SALMANTICENSIS 73-2 (2026) 443-458, ISSN: 0036-3537 EISSN: 2660-955X

La noche oscura como crítica del criterio de experiencia. Desposesión y verdad en la lectura de Jean Baruzi

The Dark Night and the Truth of Experience: Dispossession in Jean Baruzi's Interpretation

IMANOL BAGENETA MESSEGUER
Conservatorio Superior de Música de Castilla y León
ibag_net@hotmail.com
https://orcid.org/0009-0005-8099-2883

Recibido: 25 de febrero de 2026
Aceptado: 20 de abril de 2026

https://doi.org/10.36576/2660-955X.73.443

RESUMEN

Este artículo examina el estatuto de la vivencia mística a partir de la lectura que Jean Baruzi realiza de la noche oscura de san Juan de la Cruz. Allí la experiencia mística aparece como una crisis del criterio experiencial. Cuando los horizontes de creencia se transforman históricamente, lo vivido ya no vale por sí mismo como garantía. Queda expuesto a formas ambiguas de ilusión o de apropiación del sentido. En diálogo con el psicoanálisis, la distinción entre desposesión crítica y desposesión teologal permite delimitar la especificidad de la experiencia mística.

Palabras clave: noche oscura, experiencia, desposesión, san Juan de la Cruz, Jean Baruzi, Martin Jay.

ABSTRACT

This article examines the status of mystical experience based on Jean Baruzi's reading of St. John of the Cross's dark night. There, mystical experience appears as a crisis of the experiential criterion. When horizons of belief are historically transformed, the lived no longer holds by itself as a guarantee. It remains exposed to ambiguous forms of illusion or appropriation of meaning. In dialogue with psychoanalysis, the distinction between critical dispossession and theological dispossession allows us to delimit the specificity of mystical experience.

Keywords: dark night; experience; dispossession; saint John of the Cross; Jean Baruzi, Martin Jay.

INTRODUCCIÓN

La cuestión del estatuto cognoscitivo de la experiencia religiosa —y de su aceptación como criterio de verdad—, tal como fue planteada por la mística cristiana, alcanza una radicalidad singular en san Juan de la Cruz, porque en su obra aparece formulada la insuficiencia epistemológica de lo vivido como garantía. No se trata únicamente de una advertencia ascética, sino de una desestabilización del valor probatorio de lo vivido mismo. En la *Subida del Monte Carmelo* escribe: "ni basta ciencia humana para lo saber entender, ni experiencia para lo saber decir; porque sólo el que por ello pasa sabrá sentir, mas no decir" (Prólogo, §1); y añade luego: "no fiaré ni de experiencia ni de ciencia, porque lo uno y lo otro puede faltar y engañar" (§2).

El problema consiste en determinar si lo vivido conserva algún valor cognoscitivo una vez perdida su función de garantía teológica. La discusión excede el ámbito místico y alcanza una cultura donde la subjetividad experimentada suele operar como criterio de legitimidad.

Jean Baruzi examina este problema en su tesis doctoral (*Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 1924; reed. 1931), interpretando la obra del carmelita como una interrogación sobre el estatuto de la experiencia mística. Su estudio constituye un punto de inflexión porque piensa la mística en términos cognoscitivos y no solo como expresión de espiritualidad confesional. En el prólogo a la edición española, José Jiménez Lozano subraya precisamente este desplazamiento cuando afirma que Baruzi "rescató desde el ámbito de lo religioso confesional y para la cultura humana entera esa figura y esa obra", situando así a san Juan de la Cruz en un horizonte intelectual que excede la teología devocional.[1]

Este cambio introduce un antes y un después en la recepción moderna del Doctor místico: la noche oscura deja de leerse como episodio de un itinerario espiritual y aparece como una estructura que suspende toda pretensión de garantía. Nada de lo accesible a la conciencia clara es Dios. La desautorización del sujeto como instancia de validación ocurre precisamente allí donde el discurso místico exige pérdida.[2]

1 José Jiménez Lozano, "Prólogo a la edición castellana", en Jean Baruzi, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, trad. C. Ortega (Junta de Castilla y León, 1991), 8.

2 La *Noche oscura* fue elaborada simultáneamente con la *Subida del Monte Carmelo* entre 1578 y 1585. La ausencia de un autógrafo definitivo puede interpretarse no solo como un problema de transmisión textual, sino también como indicio de una experiencia todavía abierta. Esta condición refuerza la lectura baruziana: la negatividad sanjuanista habla de una reconfiguración permanente del conocer. Dámaso Alonso recuerda que los

La recepción de la obra de Baruzi ha seguido tres grandes líneas: las críticas doctrinales iniciales, los debates sobre su método filosófico-filológico y, más recientemente, las interpretaciones centradas en el lenguaje, la mediación simbólica y el estatuto de la experiencia mística.[3]

Las primeras objeciones surgieron en el interior de la tradición doctrinal católica, donde se atribuyó a Baruzi un cierto racionalismo hermenéutico.[4] Otros autores cuestionaron después la articulación entre filología y filosofía en su método.[5] Más tarde, la discusión se desplazó hacia el problema del lenguaje y de la mediación simbólica: la escritura comenzó a entenderse como práctica discursiva que emerge cuando el saber constituido se derrumba,[6] mientras que el escepticismo sanjuanista pasó a describirse como un rasgo estructural de su escritura.[7]

Sin embargo, al situar la mística dentro de los debates contemporáneos sobre la experiencia religiosa,[8] estos enfoques tienden a no distinguir con claridad entre una desposesión de alcance filosófico y otra teologal, propia de la tradición mística. Precisamente en esa diferencia se sitúa uno de los problemas centrales de este trabajo.

El artículo adopta un enfoque hermenéutico-comparativo. Más que proyectar categorías contemporáneas sobre san Juan de la Cruz, busca señalar convergencias estructurales en torno a la crisis de la experiencia como apoyo. El análisis seguirá tres momentos: transformación moderna del modo de comprender lo vivido, lectura baruziana de la noche oscura y diálogo con el psicoanálisis contemporáneo.[9]

comentarios realizados a ambos textos quedaron inacabados, deteniéndose en las primeras estrofas: "¿Fueron tal vez acabados los comentarios, y el temor suprimió luego las páginas en que se trataba lo inefable?". Dámaso Alonso, *La poesía de San Juan de la Cruz*, 3 ed. (Aguilar, 1958), 142.

3 Sobre la recepción contemporánea de Baruzi y las reinterpretaciones fenomenológicas, hermenéuticas y lingüísticas de la experiencia mística, véanse también Michel de Certeau, *La fábula mística (siglos XVI–XVII)* (Siruela, 2006); Jean-Louis Chrétien, *La llamada y la respuesta* (Caparrós, 1997); y las discusiones recientes sobre mediación simbólica y corporeidad en Júlio Dinis Lobo, "Análisis de la recepción teológica del pensamiento de Merleau-Ponty", *Salmanticensis* 72/2 (2025): 235-240.

4 Crisógono de Jesús Sacramentado, *San Juan de la Cruz: Su obra científica y su obra literaria*, 2 vols. (Ávila: Editorial Mensajero de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, 1929).

5 Pedro Urbano González de la Calle, "Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique, par Jean Baruzi (París, Alcan, 1924)", *Boletín de la Real Academia de la Historia* 86 (1925): 298–305; Alonso, *La poesía de San Juan de la Cruz*,142.

6 Michel de Certeau, *La fábula mística (siglos XVI–XVII)*, obra original publicada en 1982.

7 Bernat Castany Prado, "Poesía mística y escepticismo en la obra de San Juan de la Cruz", *San Juan de la Cruz* 43 (2009): 41–61.

8 Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico: Estudio comparado* (Trotta, 1999); Secundino Castro Sánchez, "San Juan de la Cruz y la crisis de la mística", *San Juan de la Cruz* 45 (2010): 83–111.

9 Entre los estudios recientes sobre experiencia, fenomenología y teología destacan las aportaciones de Jean-Luc Marion, Michel Henry o Jean-Louis Chrétien sobre donación, afectividad y negatividad. En el ámbito

La pregunta puede formularse entonces de manera más precisa: tras la crisis del criterio experiencial, ¿es posible pensar un estatuto cognoscitivo de la vivencia mística que no repose en su propia evidencia? En ello se juega el sentido filosófico de la noche oscura.

1. LA EXPERIENCIA BAJO SOSPECHA

1.1. Mutaciones de la experiencia

El problema requiere un marco más amplio que el estrictamente teológico. La transformación del concepto de lo vivido y la mutación del régimen epistemológico de la razón moderna configuran un horizonte desde el cual comprender la pérdida de su valor como instancia inmediata de verdad. El diagnóstico histórico-cultural de Martin Jay permite captar con precisión este desplazamiento.

En *La imaginación dialéctica*, la experiencia aparece como ambivalente: erosionada por la racionalización y, a la vez, portadora de un resto negativo que resiste toda integración. No se trata únicamente de una pérdida de inmediatez. Lo que allí se altera es el vínculo mismo entre percepción interior y sentido. Esa tensión se profundiza en *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva* y alcanza formulación sistemática en *Cantos de experiencia*[10]: no desaparece, pero pierde progresivamente densidad; se describe como mediada,[11] atravesada por marcos históricos y lingüísticos que impiden considerarla como un fundamento de algo que resulte inmediato.

Deja entonces la experiencia de funcionar como garantía autosuficiente. Comparece, más bien, como un ámbito atravesado por mediaciones, opacidades y excedencias de sentido que impiden su plena apropiación por la conciencia. En una dirección distinta, aunque parcialmente convergente, Gabriel Marcel había descrito lo vivido no como simple dato psicológico, sino como una tensión entre el yo

hispánico, la discusión sobre experiencia religiosa y mediación fenomenológica ha tenido desarrollos importantes en torno a la obra de Juan Martín Velasco.

10 Martin Jay, *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva* (Ediciones Universidad Diego Portales, 2003); Martin Jay, *Cantos de experiencia: Variaciones modernas sobre un tema universal* (Paidós, 2009), obra original publicada en 2005.

11 René Jolivet, al exponer el existencialismo cristiano de Gabriel Marcel, subraya que no puede haber "filosofía concreta" sin una "tensión continuamente renovada y propiamente creadora entre el Yo y las profundidades del ser", así como sin una reflexión ejercida sobre "la experiencia más intensamente vivida". Ese concepto de lo vivido no aparece como garantía autosuficiente de verdad, sino como ámbito problemático de revelación de sentido, atravesado por una dimensión ontológica que excede la pura interioridad psicológica. René Jolivet, "El existencialismo cristiano de Gabriel Marcel", *Sapientia* 3 (1947): 69–70.

y "las profundidades del ser". La existencia humana aparece entonces atravesada por una dimensión ontológica que desborda tanto la pura interioridad subjetiva como la disponibilidad conceptual de lo vivido. Lo decisivo no es su extinción, sino el saber que transforma su función.

1.2. Después de la metafísica

En coherencia con este trasfondo, la subjetividad deja de pensarse como dato originario para ser comprendida como una realidad configurada simbólicamente; allí donde se presenta como evidencia psicológica, se bloquea su posible función como instancia de validación.[12] Este desplazamiento remite a una transformación más amplia del modo en que la razón se comprende en la modernidad, lo que permite situar el problema en el tránsito del pensamiento metafísico al postmetafísico descrito por Jürgen Habermas.

En el ámbito religioso, el término *metafísica* no designa solo un sistema doctrinal, sino un modo de pensar —de Platón a Hegel— que presupone un fundamento accesible a la conciencia contemplativa y atribuye a la filosofía el estatuto de intérprete de lo absoluto. Basta pensar en la convicción de que el entendimiento humano puede alcanzar, mediante la reflexión, una certeza acerca del ser, Dios o el alma. Esa confianza constituye el núcleo de la actitud metafísica.

El tránsito hacia una racionalidad postmetafísica comienza cuando la razón deja de orientarse a fundamentos últimos. Entonces esa pretensión se debilita y pasa a comprenderse como una forma histórica de racionalidad, situada, mediada lingüísticamente e inscrita en procesos intersubjetivos propios del mundo de la vida. En este marco, la radicalidad de la noche oscura puede leerse como una desestabilización anticipada de la pretensión metafísica de fundamento. Como señala Habermas:

> Solo bajo las premisas de un pensamiento postmetafísico se desmorona ese concepto enfático de teoría que pretendía hacer inteligible no solamente el mundo de los hombres, sino también las propias estructuras internas de la naturaleza.[13]

Desde este horizonte filosófico puede releerse la obra del Doctor místico.

12 Sobre la crítica contemporánea a los dualismos entre experiencia espiritual y corporeidad, véase Carlos Granados, "Una clave para la teología de la creación desde la *somatología* del Cantar de los cantares", *Salmanticensis* 72/1 (2025): 13ss.

13 Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico* (Taurus, 1990), 16.

La obra del Doctor místico permite reconocer una convergencia estructural en la crítica de la experiencia como garantía inmediata de verdad. Cuando la razón deja de disponer de un acceso transparente a lo absoluto —señala Habermas[14]— también la percepción subjetiva pierde su pretensión fundante. La expresión teológica desplaza entonces el criterio hacia la capacidad de atravesar la desposesión: "para venir a gustarlo todo, no quieras tener gusto en nada" (Subida, I, 13).

1.3. Aprender a perder

¿No es este el horizonte en el que puede comprenderse la radicalización sanjuanista? La verdad deja entonces de coincidir con el sentir y ningún estado interior puede funcionar ya como garantía apropiable por el sujeto. Esta lógica de desapropiación atraviesa la tradición espiritual y reaparece, bajo nuevas formas, en la fenomenología contemporánea de la donación.[15] La experiencia trascendente ya no puede comprenderse como acceso inmediato a una evidencia absoluta, sino como una vivencia mediada por interpretación y lenguaje. Desde esta perspectiva —presente también en el enfoque fenomenológico de Louis Roy[16]— la noche oscura deja de pensarse como intensificación de una interioridad transparente y aparece como crisis del privilegio epistemológico de lo vivido.

En esa tensión se sitúa la noche oscura: no como negación de la verdad, sino como retirada de toda apropiación subjetiva. El gesto no suprime el acceso a la verdad, pero priva a la experiencia de su pretensión certificadora. Incluso la contemplación permanece bajo el signo de la no-posesión: "mientras vivan acá en la tierra, los santos no ven los misterios de la naturaleza divina más que a través de alguna imagen"[17]. La validez espiritual no se verifica en la intensidad de lo vivido, sino en el despojo que sustrae a la conciencia de toda función de criterio último.

14 Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, 28.

15 Esta lógica posee antecedentes en la tradición apofática cristiana —desde el abandono progresivo del saber en el Pseudo-Dionisio hasta la noción de vaciedad en Meister Eckhart— y ha reaparecido en la fenomenología de la donación, donde la alteridad desborda todo horizonte constituido; en palabras de Jean-Luc Marion, ello "descalifica la posibilidad de una revelación en el momento mismo en que hace posible toda manifestación". Jean-Luc Marion, *Siendo dado: Ensayo para una fenomenología de la donación*, (Síntesis, 2008), §§ 4–5, 19.

16 Louis Roy insiste en que las experiencias trascendentes "no son lo mismo que los fenómenos sobrenaturales" y rechaza su reducción a un incremento extraordinario de percepción o conocimiento. Véase Louis Roy, *Experiencias de trascendencia. Fenomenología y crítica* (Herder, 2006), 25-26.

17 Antonio Royo Marín, *Los grandes maestros de la vida espiritual* (Biblioteca de Autores Cristianos, 2003), 98.

2. JEAN BARUZI: DE LA GARANTÍA A LA PRUEBA

2.1. La noche como tránsito

Cuando la filosofía confía demasiado en el concepto, el recorrido interior deja de operar como fundamento seguro. Tal es también el problema de la experiencia espiritual —y de la lectura de Jean Baruzi— si se la considera desde nuestra situación intelectual. Baruzi evita convertir la experiencia en una nueva forma de inmediatez; desplaza la vivencia fuera de su función fundante y la convierte en lugar de prueba. De ahí que el itinerario místico exija "no ver ya nada de sí"[18]. La pérdida de apoyo en la conciencia no constituye un déficit. Es, por el contrario, la condición misma de apertura a aquello que el sujeto no puede producir ni poseer.

Baruzi formula esta exigencia con un rigor que desborda toda lectura psicologista:

> Juan de la Cruz rechaza con igual ímpetu las nociones humanas y los sentimientos humanos. […] Al final es la razón la que se encuentra parcialmente satisfecha por el abandono sistemático de todos los conocimientos distintos. [19]

Con la noche, la experiencia pierde su función verificadora y entra en un proceso de desapropiación. Baruzi distingue aquí dos movimientos todavía entrelazados: las *tinieblas*, asociadas al empobrecimiento interior y a la pérdida de consuelo, y la *oscuridad* en sentido estricto, que comienza cuando esa pérdida deja de vivirse solo como carencia y modifica la relación del sujeto con aquello que pretende conocer. Lo vivido ya no comparece como evidencia transparente para quien lo atraviesa.[20]

> La noche es la compleja reunión, en un solo vocablo, de las cosas y los pensamientos abolidos, de la luz que no comprendo.[21]

La conciencia deja entonces de sostenerse con la misma seguridad y ya no encuentra en lo vivido una confirmación inmediata. Por eso la nada no aparece aquí como una simple carencia psicológica. Manuel Ballestero cuestiona precisamente esta reorganización doctrinal de la experiencia sanjuanista y recuerda que en el poema aparece una misma materia simbólica —"desplazamiento inmóvil" y

18 Jean Baruzi, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística* (Junta de Castilla y León, 1991), 393.

19 Baruzi, *San Juan de la Cruz*, 527.

20 Manuel Ballestero observa que el comentario transforma en secuencia doctrinal lo que en el poema aparecía todavía como "desplazamiento inmóvil" y unidad dinámica de una misma experiencia simbólica. Manuel Ballestero, *Juan de la Cruz. De la angustia al olvido* (Akal, 1977), 62–63.

21 Baruzi, *San Juan de la Cruz*, 315.

"sin posible configuración de etapas propiamente dichas"[22]— que el comentario convierte después en secuencia. Esta pérdida no remite entonces únicamente a una metáfora de oscuridad, sino a una modificación del vínculo entre conciencia, experiencia y verdad.

2.2. Baruzi en el debate francés sobre la mística

La originalidad de esta lectura se perfila en el contexto del debate sobre la mística desarrollado en Francia entre finales del siglo XIX y comienzos del XX. En ese escenario intelectual, marcado por la renovación de la filosofía de la religión y por el interés en formas de conciencia no reductibles al racionalismo clásico, Henri Bergson propone una *intuición suprarracional del ser concreto* como vía de acceso a lo absoluto.

Esta orientación encuentra resonancias en Louis Lavelle —especialmente en su comprensión de la interioridad como participación en el ser— y en Henri Delacroix, aunque en ninguno de ellos la pérdida constituye el eje estructural de la experiencia.[23] Lo propio de Baruzi —y de Juan de la Cruz— es afirmar que ni la inmediatez vivida ni el concepto racional alojan la verdad: esta comparece en el lenguaje místico atravesada por la negación. Frente a la intuición bergsoniana, introduce ruptura; frente al objeto psicológico de Delacroix, un movimiento que desborda toda objetivación. En la noche oscura, la verdad comparece únicamente donde cesa toda posesión.

3. LA NOCHE OSCURA COMO INSTANCIA CRÍTICA

3.1. Crisis de la vivencia inmediata

El análisis se articulará en tres momentos: (a) la pérdida de fundamento de lo vivido según Baruzi, (b) las objeciones que suscita esta tesis y (c) su alcance

22 Ballestero, *Juan de la Cruz*, 62.

23 La referencia a Louis Lavelle resulta significativa porque su filosofía de la interioridad mantiene todavía una comprensión positiva de la presencia y de la participación en el ser, especialmente en *La présence totale* (Aubier, 1934), donde la experiencia interior aparece ligada a una presencia que desborda la apropiación reflexiva del sujeto. Véase también Imanol Bageneta Messeguer, *En torno a La Présence totale (1934), de Louis Lavelle. La experiencia del ser en la filosofía del espíritu francesa*, tesis doctoral, Universidad de Salamanca, 2020. Frente a ciertas corrientes de la espiritualidad francesa contemporánea —entre ellas el horizonte asociado a Henri Bremond—, Baruzi insiste, en cambio, en que la experiencia mística implica también una desautorización de los sentimientos humanos como criterio suficiente de verdad: "Juan de la Cruz rechaza con igual ímpetu las nociones humanas y los sentimientos humanos". Baruzi, *San Juan de la Cruz*, 527. Véase Henri Bremond, *Prière et poésie* (Grasset, 1926) y Henri Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme* (Félix Alcan, 1908).

estructural en diálogo con el psicoanálisis. Se examina, en primer lugar, cómo Baruzi desarrolla esta problemática en un apartado de su estudio sobre Juan de la Cruz, donde la noche aparece como instancia crítica que priva a la vivencia de pretensión de fundamento.

Surge primero este problema: si la modernidad ha debilitado la pretensión fundante de la vivencia, ¿implica ello un retorno a la interioridad o exige quizá una transformación radical de su estatuto? Quienes leen la crisis de la razón metafísica como ocasión para rehabilitar lo vivido buscan recuperar una inmediatez originaria. Incluso ciertas corrientes fenomenológicas intentaron describir una experiencia primaria anterior a toda elaboración conceptual, una forma de presencia inmediata del ser irreductible al racionalismo abstracto.[24] Baruzi, en cambio, no propone un retorno, sino una desposesión: la vivencia deja de sostener la verdad y pasa al régimen de la prueba.

Esto es, puede haber intensidad sin verdad. Y puede haber verdad precisamente allí donde la vivencia deja de certificarse a sí misma.

Baruzi lleva aquí la lógica hasta el extremo:

> En cambio, la experiencia oscura representa una renuncia, tanto en el orden natural como en el sobrenatural. Para el alma, el hecho de ser oscura o de estar a oscuras comporta una actitud experimental conducente, en el orden de las aprehensiones distintas, a una nada natural y sobrenatural. […] La experiencia oscura dibuja el secreto y atrevido movimiento que nos llevará más allá de nosotros mismos.[25]

3.2. Negatividad y tránsito

La negatividad sanjuanista no describe solo un empobrecimiento afectivo. Introduce una modificación del vínculo entre experiencia y verdad. Es el núcleo del problema, y Baruzi resume así la negatividad sanjuanista:

> Dios no es nada de lo que podemos sentir, imaginar, pensar o desear —nada de lo que podemos aprehender. Está más allá de todas nuestras maneras de ser—. Y sin

24 Algunos desarrollos fenomenológicos de mediados del siglo XX describieron la existencia de una *patencia* originaria del ser anterior a toda tematización conceptual. Alberto Caturelli hablaba, en este sentido, de una "experiencia del ser en bruto", mientras que diversos discípulos de Husserl rechazaron el giro idealista del maestro en nombre de una orientación realista de la intencionalidad. El itinerario de Edith Stein resulta especialmente significativo por su desplazamiento hacia una metafísica de raíz tomista. Véanse Alberto Caturelli, "Desolación del filósofo en Argentina", *Sapientia* 39–40 (1956): 48–49; Juan Alfredo Casaubón, "Gérmenes de idealismo en las Investigaciones lógicas de Husserl", *Sapientia* 41 (1956): 250.

25 Baruzi, *San Juan de la Cruz*, 310.

> embargo, está en nosotros mismos. Pero no podemos encontrarlo si no es recuperando esa Luz interior que jamás falta en nosotros, es decir, renunciando a todo cuanto no sea ella, a todo nuestro ser sin purificar.[26]

Baruzi lee a Juan de la Cruz como un pensador del límite: la vivencia es necesaria para el camino, pero insuficiente como instancia de verificación. La verdad permanece, aunque la conciencia ya no pueda apropiársela como evidencia inmediata.

3.3. Pérdida y apertura

La radicalidad de esta operación aparece constantemente en la *Subida del Monte Carmelo*. Juan de la Cruz no se limita a desconfiar de ciertos excesos sensibles o imaginativos; cuestiona la posibilidad misma de convertir la experiencia en criterio de verdad. Por eso el alma debe atravesar una privación progresiva de apoyos espirituales: imágenes, consuelos, comprensiones e incluso formas elevadas de experiencia religiosa.

El vaciamiento opera aquí en dos direcciones complementarias.

> (a) La vivencia deja de operar como criterio suficiente. La negatividad sanjuanista no elimina la experiencia, pero la priva de función verificadora. Baruzi interpreta este desplazamiento como una desautorización de la conciencia entendida como instancia última de validación. Permanece decisiva, aunque ya no garantiza por sí sola la verdad de aquello que manifiesta.

> (b) Este proceso no termina de dejarse organizar mediante una secuencia doctrinal estable. Ballestero señala que la lectura de Baruzi tiende a reconstruir la experiencia sanjuanista mediante un esquema excesivamente intelectualista.[27] Lo decisivo, sin embargo, no es una sucesión ordenada de etapas interiores, sino una modificación más profunda de la estructura de la experiencia. La privación afecta a la forma misma en que el sujeto se orienta hacia el mundo y hacia sí. Por eso Ballestero habla de un "desplazamiento inmóvil" y de una experiencia "sin posible configuración de etapas propiamente dichas".[28] Esta retirada afecta así a las condiciones mismas bajo las cuales la conciencia organiza sentido, deseo y verdad.

Dos objeciones permanecen abiertas La primera: la desposesión conduciría a una neutralización afectiva; sin embargo, la tradición mística desplaza la función

26 Baruzi, *San Juan de la Cruz*, 592.
27 Ballestero, *Juan de la Cruz*, 74.
28 Ballestero, *Juan de la Cruz*, 77.

del afecto sin exigir su extinción. La segunda: la modernidad no absolutiza la vivencia, aunque puede empobrecerla al reducirla a indicadores psicológicos. En ambos casos aparece una misma pregunta: ¿puede el empobrecimiento convertirse, paradójicamente, en criterio?

El problema desborda entonces el ámbito de la experiencia religiosa y alcanza el horizonte más amplio de la interioridad y sus límites como criterio de verdad.

3.4. La herida del sujeto

No es lo vivido, sino su estatuto. Para san Juan —según Baruzi— la verdad mística no reside en la intensidad, sino en la mediación simbólica y en la pérdida de evidencia: solo se vuelve pensable al precio de una traducción que altera su inmediatez. Así, alguien puede tomar la vivencia como signo de autenticidad —por ejemplo, el consuelo en la oración—; entonces deja de ser mediación y funciona como verificación. La noche deja de atravesar al sujeto y comienza simplemente a describirlo. El camino se reduce a una psicología del yo; la dimensión teologal se atenúa. Frente a esta deriva, la noche introduce una interrupción decisiva: desplaza el sentido fuera del dominio del yo.

Es aquí donde la referencia al psicoanálisis adquiere interés crítico.[29] No porque permita "explicar" la noche oscura, sino porque ayuda a precisar un problema común: la imposibilidad de convertir la experiencia interior en garantía transparente de verdad. También Freud mostró —en un registro distinto— que el sujeto no coincide plenamente consigo mismo, mientras que Lacan radicalizó esta fractura al situar la verdad no del lado de la vivencia inmediata, sino de aquello que en ella desborda al yo. La convergencia, sin embargo, permanece limitada: la noche sanjuanista no remite únicamente a una división estructural del sujeto, sino a una apertura teologal que excede toda economía del deseo. Lacan no explica a san Juan, pero permite precisar con mayor rigor el problema que Baruzi sitúa en primer plano: la imposibilidad de erigir lo vivido en criterio último.

29 No es irrelevante recordar que Jacques Lacan asistió a los cursos de Jean Baruzi en la *École Pratique des Hautes* Études en los años treinta. Sin embargo, más allá de cualquier filiación biográfica, la convergencia aquí señalada es de orden estructural y no histórico: no se trata de establecer una influencia doctrinal directa, sino de advertir una afinidad en la crítica del criterio experiencial.

4. DISCERNIMIENTO, CUERPO Y LÍMITE DE LA EXPERIENCIA

4.1. Freud y la pérdida de transparencia

La pérdida del criterio basado en lo vivido se vuelve más inteligible cuando se sitúa en el cruce entre cuerpo, lenguaje y goce abierto por el psicoanálisis. Allí puede distinguirse una ruptura crítica —accesible al diagnóstico analítico— de una transformación teologal que constituye el núcleo propio de la noche oscura. La comparación entre psicoanálisis y Baruzi no busca filiaciones históricas, sino una convergencia estructural en la desautorización del sujeto como instancia de verdad. La diferencia no es meramente conceptual: afecta a la estructura misma del sujeto. El discernimiento deja de apoyarse en la coherencia de lo sentido y pasa a reconocer el régimen en que la experiencia se inscribe; la noche aparece entonces como una pérdida somática y afectiva que desactiva cualquier criterio puramente interior de verdad.

Freud formula un primer desplazamiento: la conciencia no coincide con los procesos que determinan la vida psíquica. El sujeto puede actuar lo reprimido sin saberlo:

> El analizado no recuerda, en general, nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo actúa. No lo reproduce como recuerdo, sino como acción; lo repite, sin saber, desde luego, que lo hace.[30]

Lo vivido deja así de constituir un criterio fiable de verdad: no basta sentir ni comprender lo que se siente. La experiencia consciente aparece atravesada por determinaciones que la exceden y que no se dejan reducir a la evidencia inmediata.

4.2. Lacan y la división del sujeto

Lacan radicaliza la cuestión. La sospecha no se dirige solo contra la transparencia de la conciencia, sino contra la consistencia del sujeto mismo: este no funda lo vivido, sino que es efecto del significante, determinado por un orden simbólico que lo excede.[31] La consecuencia es estructural: el sujeto no precede a la verdad que pretende vivir, sino que se constituye en dependencia de ella. El yo aparece dividido por la cadena significante; por eso la vivencia no puede erigirse

30 Sigmund Freud, "Recordar, repetir y reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis II)", en *Obras completas*, vol. XII (Amorrortu, 1976), 151. Obra original publicada en 1914.

31 Joël Dor, *Introducción a la lectura de Lacan II: La estructura del sujeto* (Gedisa, 1987).

en fundamento suficiente, pues quien la vive no es un centro soberano, sino una posición producida.

La ruptura introducida por Baruzi resulta especialmente significativa: la interioridad deja de funcionar como lugar transparente de presencia y pierde toda capacidad de verificarse a sí misma.[32]

4.3. La noche oscura y la desautorización del yo

En este punto se perfila la convergencia con la noche oscura. También aquí la proximidad con el psicoanálisis se vuelve visible: como él, la noche oscura desmantela la ilusión de una interioridad autosuficiente. Puede haber intensidad sin verdad, y verdad allí donde la vivencia pierde su autosuficiencia; la proximidad, sin embargo, no implica identidad.[33] La noche no solo remite a la división del sujeto, sino a la posibilidad de una relación con lo que lo excede sin anularlo. Si el psicoanálisis muestra que la experiencia no funda verdad porque el sujeto está estructuralmente escindido, la noche radicaliza esa desautorización al situar la verdad fuera del dominio del yo.

La lectura de Baruzi sitúa esta ruptura en el límite de la conciencia:

> El símbolo de la noche es el que ayuda a Juan de la Cruz a ir demostrando que nada de lo que es accesible a nuestra clara conciencia es Dios —o digamos lo Real último—.[34]

Sostener ese hiato: ahí comienza propiamente el discernimiento. Reconocer que ninguna vivencia garantiza la verdad y, al mismo tiempo, que la verdad no se reduce al resto imposible que el sujeto encuentra en sí mismo. Al desactivar la experiencia como fundamento, la noche protege la trascendencia frente a su reducción a vivencia interior disponible. La experiencia permanece; pierde únicamente el derecho a decidir sobre la verdad.

32 Esta distancia respecto de las filosofías francesas de la interioridad resulta especialmente visible si se compara la negatividad sanjuanista descrita por Baruzi con la ontología participativa de Louis Lavelle o con las aproximaciones psicológicas a la experiencia religiosa desarrolladas por Henri Delacroix en *Études d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme*. Allí donde esas perspectivas conservan todavía algún grado de continuidad entre experiencia interior y presencia de sentido, Baruzi sitúa la verdad únicamente en el atravesamiento de la desposesión. Véase asimismo Louis Lavelle, *La présence totale*.

33 La analogía es estructural: el psicoanálisis piensa la división desde la falta, mientras que la tradición teologal remite a una alteridad que excede al sujeto.

34 Baruzi, *San Juan de la Cruz*, 16.

CONCLUSIÓN

El recorrido realizado permite responder con mayor precisión a la pregunta inicial: la crisis del criterio experiencial no implica abandono de la verdad, sino transformación de su estatuto. La lectura baruziana de san Juan de la Cruz no restaura una inmediatez perdida —solución romántica— ni se repliega en lo indecible —solución escéptica—: instituye un régimen en el que la experiencia, desposeída de su función fundante, deviene lugar de una verdad que no puede ser poseída por el sujeto.

La experiencia nueva no desaparece: deja de decidir y pasa únicamente a dar testimonio. De ahí que la distinción entre desposesión crítica y desposesión teologal no remita simplemente a dos lenguajes distintos aplicados al mismo fenómeno, sino a dos formas irreductibles de atravesar la pérdida. La primera —accesible también al diagnóstico psicoanalítico— desactiva la ilusión de transparencia y priva a la vivencia de función probatoria. La segunda no restituye ninguna certeza sustitutiva, pero tampoco clausura la verdad en la fractura del sujeto: abre una relación con una alteridad que lo precede y lo excede. Aquí reside la diferencia decisiva: el psicoanálisis piensa la división desde la falta constitutiva del sujeto; la noche sanjuanista la piensa desde una trascendencia que no puede reducirse a efecto de una estructura simbólica.

El discernimiento espiritual no consiste entonces en recuperar una coherencia interior, sino en sostener el hiato entre sentir y verdad sin cancelarlo prematuramente. Si la noche fuera únicamente una forma de división subjetiva, bastaría el análisis para atravesarla. Pero Baruzi muestra que Juan de la Cruz exige algo distinto: reconocer un régimen en el que la experiencia deja de coincidir plenamente consigo misma sin por ello quedar reducida a ilusión o vacío. Después de la noche no aparece una nueva seguridad; lo que queda es una relación más incierta con la verdad, justamente cuando la conciencia ya no puede apoyarse del todo en sí misma.

La pregunta final no es qué queda de la experiencia tras la crítica, sino qué relación con la verdad exige una vivencia que ha dejado de fundarse en su propia evidencia. La noche no responde: es el lugar donde la pregunta puede formularse sin engaño.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alonso, Dámaso. *La poesía de San Juan de la Cruz*. 3 ed. Aguilar, 1958.

Ballestero, Manuel. *Juan de la Cruz. De la angustia al olvido*. Península, 1977.

Baruzi, Jean. *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Junta de Castilla y León, 1991. Ed. or. 1924; 2 ed. francesa 1931.

Castany Prado, Bernat. "Poesía mística y escepticismo en la obra de San Juan de la Cruz". *San Juan de la Cruz* 43 (2009): 41–61.

Castro Sánchez, Secundino. San Juan de la Cruz y la crisis de la mística. *San Juan de la Cruz* 45 (2010): 83–111.

Certeau, Michel de. *La fábula mística (siglos XVI–XVII)*. Siruela, 2006.

Chrétien, Jean-Louis. *La llamada y la respuesta*. Caparrós, 1997.

Crisógono de Jesús Sacramentado. *San Juan de la Cruz: Su obra científica y su obra literaria*. Vol. 1-2. Editorial Mensajero de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, 1929.

Delacroix, Henri. *Études d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme.* Félix Alcan, 1908.

Dor, Joël. *Introducción a la lectura de Lacan II: La estructura del sujeto*. Gedisa, 1987.

Freud, Sigmund. "Recordar, repetir y reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis II)". En *Obras completas*. Vol. XII. Amorrortu, 1976.

González de la Calle, Pedro Urbano. "Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique, par Jean Baruzi (París, Alcan, 1924)". *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 86 (1925): 298–305.

Granados, Carlos. "Una clave para la teología de la creación desde la 'somatología' del Cantar de los cantares". *Salmanticensis* 72 (2025): 11–27.

Habermas, Jürgen. *Pensamiento postmetafísico*. Taurus, 1990.

Jay, Martin. *La imaginación dialéctica: Una historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923–1950)*. Taurus, 1989.

Jay, Martin. *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva*. Ediciones Universidad Diego Portales, 2003.

Jay, Martin. *Cantos de experiencia: Variaciones modernas sobre un tema universal*. Paidós, 2009.

Jiménez Lozano, José. "Prólogo a la edición castellana". En Jean Baruzi, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, i–xv. Junta de Castilla y León, 1991.

Jolivet, Régis. "El existencialismo cristiano de Gabriel Marcel". *Sapientia* 3 (1947): 68–77.

Lobo, Júlio Dinis. "Análisis de la recepción teológica del pensamiento de Merleau-Ponty". *Salmanticensis* 72 (2025): 233–260.

Marion, Jean-Luc. *Siendo dado: Ensayo para una fenomenología de la donación*. Síntesis, 2008.

Martín Velasco, Juan de Dios. *El fenómeno místico: Estudio comparado*. Trotta, 1999.

Roy, Louis. *Experiencias de trascendencia. Fenomenología y crítica*. Herder, 2006.

Royo Marín, Antonio. *Los grandes maestros de la vida espiritual*. Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.

Waaijman, Kees. *Espiritualidad: Formas, fundamentos y métodos*. Sígueme, 2011.