosa noche en una gozosa alborada solamente es posible cuando la noche ha cesado ya. La interpretación positiva del sufrimiento de la noche la hace el espiritual una vez superado el tormento de la purgación, pues mientras está inmerso en él –como el depresivo en la depresión– sólo puede penar y penar. Así lo afirma expresamente san Juan de la Cruz en el Prólogo de *Noche oscura*:

Antes que entremos en la declaración de estas canciones, conviene saber aquí que el alma las dice estando ya en la perfección, que es la unión de amor con Dios, habiendo ya pasado por los estrechos trabajos y aprietos... (1N pról 2.).

Hallamos, pues, a los místicos de todos los tiempos extrayendo de sus experiencias depresivas y dolorosas una lección, una enseñanza y una utilidad que los enfermos depresivos no son capaces de obtener. El enfermo, en efecto, refiere y vive su depresión exclusivamente como un dolor desbordante y destructivo, y lo único que busca y desea es que le ayuden a eliminarlo.

Hemos llegado de esta manera a darnos de cara con el primero de los dos grandes aparentes contrasentidos con que nos enfrentamos al concluir nuestro trabajo. ¿Cómo

explicar que lo que la Mística considera una fase necesaria, positiva y, por tanto, deseable dentro del proceso místico, la Psiquiatría en cambio lo considera simplemente como algo morboso y patológico, sin ningún valor positivo y que es necesario eliminar? ¿Cómo conjugar y compatibilizar estos dos distintos enfoques? ¿Por qué si el místico y el enfermo depresivo se enfrentan a las mismas vivencias, a igual fenomenología, sacan de allí valoraciones y conclusiones completamente diferentes, casi diametralmente opuestas?

Para aclarar esta paradoja digamos, ante todo, que el místico y el enfermo depresivo se parecen en que uno y otro atraviesan dolorosas fases depresivas a lo largo de su recorrido vital, pero nada más. Efectivamente, el hecho de que los dos sufran de intensas depresiones en su vida, no quiere decir que ambos personajes vayan a ser equiparables, ni mucho menos, a lo largo de todo su periplo existencial. Semejantes en sus vivencias depresivas, a partir de ahí comienzan las disimilitudes. La diferencia fundamental entre uno y otro viene dada por el distinto proyecto de vida y el diferente valor que le acaban confiriendo a las depresiones en función de dicho proyecto. En efecto, el místico acierta a darle un sentido a su sufrimiento que el enfermo depresivo no logra encontrar para su depresión, y la causa de ello hay que buscarla en su también diverso planteamiento vital.

Los místicos son invariablemente personas de vida fuertemente vocacionada, personas de un sólido ideal, muy motivadas para caminar incesantemente en pos de algo. Acaso tenga algo que ver en ello la inflexibilidad propia de la personalidad obsesiva. El proyecto de vida del místico supone siempre haber renunciado al mundo de lo material, e incluso al mundo de lo intelectual, para dedicarse exclusivamente al terreno de lo neumático, de lo espiritual. En la trayectoria vital del místico hay siempre una meta clara en el horizonte, por más que el camino se vuelva por momentos oscuro y perdido. En el cielo del místico cristiano brilla siempre una luz que le indica la meta a alcanzar. Es la luz de la fe, la fe en Cristo, el propio Cristo que brilla en las tinieblas. Lo decíamos en su momento y lo repetimos ahora: sin esta fe en Cristo –en el misterio de Dios encarnado– no hay posibilidad de mística cristiana, por más que ocurran los más aparatosos y extraordinarios fenómenos místicos. No hay, pues, posibilidad alguna de confundir, como ha pretendido el materialismo médico, la simple fenomenología mística –por muy extraordinaria y llamativa que resulte– con la verdadera esencia de la mística cristiana. El místico cristiano camina siempre e incansablemente en pos de esa fe.

Pues bien, cuando llega la noche –la noche de la depresión– el místico ya no es capaz de seguir percibiendo su querida y habitual estrella guía. La fe, antes viva y brillante, se ha vuelto ahora seca, escuálida y apergaminada y es solamente una caricatura disecada de lo que fue. El espiritual ya no siente ni experimenta nada y sus vivencias anteriores de amor y dicha, de unión con Cristo, le parecen ahora engaños y trampas de muerte. Sabe, quiere saber, que tras esta muerte vendrá la vida, si bien mientras dura la noche esto no lo puede experimentar, pues es condición de la noche depresiva el ser vivida exclusivamente como noche de dolor y no de otra manera. Como el enfermo depresivo en la depresión, el místico en la noche no puede más que sufrir y penar.

El místico pasa, pues, la horrenda noche de la depresión dejándose destruir, aceptando esta aniquilación pasiva. Lo poco que le queda de su fe –su desnuda voluntad de creer– le hace comprender que no existe ya otra posibilidad para él. Se siente solo y abandonado. Únicamente persiste una creencia monótona y desnuda que le repite una y otra vez, de manera fría y racional, que no hay otro camino a seguir, que ya sólo cabe dejarse aniquilar, acabar así, completamente desamparado y solo... . Por eso clama el Salmista: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me abandonas?” (Sal. 22, 2). Y, como un eco, repite Jesús: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mt. 27, 46). El místico acepta la noche como una completa y definitiva aniquilación de todo su ser tras la cual no es capaz de vislumbrar



nada. Acepta, por amor, un final sin sentido. Ese parece ser el destino final y trágico de todo el que busca seriamente a Dios.

En el místico se ha de dar necesariamente la aceptación sumisa de la dolorosa noche que le ha sido impuesta, noche que conlleva la completa aniquilación de su ser. Los teólogos están de acuerdo en señalar esta sumisión a los sufrimientos de la noche como uno de los rasgos necesarios para que la noche pueda ser considerada como purificación pasiva con valor teologal. Así, Federico Ruiz considera esta libre aceptación como el tercer elemento definidor de la noche pasiva<sup>604</sup>:

El sujeto responde libremente afrontando la situación con fidelidad dolorosa. Mientras no se dé este tercer elemento no existe la noche oscura. Las desgracias que sobrevienen, el sufrimiento interior, las fuerzas que Dios ofrece, todo queda en suspenso y no se llama noche oscura, en sentido teologal, hasta que el sujeto creyente no lo asume e integra de algún modo.

Pues bien, este plegarse por parte del místico a la noche pasiva que sobreviene es lo que, a nuestro juicio, supone la diferencia esencial con respecto al enfermo depresivo. Ciertamente se trata de la misma fenomenología en ambos casos, pero con una actitud opuesta ante la misma en función de unos también distintos planteamientos vitales: el místico, por su fe, acepta el dolor que el depresivo rechaza. Y de ese distinto modo de encarar la depresión derivará luego, una vez superado el proceso doloroso, una valoración e interpretación de la misma prácticamente contrarias.

El enfermo depresivo, igual de humano –y más si cabe, pues remueve aquello que hay de más humano en nosotros: la misericordia–, pero más débil y menos claramente vocacionado, ante semejante sufrimiento como el que le procura la depresión, no ve más salida que darse por derrotado: se niega a aceptar un dolor que lo desborda y en el que no encuentra nada de positivo, y sale corriendo a pedir ayuda para acabar cuanto antes con el mismo. Ésta es para nosotros la diferencia sustancial entre el enfermo depresivo y el místico respecto a sus respectivas depresiones: el primero la rechaza y pide ayuda específica para lo que considera una dolorosa enfermedad que lo inunda, lo destruye y que cree no poder aguantar, en tanto que el segundo acepta dejarse aniquilar por ella.

El dolor de la depresión resulta en ocasiones tan intolerable para el enfermo depresivo que se siente totalmente incapaz de poder soportarlo ni tan siquiera un instante más. Adquiere tal magnitud y tal carácter de estruendosidad insufrible que, con frecuencia, vemos al enfermo huir agitado y despavorido y, en el fragor de la noche, acabar despeñándose en el suicidio. Señalábamos al hablar de la evolución de la depresión cómo es ésta una posibilidad que hay que tener siempre en cuenta y sobre la que se debe estar constantemente alerta en la depresión endógena.

Es precisamente aquí donde encuentra su campo y su razón de ser la Psiquiatría. En efecto, la función del psiquiatra con respecto a esta enfermedad sería ayudar al depresivo que lo solicita a superar un dolor que él mismo vive como desbordante y radicalmente destructivo y del que no cree poder extraer nada positivo, apoyar a quien no se siente capaz de aguantar por sí mismo lo que vive como una enfermedad intrínsecamente negativa.

---

<sup>604</sup> Ruiz Salvador, F.: *op. cit.*, 1986, 232.

## 2 Mística y genialidad

Hasta aquí las relaciones entre mística y depresión. Abordemos ahora las que pueda haber entre mística y genialidad<sup>605</sup>. Hemos visto al místico conferirle un alto valor a la depresión. Pero no sólo los místicos han sido capaces de extraer un valor positivo de esta enfermedad: la historia de la humanidad está llena de grandes personajes que se atrevieron a llegar muy lejos, mucho más allá de donde se habían adentrado hasta entonces sus contemporáneos, y todo hace pensar que lo lograron merced a haber sido capaces de soportar los enormes dolores y sufrimientos de la melancolía y sacar de allí las oportunas enseñanzas. Esto es especialmente cierto en el campo del arte, de la filosofía y de la religión: a menudo los filósofos nos han ofrecido el oro de su conocimiento sólo tras haberlo purificado largamente en el crisol de la noche, los artistas el vino de su poesía tras cocerlo pacientemente en la oscuridad del dolor, el místico la miel de su amor tras libar primero un sinfín de amargas melancolías.

La relación entre genialidad y melancolía arranca –lo señalábamos ya en su momento– con la célebre cuestión que se plantea Aristóteles al comienzo del *Problema XXX*<sup>606</sup>:

¿Por qué razón todos aquellos que han sido hombres de excepción, bien en lo que respecta a la filosofía, o bien a la ciencia de estado, la poesía o las artes, resultan ser claramente melancólicos, y algunos hasta el punto de hallarse atrapados por las enfermedades provocadas por la bilis negra, tal y como explican, de entre los relatos de tema heroico, aquellos dedicados a Heracles?

Se trata, como vemos, de una interrogación retórica: genialidad y melancolía aparecen claramente asociadas en numerosos personajes extraordinarios a lo largo de la historia y el propio Aristóteles continúa enumerando algunos de ellos<sup>607</sup>:

Le sucedió también a Lisandro el Laconio [...]. Por no hablar de la que concierne a Ajax y aun a Belerofonte [...]. Y de entre los más próximos a nosotros en el tiempo Empédocles, Platón y Sócrates, así como muchos otros personajes de renombre. Y preciso es añadir también a la mayoría de los que se han ocupado de la poesía. Pues en muchos de éstos se manifiestan enfermedades (<@Fz:"J") provocadas por una mezcla así en el cuerpo, mientras que en lo que respecta a los demás, su naturaleza se muestra con claridad proclive a las enfermedades (Bv20).

---

<sup>605</sup> La bibliografía sobre correlación entre genialidad y enfermedad mental es abundante: Lombroso, C.: *L'homme de génie*, Paris, Schleicher Frères, Éditeurs, 1902; Kretschmer, E.: *Hombres geniales*, y también el capítulo que dedica en su obra *Constitución y Carácter* a las "Personas geniales", ambas publicadas en castellano por Editorial Labor; Vallejo Nágera, José: *Locos Egregios*, Barcelona, Salvat Editores, 1953; Jaspers, Karl: *Strindberg y Van Gogh. Análisis patográfico comparativo*, Barcelona, Nuevo Arte Thor, 1986.

<sup>606</sup> Aristóteles: *op. cit.*, 1996, 79.

<sup>607</sup> *Ibid.*, 79-80.

Pues bien, desde que el Estagirita alertara sobre la clara relación existente entre genialidad y melancolía, no ha dejado de llamar la atención de los estudiosos e investigadores esta llamativa y persistente asociación. Así es como resulta posible entender afirmaciones tan atrevidas como las de Moreau<sup>608</sup>: “el genio no es más que una de las ramas del árbol neuropático”; o las de Lombroso<sup>609</sup>: “el genio es un síntoma de degeneración hereditaria de la variedad epileptoide”. Nisbet<sup>610</sup> sostiene que “cuando la vida de un hombre es notable y está descrita con plenitud suficiente para ser el tema de un estudio provechoso, cae inevitablemente en la categoría de mórbida y vale la pena señalar que, como norma general, cuanto mayor es el genio, mayor es el desajuste”. Ernst Kretschmer, en su obra *Hombres Geniales*, entre otras cosas, afirma<sup>611</sup>:

Si queremos examinar más de cerca el problema de la genialidad y la vesania, preciso será que interroguemos a los propios hechos. Ante todo podemos tratar de establecer: ¿cuántos hombres geniales han sido enfermos psíquicos en el sentido estricto del término, ya desde el principio, ya posteriormente? Su número no es pequeño. Recordemos, para no dar más que nombres famosos, a los filósofos Rousseau y Nietzsche, a los naturalistas Galton, Newton y Robert Mayer, a los poetas Tasso, Kleist, Hölderlin, C. F. Meyer, Lenau, Maupassant, Dostoievski y Strindberg, Rethel y van Gogh, a los compositores Schumann y Hugo Wolf.

Abundando en esta misma línea recoge Kretschmer en su obra diversas citas de personajes geniales que insisten –ellos mismos– en esta manifiesta relación entre la genialidad y la locura<sup>612</sup>:

¿Qué dicen a ello los propios hombres geniales? Es característica la manera como los hombres corrientes se sitúan ante los estados excepcionales de exaltación de la vida afectiva, incluso ante la enfermedad psíquica, y la muy distinta como la enfoca una parte de los genios. «¡Ah, cómo rabia el infeliz –sin saber por qué motivo!», exclama el joven Goethe, hablando de sí mismo; y Nietzsche, presa de exaltado entusiasmo, increpa a la multitud indolente: «Dónde está la locura que se os debiera inocular». Schopenhauer, por su parte, afirma breve y seco: «El genio se halla más cerca de la locura que la inteligencia media». Y así, mientras tanto hombre genial ensalza la exaltación y la psicosis como el supremo privilegio del hombre excepcional, el biógrafo se sitúa ante él con las manos en alto para defenderlo del psiquiatra.

También a Jaspers, como a casi todos los psicopatólogos prestigiosos, le llama la atención esta relación entre genialidad y enfermedad mental, relación que aborda en su *Psicopatología General*. Refiriéndose al papel que desempeña la enfermedad mental en el mundo de la poesía y el arte, indica<sup>613</sup>:

Aquí lo enfermo es presentado a menudo como enfermo y *desarrollado al mismo tiempo como símbolo de un profundo secreto humano*[...]. Filoctetes, Ajax, Heracles terminan sus tragedias en la

<sup>608</sup> Citado por James, W.: *op. cit.*, 1994, 23.

<sup>609</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>610</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>611</sup> Kretschmer, Ernst: *Hombres Geniales*. Barcelona: Editorial Labor, 1954, 7-8.

<sup>612</sup> *Ibid.*, 7-8.

<sup>613</sup> Jaspers, K.: *op. cit.*, 1973, 832.

locura, Lear, Ofelia son locos, Hamlet representa la locura. Don Quijote es casi un esquizofrénico típico. En especial ha sido expuesta reiteradamente la vivencia del doble (E. T. E. Hoffman, E. A. Poe, Dostoievski)[...]. Los ejemplos se pueden multiplicar considerablemente y no se someten a una interpretación única, común y agotadora. Pero lo cierto es que *hubo a menudo en el fondo alguna correlación oculta entre enfermedad y profundísimas posibilidades humanas, entre ser loco y ser sabio* [Los subrayados son nuestros].

Parece pues que no hay duda sobre la interrelación entre genialidad y enfermedad mental y –más en concreto– entre genio y melancolía. Ciñéndose a esta última enfermedad López Ibor manifiesta<sup>614</sup>:

El alzaprimado de la melancolía arranca de Aristóteles, el cual ya planteó las relaciones entre genio y melancolía. No cabe duda de que tales relaciones existen. Los grandes melancólicos han extraído de su intimidad poderosos tesoros del conocimiento humano. Las fisuras internas que la enfermedad produce permiten ahondar en el conocimiento de uno mismo.

Nos encontramos, pues, ante personas geniales que, al igual que los místicos, han sabido darle a su vida un sentido más allá de lo material y de lo puramente intelectual, y que han puesto rumbo hacia un mundo de amor y de espiritualidad. Podemos citar, entre otros muchos ilustres y geniales melancólicos, amén de los ya señalados en citas anteriores, a Dante Alighieri, Martín Lutero, Miguel Ángel Buonarroti, Juan de la Cruz, Jacob Böhme, William Blake, Arthur Schopenhauer, Sören Kierkegaard, Lev Tolstoy... . Nos atreveríamos a incluir en esta lista a nuestro genial Dámaso Alonso<sup>615</sup>, si no fuera que carecemos de estudios psicopatográficos al respecto.

---

<sup>614</sup> López Ibor, J. J.: *op. cit.*, 1973, 54.

<sup>615</sup> Muchas de las ideas y vivencias que Dámaso Alonso nos ofrece en sus poemas, especialmente en *Hijos de la ira*, son prototípicas de la depresión endógena: insomnio que le hace cavilar en los “mil millones de cadáveres que se pudren lentamente en el mundo”; autodesvalorización profunda que le hace vivirse a sí mismo como “alacrán”, “ciempiés” o “hidra violácea” a la que escupe, maldice y odia; lancinante dolor moral que le lleva a hablar de “horror inicial de nebulosa”, “frío sideral”, “verdosa angustia” y “tristeza original”. El hombre de Dámaso Alonso es un “melancólico grito”, un “monólogo eterno” que nada dice y para el que no hay respuesta. Su “De profundis” constituye la misma súplica ansiosa, transida de angustia y abandono, de la mística de todos los tiempos desde los salmos hasta nuestros días. Como los otros místicos, árboles sedientos, cabellera al viento, Dámaso implora angustiado a Dios se digne darle algún sentido a su vida. El propio Dámaso, al explicarnos el origen íntimo de los poemas de *Hijos de la ira*, nos ofrece lo que constituye una hermosa, escueta y precisa descripción de la depresión endógena, en la que el sufrimiento –de origen constitucional– se hace cada día más intenso pese a la bonanza de las circunstancias medioambientales: “En mi vida, cada vez más, ha habido un sufrimiento que ha ido intensificándose. Es curioso que mi vida haya recibido benevolencias, premios, posturas extradignas y fértiles; y que, sin embargo, en la suma interioridad de mi espíritu haya habido una constante angustia, vertida sobre mi propio yo, y atribuida a nacimiento desde mi propio yo [...]. Mi amargura era profunda desde casi mi niñez y además crecía a diario. No sé por qué desde 1940 los poemas de *Hijos de la ira* fueron aumentando rápidamente. Porque, por casi todas partes está en este libro la tristeza y el deseo de arrojo de la vida, y la bajeza extendida a toda la humanidad. Así ocurre en casi todos los poemas, pero hay bastantes donde ese desprecio se acumula sobre el mismo autor, en el espíritu del mismo poeta que es el que doloridamente canta”. (Ver Alonso, Dámaso: *Antología de nuestro monstruoso mundo. Duda y amor sobre el Ser Supremo*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1985, 26-7.) ¿No nos encontramos aquí ante la descripción –eso sí, breve, escueta y precisa– de lo que constituye la esencia de la depresión endógena, la misma descripción que hemos visto en Jaspers o en los místicos de todos los tiempos?

Ante la evidencia de estos datos –la melancolía formando parte, no sólo del proceso místico, sino del proceso creativo del genio en general– hemos de preguntarnos ¿cuál es el papel que la depresión juega en ello? Como decíamos antes, al hablar de la mística y la depresión, ¿se trata sólo de una relación por la que casualmente coinciden en una misma persona ambos hechos o debemos pensar, más bien, en una relación de causalidad? Y si esto es así ¿cuál es el mecanismo mediante el cual la melancolía conduce o contribuye a la genialidad? ¿Realmente juega la depresión algún papel en la génesis y desarrollo del genio artístico, filosófico y religioso? ¿Cuál es este papel?

Volvemos a encontrarnos de nuevo con el dilema en toda su dimensión: la melancolía como enfermedad o como bien, como sufrimiento innecesario a eliminar o como dolor conveniente que ayuda a profundizar en la verdad y en el conocimiento de la vida, dilema referido esta vez no sólo al campo de lo religioso, sino extendido al terreno de la creación artística y genial en general.

De cuanto hemos dicho hasta aquí parece desprenderse que la depresión endógena o melancólica, cuando incide en una persona de vocación fuerte –sea la meta de dicha persona religiosa o no– constituye un bien del que extrae enormes frutos y enseñanzas. Parece, en efecto, que las personas capacitadas para experimentar los intensos dolores y sufrimientos de la depresión melancólica, consiguen obtener de esas vivencias enseñanzas y conclusiones que los que no han pasado por allí no aciertan a extraer. Es como si estas personas, sumergidas en medio de esas fortísimas vivencias anímicas de la melancolía, se viesen abocadas a encontrar una explicación para las mismas y a darles un sentido. Son personas, pues, condenadas a buscar. Sufridor y buscador se transforman así en términos homónimos.

Todo lleva a pensar que estas personas geniales obtendrían el vigor necesario para realizar este trabajo, por un lado de la rígida personalidad obsesiva que les ayuda a mantener un fuerte ideal que orienta toda su vida, y por otro de las propias vivencias que ocurren en la melancolía, vivencias a las que debe enfrentarse una y otra vez hasta descubrir su significado. En efecto, dichas vivencias se caracterizan por la fuerza extraordinaria con que son experimentadas, por la intensa hiperestesia de las mismas. De ellas, de su misma energía y esencia, sacarían el empuje y el genio casi sobrehumano que se requiere para hacer esta travesía religiosa, artística o filosófica.

Ésta parece ser la misma interpretación que de la melancolía como condición de genialidad nos ofrece Szilasi, si nos atenemos a lo que afirma H. Tellenbach a este respecto<sup>616</sup>:

En el «estar ahí» del melancólico, así entendido, corresponde una misión de luchar contra las potencias de las tinieblas y contra la inercia del propio corazón [...]. Tal como entiende Szilasi la melancolía, ésta sería un asomarse sobre lo oscuro y un mantenerse en la oscuridad, soportándola, por mor de lo luminoso, es decir, aquello que Nietzsche entiende por enfermedad por la gran salud.

Todo ocurre, pues, como si el místico, el poeta y el filósofo –y también todos los depresivos endógenos y maniacodepresivos en general– estuviesen dotados de una facultad nueva que les permite trasladarse a un mundo que se encuentra fuera del alcance de una mente normal. Poseerían un don especial merced al cual pueden experimentar intensísimas experiencias interiores, ya sean de felicidad o de dolor, por medio de las cuales aprehenden una realidad que se encuentra por encima y más allá de las posibilidades del conocimiento racional. En efecto, todos ellos refieren haber experimentado vivencias, ya dolorosas, ya de

---

<sup>616</sup> Citado por Tellenbach, H.: *op. cit.*, 1976, 28-9.

dicha, de tal modo vivas e hiperestésicas que superan toda capacidad de comprensión lógica.

Sólo concibiendo a los melancólicos dotados de esta especial y sorprendente facultad para captar la realidad –capacidad que les proporciona un nuevo modo de conocimiento que parece ser pasivo, intuitivo e instantáneo y que está más allá de todo razonamiento lógico, y que actúa como si los trasladase a un mundo completamente nuevo–sólo así, decimos, se pueden entender las vivencias absolutamente desconcertantes de una enferma que confiesa abiertamente haber trascendido el tiempo<sup>617</sup>: “De repente me invadió un estado: los brazos y las piernas parecían hincharse. Un dolor espantoso me cruzó la cabeza, y el tiempo quedó inmóvil. Luego fluyó el tiempo otra vez como antes. Pero el tiempo detenido era como un portal”. O las manifestaciones de otra que asegura<sup>618</sup>: “La vida es ahora como una cinta giratoria pero no hay nada en ella. Gira así y es siempre igual [...]. No sabía que la muerte tuviese ese aspecto [...]. Sobrevivo ahora en la eternidad...”. Sólo así resulta posible entender el conjunto del complejo sintomático de la melancolía tal y como nos lo presenta Jaspers<sup>619</sup>:

El estado es tal que las ideas sobrevaloradas u obsesivas de la depresión se vuelven deliroides: son fantásticamente desfiguradas (los enfermos son culpables de la desdicha del mundo entero, deben ser decapitados por el diablo, etcétera.) [...]. En los fundamentos de la vivencia se agregan, ante todo, sensaciones numerosas del cuerpo que pronto conducen a ideas delirantes hipocondríacas: están llenos de lodo hasta el cuello, la comida se desliza de inmediato por su cuerpo enteramente vacío, hasta abajo, etcétera; además, los grados máximos de las manifestaciones de despersonalización y la extrañeza de la percepción: no hay mundo alguno ya, ellos mismos no existen, pero tal como son en apariencia tienen que vivir eternamente (ideas delirantes nihilistas); finalmente, la angustia más violenta. En la angustia buscan los enfermos alivio en movimientos constantes, se entregan a una verborrea monótona, que se vuelve casi verbigeración: ¡Oh, Dios mío, qué va a pasar, todo se ha acabado, todo se ha acabado, qué va a pasar!

Y también<sup>620</sup>:

El mundo se les ha esfumado. No hay nada más. Ellos solos viven en terrible soledad entre infinitudes. Tienen que vivir eternamente, pues sienten que no hay más tiempo. No existen tampoco ellos mismos, su cuerpo está muerto. Sólo una existencia aparente es todavía su destino torturante.

Sólo así –aceptando la existencia en estos enfermos de esta sorprendente facultad cognitiva– resultan inteligibles las desconcertantes vivencias que ocurren en la melancolía y en las fases maníacas de la psicosis maniacodepresiva, y que se encuentran más allá de toda comprensión lógica: vivencias de completa novedad, de enormidad, de extrañeza del mundo, de culpabilidad absoluta, de omnipotencia, de cosmicidad, de intemporalidad. Sólo admitiendo la existencia de esta especial capacidad de conocimiento cabe entender que estos enfermos sean capaces de trascender el tiempo y de sentirse realmente omnipotentes.

---

<sup>617</sup> Jaspers, K.: *op. cit.*, 1973, 107.

<sup>618</sup> *Ibid.*, 109-10.

<sup>619</sup> *Ibid.*, 686.

<sup>620</sup> *Ibid.*, 84.

Son todas ellas vivencias que acontecen allí donde no son capaces de llegar el razonamiento y la lógica normales.

Hallamos a nuestros místicos, filósofos, artistas, pero también a los enfermos depresivos y maníacos todos, explorando un mundo completamente nuevo, un extrañísimo mundo, por medio de un potentísimo instrumento de contemplación, que el resto de los mortales no posee. El encendido y funcionamiento de dicho instrumento escapa a su control, pero cuando se pone en marcha les muestra una realidad que sobrepasa las posibilidades ordinarias de observación y de análisis. Lo que son capaces de ver en ese mundo nuevo, sirviéndose de esa especie de avanzado telescopio mental, es una realidad de una nitidez tal que resulta espantosa, una luz cegadora, un verdadero «rayo de tiniebla»<sup>621</sup>.

Lo que observan el personaje genial –místico, artista o filósofo– y el enfermo depresivo de a pie es exactamente lo mismo: un mundo en el que el tiempo y el espacio han sido trascendidos; un mundo de intensidades abrumadoras, ya sea para la dicha o para el dolor; un mundo en el que las vivencias todas son de tal forma vivas e hiperestésicas que resultan difíciles de soportar; un mundo, en suma, que parece estar más allá de la razón.

Todo el que contempla este universo nuevo por primera vez, sea enfermo o genio, queda aterrado ante la intensidad abrumadora de lo que allí se percibe y huye despavorido. Precisamente a este intrépido y alucinante viaje se refiere santa Teresa cuando –al hablar de sus arrobamientos– exclama:

Viene un ímpetu tan acelerado y fuerte, que veis y sentís levantarse esta nube, u esta águila caudalosa y cogeros en sus alas.[...]. Veis os llevar y no sabéis dónde [...]. Y es menester ánima determinada y animosa para arriscarlo todo, venga lo que viniere, y dejarse en las manos de Dios y ir adonde nos llevaren de grado, pues os llevan aunque os pese (V 20, 3-4).

Quien ha sido conducido a este nuevo mundo una vez, ha de regresar otras muchas, pues la noche de la melancolía cursa siempre por fases que se repiten. La persona débil –el enfermo– cada vez que es llevado allí reaccionará siempre de la misma manera: incapaz de soportar lo que ve cierra los ojos, corre aterrado y pide ayuda. No le es posible aprender nada por muchas veces que contemple aquel mundo misterioso. La persona genial, en cambio, tras superar el pánico inicial, poco a poco aprende a permanecer allí quieta, contemplando y aguantando la tremenda embestida de aquella extraña y cegadora luz. Soporta la contemplación de aquel verdadero rayo de oscuridad, aquel cosmos nuevo, aterrador y desconcertante, hasta acabar por encontrarle –poco a poco– un sentido y un significado. Con las repetidas experiencias es capaz de ir aprehendiendo el sentido de lo que allí se experimenta.

Con el tiempo, pues, el místico, el poeta y el filósofo acaban por comprender lo que en un principio resultaba absolutamente desconcertante. A base de ir una y otra vez a ese mundo terminan por aprender a manejarse en él, y cada cual termina por encontrar allí –por lo demás como no podía ser menos– aquello que ha cultivado: conocimiento el filósofo, poesía el artista y amor el místico.

En efecto, los contenidos cognitivos que se experimentan en este nuevo estado de consciencia no difieren de los que la mente posee y maneja en su estado normal. Lo único que ocurre es que van a ser vivenciados con tal intensidad que llegan a parecer distintos o, al menos, parecen estar dotados de un valor nuevo.

---

<sup>621</sup> Pseudo-Dionisio: *op. cit.*, 1990, 371.

Decíamos en su momento que las drogas constituyen uno de los diversos medios a través de los cuales se puede llegar a despertar este tipo de vivencias. La enfermedad maniaco-depresiva sería otro, las técnicas ascéticas probablemente otro, la música otro... . Pues bien, podemos generalizar respecto a este tipo de vivencias, lo que sostiene Seymour Kety en relación a los efectos psíquicos de las drogas<sup>622</sup>:

Ninguna droga introduce jamás una nueva función en el organismo; simplemente actúa o inhibe o de otro modo modifica una función que ya existe. No podemos esperar que las drogas introduzcan nada nuevo en la mente o en el comportamiento, sino que siempre acentúan o suprimen funciones en el comportamiento que ya se hallaban presentes.

Lo mismo cabe decir de la globalidad de estas experiencias: no suponen nada nuevo en la mente, pero hacen que cobre nueva fuerza y nueva vida lo que desde siempre está allí, lo que ha sido cultivado por el sujeto pacientemente a lo largo de su vida. Por tanto, lo realmente nuevo y significativo en este mundo no son los contenidos, sino la intensidad e hiperestesia de los mismos. Lo que habitualmente ha ocupado la mente es lo que va a ser vivenciado ahora de una manera totalmente nueva y deslumbradora. Tanto da que el sujeto descienda al infierno o se levante a los cielos, las vivencias son todas de una intensidad de tal modo desgarradora, que llegan a parecer de cualidad y contenido nuevos. Encontramos a los enfermos, a los místicos y a los artistas de todos los tiempos sirviéndose de las más variadas imágenes y alegorías para tratar de describir lo que parece imposible de aprehender: viva muerte, gozo insoportable, dicha espantosa, martirio sabroso, *sobria ebrietas*, *insania amoris*, cauterio suave, noche luminosa, rayo de tiniebla, regalada llaga, soledad sonora, música callada... son algunas de las expresiones antitéticas con las que el viajero de aquellas latitudes se esfuerza por darnos a entender la novedad absoluta que deriva de la vivísima intensidad vivencial que allí se experimenta.

En el caso del místico, lo que en principio era infierno y tiniebla desconcertantes acaba, finalmente, transformándose en pieza maestra que lo explica todo. No es un simple presentimiento ni tampoco una mera idea, sino que a fuerza de viajar una y otra vez por aquellas latitudes va desarrollándose en la mente del espiritual una intensa convicción que se hace más y más real, hasta suponer la certeza plena de que se ha llegado a un mundo en el que ya nunca se pone el sol. Por eso exclama santa Teresa, una vez instalada definitivamente en este Universo nuevo:

¡Qué señorío tiene un alma que el Señor llega aquí, que lo mira todo sin estar enredada en ello! ¡Qué corrida está del tiempo que lo estuvo!  
¡Qué espantada de su ceguedad! (V 20, 25).

La que fue noche oscura de la melancolía se convierte así en razón única que explica ahora el Universo entero, en la perla que esconde el Reino de los Cielos y por la que merece la pena abandonarlo todo. Las palabras del Salmo han adquirido ahora su sentido pleno: “Me estuvo bien el sufrir, así aprendí tus mandamientos” (Ps. 118, 71).

Este es el mundo que han explorado Dante Alighieri, Juan de la Cruz o William Blake. A su regreso se han esforzado en presentarnos, a manos llenas, los frutos que allí encontraron. Su poesía y su arte no son más que el intento de ofrecer a nuestro conocimiento su odisea, empeño siempre parcialmente fracasado, pues lo que en aquel viaje se capta es siempre inefable.

Este es el mundo al que ha viajado y que ha conocido el salmista, y que a su regreso le hace exclamar: “He visto el límite de todo lo perfecto: tu mandato se dilata sin término”

---

<sup>622</sup> Citado por Barcia Salorio, D.: “Análisis de la experiencia mística”, *Teología espiritual*, 1991, XXXV, 264.



(Ps.118, 96). Este es el mundo al que con toda claridad y sin posibilidad de equívocos se refiere san Juan de la Cruz, cuando nos presenta la media y horrenda noche transformada en noche dichosa más amable que la alborada. La noche oscura, pues, se ha vuelto noche sosegada, noche ya en par de los levantes de la aurora, en la que suenan, para siempre, la música callada, la soledad sonora... .

## FINAL

Hemos llegado al final de nuestro trayecto. Las negras aguas de la melancolía parecen haber alcanzado su destino último. Helas ahí todas juntas, inmóviles, tersas, con su misteriosa tonalidad metálica, constituyendo un pequeño lago de altura, uno de esos diminutos estanques de nuestras montañas calizas —de superficie bruñida y consistencia casi marmórea— que parece haberse quedado para siempre petrificado bajo el cielo límpido y gélido de las alturas, uno de esos pequeños ibones de nombre sonoro —lago helado de Marmorée— que evoca horizontes siempre nostálgicos y siempre lejanos.

Pero... ¡ silencio! ¡Algo susurra en la quietud de la noche! Se escucha el fluir de las aguas que se filtran y discurren por el interior de la montaña, buscando todavía un sumidero último, un destino final. Como el terreno calizo de nuestras montañas, con sus entrañas horadadas por múltiples fenómenos kársticos, también las psicosis endógenas se hallan fuertemente comunicadas entre sí, y lo que parecía tan sólo melancolía parece apuntar ahora en otra dirección.

En efecto, a medida que hemos ido avanzando en nuestro trabajo sobre la depresión en la mística, poco a poco, pero insistentemente, han ido apareciendo cada vez más referencias a otra enfermedad diferente de la depresión. Así, hemos ido constatando cómo casi todos los místicos estudiados mostraban una patología psíquica multiforme y abigarrada que se extendía más allá de los límites precisos de la depresión, adentrándose claramente en el terreno de aquella otra psicosis endógena que es conocida con el nombre de epilepsia.

No podemos dejar de recordar aquí lo que ya hemos manifestado anteriormente en otro lugar: para la medicina hipocrática —imperante en la Grecia Clásica— estas dos enfermedades no son sino dos formas diferentes de manifestarse un mismo proceso, según que la preponderancia de la bilis negra se exprese a través del cuerpo o de la mente, como explícitamente se señala en *Epidemias* VI, 8, 31<sup>623</sup>:

Los melancólicos suelen, en su mayoría, volverse también epilépticos, y los epilépticos, melancólicos; y cada una de esas afecciones prevalece según a cuál de los dos sitios se oriente la debilidad: si al cuerpo, epilépticos; si a la mente, melancólicos.

Así pues, lenta pero progresivamente, el terreno de la melancolía se ha ido tiñendo con las manifestaciones psíquicas propias de aquella otra dolencia. Y ello hasta el punto de que una idea central ha ido tomando cuerpo y se ha ido consolidando en nuestro interior: la única enfermedad que puede permitirnos explicar la variada sintomatología mental que exhiben la mayoría de los místicos cristianos —independientemente de que hayan padecido depresiones— es la epilepsia.

Se imponía, por tanto, reconsiderar el rumbo inicial de nuestra investigación y dirigir a partir de este momento nuestra atención y nuestros esfuerzos en esta nueva dirección. Debíamos, pues, aplicarnos desde ya al estudio de la epilepsia en la mística. Ahora bien, este tema nos parece de tal alcance y de tal envergadura que bien merece por sí solo una nueva y completa investigación.

---

<sup>623</sup> Hipócrates: *Tratados Hipocráticos*. Editorial Gredos. Madrid, 1989, V, 250.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- ADNÈS, P. (1980): "Théories de la mystique chrétienne", *Dictionnaire de Spiritualité* (Ed.: Viller). Paris: Beauchesne, X, 1919-39.
- AGAESSE, P. y SALES, M. (1980): "La vie mystique chrétienne", *Dictionnaire de Spiritualité* (Ed.: Viller). Paris: Beauchesne, X, 1939-84.
- ALAJOUANINE, Th. (1973): "Littérature et épilepsie", *Cahiers de l'herne*, XXIV, 309-24.
- ALLISON PEERS, M. (1947): *El Misticismo Español*. Madrid: Espasa-Calpe.
- ALONSO, D. (1966): *La poesía de san Juan de la Cruz*. Madrid: Aguilar.
- (1985): *Antología de nuestro monstruoso mundo. Duda y amor sobre el Ser supremo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- (1992): "San Juan de la Cruz", *Diccionario de Autores* (Ed.: Bompiani). Barcelona: Hora. III, 1399-401.
- ALONSO, J. M.<sup>a</sup> (1950): "Biblia y mística en san Juan de la Cruz", *Revista de Espiritualidad*, 9, 18-40.
- ALONSO SCHÖKEL, L. (1975): *Nueva Biblia Española*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- ÁLVAREZ, T. (1990): "La madre Teresa habla de fray Juan de la Cruz", *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz* (Ed.: F. Ruiz). Madrid: Editorial de Espiritualidad, 401-59.
- ANDREASEN, N. (1985): "Concepto, diagnóstico y clasificación de los trastornos afectivos", *Psicopatología de los Trastornos Afectivos* (Ed.: E. S. Paykel). Madrid, Ediciones Pirámide: 50-82.
- ANDRÉS, M. (1996): *San Juan de la Cruz. Maestro de espiritualidad*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy.
- ANÓNIMO INGLÉS (1981): *La Nube del No-Saber*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- ARANGUREN, J. L. (1973): *San Juan de la Cruz*. Madrid: Júcar.
- (1993): *Estudios Literarios*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- ARISTÓTELES (1996): *El hombre de genio y la melancolía*. Barcelona: Quaderns Crema.
- ASÍN PALACIOS, M. (1931): *El Islam cristianizado*. Madrid: Plutarco.
- (1941): *Huellas del Islam*. Madrid: Espasa-Calpe.
- (1992): *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*. Madrid: Hiperión.
- ASTIGARRAGA, J. L., BORREL, A. y MARTÍN DE LUCAS, F. J.: *Concordancias de los escritos de san Juan de la Cruz*. Roma: Teresianum, 1990.
- BALLESTERO, M. (1977): *Juan de la Cruz: De la angustia al olvido*. Barcelona: Ediciones Península.
- BARCIA SALORIO, D. (1982): "Ritmos biológicos en Psiquiatría", *Psiquiatría* (Eds.: Barcia Salorio, López-Ibor Aliño y Ruiz Ogara). Barcelona: Ediciones Toray, 209-26.
- (1982): "La epilepsia desde el punto de vista psiquiátrico", *Psiquiatría* (Eds.: Barcia Salorio, López-Ibor Aliño y Ruiz Ogara). Barcelona: Ediciones Toray, 1082-98.
- (1991): "Análisis de la Experiencia Mística", *Teología Espiritual*, 35, 253-82.
- (1995): *El arte de la locura*. Madrid: I. M. & C.
- BARUZI, J. (1951): *Création religieuse et pensée contemplative*. Paris: Mouton.
- (1969): "Introducción al estudio del lenguaje místico", *Boletín de la Academia Argentina de Letras*, 10, 6-30.
- (1991): *San[sic] Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo.
- BASTIDE, R. (1931): *Les problèmes de la vie mystique*. Paris: Armand Collin.
- BECK, A. (1985): *Diagnóstico y Tratamiento de la Depresión*. México: Merck.
- BERGSON, H. (1959): *Oeuvres Complètes*. Paris: Presses Universitaires de France.
- (1973): *La Evolución Creadora*. Madrid: Espasa-Calpe.
- (1982): *La energía espiritual*. Madrid: Espasa-Calpe.
- BERENGUER, A. (1995): "Biografía de Simone Weil", en Revilla, C. (ed.): *Simone Weil: Descifrar el silencio del mundo*. Madrid: Editorial Trotta.
- BERNARDO MARÍA DE LA CRUZ (1967): "San Juan de la Cruz y la fenomenología husserliana", *Revista de Espiritualidad*, 26, 171-86.
- BINSWANGER, L. (1961): *Artículos y conferencias escogidas*. Madrid: Editorial Gredos.

- BLEULER, E. (1971): *Tratado de Psiquiatría*. Madrid: Espasa-Calpe.
- BOUTRUX, E. (1902): “La psychologie du mysticisme”, *Revue Bleue*, 11, 321-7.
- BOVEN, W. (1919): “Religiosité et épilepsie”, *Archives Suisses de neurologie et de Psychiatrie*, IV, 153-69.
- BOYD, J. H. y WEISMAN, M. M. (1985): “Epidemiología de los trastornos afectivos”, *Psicopatología de los trastornos Afectivos* (Ed.: E. S. Paykel). Madrid: Ediciones Pirámide, 180-204.
- BRENAN, G. (1973): *Saint John of the Cross, his Life and Poetry*. London: Cambridge University Press.
- BRETON, S. (1985): *Deux mystiques de l'excès: J. J. Surin et Maître Eckhart*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- BRON, B. (1983): “Depression und Glaube bei Hiob”, *Schweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie*, 133, 159-74.
- BRUNO DE JÉSUS-MARIE (1937): “Témoignages de l'expérience mystique nocturne”, *Illuminations et sécheresses* (Ed.: Bruno de Jésus-Marie). Paris: Desclée de Brouwer, 237-301.
- BUBER, M. (1993): *Yo y Tú*. Madrid: Caparrós Editores.
- BUCKE, R. (1980): “De la conciencia individual a la conciencia cósmica” *La experiencia mística* (Ed.: J. White). Barcelona: Editorial Kairós, 87-103.
- BURTON, R. (1947): *Anatomía de la Melancolía*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- CALDERA, E. (1970): “El manierismo en san Juan de la Cruz”, *Prohemio*, 333-55.
- CAPANAGA, V. (1950): *S. J. de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina*. Madrid: Juan Bravo.
- CASIANO, J. (1958): *Colaciones*. Madrid: Ediciones Rialp.
- CERTEAU, M. (1970): “Jean-Joseph Surin interprète de Saint Jean de la Croix”, *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 40, 45-70.
- (1982): *La fable mystique, XVIe-XVIIe siècle*. Paris: Gallimard.
- CILVETI, A. (1974): *Introducción a la Mística Española*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- CIRIGNOTTA, F. (1980): “Temporal Lobe Epilepsy with Ecstasisc Seizures (So-Called Dostoevsky Epilepsy)”, *Epilepsia*, 21, 705-10.
- COLLI, G. (1995): *La sabiduría griega*. Madrid: Editorial Trotta.
- CONDE LÓPEZ, V. y MARTÍNEZ ROIG, M. (1994): “El concepto de endogeneidad en Psiquiatría”, *Update. Psiquiatría* (Ed.: J. Vallejo Ruiloba). Barcelona: Masson, 1-16.
- CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO (1929): *San Juan de la Cruz: su obra científica y su obra literaria*. Madrid: El Mensajero de santa Teresa.
- (1930): *La escuela mística carmelitana*. Avila: El Mensajero de santa Teresa.
- (1946): *Compendio de Ascética y Mística*. Madrid: Editorial de Espiritualidad.
- (1991): *Vida de san Juan de la Cruz*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- CUEVAS, C. (1990): “La prosa sanjuanista (Aspecto artístico-literario)”, *Monte Carmelo*, 98, 347-77.
- (1993): “Estudio literario”, *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz* (Ed.: A. García Simón). Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Fomento y Turismo, 125-201.
- DAESCHLER, R. (1937): “Aridité”, *Dictionnaire de Spiritualité* (Ed.: Viller). Paris: Beauchesne, I, 846-55.
- DEBOGNIE, P. (1938): “Le «purgatoire» de Catherine de Gênes”, *Nuit Mystique* (Ed. Bruno de Jésus-Marie). Paris: Desclée de Brouwer, 92-101.
- DE GREEFF, E. (1938): “Succédané et concomitances psychopathologiques de la nuit obscure. Le cas du Père Surin”, *Nuit Mystique* (Ed. Bruno de Jésus-Marie). Paris: Desclée de Brouwer, 152-76.
- DELACROIX, H. (1908): *Études d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme*. Paris: Félix Alcan.
- DELACROIX, A. (1937): “L'état de nuit obscure est-il raisonnable?”, *Illuminations et sécheresses* (Ed.: Bruno de Jésus-Marie). Paris: Desclée de Brouwer, 11-17.
- DIEGO DE IESVS SALABLANCA (1618): “Apuntamientos y Advertencias en tres Discursos” en Venerable P. F. Iuan de la Cruz: *OBRAS ESPIRITVALES*. Impreso en Alcala por la vivda de Andres Sanches Ezpeleta, anno de M.DC.XVIII.
- DIEGO, G. (1942): “San Juan de la Cruz, poeta lírico”, *El Escorial*, 25, 13-22.
- (1943): “Música y ritmo en la poesía de san Juan de la Cruz”, *El Escorial*, 26, 163-86.

- DIEGO SÁNCHEZ, M. (1992): *Historia de la Espiritualidad Patrística*. Madrid: Editorial de Espiritualidad.
- DÍEZ DE REVENGA, F. J. (1988): *Poesía de senectud*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- DIÓGENES LAERCIO (1964): *Vidas de los filósofos más ilustres*. Barcelona: Aguilar.
- DONCOEUR, P. (1937): “Angèle de Foligno”, *Dictionnaire de Spiritualité* (Ed.: Viller). Paris: Beauchesne, I, 570-9.
- DOSTOIEVSKI, F. (1964): *El idiota*. Barcelona: Editorial Juventud.
- DURKHEIM, E. (1982): *El suicidio*. Madrid: Akal Editor.
- EGIDO, T. (1990): “Aproximación a la biografía de san Juan de la Cruz”, *Revista de Espiritualidad*, 49, 355-69.
- (1990): “Los Yepes, una familia de pobres”, *Aspectos Históricos de san Juan de la Cruz* (Ed.: J. Vicente) Ávila: Comisión Provincial del IV centenario de la muerte de san Juan de la Cruz, 25-41.
- (1990): “Contexto histórico de san Juan de la Cruz”, *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 335-77.
- (1991): “Juan de la Cruz, entre la hagiografía y la biografía”, *XX siglos*, 5, 48-59.
- ELIADE, M. (1960): “Polarité du symbole”, *Études Carmelitaines*: 22, 15-28.
- (1961): *Mitos, sueños y misterios*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora.
- (1974): *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot.
- EVAGRIO PÓNTICO (1976): “Tratado de la Oración”, *Cuadernos Monásticos*, 36, 1-33.
- (1976): “Tratado Práctico”, *Cuadernos Monásticos*, 36, 35-52.
- EY, H. (1934): *Hallucinations et Délire*. Paris: Félix Alcan.
- (1950): *Estudios sobre los delirios*. Madrid: Editorial Paz Montalvo.
- (1969): *Tratado de Psiquiatría*. Barcelona: Ediciones Toray-Masson.
- FALRET, J. P. (1864): *Des maladies mentales et des asiles d'aliénés*. Paris: J. B. Baillière.
- FREUD, S. (1973): *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- FENICHEL, O. (1996): *Teoría psicoanalítica de las neurosis*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- FÖLDÉNYI, L. (1996): *Melancolía*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- FOLIGNO, A. (1991): *Libro de la Vida*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- FRAY LUIS DE GRANADA (1989): *Guía de Pecadores*. Barcelona: Editorial Planeta.
- GARCÍA DE LA CONCHA, V. (1978): *El arte literario de santa Teresa*. Barcelona: Editorial Ariel.
- GARCÍA M. COLOMBÁS, B. (1989-1995): *La Tradición Benedictina*. Zamora: Ediciones Monte Casino, I al V.
- GARCÍA-ALBEA RISTOL, E. (1995): *Teresa de Jesús: una ilustre epiléptica*. Madrid: Fundación Wellcome y Hospital Universitario de Alcalá de Henares.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, B. (1950): “Taulero y san Juan de la Cruz”, *La Vida Sobrenatural*, 51, 423-36.
- GARRIDO, P. M. (1990): “Hacia una revisión de la biografía de san Juan de la Cruz”, *Teresianum*, 41, 515-41.
- GHERSON, E.S. (1967): “Genetic models of the transmission of affective disorders”, *Journal of Psychiatric Research*, 12, 301-317.
- GLATZEL, J. (1985): *Depresiones Endógenas*. Barcelona: Doyma.
- GOETHE, J. (1990-1992): *Obras Completas*. Madrid: Ediciones Aguilar, I al III.
- GÓMEZ-MENOR FUENTES, J. (1970): *Linaje familiar de santa Teresa y san Juan de la Cruz*. Toledo: Gráficas Cervantes.
- GROULT, P. (1961): “Las fuentes germánicas de la mística española”, *Arbor*, 48, 23-29.
- (1976): *Los Místicos de los Países Bajos y la Literatura Española del siglo XVI*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- GUIBERT, J. (1938): “Le cas du Père Surin: questions théologiques”, *Nuit Mystique* (Ed. Bruno de Jésus-Marie). Paris: Desclée de Brouwer, 183-89.
- GUILLEN, J. (1960): “Poesía de san Juan de la Cruz”, *Parangone*, 130, 3-52.
- GUYON, Madame (1789-1791): *Oeuvres Complètes*. Paris: Libraires Associés.
- HAMILTON, M. (1985): “Síntomas y exploración de la depresión”, *Psicopatología de los Trastornos Afectivos* (Ed.: E. S. Paykel). Madrid: Ediciones Pirámide, 19-30.

- HANKOFF, L. D. (1985): "Suicidio e intento de suicidio", *Psicopatología de los Trastornos Afectivos* (Ed.: E. S. Paykel). Madrid: Ediciones Pirámide, 622-38.
- HATZFELD, H. (1963): "Los elementos constitutivos de la poesía mística", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 17, 40-59.
- (1955): *Estudios literarios sobre mística española*. Madrid: Editorial Gredos.
- HERP, E. (1991): *Directorio de Contemplativos*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- HIPÓCRATES (1983-1992): *Tratados Hipocráticos*. Editorial Gredos: Madrid, I-VI.
- HUXLEY, A. (1972): *Los demonios de Loudun*. Barcelona: Editorial Planeta.
- (1992): *Las puertas de la percepción*. Barcelona: Edhasa.
- JACKSON, S. (1992): *Historia de la Melancolía y la Depresión*. Madrid: Editorial Turner.
- JAMES, W. (1994): *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Ediciones Península.
- JANET, P. (1903): *Les obsessions et la psychasthénie*. Paris: Félix Alcan.
- JASPERS, K. (1986): *Strindberg y Van Gogh. Análisis patográfico comparativo*. Barcelona: Ediciones de Nuevo Arte Thor.
- (1973): *Psicopatología general*. Buenos Aires: Editorial Beta.
- JERÓNIMO DE SAN JOSÉ EZQUERRA (1993): *Historia del venerable Padre Fray Juan de la Cruz*. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo.
- JAVIERRE, J. M. (1992): *Juan de la Cruz, un caso límite*. Salamanca: Editorial Sígueme.
- JIMÉNEZ LOZANO, J. (1983): *San Juan de la Cruz: Poesía completa*. Madrid: Editorial Taurus.
- (1991): "Prólogo" en Jean Baruzi: *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 7-31.
- JOSÉ DE JESÚS MARÍA QUIROGA (1992): *Historia de la vida y virtudes del venerable Padre Fray Juan de la Cruz*. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo.
- JOSÉ DE VELASCO (1992): *Vida, virtudes y muerte del venerable Varón Francisco de Yepes*. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo.
- JUNG, C. G. (1981): *Psicología y Religión*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- (1994): *Tipos psicológicos*. Barcelona: Edhasa.
- KAHN, J. (1975): *Job's Illness: Loss, Grief and Integration. A Psychological Interpretation*. Nueva York: Pergamon Press.
- KIERKEGAARD, S. (1979): *El concepto de la Angustia*. Madrid: Espasa-Calpe.
- (1995): *Tratado de la desesperación*. Barcelona: Edicomunicación.
- KRAFFT-EBING, R. (1897): *Traité clinique de psychiatrie*. Paris: A. Maloine.
- KRESTCHMER, E. (1954): *Hombres Geniales*. Barcelona: Editorial Labor.
- (1961): *Constitución y Carácter*. Barcelona: Editorial Labor.
- KÜNG, H. (1991): *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Editorial Trotta.
- LAIGNEL-LAVASTINE, J. (1937): "Concomitance des états pathologiques et des «trois signes»", *Illuminations et sécheresses* (Ed.: Bruno de Jésus-Marie). Paris: Desclée de Brouwer, 154-62.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1985): *Antropología Médica*. Barcelona: Salvat Editores.
- LAVAUD, P. B. (1938): "L'angoisse spirituelle selon Jean Tauler", *Nuit Mystique* (Ed.: Bruno de Jésus-Marie). Paris: Desclée de Brouwer, 82-91.
- LEROY, E. B. (1907): "Interprétation psychologique des visions intellectuelles chez les mystiques chrétiens", *Revue de l'histoire des religions*, LV, 1-50.
- LEUBA, J. H. (1902): "Les tendances religieuses chez les mystiques chrétiens", *Revue Philosophique*, LIII, 1-36.
- (1902): "Les tendances religieuses chez les mystiques chrétiens", *Revue Philosophique*, LIV, 441-87.
- (1914): *La psychologie des phénomènes religieux*. Paris: Félix Alcan.
- LHERMITTE, J. (1937): "Étude biologique des états d'aridité mystique", *Illuminations et sécheresses* (Ed.: Bruno de Jésus-Marie). Paris: Desclée de Brouwer, 75-98.
- (1958): *Místicos y falsos místicos*. Madrid: Studium.
- LOMBROSO, C. (1903): *L'homme de génie*. Paris: Schleicher Frères, Éditeurs.
- LÓPEZ-GAY, J. (1980): "Le phénomène mystique", *Dictionnaire de Spiritualité* (Ed.: Viller). Paris: Beauchesne, X, 1893-902.
- LÓPEZ IBOR, J. J. (1950): *La angustia vital*. Madrid: Editorial Paz Montalvo.
- (1973): *De la noche oscura a la angustia*. Madrid: Editorial Rialp.

- LÓPEZ-IBOR ALIÑO, J. J. (1974): *Los Equivalentes Depresivos*. Madrid: Editorial Paz Montalvo.
- (1982): “Las psicosis y los trastornos afectivos”, *Psiquiatría* (Eds.: Barcia Salorio, López-Ibor y Ruiz Ogara). Barcelona: Editorial Toray, 910-1000.
- LUCIEN MARIE DE SAINT JOSEPH (1938): “A la recherche d'une structure essentielle de la nuit de l'esprit”, *Nuit Mystique* (Ed. Bruno de Jésus-Marie). Paris: Desclée de Brouwer, 254-281.
- MAESTRO ECKHART (1983): *Tratados y Sermones*. Barcelona: Edhasa.
- MANCHO DUQUE, M<sup>a</sup>. J. (1982): *El símbolo de la noche en san Juan de la Cruz. Estudio léxico-semántico*. Salamanca: Ediciones Universidad.
- (1993): *Palabras y símbolos en san Juan de la Cruz*. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca y Fundación Universitaria Española.
- MARDON, M. (1982): *Les épreuves spirituelles de la nuit de l'esprit selon St. Jean de la Croix et leurs rapports avec la mélancolie*. Marseille: Service de reprographie de la Faculté de Pharmacie de Marseille.
- MARÍA DE LA ENCARNACIÓN (1991): *Informe de Conciencia. Autobiografía de María de la Encarnación*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- MARITAIN, J. (1938): “L'expérience mystique naturelle et le vide”, *Nuit Mystique* (Ed. Bruno de Jésus-Marie). Paris: Desclée de Brouwer, 116-39.
- MARTIN, H. (1957): “Désolation”, *Dictionnaire de Spiritualité* (Ed.: Viller). Paris: Beauchesne, III, 631-645.
- MARTÍN, T. (1984): Introducción” en Ruysbroeck, J.: *Obras*. Madrid: F.U.E.
- (1990): “Introducción” en Pseudo Dionisio Aeropagita: *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 3-114.
- (1991): “Introducción” en María de la Encarnación: *Informe de Conciencia*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- MARTÍN VELASCO, J. (1994): *Espiritualidad y mística*. Madrid: Ediciones S. M..
- MEADOW, M. (1991): “The Dark Side of Mysticism: Depression and «The Dark Night»”, *Psychology and Christianity*, 5, 233--53.
- MEISSNER, W. (1995): *Ignacio de Loyola. Psicología de un santo*. Madrid: Anaya y Mario Muchnik.
- MENDLEWICZ, J y RAINER, J. D. (1977): “Adoption study supporting genetic transmission in manicdepressive illness”, *Nature*, 68, 327-39.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (1956): *La Mística Española*. Madrid: Editores Libreros.
- MINKOWSKI, E. (1973): *El Tiempo vivido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MOLINOS, M. (1989): *Guía Espiritual*. Madrid: Alianza Editorial.
- MONTMORAND, M. (1920): *Psychologie des Mystiques Catholiques*. Paris: Desclée de Brouwer.
- MONSERRAT-ESTEVE, S. (1995): “Lenguaje del enfermo obsesivo”, *Estados Obsesivos* (Ed.: Vallejo Ruiloba). Madrid: Masson, 55-70.
- MORA, G. (1989): “Historia de la Psiquiatría”, *Tratado de Psiquiatría* (Ed.: H. I. Kaplan). Barcelona: Salvat-Masson, 2030-50.
- MORALES MESEGUER, J. M.: “Historia de la Psiquiatría”, *Psiquiatría* (Eds.: Barcia Salorio, López-Ibor Aliño y Ruiz Ogara). Barcelona: Ediciones Toray, 1982, 9-43.
- MOREL, G. (1961): *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*. Paris: Aubier.
- MORETTI, J. (1964): *Los santos a través de su escritura*. Madrid: Ediciones Studium.
- MURISIER, E. (1901): *Les maladies du sentiment religieux*. Paris: Félix Alcan.
- OLPHE-GALLIARD, M. (1938): “Le Père Surin et les Jésuites de son temps”, *Nuit Mystique* (Ed. Bruno de Jésus-Marie). Paris: Desclée de Brouwer, 177-82.
- ORCIBAL, J. (1987): *San Juan de la Cruz y los místicos renano-flamencos*. Salamanca: Editorial Fundación Universitaria Española.
- OROZCO DÍAZ, E. (1959): *Poesía y mística*. Madrid: Ediciones Guadarrama.
- (1975): *Manierismo y Barroco*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- ORTEGA, C. (1993): “Prólogo” en Weil, S.: *A la espera de Dios*. Madrid, Editorial Trotta, 9-15.
- (1994): “Introducción” en Weil, S.: *La Gravedad y la Gracia*. Madrid: Editorial Trotta, 9-48.
- OSUNA, F. (1972): *Tercer abecedario espiritual*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- OTT, E. (1981): *Die Dunkle Nacht der Seele. Depression?*. Eltzel-Dallau, Lamb.GmbH & Co.



- PACHO, E. (1982): *Iniciación a san Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- (1985): “La figura de Job en la mística sanjuanista”, *Monte Carmelo*, 93, 122-34.
- (1990): “Escenario histórico de san Juan de la Cruz”, *Monte Carmelo*, 98, 193-241.
- (1990): “San Juan de la Cruz, reo y árbitro de la espiritualidad española”, *Aspectos históricos de san Juan de la Cruz* (Ed.: J. Vicente). Ávila: Comisión provincial del IV centenario de la muerte de san Juan de la Cruz, 143-61.
- (1993): “Hagiografías y Biografías”, *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista* (Ed.: J. GA. García Simón). Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 119-42.
- PALMA RODRÍGUEZ, F. (1989): *Patografía de san Juan de la Cruz*. Zamora: Ediciones Monte Casino.
- PERRIN, J. (1993): “Prefacio” en Weil, S.: *A la espera de Dios*. Madrid: Editorial Trotta, 17-22.
- PICHOT, P. (1995): *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (D.S.M. IV)*. Barcelona: Masson.
- PIGEAUD, J. (1996): “Prólogo” en Aristóteles: *El hombre de genio y la melancolía*. Barcelona: Quaderns Crema.
- PLATÓN (1986): *Obras completas*. Madrid: Aguilar.
- PORTER, R. (1986): *Epilepsia*. Madrid: Emalsa.
- PORTNOY, A. (1947): “Prólogo” en Burton, R.: *Anatomía de la Melancolía*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- POULLIER, L. (1953): “Consolation Spirituelle”, *Dictionnaire de Spiritualité* (Ed.: Viller). Paris: Beauchesne, II, 1617-34.
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA (1990): *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- PUECH, H. (1938): “La ténèbre chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique”, *Nuit Mystique* (Ed. Bruno de Jésus-Marie). Paris: Desclée de Brouwer, 33-53.
- PUJOL, R. y SAVY, A. (1983): “Clínica de las Obsesiones”, *Confrontaciones Psiquiátricas*, 20, 37-60.
- RAYMOND, F. (1903): *Les obsessions et la psychasthénie II. Fragments des leçons cliniques du mardi*. Paris: Félix Alcan.
- REALE, G. y ANTISERI, D. (1988): *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Barcelona: Editorial Herder.
- REVILLA, C. (1995): *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo* (ed.). Madrid: Editorial Trotta.
- REYPENS, L. (1938): “La nuit de l'esprit chez Ruysbroeck”, *Nuit Mystique* (Ed. Bruno de Jésus-Marie). Paris: Desclée de Brouwer, 75-81.
- RIBOT, Th. (1896): *La Psychologie des sentiments*. Paris: Félix Alcan.
- ROF CARBALLO, J. (1968): “El hombre y la noche en san Juan de la Cruz”, *Revista de Espiritualidad*, 27, 352-73.
- ROJAS, E. (1984): *Psicopatología de la depresión*. Barcelona: Salvat Editores.
- ROLLÁN, M<sup>a</sup>. (1988): “El tiempo vivido en san Juan de la Cruz”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 15, 179-91.
- (1991): *Éxtasis y purificación del deseo. Análisis psicológico-existencial de la noche en la obra de san Juan de la Cruz*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, Diputación Provincial de Ávila.
- ROSSI, R. (1985): “Consideraciones sobre la biografía de san Juan de la Cruz”, *Mientras tanto*, V, 109-26.
- ROUART, J. (1937): “Sécheresse et inhibition de la vie psychique”, *Illuminations et sécheresses* (Ed.: Bruno de Jésus-Marie). Paris: Desclée de Brouwer, 102-20.
- RUANO DE LA IGLESIA, L. (1991): “Introducción al Epistolario” en san Juan de la Cruz: *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- RUIZ SALVADOR, F. (1968): *Introducción a san Juan de la Cruz*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- (1972): “Revisión de las purificaciones sanjuanistas”, *Revista de Espiritualidad*, 34, 218-30.
- (1985): “El símbolo de la noche oscura”, *Revista de Espiritualidad*, 44, 79-110.
- (1986): *Místico y Maestro. San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad.

- (1990): *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz* (ed.). Madrid: Editorial de Espiritualidad.
- RUYSBROECK, J. (1984): *Obras*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- SAINZ RODRÍGUEZ, P. (1984): *Introducción a la Historia de la Literatura Mística en España*. Madrid: Espasa-Calpe.
- (1992): “Ascética y Mística”, *Diccionario Literario* (Ed.: Bompiani). Barcelona: Hora, I, 16-47.
- SAN IGNACIO DE LOYOLA (1992): *Autobiografía y Diario Espiritual*, Madrid, B.A.C.
- SAN IRENEO (1876): “Adversus haereses”, *Patrologia Graeca* (Ed.: J. P. Migne), VII, 931-40.
- SAN JUAN CLÍMACO (1990): *La escala espiritual o la escala del paraíso*. Zamora: Ediciones Monte Casino.
- SAN JUAN DE LA CRUZ (1991): *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- SÁNCHEZ DE MURILLO, J. (1984): “El pensamiento fundamental de la fenomenología moderna en la doctrina mística”, *San Juan de la Cruz*, 6, 11-41.
- (1990): “La estructura del pensamiento de san Juan de la Cruz”, *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz* (Ed.: F. Ruiz). Madrid: Editorial de Espiritualidad, 297-334.
- SANSON, H. (1962): *El espíritu humano según S. J. de la Cruz*. Madrid: Editorial Rialp.
- SANTA TERESA DE JESÚS (1986): *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- SARTORIUS, N. (1975): “Epidemiología de la depresión”, *Crónicas de la O. M. S.*, 29, 173-88.
- SCHNEIDER, K. (1970): *Patopsicología Clínica*. Madrid: Editorial Paz Montalvo.
- SEISDEDOS SANZ, J. (1913): *Principios fundamentales de la Mística*. Madrid: Librería G. del Amo.
- SOUFAS, T. S. (1990): *Melancholy and the secular mind in spanish Golden Age literature*. Columbia: University Missouri Press.
- SPAARPEN, B. (1974): “Jean de Leeuwen”, *Dictionnaire de Spiritualité* (Ed.: Viller). Paris: Beauchesne, VIII, 602-7.
- STEIN, E. (1959): *La ciencia de la Cruz*. San Sebastián: Editorial Dinor.
- STYRON, W. (1991): *Esa visible oscuridad*. Madrid: Editorial Mondadori.
- SURIN, J. J. (1928): *Lettres spirituelles*. Toulouse: Édition Cavallera.
- (1930): *Questions importantes à la vie spirituelle*. Paris: Téqui
- (1963): *Guide spirituel pour la perfection*. Paris: Desclée de Brouwer.
- SUSO, H. (1899): *Oeuvres Mystiques*. Paris: Lecoffre.
- TAULER, J. (1984): *Obras*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- TELLENBACH, H. (1970): *Estudios sobre la patogénesis de las perturbaciones psíquicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1976): *La melancolía*. Madrid: Editorial Morata.
- THOMPSON, C. (1985): *El Poeta y el místico*. Madrid: Editorial Swan.
- THÉRY, G. (1938): “Denys au Moyen Âge, l'aube de la Nuit Obscure”, *Nuit Mystique* (Ed. Bruno de Jésus-Marie). Paris: Desclée de Brouwer, 68-74.
- TRAVERS, A. (1992): “Karl Jaspers”, *Diccionario de Autores* (Ed.: Bompiani). Barcelona: Hora, III, 1355-6.
- TURNER, D. (1988): “St. John of the Cross and the depression”, *The Downside Review*, 106, 157-70.
- TYRER, S. y SHOPSIN, B. (1985): “Síntomas y exploración de la manía”, *Psicopatología de los Trastornos Afectivos* (Ed.: E. S. Paykel). Madrid: Ediciones Pirámide, 31-49.
- URBINA, F. (1956): *La persona humana en san Juan de la Cruz*. Madrid: Instituto Social León XIII.
- (1982): *Comentario a Noche oscura y del espíritu y Subida al[sic] Monte Carmelo*. Madrid: Editorial Morava.
- VALDÉS, M. (1995): “Personalidad y neurosis obsesiva”, *Estados Obsesivos* (Ed.: Vallejo Ruiloba). Madrid: Masson, 173-88.
- VALLEJO NÁGERA, A. (1953): *Locos Egregios*. Barcelona: Salvat Editores.
- VALLEJO-NÁGERA, J. A. (1970): *Introducción a la Psiquiatría*. Barcelona: Editorial Científico Médica.

- VALLEJO RUILOBA, J. (1991): *Introducción a la psicopatología y a la psiquiatría*. Barcelona: Masson-Salvat.
- (1995): “Clínica de los trastornos obsesivo-compulsivos”, *Estados Obsesivos* (Ed.: Vallejo Ruiloba). Madrid: Masson, 27-54.
- VAN LIEBURG, M. J. (1989): *Depresivos Famosos*. Rotterdam: Organon Internacional.
- VENERABLE P. F. IUAN DE LA CRUZ (1618): *OBRAS ESPIRITVALES*. Impreso en Alcala por la vivda de Andres Sanches Ezpeleta, anno de M.DC.XVIII.
- VERGOTE, A. (1975): *Psicología religiosa*. Madrid: Taurus Ediciones.
- VERON, E. y SLUZKI, C. (1970): *Comunicación y Neurosis*. Buenos Aires: Editorial Instituto.
- VICENTE RODRÍGUEZ, J. (1991): “La humanidad del místico”, *XX siglos*, 5, 81-94.
- (1993): “Introducción”, en San Juan De La Cruz: *Obras completas*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, , 1070.
- (1995): “P. Crisógono de Jesús y su vida de san Juan de la Cruz”, *Archivum Bibliographicum Carmeli Terresiani*, 30, 232-79.
- VILLER, M. (1953): “Catherine de Gênes”, *Dictionnaire de Spiritualité* (Ed.: Viller). Paris: Beauchesne, II,290-324.
- WEIL, S. (1993): *A la espera de Dios*. Madrid: Editorial Trotta.
- (1994): *La Gravedad y la Gracia*. Madrid: Editorial Trotta.
- (1996): *Echar raíces*. Madrid: Editorial Trotta.
- WHITE, J. (1980): *La experiencia mística*. Barcelona: Editorial Kairós.
- WILDE, O. (1995): *De profundis*. Barcelona: Edicomunicación.
- WYSS, D. (1975): *Las escuelas de psicología profunda*. Madrid: Editorial Gredos.
- YNDURÁIN, F. (1987): “San Juan de la Cruz, entre la alegoría y el simbolismo”, *En torno a san Juan de la Cruz* (Ed.: J. Servera). Madrid: Ediciones Júcar, 186-213.
- YNDURÁIN, D. (1984): *San Juan de la Cruz. Poesía*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- ZERSSEN, D. (1985): “Personalidad y desórdenes afectivos”, *Psicopatología de los Trastornos Afectivos* (Ed.: E. S. Paykel). Madrid: Ediciones Pirámide, 333-55.