



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DOCTORADO EN FILOSOFÍA
CAMPO DE CONOCIMIENTO: FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

“LA FIGURA DEL EROSTISMO SAGRADO EN EL CÁNTICO ESPIRITUAL: UNA
FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA SANJUANISTA”

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
LUCERO GONZÁLEZ SUÁREZ

TUTOR
DRA. REBECA MALDONADO RODRIGUERA (FFyL)

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:
DRA. JULIETA GABRIELA LIZAOLA MONTERRUBIO (FFyL)
DR. MANUEL ANTONIO LAVANIEGOS ESPEJO (FFyL- IIF)

MÉXICO, D. F., MARZO DE 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedico esta tesis a mi amado esposo, Víctor Ignacio Coronel, por todas las horas en las que pese a su increencia ha escuchado pacientemente mis inquietudes filosóficas y espirituales. Por haberme alentado en los momentos de desesperación, durante estos más de cuatro años, aun a la distancia. Por reconocer que estas páginas son el resultado de la única pregunta que ha mantenido en vilo mi existencia. Y por permitirme buscar a su lado, día a día, la realización plena de lo que creo ser la única justificación válida de la existencia: el amor-ágape.

A mi hijo, León Emmanuel, le regalo esta meditación, esperando que al llegar el tiempo en que pueda comprender su sentido, sepa que aun si jamás lo consigo, el amor puro del que habla San Juan de la Cruz es lo único que realmente he querido darle. Y le agradezco ser un rastro de Dios en la noche y en las frescas mañanas escogidas.

Agradezco a José Ferraro (in memoriam), por haberme mostrado el sentido profundo del misticismo, a través de cada uno de sus textos, dignos del mayor reconocimiento. Porque a través de su obra filosófica y teológica alumbró el camino de muchos, entre ellos el mío.

A Isabel Cabrera, por sus consideraciones siempre respetuosas de mi investigación, por abrir mi panorama filosófico y porque el diálogo con ella fue para mí una motivación constante, durante el tiempo en que le fue posible dirigir esta tesis.

A Miguel García-Baró, por haber transformado lo que pudo ser un extravío académico en una estancia de investigación maravillosa. Por haberme mostrado las insuficiencias de la ontología a la que me aferraba, por sus agudas reflexiones sobre la experiencia místico-religiosa y por ser un claro ejemplo de que filosofar es la mejor forma de vida y la más feliz. Por ser un digno heredero de Sócrates.

A Rebeca Maldonado, por haberme orientado en diversas ocasiones, durante estos cuatro años y haber compartido conmigo sus clases, sus críticas siempre constructivas y sus sugerencias acerca de hacia dónde era importante mirar para hacer ontología. Porque sin sus valiosas orientaciones, esta tesis no sería posible.

A Ángel Cordovilla, porque estoy segura de que él mismo no alcanza a darse cuenta de todo lo que sus clases permiten comprender acerca del Misterio de Dios, y por haberme mostrado al Cristo Crucificado de Moltmann. Por haberse dado el tiempo de leer mis ya entonces trescientas páginas sobre San Juan de la Cruz, y por comprender las limitaciones propias de mi formación.

A Julieta Lizaola y a Manuel Lavaniegos, por el tiempo concedido a la lectura de estas páginas y a sus amables observaciones que en todo momento procuré seguir, teniendo por válidas.

Al programa de becas nacionales y becas mixtas del Conacyt.

La cruz es lo absolutamente inconmensurable en la revelación de Dios. Nos hemos acostumbrado demasiado a ella. Hemos adornado el escándalo de la cruz con rosas. Hemos hecho de ella una teoría de la salvación. Pero esto no es la cruz. Esto no es la dureza que en ella hay, la dureza que en ella ha puesto Dios. Hegel definió la cruz diciendo: «Dios ha muerto», y probablemente percibió con exactitud que ella nos pone ante la noche de la verdadera, última e incomprensible lejanía de Dios, y nos muestra que frente a la «palabra de la cruz», más que frente a ninguna otra realidad del mundo, únicamente contamos con la *sola fide*. Aquí no encontramos ninguna de las *opera Dei* que nos remiten a él, el Creador eterno y a su sabiduría. Aquí se quiebra la fe en la creación, de la que procede todo paganismo. Aquí se ve que toda filosofía y sabiduría es demencia. Aquí Dios es no-Dios. Aquí triunfa la muerte, el enemigo, la no-iglesia, la injusticia, los blasfemos, los soldados. Aquí triunfa satanás sobre Dios. Nuestra fe comienza precisamente donde los ateos piensan que acaba. Nuestra fe comienza en esa dureza y poderío que es la noche de la cruz, de la tentación y de la duda sobre todo cuanto existe. Nuestra fe tiene que nacer donde todos los hechos la desmienten. Tiene que nacer de la nada, tiene que gustar y saborear esa nada, como ninguna filosofía nihilista se lo puede figurar.

H. J. Iwand

SIGLAS CONVENCIONALES

- CB= Cántico Espiritual
- S= Subida del Monte Carmelo
- NO= Noche oscura
- Ll= Llama de amor viva
- IEV= Romance sobre el evangelio <<In principio erat Verbum, acerca de la Santísima Trinidad>>
- F= La fonte
- E= Entréme donde no supe
- H= Por toda la hermosura
- AV= Avisos y sentencia espirituales
- D= Dichos de luz y amor
- A= Sin arrimo y con arrimo
- P= Un pastorcico solo está penando
- V= Vivo sin vivir en mí
- CR= Cartas
- C= Cautelas

INTRODUCCIÓN

Aunque con ciertas reservas, cabe afirmar que en los últimos años ha habido un auge de los estudios sobre los fenómenos religioso y místico. Tan pronto quedó superada la idea errónea de que la actitud religiosa era producto de la ignorancia humana (tanto acerca del mundo como de sí mismo), y que por tanto desaparecería con el progreso del conocimiento científico, se hizo evidente la necesidad de indagar si hay alguna determinación esencial del ser del hombre que explique su origen y sentido. Entonces se hizo forzoso preguntar ¿por qué el hombre es capaz de lo divino?

Planteada de este modo, la pregunta por el origen de la actitud místico-religiosa concierne por entero a la filosofía, toda vez que la pretensión de ésta es responder las preguntas relevantes de la existencia. Cuando su interés se dirige a los fenómenos místico y religioso, el propósito de la filosofía no es fundamentar racionalmente la verdad de la revelación (teología); postular a Dios como principio absoluto e incondicionado, causa de sí y de las múltiples entidades que pueblan el mundo (onto-teo-logía); ni describir las cualidades específicas de la conciencia religiosa (psicología de la religión). En tal caso, las preguntas de la filosofía que se comprende a sí misma como ontología sólo pueden ser ¿qué es la mística? y ¿qué es la religión?

Por lo que se refiere al estado de la cuestión, en términos generales y esquemáticos, cabe afirmar que la escuela de interpretación francesa, fundada por Jean Baruzi (quien fuera autor del primer estudio sistemático sobre SJC) se caracteriza por realizar estudios sobre el misticismo, tomando como punto de partida los textos sanjuanistas. Asimismo, ésta se distingue por una comprensión de la mística como disciplina autónoma respecto de la teología y de la espiritualidad. Su

intención es estudiar el fenómeno religioso a partir de disciplinas como la filosofía, la psicología, la antropología, la filología, etc. Sin considerar plenamente la inefabilidad y el misterio de Dios que SJC quiso expresar en todas sus obras, al escribir su monumental obra *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Baruzi se enfrentó a la interpretación de aquéllas tomando como apoyo la tradición neoplatónica y kantiana, así como de la psicología religiosa de James. El desafortunado resultado, que sólo salta a la luz cuando se supera la fascinación por el tratamiento que Baruzi hace de la obra sanjuanista, es la reducción de la mística amorosa a una suerte de metafísica o de mística profana que nada tiene que ver con la experiencia de unión transformante con el Esposo Cristo. Cuestión que si bien ha pasado desapercibida para la mayoría de los lectores contemporáneos, tuvo a bien notar Maritain en *Distinguir para unir*, al sostener:

Por íntima que sea mi amistad con usted, mi querido Baruzi, debo confesar, que queriendo iluminar a San Juan de la Cruz, a la luz leibniziana quitándole a su contemplación lo que fue vida de su vida, la gracia infusa y la operación de Dios en él [ha terminado] presentándolo como un no sé qué gigante malogrado de la metafísica por venir¹

Por su parte, en términos generales, la escuela española se dedica a la exposición del contenido de la obra sanjuanista en su conjunto. Su interés es desentrañar el sentido de los principios fundamentales de la doctrina. El modelo de interpretación adoptado, en la mayoría de los casos, es de procedencia teológica. Sus representantes más destacados son

¹ Citado por: Ofilada Mina, M., *San Juan de la Cruz. El sentido experiencial del conocimiento de Dios. Claves para un acercamiento filosófico al santo doctor*, Monte Carmelo, Burgos, 2002, p. 41.

Eulogio Pacho y Federico Ruíz. Sus limitaciones, radican en el compromiso que los intérpretes tienen con la ortodoxia y con la doctrina de la Iglesia. En no pocas ocasiones, los teólogos que se han ocupado con el estudio de la obra sanjuanista, persiguen intereses que van más allá de su comprensión, ya sean de orden pastoral, moral e incluso político. Ejemplo de lo cual es la descontextualización de la doctrina de SJC acerca de la universalidad de la mística, encaminada a defender la doctrina de las dos vías de salvación.

Por otro lado, se encuentran los estudios de orden fenomenológico. Tal es el caso de la *Ciencia de la Cruz*, de Edith Stein, donde además de hacer una presentación sintética de las fases del proceso místico, su autora reflexiona sobre los vínculos entre la teología paulina de la cruz y la doctrina de la noche oscura. El valor de dicho trabajo consiste en señalar el carácter cristocéntrico de la mística sanjuanista. A diferencia de Baruzi, a Edith Stein jamás se le hubiera ocurrido pensar que cuando SJC habla del Esposo Cristo como <<Dios sin modos>> lo que con ello da a entender es que Cristo era una mediación destinada al anonadamiento. De acuerdo con Baruzi, SJC es

cristiano imitador de Cristo crucificado, con quien muere en todas las cosas, pero que a medida que produce en sí los más puros silencios de la oración, a medida que encuentra en camino de un Cristo anonadado, se va sumiendo en un Dios sin modo”²

Si el significado de tales palabras es que el sentido último de la mística cristiana es la identificación con Cristo Crucificado y que la cruz de Cristo es el acontecimiento por el cual, al padecer el sufrimiento del abandono por parte del Padre, el Hijo hace visible la

² Baruzi, J., *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Junta de Castilla y León, Valladolid, 1991, p. 246.

esencia escondida de la Trinidad como *amor-ágape* (como entrega incondicional, libre y desinteresada que se realiza en medio del más profundo abandono), entonces tiene razón. Y sobre todo la tiene si por ello da a entender que seguir a Cristo Crucificado es amar en desnudez hasta la muerte de cruz. Si por el contrario, al sostener lo anterior Baruzi da a entender que Cristo es una mediación destinada al anonadamiento y que el Dios de SJC no es un acontecimiento que se esencia como *amor-ágape* (que sólo en ese sentido cabe comprender como carente de modos) sino un abismo libre de determinaciones que se identifica con el ser, entonces pienso que no ha habido una interpretación más equivocada de la mística amorosa que la suya; tan adecuada para hacer comprensible el sentido que tiene la salvación en las místicas del vacío como inadecuada para comprender la mística de los esponsales. En ese caso, la simpatía de la que ha gozado su estudio de SJC se debe más a la tendencia filosófica de convertir la mística en estética u ontología, que al reconocimiento del carácter irreductible del fenómeno místico.

Tomando como punto de partida el método comparativista, los estudios hechos por Juan Martín Velasco y José Gómez Caffarena ocupan un sitio privilegiado en la filosofía porque a través de la consideración de constantes estructurales en religiosidades diversas, han aportado elementos que obligan a preguntarse si hay algo en el ser del hombre que lo haga capaz de lo divino; si la religión y la mística son comportamientos accidentales o determinaciones ontológicas. Además de lo anterior, Juan Martín Velasco ha planteado la posibilidad de que la noche oscura pueda comprenderse como un símbolo de la ausencia de Dios en el tiempo presente y, al hacerlo, ha destacado la actualidad de SJC.

Tener presente la abundancia de la literatura acerca de la obra del poeta místico y, a pesar de eso, creer que aún se puede decir algo valioso y profundo, pone al descubierto que quien lo hace estima como

novedoso y relevante su propio hallazgo; más aun, como esencial y actual. Pienso que la investigación que ahora presento es que hasta donde yo sé, no hay ningún estudio fenomenológico sobre el tema que busque poner dilucidar la estructura esencial de la experiencia y el proceso místico cristianos, a través de la hermenéutica de un testimonio vital como el *Cántico Espiritual*. El propósito de esta investigación no es señalar el consabido vínculo entre experiencia y doctrina en SJC, para luego mencionar algunas generalidades sobre el misticismo, agregando que están presentes de modo analógico en todas las religiones históricas. Mucho más ambicioso, mi propósito es llevar a cabo el análisis hermenéutico del *Cántico Espiritual*, para luego responder a la pregunta ¿de qué manera el *amor-ágape* se manifiesta en un modo de ser en el mundo? y, finalmente, preguntarme por la raíz del misticismo.

La filosofía que aquí desarrollo es ontología regional por su objeto (el *amor-ágape* como esencia del misticismo y de lo divino), fenomenología por su método y hermenéutica porque aquéllo a lo cual se dirige la pregunta por el ser del amor místico es una construcción textual.

Para tal fin, en la primera sección, titulada “Para una fenomenología de la mística” * expongo los principios que rigen la interpretación y descripción esencial del texto místico. En ella expongo mi idea de la fenomenología, fuertemente influenciada por la ontología de *El ser y el tiempo*.

En la segunda sección, titulada “La mística de San Juan de la Cruz: respuesta amorosa al llamado universal de Dios”, expongo los principios místico-teológicos con base en los cuales SJC afirma la universalidad del misticismo, al sostener que de acuerdo con la

* Texto publicado en las memorias de tercer coloquio de doctorandos de la UNAM, con el título “Fenomenología, hermenéutica y ontología del misterio” .

revelación cristiana es la única vía para la salvación.

La tercera sección está dividida en dos partes. En la primera, titulada “Hacia una fenomenología del *Cántico Espiritual*. Directrices hermenéuticas” **, medito sobre la esencia de la palabra mística, así como sobre las advertencias hechas por el propio SJC en el prólogo y la anotación acerca de la inefabilidad de los dichos de amor místico. En la segunda parte, procedo a la interpretación de cada una de las canciones que lo integran el *Cántico Espiritual B*.

La cuarta sección está integrada por dos capítulos. En el primero de ellos, titulado “Fenomenología del amor místico”, por un lado, esclarezco los rasgos del *amor-ágape* como modo de *ser-en-el-mundo* de la amada***; por otro, explico en qué sentido el Dios del cristianismo es *amor-ágape*****. En el segundo capítulo expongo algunas aportaciones para una ontología del amor místico. Las preguntas a las que intento responde allí son ¿cuál es el origen y sentido de la transformación de semejanza amorosa, de la que habla SJC? En este último capítulo, si bien me planteo tales interrogantes a partir de la interpretación del *Cántico Espiritual*, pretendo ir más allá de él por cuanto las respuestas que ofrezco no se circunscriben a la doctrina del poeta místico sino a la experiencia cristiana.

Finalmente, consideré necesario incluir un apéndice donde abordo la actualidad de la mística sanjuanista en la época del nihilismo, la

** Este artículo será publicado en: *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, Universidad Complutense, volumen 17 del año 2012, con el título “Hacia una fenomenología del *Cántico Espiritual*, de San Juan de la Cruz. Directrices hermenéuticas del prólogo y la anotación” .

*** Texto publicado en la *Revista Iberoamericana de Teología*, no. 14 del año 2012, bajo el título “El amor místico como modo de ser de la amada. Una fenomenología hermenéutica del *Cántico Espiritual*, de San Juan de la Cruz” .

**** Con las adaptaciones pertinentes, las secciones tituladas “El erotismo: condición de ser del existente” y “Erotismo profano y erotismo sagrado” aparecerán publicadas en el volumen V, número 6, julio del 2013 de la *Revista de Filosofía Openinsight*.

secularización y el eclipse de Dios. ****

**** Con ciertas modificaciones, que obedecen a la necesidad de ajustar los contenidos a las normas para los autores, este artículo aparece en: *UIS. Revista de filosofía de la Universidad Industrial de Santander*, Colombia, en el volumen 10 no. 2 del año 2011, con el título “Secularización, nihilismo y eclipse de Dios”

PRIMERA SECCIÓN

CAPÍTULO I PARA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA MÍSTICA

La filosofía en tanto que fenomenología es una investigación de lo que aparece; de aquello que se muestra, pero que no es inmediatamente accesible, destinada a la exhibición de su estructura, rasgos esenciales y modos de darse. La manera en que la investigación filosófica hace frente a los fenómenos es el planteamiento de preguntas fundamentales. Todo preguntar se constituye por: 1. Aquello *a lo que* se pregunta. 2. Aquello *por lo que* se pregunta. 3. El *sentido* mismo de la pregunta. Desde las primeras páginas de *El ser y el Tiempo*, Heidegger muestra que, en cada caso, la respuesta a la que se llega está determinada por el planteamiento de la pregunta. De donde se desprende la necesidad no sólo de que toda investigación rigurosa comience por el esclarecimiento del preguntar como determinación esencial del ser del existente (ontología fundamental) sino, además, de considerar que el preguntar mismo es un camino; un método del filosofar, basado en ciertos principios, que es necesario establecer con claridad.

La filosofía es ontología por su objeto y fenomenología por su método. Filosofar es dirigir la mirada hacia los fenómenos para hacerlos comprensibles, prescindiendo de cualquier teoría sobre el ser de éstos. Es por ello que la investigación del fenómeno místico-religioso supone, como condición de posibilidad, la reflexión acerca de los rasgos específicos de éste; la disposición existencial que supone el encuentro con lo divino y de lo sagrado como un ámbito de sentido autónomo, que irrumpe en la cotidianidad a través de las diversas hierofanías y misteriofanías.

Esta es una reflexión sobre los principios metodológicos de la fenomenología hermenéutica de la mística Su objetivo es dilucidar los

supuestos que posibilitan la interpretación de los testimonios místicos. Su importancia reside en argumentar que, en virtud de su carácter irreductible, la comprensión de los fenómenos místico-religiosos ha de atender a la estructura de éstos a fin de determinar el modo de acceso adecuado a su manifestación esencial. Es decir, que ha de extraer de su acontecer mismo la *indicación formal* acerca del modo de acceso a su sentido.

En lo que sigue presentaré mi concepto de fenomenología hermenéutica de la mística, de innegables raíces heideggerianas. Posteriormente, diré por qué los fenómenos místico-religiosos no son eventos aislados que acaecen de manera espontánea, sino encuentros originarios con lo divino, que estructuran la vida fáctica de los individuos.

1. 1 Fenomenología como ontología

De acuerdo con Heidegger, la existencia sólo se da comprendiendo. Habitar es adoptar un modo peculiar de habérselas con las cosas y con los otros, abierto en cada caso por la proyección de sí, que supone ya una comprensión previa del mundo. Al desarrollarse, dicha comprensión da origen a interpretaciones que, por un lado, provienen de la experiencia; mientras que por otro, la hacen posible³, por cuanto constituyen una

³ Fenomenológicamente, se denomina “experiencia” a la intuición de algo. La intuición, en general, es el contacto cognoscitivo, o directo o proporcionado por algún signo icónico, con cualquier objeto. La intuición se opone, por ejemplo, a la mera mención lingüística, que se refiere a la misma entidad sin otra prenda de ella que su nombre y el sentido, quizá muy indeterminado, de este nombre. (García-Baró, Miguel, “Más yo que yo mismo. Un ensayo sobre los fundamentos de la filosofía de la mística”, en: Velasco, J. M. (ed), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinario*, Trotta- Ayuntamiento de Ávila, Madrid, 2004, p. 286)

Se llama experiencias a “las intuiciones de lo real, y precisamente cuando no están mediadas por una imagen de su objeto. Las experiencias son, por tanto, juicios de existencia sancionados en y por la presencia de la cosa experimentada,

estructura de supuestos dinámicos que orientan la vida cotidiana. Pre-juicios que si bien bastan para las exigencias de la cotidianidad, no bastan para ofrecer respuestas satisfactorias a la inquietud filosófica

De acuerdo con Heidegger, “vivimos en cada caso ya en cierta comprensión del ser” .⁴ Nos percatemos o no de ello, siempre estamos en posesión de una comprensión específica del sentido ontológico, deudora de la tradición cultural así como de los pre-juicios dominantes de nuestra época. En tal sentido, el peligro máximo al que está expuesta la interpretación es la aplicación irreflexiva de los pre-juicios que conforman el horizonte de comprensión. La interpretación se realiza siempre como elección ante una disyuntiva toda vez que “puede sacar del ente mismo que se trata de interpretar los conceptos correspondientes, o bien forzar al ente a entrar en conceptos en los que se resiste a entrar por su forma de ser.”⁵ La aproximación filosófica auténtica no reduce al ser a conceptos cuyo origen y formación no han sido esclarecidos. El

respaldados por esta presencia directa.” (Ibídem) En tal sentido, la experiencia místico-religiosa ha de concebirse como el contacto personal entre el individuo y el acontecer de lo divino, cuya manifestación está mediada por alguna hierofanía y/o misteriofanía.

El concepto fenomenológico de “experiencia” nombra la síntesis, realizada por la conciencia, de aquello que le sale al encuentro o se le aparece. Síntesis que al ser retenida por la memoria permite al individuo el recuerdo de la vivencia en cuestión. “Experiencia” nombra el *saber* que, a resultas del encuentro directo con alguna realidad, se agrega al entramado de sentido constituido por los saberes previos del existente, y modifica el horizonte de comprensión de sus vivencias pasadas, presentes y futuras. La experiencia es origen de diversos hábitos de comprensión e interpretación de los fenómenos, que engendra un peculiar modo de habérselas con los otros, consigo mismo y con los entes que no tienen la forma de ser del existente. En las páginas que siguen he preferido hablar de “proceso místico” en vez de “experiencia mística” por considerar que la segunda denominación induce al error de pensar que el contacto entre el existente y lo divino es más un suceso aislado que un proyecto o un camino de vida que atraviesa por fases diversas (v.g., purgativa, iluminativa y unitiva). Proceso que, en el caso de la mística cristiana, tienen por causa y origen la preeminencia del amor divino y por término la deificación.

⁴ Heidegger, M., *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, p. 13.

⁵ *Ibídem.*, p. 168.

filósofo, está obligado a deconstruir sus creencias para acceder a las experiencias originarias que mantienen en vilo su pensamiento. Tiene el deber de dilucidar las mediaciones que operan en su comprensión del ser y de los entes.

La filosofía es el preguntar que permite ver a través; que prepara el camino para que ser y ente, en su mutua co-pertenencia, puedan despejar su sentido esencial. La comprensión de *mundo* y *cosa* se vinculan entre sí por una mutua dependencia debido a que, al ser el mundo el ámbito en cuyo seno hacen su aparición las cosas (y los demás fenómenos que no tienen la forma de ser de la entidad), “cierta comprensión del ser es en cada caso ya incluida en toda aprehensión, así como en todo conducirse a un ente.”⁶ El preguntar filosófico requiere una dirección proveniente de la comprensión previa de lo buscado. El sentido de aquello por lo que se interroga está ya siempre a disposición del filósofo como pre-juicio de la actitud cotidiana. Si fuese de otro modo, la investigación filosófica sería un acto creador absoluto o bien, una aprehensión pura de los fenómenos, tal como suponía la fenomenología trascendental de Husserl.

Todo aquello que cotidianamente aparece ante el hombre se denomina fenómeno. “La expresión griega *phainomenon*, a la que se remonta el término “fenómeno”, se deriva del verbo *phainestai*, que significa mostrarse. *Phainomenon* quiere por ende decir: lo que se muestra, lo que es patente.”⁷ Lo fenoménico es la totalidad de lo que puede ponerse a la luz, que descubre y muestra su esencia *desde* y *por* sí mismo. Sin embargo, cabe hablar de fenómenos de donación (acontecimientos en los que se manifiesta la esencia de alguna realidad) y fenómenos de denegación (aquellos en los que la esencia de la realidad se muestra opacamente como

⁶*Ibidem.*, p. 12.

⁷*Ibidem.*, p. 39.

retenida y oculta). En este segundo sentido, fenómeno es aquello que al mostrarse anuncia una alteridad que no se desvela, salvo quizás como ausencia, denegación y retención de un sentido que perdura oculto.⁸

La fenomenología es la aproximación filosófica que hace patente la esencia de lo que aparece. Su finalidad es “permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo.”⁹, conduciéndolo al decir del existente para su custodia, toda vez que el ser es finito y reclama, para la fundación de su verdad, de la escucha atenta y serena del existente; de la resonancia del decir.

El título fenomenología expresa una máxima que puede formularse así:
“¡a las cosas mismas!”, frente a todas las construcciones en el aire, a todos los conocimientos casuales, frente a la adopción de conceptos sólo aparentemente rigurosos, frente a las cuestiones aparentes que se extienden con frecuencia a través de generaciones como “problemas” .¹⁰

El habla y la apertura de sentido competen al ser originaria y preeminentemente. El lenguaje es la *casa del ser* porque su esencia reside en resguardar la apertura mostrativa del ser en su verdad. De ahí que Heidegger afirme crípticamente: “En lo hablado el hablar se ha

⁸ Cuando el existente religioso se sitúa ante una manifestación fenoménica de lo divino (hierofanía y/o misteriofanía) se encuentra *con* y *ante* algo desconocido, totalmente Otro (Otto), que sólo se entrevé en lo que aparece. Ese algo se llama Misterio Salvífico y no simplemente enigma, en virtud de su potencia para dispensar la gracia salvadora.

Todo fenómeno es enigmático; pero sólo el fenómeno religioso-místico es misterioso. O bien, si se quiere usar con menor rigor la expresión, cabe decir que en más de una ocasión, afortunadamente, el mundo es un misterio o está lleno de misterios, pero sólo los misterios que pertenecen a la religión y a la mística son salvíficos.

Para la distinción detallada entre ambas categorías, véase: Gómez Caffarena, J., *El Misterio y el Enigma*, Trotta, Madrid, 2006.

⁹ Heidegger, M., *El Ser y el Tiempo*, *op. cit.*, p. 45.

¹⁰ *Ibidem.*, p. 38.

consumado. En lo hablado no se termina el hablar. En lo hablado el hablar permanece resguardado. En lo hablado reúne el hablar la manera de cómo perdurar él y aquello que a partir de él perdura -su perduración, su esencia.”¹¹

La fenomenología es el lenguaje donde se alberga la resonancia del decir del ser; la donación mostrativa del sentido ontológico (*aletheia*). Su ámbito de investigación es

aquello que inmediata y regularmente justo no se muestra, aquello que, al contrario de lo que inmediata y regularmente se muestra, está oculto, pero que al par pertenece por esencia a lo que inmediata y regularmente se muestra, de tal suerte que constituye su sentido y fundamento.¹²

Por su contenido, la fenomenología es ontología. Elucidar “el ser de los entes y explicar el ser mismo es el problema de la ontología.”¹³ Tan pronto queda planteada la pregunta por el sentido del ser (ontología) que aborda la cuestión a partir del método fenomenológico, aparece el problema fundamental de la filosofía. “Ontología y fenomenología no son dos distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y su método.”¹⁴

¹¹ Heidegger, M., *El camino al habla*, Serbal, Barcelona, 1990, p. 15.

¹² Heidegger, M., *El Ser y el Tiempo*, *op. cit.*, p. 46.

¹³ *Ibidem.*, p. 37.

¹⁴ *Ibidem.*, p. 49.

1.2 Fenomenología y ontología de la mística

El existente es tal porque habita un mundo abierto por uno o varios proyectos (que coexisten en una relación jerárquica fluctuante) de los cuales emana el significado de los fenómenos que le hacen frente cotidianamente. Tanto la posibilidad como el sentido de los fenómenos, están determinadas por su pertenencia al mundo dentro del cual aparecen. Entre mundo y fenómeno media una relación de co-pertenencia porque el primero sólo puede ser lugar de manifestación de aquel fenómeno cuya esencia se identifica con el ámbito de sentido que constituye y funda. Al referirse al poder de manifestación esencial del habla, Heidegger alude a la relación de dependencia mutua entre mundo y cosa (o fenómeno) en los siguientes términos:

A la Cuaternidad unida del cielo y tierra, de mortales e inmortales, que mora en el << cosear >> de las cosas, la llamamos: el mundo. Al ser nombradas las cosas son invocadas a su ser cosa. Siendo cosas des-pliegan mundo: mundo en el que moran las cosas y que así con cada vez las moradoras. Las cosas, al << cosear >> gestan (*tragen aus*) mundo [...] La invocación que llama cosas a venir, las invita a la vez que llama hacia ellas, las encomienda al mundo desde el cual hacen su aparición.¹⁵

Podría parecer que, por sí solos, los proyectos del existente fundan ese entramado de sentido al que se llama mundo. Sin embargo, entregado a su facticidad el *ser-ahí* es un ser yecto, arrojado en un mundo histórico concreto donde las significatividades del mundo y de las cosas están dadas por la tradición. El mundo habitado es ya siempre un mundo

¹⁵ Heidegger, M., *El camino al habla*, op. cit., p. 20.

interpretado por quienes nos preceden. Por su pertenencia a una tradición, el existente posee ya siempre un conjunto de interpretaciones disponibles; un sistema de pre-juicios que le hacen saber en cada circunstancia de la vida cotidiana *quién* es, *cómo* debe obrar y *qué* le cabe esperar.

La tradición es el conjunto de discursos que estructuran de algún modo la pluralidad fenoménica; que deciden sobre lo posible y lo imposible, abriendo y cerrando el acceso a los diversos fenómenos. Así, por ejemplo, la tradición religiosa de un pueblo no es más que el sistema de mediaciones (misteriofanías y hierofanías) que permiten al individuo ingresar en el mundo de lo sagrado y, situado en su interior, reconocer la presencia de lo divino. Penetrar en mundo de lo sagrado tiene por condición de posibilidad apropiarse de las mediaciones que la cultura ha configurado para tal efecto. Para que a través de tales mediaciones lo divino le “hable” al existente, es necesario que este último se familiarice con el sentido histórico-cultural de aquéllas.

Nada es “hierofánico” ni “misteriofánico” de suyo. Quizás sin excepción, en diferentes contextos y momentos, cada una de las realidades ha sido elevada al rango de hierofanía o misteriofanía ¿Cómo es posible que algo sea y luego pueda dejar de ser aposento de lo sagrado? A causa de su ser relacional. “Misteriofanías” y “hierofanías” no son entidades de por sí sino fenómenos cuya presencia es signo y evocación de lo divino. Como cualquier otro fenómeno, la interpretación de ambas está orientada y determinada por el horizonte de pre-juicios dinámicos que guían y orientan la comprensión del existente. Motivo por el cual, aquello que para un cierto pueblo y en un determinado momento es capaz de traer a la presencia lo divino, más tarde puede perder su carácter sagrado. Y esto último, no porque el sustrato material de dichas mediaciones se destruya; sino porque al caer en el olvido o cambiar de

sentido éstas pierden su capacidad para evocar la presencia de lo divino y retornan al mundo de lo profano.

De acuerdo con uno de los exponentes más destacados de la fenomenología de la mística, el mundo de lo sagrado es un “ámbito de realidad que surge en la vida humana cuando el hombre vive su referencia al Misterio.”¹⁶ Si los ámbitos de sentido se abren o se cancelan en función de los proyectos vitales del existente, de ello se desprende que, a través de las hierofanías y misteriofanías que le son familiares, sólo puede acceder a la experiencia religiosa quien ha decidido libremente disponerse para ello. No obstante lo cual, por no ser susceptible de producción ni emplazamiento, de la disposición religiosa no se infiere garantía alguna sobre el acontecer mostrativo de lo divino, sin el cual es imposible la experiencia místico-religiosa. Buscar la presencia de lo divino es una condición necesaria mas no suficiente para su encuentro. Establecer una relación causal entre el deseo de acceder a la apertura de lo divino y su manifestación implica una tecnificación de la religión o, en todo caso, supone una confusión entre los conceptos de magia y religión.

Lo sagrado es un ámbito originario en cuyo interior acaece la manifestación del Misterio Salvífico¹⁷, a través de la mediación de lo

¹⁶ Velasco, J. M., *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, Trotta, Madrid, 2006, p. 109.

¹⁷ “Misterio Salvífico” es la categoría fenomenológica que designa la esencia analógica de lo divino, despojada de su representación personal o impersonal, monista o dualista, trascendente o inmanente. La realidad que ella mienta es el centro y origen de la vida religiosa y mística, en torno al cual se articulan los diversos aspectos del fenómeno correspondiente.

Dicha categoría nombra el “primer analogado” que la historia comparada de las religiones postula como hipótesis de investigación. Su sentido último no es ontológico sino metodológico. “Misterio Salvífico” nombra la comunidad funcional que vincula las prácticas religiosas histórico-concretas. A través suyo las fenomenologías de la religión y de la mística designan la esencia de lo divino (lo que hace ser tales a Dios y a los dioses) valiéndose del pensamiento analógico que procede comparativamente. El correlato del concepto “Misterio Salvífico” es una

divino (Dios y los dioses) e incluso de aquellas manifestaciones impersonales que se sustraen a toda representación, para las cuales lo divino es un abismo informe del que no se puede decir que sea “esto” ni “aquello”. La palabra “sagrado” no designa:

al término de la actitud religiosa, ni a los elementos subjetivos que ésta comporta, ni a ninguno de los objetos en los que se apoya. Lo sagrado designa [...] el ámbito en el que se inscriben todos los elementos que componen el hecho religioso, el campo significativo al que pertenecen todos ellos [...] el orden peculiar de realidad en que se inscriben aquellos elementos: Dios, hombre, actos, objetos, que constituyen las múltiples manifestaciones del hecho religioso.¹⁸

Allende lo sagrado, no hay horizonte donde lo divino pueda mostrarse. Lo sagrado no es una realidad óptica objetiva ni subjetiva. Es la dimensión del ser donde se consuma la manifestación de lo divino en cada época histórica: donde se hacen presentes Dios y los dioses.

Lo divino no *es* una entidad; es un *acontecimiento* que se *esencia* como donación y apertura de un sentido liberador. Mucho menos es una presencia entitativa permanente o eterna. Tampoco es “esto” ni “no-esto”, porque no es una entidad a la que quepa comprender positiva ni negativamente, sino el acaecer gratuito de la salvación. De suyo inaccesible e infranqueable, lo divino hace donación de sí y se revela como presencia inobjetiva de orden trascendente (Velasco).

abstracción que sirve para establecer puentes de contacto entre las diversas religiosidades y espiritualidades; no es la esencia subsistente de por sí, ni el *eidos* de lo divino en sentido platónico.

A fin de evitar la segunda interpretación y debido a que éste es un ensayo de fenomenología hermenéutica y no de fenomenología de la religión comparada, en lo sucesivo me referiré exclusivamente a lo divino, reservando el uso de la categoría “Misterio Salvífico” para las cuestiones metodológicas de la fenomenología de la mística.

¹⁸ Heidegger, M., *El camino al habla*, *op. cit.*, p. 87-88.

El objeto realmente misterioso es inaprehensible e incomprensible, no sólo por que mi conocimiento tiene respecto a él límites infranqueables, sino además por que tropiezo con algo absolutamente heterogéneo, que por su género y su esencia es inconmensurable con mi esencia.¹⁹

La presencia fenoménica de lo divino, que irrumpe en el ámbito de lo sagrado, engendra la religión. Entiendo por religión un modo de estar en el mundo; una relación con el ámbito de sentido de lo sagrado, adoptado libremente, que entraña una forma específica de pensar, decir y habitar, orientada intencionalmente a propiciar el contacto entre el existente y lo divino, gracias a un sistema de mediaciones (hierofanías y misteriofanías) establecido socialmente.²⁰

La religión es una respuesta a la invocación proveniente de lo divino, por la que el existente busca obtener no el perdón de alguna falta ni la liberación de algún castigo, sino la salvación. Respuesta que, en el seno del cristianismo, se origina en la presencia interior de una realidad sobrenatural que lo trasciende aun cuando habita en el *centro de su alma*, con la que no puede unirse por sus solos recursos.

La incapacidad para unirse espontáneamente con lo divino explica el surgimiento de las diversas mediaciones, a las que Juan Martín Velasco define como “realidades visibles del mundo religioso, porque son ellas las que hacen posible la relación entre el Misterio [...] y el ser humano [...] <<mediando>> la presencia inobjetiva del Misterio en el mundo de

¹⁹ Otto, R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 41.

²⁰ Esta última acotación me parece relevante porque no hacerla equivale a expulsar del universo religioso aquellas variantes de la experiencia que si bien apuntan a la manifestación mostrativo del Misterio Salvífico, no acceden a ella a través de la mediación de lo divino.

los objetos.”²¹

Considero adecuado sustituir la expresión “realidades visibles” por “fenómenos”, a fin de evitar una interpretación empirista de aquello que, al irrumpir en el mundo de lo sagrado, anuncia o remite veladamente al Misterio Salvífico, entendido como la esencia analógica de lo divino. Coincido con Velasco en que las mediaciones que operan en la experiencia religiosa son tales por que median la presencia del Misterio Salvífico. No obstante, disiento de él cuando afirma que gracias a las mediaciones el Misterio Salvífico se hace presente en el universo de los objetos, en principio, porque para la fenomenología no hay “objetos” sin más, sino presencias que cobran significación bajo la iluminación de un proyecto vital prefigurado por la finitud, la historicidad y la cultura; es decir, objetos fenomenológicos.

Hablar de las mediaciones como aquello que objetiva la presencia del Misterio Salvífico impide distinguir lo que Mircea Eliade define como hierofanía u “objeto del mundo que, sin dejar de ser lo que es, hace presente la realidad del Misterio para el hombre.”²² respecto de las misteriofanías o manifestaciones no objetuales del Misterio Salvífico, tales como la diversidad de prácticas orativas y de meditación, de historias sagradas que relatan las acciones que lo divino ha realizado *in illo tempore*, etc.²³

²¹ Velasco, J. M., *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, op. cit., p. 196.

²² *Ibidem.*, p. 196.

²³ Este filósofo español sostiene que el origen de lo que llama <<proceso hierofánico>>:

está en la presencia inobjetiva, elusiva, del Misterio, en el centro mismo de la persona. Esta presencia que no se deja captar de manera objetiva, dota al ser humano de un más allá de sí mismo, que le lleva a proyectarlo sobre las realidades mundanas más dispuestas para ello en su cultura para en ellas percibir esa presencia.

(Velasco, J. M., *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, op. cit., p. 36.)

Por otra parte, a fin de entender que en sentido estricto no cabe hablar de su objetivación, es importante recordar que el Misterio Salvífico es la presencia analógica de lo divino en cada una de las diversas tradiciones místico-religiosas, y como tal una abstracción. Lo divino no es una entidad sino un acontecimiento que irrumpe en el seno de lo sagrado y se torna visible a través de las hierofanías y misteriofanías. A través de tales mediaciones lo divino se hace fenómeno, pero de ello no se sigue que su esencia se agote en la realidad de aquéllas.

La religión es una posibilidad abierta a todo existente, cuyo fin último es vincularlo con lo divino (Dios y los dioses). La mística es la realización radical de la religión. El momento de la experiencia religiosa que apunta hacia la unión (que también puede asumir la forma de disolución) con (en) lo divino en el que, tras haber renunciado a sus apegos sensuales, intelectuales e incluso espirituales, el existente se anonada a sí mismo y supera toda mediación hierofánica o misteriofánica.

El existente deviene místico cuando, además de anonadarse, supera

Para Juan Martín Velasco, las hierofanías son producto de la elección humana que surgen gracias a una actividad proyectiva influenciada por la cultura, en virtud de que el Misterio es una presencia. “Presencia designa la existencia en reciprocidad, la existencia de un sujeto que existe relacionamente en ese acto de darse a conocer que llamamos precisamente hacerse presente.” (Ibídem., p. 144)

Concebir al Misterio Salvífico de esta manera comporta el beneficio de no atribuir a lo divino un carácter óntico. Permite comprender que lo divino no es una entidad, por más suprema que se la piense, sino un acontecimiento fundante que atraviesa la historia del ser; una realidad cuyo ser trascendente está más allá de las determinaciones ónticas concretas.

Sin embargo, pensar al Misterio Salvífico como un sujeto que sólo puede existir en cuanto se hace presente en el *centro mismo de la persona* equivale a atribuirle una existencia accidental de orden subjetivo. Idea que, asumida consecuentemente, obliga a Velasco a admitir que el Misterio Salvífico es una presencia interior que el hombre conduce voluntariamente a la manifestación porque es una dimensión suya: un fenómeno que se puede abordar antropológicamente, pero no ontológicamente, puesto que compete a la historia de la humanidad y, si se quiere, de la cultura, más no a la historia del ser.

la representación y el concepto tradicional en favor del encuentro personal unitivo con lo divino. Se califica como mística la parte del proceso que conforma a la experiencia religiosa donde, de manera más radical, la vida del existente tiene por sentido único y último el encuentro con lo divino.

Para quienes no participan de la experiencia mística, ésta sólo resulta accesible a través de su expresión textual. Gracias a su fijación en un texto (que pone a salvo del olvido su testimonio) la mística se convierte en un fenómeno hermenéutico del que la fenomenología puede hacerse cargo. Situación a la cual hace referencia Brian Perrin cuando, a propósito de la redacción del *Cántico Espiritual*, de SJC, sostiene:

esto hace posible la experiencia única de Juan de estar en el mundo [...] Juan, de esta forma, al construir el *Cántico*, configuró una cierta experiencia de vida dentro de un texto. Sin embargo, el Cántico media su *Lebenswelt*, su experiencia de existir en el mundo la cual abre la experiencia para otros.”²⁴

La fenomenología hermenéutica es la interpretación de los testimonios textuales que dan expresión al sentido esencial del peculiar *ser en el mundo* del existente. Así entendida, la fenomenología es *hermenéutica de la facticidad*, que atiende al decir del existente para hacer explícito el sentido que anima su cotidianidad y su modo regular de habérselas con otros y con las entidades intramundanas; su modo de vivir habitando un mundo y de vivirse en él.

El discurso, de acuerdo con Heidegger, es la manera en que los seres humanos articulan significativamente la inteligibilidad de estar en el

²⁴ Perrin, D. B., *Canciones entre el Alma y el Esposo of Juan de la Cruz. A Hermeneutical Interpretation*, Scholar Publications, A Catholic Scholars Press Book, San Francisco-London-Bethesda, 1996, p. 149.

mundo. El discurso puede por los tanto referir a una serie de medios a través de los cuales los seres humanos expresan la realidad del *Dasein*.²⁵

El punto de partida de la fenomenología hermenéutica de la mística es el texto místico. El fenomenólogo penetra en la experiencia fáctica y el *ser en el mundo* del místico gracias a la interpretación de los testimonios donde se recoge su declaración. Atendiendo tanto a dichos testimonios como a su propia situación hermenéutica, el fenomenólogo extrae del fenómeno en cuestión (el texto místico) los conceptos fundamentales y las motivaciones que habrán de guiar su análisis de la experiencia mística, teniendo siempre presente que todo acto de comprensión es un diálogo entre el mundo propio del texto y el entramado de pre-juicios que conforman el horizonte de comprensión del intérprete.

Cuando se trata de un testimonio de vida, el texto alberga la expresión del modo de *ser en el mundo* de quien lo escribe. Culminada la producción textual, lo que allí se ha dicho se distancia no sólo del autor y del auditorio para el cual fue escrito, sino también de su sentido referencial original, para fusionarse con la perspectiva del intérprete. “Si el acto de composición está orientado al autor, el producto está orientado al lector.”²⁶ Lo que, en otro nivel de reflexión, impone al fenomenólogo la necesidad de cuestionar el sentido, la actualidad y pertinencia del mundo de significación que se abre para él por medio de la interpretación; de reconocer la capacidad del texto para configurar y reconfigurar la existencia del lector. Situación a la que apunta David Brian Perrin al considerar la expansión de significado a la que se ve sometido el texto merced a su interpretación, cuando sostiene:

²⁵ *Ibidem.*, p. 167.

²⁶ *Ibidem.*, p. 149.

“el significado es virtual cuando está estructurado en un texto, y a través del texto existe la potencialidad del significado para convertir un evento en la vida de una persona.”²⁷

Para Heidegger, “El camino para la filosofía comienza con la *experiencia fáctica de la vida*.”²⁸ La filosofía no se identifica con la vida cotidiana. Sin embargo, todo preguntar filosófico auténtico surge de la experiencia de la vida fáctica de la vida.

¿Qué significa <<experiencia fáctica de la vida>>? Experiencia designa: 1) la confirmación experiencial; 2) lo experienciado a través de ésta [...] el yo experienciante y lo experienciado no se pueden separar [...] <<Experiencia>> no quiere decir <<tomar nota>> (*zur Kenntnis nehmen*), sino afrontar lo experienciado.²⁹

Asumir que la vida fáctica es la fuente de donde surge el filosofar, y a donde retorna cuando no es infértil, equivale a sostener que el existente deviene filósofo cuando el pensar hace frente a la diversidad de fenómenos que pueblan el mundo para comprender su sentido. “Lo que importa es extraer de la experiencia fáctica de la vida motivos para la comprensión propia de la filosofía.”³⁰ El punto de partida de la filosofía, como ciencia originaria que no puede hacer suyos los presupuestos metodológicos ni las motivaciones de otras ciencias, es la experiencia de la vida fáctica.

La experiencia de la vida es algo más que una mera experiencia que toma nota, ya que constituye la posición total activa y pasiva del

²⁷ *Ibidem.*, p. 169.

²⁸ Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Siruela- Fondo de Cultura Económica, México, 2006, p. 41.

²⁹ *Ibidem.*, p. 40.

³⁰ *Ibidem.*, p. 62.

hombre frente al mundo [...] <<Mundo>> es algo dentro del lo cual se puede *vivir*. Al mundo se le puede llamar formalmente circundante (medio), esto es, lo que nos sale al encuentro [...] En este mundo circundante está también el *mundo acompañado con los otros*, es decir, los otros hombres según una caracterización fáctica concreta [...] también está en la experiencia fáctica de la vida el *yo mismo*, el *mundo propio*.³¹

La experiencia fáctica de la vida es el despliegue de la existencia en su concreción. La manera como el existente se sitúa (a través de su hacer, omitir, actuar y padecer) ante el conjunto de significatividades que conforman el mundo circundante.

La tarea de la fenomenología hermenéutica de la mística es la hermenéutica de la vida fáctica, del *ser en el mundo*, de los místicos. Su finalidad es la comprensión de la vida fáctica cuyo sentido se desprende de las experiencias originarias de encuentro mediato (religión) e inmediato (mística) con Dios y con los dioses, tal como éstas se hallan presentes en los testimonios textuales de quienes han pasado por tales experiencias.³²

La fenomenología de la mística es la interpretación filosófica de una serie de fenómenos (los diversos testimonios de los místicos), que a su vez dan cuenta de otros (sus experiencias y procesos vitales), que se retrotraen al fenómeno por excelencia: el acontecimiento y/o denegación de lo divino.

Lo que sea la mística habrá que inferirlo de la fenomenología

³¹ *Ibidem.*, p. 42.

³² En torno a la polémica de si entre religión y mística hay puntos de contacto o, por el contrario, se trata de posibilidades existenciales distintas, coincido con el filósofo español en que “la diferencia entre el místico y el creyente no místico será más gradual que esencial.” (Gómez Caffarena, J., *El Misterio y el Enigma*, *op. cit.*, p. 217)

hermenéutica de los testimonios de los individuos pertenecientes a las diversas tradiciones espirituales, quienes hablan sobre la transfiguración de su facticidad, luego de haber experimentado el acontecer de lo divino.

La finalidad del análisis fenomenológico de la experiencia mística es generar una ontología de lo divino, a la luz del análisis descriptivo de la estructura esencial del proceso a través del cual se realiza el contacto personal entre el existente y lo divino. “Ontología y fenomenología no son dos distintas disciplinas pertenecientes a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método.”³³

La fenomenología reconoce el carácter irreductible de los fenómenos religiosos y místicos, que hace vanos todos los intentos de explicarlos mediante la aplicación de categorías procedentes de otros enfoques temáticos, tales como la cultura, la sociedad o la economía. La religión - y por tanto la mística- sólo se deja comprender *en y desde* su propio ámbito de sentido porque es “un fenómeno humano *sui generis* que, aunque comporte aspectos culturales, sociales, históricos [...] contiene un aspecto que le es propio y que le confiere una significación peculiar [...] sólo puede ser conocido desde la captación de esa peculiaridad y desde el respeto de la misma.”³⁴

Pese a reconocer la irreductibilidad de tales fenómenos, el proyecto original de la fenomenología de la religión surge:

de la aplicación a los datos de la historia de las religiones de algunos aspectos del método fenomenológico [...] sobre todo la preocupación por la captación de la esencia o estructura de la

³³ Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, *op. cit.*, p. 49.

³⁴ Gómez Caffarena, J., *El Misterio y el Enigma*, *op. cit.*, p. 452.

religión por medio de sus manifestaciones históricas y la comprensión del significado que se hace presente en todas ellas en virtud de la peculiar intención de la conciencia que se ejerce en el mundo de lo sagrado al que todas ellas pertenecen.³⁵

Desde su nacimiento, la fenomenología de la religión identificó como su campo temático el fenómeno religioso, del que las diversas religiones históricas no eran más que expresiones particulares, susceptibles de ser subsumidas bajo una estructura analógica, si por tal se entiende el conjunto de elementos constitutivos de dicho fenómeno, así como las relaciones que éstos guardan entre sí y su forma de organización. La fenomenología de la religión surgió como una reflexión de segundo orden, aplicada a los datos recabados por la historia de las religiones, con pretensiones de totalidad, cuyo propósito era decantar constantes estructurales de las manifestaciones religiosas, a través del análisis comparativo.

Más allá de las bondades del proyecto fenomenológico así entendido, una de las primeras objeciones que se le pueden hacer es que:

Mientras no esté establecido que coincidan la comprensión histórico-religiosa y la propiamente filosófico-religiosa, esto es, fenomenológica, no puede decirse que la historia de las religiones puede aportar material a la filosofía (fenomenología) de la religión.³⁶

No se puede aceptar como punto de partida de la fenomenología hermenéutica el material proveniente de la historia de las religiones, en tanto la destrucción fenomenológica no haya hecho la crítica de los

³⁵ *Ibidem.*, p. 432.

³⁶ Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, *op. cit.*, p. 102.

conceptos fundamentales que dirigen la comprensión histórica, así como de los motivos que la justifican.

Conceptos fundamentales son aquellas determinaciones en las cuales se alcanza del dominio de cosas que sirve de base a todos los objetos temáticos de una ciencia una comprensión previa y directiva de toda investigación positiva.³⁷

Pensar que la fenomenología puede constituirse en un saber autónomo tomando de las ciencias de la religión (particularmente de la historia de las religiones) los hilos conductores con que éstas delimitan su dominio temático, equivale a delegar en aquéllas la tarea de elaborar los conceptos que abren el camino del preguntar filosófico. Supone renunciar a que sea la religión, como fenómeno originario, la que al desvelar su sentido permita al fenomenólogo extraer de ella, *en y desde* su propio ámbito, las motivaciones y los conceptos fundamentales que le son propios.

La actitud contraria de acotar dominios de cosas aceptando como válido un enfoque temático parcial y ajeno al fenómeno religioso -que por lo demás evidencia una práctica reduccionista- es obtener del fenómeno mismo, considerado holísticamente, sus determinaciones esenciales. Situación a la que Heidegger hace referencia cuando, a propósito de la distinción entre ontología y ciencia, señala que:

El universo de los entes, que abarca distintos sectores, puede volverse campo de un poner en libertad y un acotar determinados dominios de cosas. Estos dominios, por ejemplo, la historia, la naturaleza, el espacio, la vida, el “ser-ahí”, el lenguaje, etc.,

³⁷ *Ibidem.*, p. 20.

consisten por su parte en “tematizarse” como objetos de sendas investigaciones científicas.³⁸

El atributo distintivo de la comprensión fenomenológico-religiosa “es la obtención de una comprensión previa para una vía originaria de acceso.”³⁹ Los conceptos y las categorías que orientan las investigaciones de la historia de las religiones no son representaciones puras, despojadas de influjo tradicional ni personal, extraídas de los “hechos religiosos”. Son mediaciones que permiten al investigador interpretar el mundo, desde un horizonte temático. Así, “toda objetualidad histórico-científica y la comprensión de lo objetual histórico no garantizan nada mientras no esté todo aclarado respecto al preconcepto director.”⁴⁰

El rasgo distintivo de la fenomenología hermenéutica es el reconocimiento de que toda interpretación posee un matiz proveniente de los pre-juicios del intérprete. No hay aprehensión pura de la esencia o la estructura de un fenómeno, debido a que toda interpretación está mediada por horizonte de saberes previos. El modo más originario de *ser en el mundo* del existente es la comprensión, que al desarrollarse deriva en la interpretación de aquello que le hace frente en su andar cotidiano. Interpretación que, en un nivel primigenio y vago, se enfoca en su estar mismo y en las múltiples significatividades abiertas por sus proyectos.

La fenomenología hermenéutica de la mística tiene por propósito ofrecer una comprensión unitaria de los fenómenos que no aspira a ser totalizante, dado que se realiza desde una perspectiva determinada por la especificidad de un pre-concepto director explícito. Principio que le otorga una clara conciencia de sus limitaciones, al tiempo que la obliga a dilucidar los conceptos fundamentales que habrá de aplicar al análisis

³⁸ *Ibidem.*, p. 18.

³⁹ *Ibidem.*, p. 103.

⁴⁰ *Ibidem.*

descriptivo, cuyo entramado da origen al “horizonte en el que los fenómenos serán avistados.”⁴¹ De donde se desprende la necesidad de evidenciar lo que Heidegger denomina “anuncio formal” y que define como “el empleo de un sentido que guía la explicación fenomenológica.”⁴²

Recapitulación

La existencia sólo se da comprendiendo. Habitar es adoptar un modo peculiar de habérselas con las cosas y con los otros, abierto en cada caso por la proyección de sí, que supone ya una comprensión previa del mundo. Al desarrollarse, dicha comprensión da origen a interpretaciones que, por un lado, provienen de la experiencia; mientras que por otro, la hacen posible, por cuanto constituyen una estructura de supuestos dinámicos que orientan la vida cotidiana.

Siempre estamos en posesión de una comprensión específica del sentido ontológico, deudora de la tradición cultural y de los pre-juicios dominantes de la época histórica en la que vivimos. En toda comprensión de lo ente se alberga una comprensión previa del ser en general, que conforma el horizonte de pre-juicios desde el cual el individuo interpreta los fenómenos que le hacen frente. Horizonte en el que se entretejen elementos provenientes de la formación cultural y la identidad personal del intérprete.

Entre el mundo y las diversas entidades que aparecen ante la mirada del existente existe un vínculo indisoluble. El mundo es un ámbito de sentido peculiar donde cabe que acaezcan un determinado tipo de fenómenos que guardan una relación de correspondencia con dicho sentido. (v.g., el mundo artístico, religioso, científico, filosófico, etc.)

⁴¹ *Ibidem.*, p. 81.

⁴² *Ibidem.*

El “mundo” de lo sagrado es el ámbito de sentido que emerge cuando el existente se sitúa frente a la presencia de lo divino, motivado por su deseo de liberación y/o salvación. La disposición existencial o el modo de *ser en el mundo* que permite la apertura de lo sagrado, en cuyo seno irrumpe la presencia elusiva de lo divino, constituye la actitud religiosa, respecto de la cual la mística no es más que una radicalización.

Históricamente, los místicos han dejado testimonio del modo peculiar en que su vida fáctica -su manera de ser, pensar, decir y habitar el mundo propio y el mundo compartido con los otros- ha sido transfigurada o reorientada a resultas de su contacto con lo divino.

La fenomenología hermenéutica de la mística es la interpretación de la experiencia de la vida fáctica, del *ser en el mundo* de los místicos, que atiende al despliegue de su sentido en la palabra, el pensamiento y la acción, principalmente expresadas en una construcción textual. El punto de partida de la fenomenología hermenéutica de la mística es el texto místico.

El fenomenólogo penetra en la experiencia fáctica del místico gracias a la interpretación de los testimonios donde se recoge su declaración. Atendiendo a dichos testimonios y a su propia situación hermenéutica, el fenomenólogo extrae los conceptos fundamentales y las motivaciones que habrán de guiar su análisis del proceso místico. No existe la interpretación pura de los textos, entendidos como testimonios escritos donde se recogen las experiencias de aquellos individuos que habitaron un mundo de sentido específico (el mundo de lo sagrado) y que accedieron a un conjunto de fenómenos acordes a tal sentido. Todo enfrentamiento hermenéutico con los textos está atravesado por el horizonte de comprensión del intérprete, que actúa como un lente a través del cual se tiene acceso a los fenómenos, para luego explicitar su

estructura a través de la aplicación de ciertos conceptos que provienen en parte de la tradición y en parte del proceso creador e innovador de construcción de ideas que pone en marcha el intérprete.

La fenomenología de la mística es la interpretación filosófica de una serie de fenómenos (los diversos testimonios de los místicos), que a su vez dan cuenta de otros (sus experiencias), que se retrotraen al fenómeno por excelencia: el acontecimiento y/o denegación de lo divino. La finalidad del análisis fenomenológico de la experiencia mística es generar una ontología de lo divino, a la luz del análisis descriptivo de la estructura esencial del proceso a través del cual se realiza el contacto personal entre el existente y lo divino.

SEGUNDA SECCIÓN

CAPÍTULO II LA MÍSTICA DE SAN JUAN DE LA CRUZ: RESPUESTA AMOROSA AL LLAMADO UNIVERSAL DE DIOS

La cuestión más relevante para el proyecto de una fenomenología hermenéutica de la mística es decidir si el misticismo entraña una posibilidad que concierne a todos los individuos o no. Ante la evidencia de que históricamente la vida mística ha sido una posibilidad que sólo una minoría ha abrazado, se impone la pregunta por las raíces ontológicas y existenciales de que dicho fenómeno sea más bien una excepción que una generalidad.

La universalidad del misticismo no es un problema contemporáneo, derivado de la actitud de sospecha de nuestra época nihilista y secularizada. La teología ha pretendido desde siempre arrancarle a los místicos un posicionamiento claro en torno a si el misticismo es vivencia abierta a todos (doctrina del llamamiento universal); o por el contrario, sólo los elegidos pueden acceder a la vida mística (doctrina de la predestinación).

El debate teológico entre los partidarios de ambas doctrinas, y sus correspondientes resonancias en la separación tajante entre la vida activa y la vida contemplativa -simbolizadas bíblicamente por la oposición entre Marta y María (Lc 10, 38-42)- no es privativo del sanjuanismo. Es una controversia inherente a todo misticismo cristiano, que emerge con la pregunta: ¿por qué, si la vida mística es una posibilidad a la que todos están llamados, solamente un porcentaje mínimo de los individuos son místicos?

2.1 La universalidad del misticismo

Es probable que a Iglesia albergara reticencias frente al misticismo desde la aparición de sus primeras manifestaciones, por considerarlo una opción de vida radical que dejaba al descubierto el carácter instrumental, y por ende prescindible, de la institución eclesiástica. Dicha tendencia se acentuó a raíz de la aparición de modos de producción alternos al capitalismo, hasta degenerar en la disputa sobre el derecho a existir del misticismo, plasmada en el espíritu de las reformas impulsadas por el *Concilio Vaticano II*. En aquellos tiempos, el mundo atravesaba por un periodo de fuertes transformaciones políticas y sociales, derivadas de su fragmentación en dos bloques en función del modo de producción adoptado por los países.

cuando Juan XXIII convocó al Concilio Vaticano II en 1961 ya de un modo u otro existía más de una docena de países profesando ser socialistas en Europa (la Unión Soviética, Albania, Alemania Oriental, Bulgaria, Checoslovaquia, Hungría, Polonia, Rumania y Yugoslavia, y con la absorción de Letonia, Estonia y Lituania por la Unión Soviética). En Asia, China se proclamaba comunista, junto con Vietnam del Norte y Tíbet. En América Latina, Cuba se adscribía al comunismo y su influencia expandía el peligro de revoluciones a través de todo el continente.⁴³

La Iglesia católica -y junto con ella los credos doctrinales afines a sus principios- vislumbró en las tendencias socialistas y comunistas una amenaza capaz de socavar su poder espiritual y, sobre todo, político.

⁴³ Ferraro. J., *La religión como política. Crítica de la historia de la salvación como ideología. El concepto de hombre*. Itaca, México, 2001, p. 38.

los papas León XIII (1878-1903) y Pío XI (1922-1939) habían visto el socialismo marxista como un peligro para la fe y propusieron una doctrina social para combatirlo [...] Es por ello que el ecumenismo tuvo una importancia insólita para los organizadores del Vaticano II.⁴⁴

El socialismo prometía la liberación terrenal del hombre (mediante la abolición de la propiedad privada, del trabajo asalariado y del sistema capitalista) al tiempo que pugnaba por una sociedad donde la igualdad de derechos y oportunidades evocaba el reino de Dios realizado mesiánicamente en la historia. La fuerza inherente a la dialéctica de la historia, a la que las interpretaciones menos beligerantes atribuían un destino último emancipador, osaba desterrar al olvido la necesidad de evocar a un Dios providente.

Ante la necesidad de cerrar filas y unificar fuerzas para luchar en contra del comunismo, la estrategia de la Iglesia Católica fue someter abiertamente a la espiritualidad a una reforma encaminada a acomodar las exigencias de la salvación a los intereses capitalistas. El propósito era combatir al enemigo universal para el que la ideología cristiana desempeñaba un papel negativo en la liberación de la conciencia colectiva y su constitución en conciencia de clase.

el Vaticano II recalca -como aparece en varios de los documentos (*Lumen gentium*, *Gaudium et spes* y *Apostolicam actuositatem*)- el deber de los laicos en la “cristianización de la sociedad [...] esto quiere decir que la religión debe ser “verdaderamente histórica”, verdaderamente comprometida con la reforma del capitalismo, para salvar este sistema económico durante una época de crisis del mismo. Así, las necesidades políticas de la Iglesia dictaron la exigencia de

⁴⁴ *Ibidem.*, p. 77-78.

repensar y redefinir la antropología cristiana.⁴⁵

La teología resultante de la acomodación de la doctrina cristiana a las exigencias del modo de producción capitalista fue el *Mysterium Salutis*. El planteamiento central de ésta fue que el hombre se inserta en la historia como cuerpo.⁴⁶ Idea a la que subyace una transformación de la antropología católica por cuanto se niega que éste, como individuo histórico, sea más que cuerpo. Lo que conduce a la exaltación de la importancia eclesial de velar por el cumplimiento de los fines naturales y temporales, en detrimento de la dimensión contemplativa.

Frente a la pugna política entre capitalismo y comunismo, la Iglesia católica optó por el primero. No podía ser de otro modo, toda vez que el socialismo no veía en la religión más que ideología. Motivada por un interés más político que espiritual (reunir fuerzas para luchar contra la amenaza creciente del socialismo) la iglesia puso en marcha una reforma teológica destinada a atenuar las exigencias ascético-místicas del catolicismo, a fin de posibilitar el nacimiento de una espiritualidad ecuménica. Así las cosas, más preocupada por la unidad religiosa del mundo que por la defensa de su identidad, a la pregunta por la universalidad de la mística la Iglesia católica contestó con la doctrina de las dos vías de salvación. La cual plantea que el fin de la historia humana es que todos alcancen la salvación a través del encuentro personal con Dios. A pesar de ello, por razones misteriosas que sólo Dios conoce, no todos se sienten llamados a ingresar en el proceso místico. Ahora bien, como de ello no es posible concluir que las personas religiosas no místicas queden excluidas de la salvación, se sigue que además de la vía

⁴⁵ *Ibidem.*, p. 25.

⁴⁶ Para una revisión detallada de los principios teológicos del *Mysterium Salutis*, véase: Ferraro. J., *La religión como política Crítica de la historia de la salvación como ideología. 3. La trinidad y Cristo*, Itaca, México, 2003, pp. 27-52.

mística o extraordinaria hay una vía ordinaria para la unión con Dios. A saber: el ejercicio de la caridad activa, que no se propone arribar a las alturas de la contemplación infusa amorosa, sino que se contenta con reconocer la presencia de Dios en los fenómenos mundanos, mediante el ejercicio natural de sus operaciones (entendimiento, voluntad y memoria).

En consonancia con dicha doctrina, el hombre se santifica mediante la operación de las virtudes teologales que operan según el modo humano o natural; pero también puede alcanzar la santificación por medio de la operación mística o sobrenatural de éstas. Dios predestina a algunos para que experimenten el llamado a la contemplación infusa amorosa, sin la cual no se pueden tener los actos ni los hábitos sobrenaturales de las virtudes teologales ni morales. Quienes no han sido predestinados a tal fin, deben esforzarse en la práctica ordinaria de la virtud.

La doctrina de las dos vías de salvación afirma que, pese a su carácter infuso y sobrenatural, las virtudes teologales operan ordinaria y humanamente.⁴⁷ Supone que la totalidad de “los actos del alma en estado de gracia, al proceder de ella, son elevados al orden sobrenatural y son meritorios **aunque ni siquiera se piense en Dios**”.⁴⁸ Afirmación que despoja a las virtudes teologales de su carácter sobrenatural al defender que lejos de ser operaciones de la gracia santificante se han convertido en lo que antes del Vaticano II solía llamarse “gracias actuales”. Acerca de las cuales Garrigou-Lagrange señala que las gracias actuales son de dos tipos: la gracia actual ordinaria y la gracia actual mística. En el primer caso, Dios mueve al hombre a obrar según el modo

⁴⁷ Los teólogos que afirman que existe un modo humano de obrar de las virtudes teologales son, entre otros: Garrigou-Lagrange, Maritain, Gabriel de Santa María Magdalena, Jiménez Duque, Merton, Brice, Crisógono de Jesús Sacramentado, Isidoro de San José, Sanson, Urbina, Teófilo de la Virgen del Carmen, Kavanaugh, Benjamín de la Trinité, Federico Ruíz Salvador, etc.

⁴⁸ Ferraro, J., *Misticismo y compromiso en el Evangelio de San Juan*, vol. I, UAM-Edamex, México, 1997, p. 132.

ordinario y natural de las virtudes. En el segundo, lo hace según el modo sobrehumano de los dones del Espíritu Santo.

Se ha planteado el problema místico en la época moderna en el mero sentido de si la contemplación infusa [entendida como actividad fundante de la experiencia mística, toda vez que su presencia indica el tránsito del estado de a principiante al de aprovechado] es o no para todos [...] o se reserva para unos pocos elegidos a quienes Dios, por una razón misteriosa, ama más. La contemplación infusa bajo semejante concepto constituye en epifenómeno del cristianismo en algunos casos, no la finalidad del mismo ni su razón de ser. Pero si [como sostiene San Juan de la Cruz] poseemos un fin sobrenatural, si los medios tienen que ser proporcionados al fin para alcanzarlo, si nada finito presenta esta proporción, si solamente los actos de las virtudes teologales son proporcionados para ello, entonces es claro que no pueden tener un mero modo humano de obrar sino sólo un modo divino que entraña la experiencia de la contemplación infusa.⁴⁹

Si hay dos vías de salvación (una natural u ordinaria y otra mística o extraordinaria) el cristiano católico ya no tiene que poner de su parte para que el Amado infunda en él la habilidad para merecer la deificación. Basta con servir a Dios mediante la práctica de la virtud moral ordinaria, que cree reconocer su presencia en el pobre, el niño, la mujer, el que sufre, el enfermo, el explotado, el extranjero, el excluido, etc. Ser cristiano se identifica entonces con el *amor-eros* al prójimo, capaz de hermanar al individuo con sus semejantes en la lucha por sus anhelos más legítimos: justicia, libertad, bienestar, igualdad,

⁴⁹ Ferraro, J., *Misticismo y Liberación del pobre ¿Senderos opuestos?*, UAM-Edamex, México, 1995, pp. 225-226.

etc.

La teología del Concilio Vaticano II tuvo el mérito de pugnar por una relación ética fundada en presupuestos divinos. Sin embargo, al afirmar el modo humano de obrar de las virtudes teologales en la unión con Dios, y descartar el misticismo como único camino de salvación, redujo lo sobrenatural a lo temporal y la experiencia de Dios al amor humano.

No sólo las corrientes teológicas defensoras de las “gracias actuales”, cuya huella doctrinal quedó plasmada en el Concilio Vaticano II, fueron responsables de la relegación de la vida mística en favor de la experiencia terrena, histórica y ética de Dios. Bajo el influjo del marxismo, los teólogos de la liberación se empeñaron en defender que para poder siquiera reparar sobre su fin sobrenatural el hombre debía alcanzar previamente un conjunto de condiciones mínimas de bienestar. El argumento era que la presencia del mal, bajo el aspecto del sufrimiento y la explotación, impiden reconocer la huella de Dios en la historia.

La teología de la liberación sostuvo que la salvación se alcanza a través de la lucha social que concibe la justicia como manifestación del reino de Dios. En tal sentido, Leonardo Boff dice que la presencia de Dios

no se realiza automáticamente ni exclusivamente allí donde se habla de Dios y se cultiva su memoria, sino siempre y objetivamente donde se historifica una práctica correcta de verdad y de justicia, **aunque no exista una conciencia explícita de Dios.**⁵⁰

Leonardo Boff reconoce la oración como lugar privilegiado de la experiencia religiosa, y sostiene que sin ella no se puede acceder a la

⁵⁰ *Ibidem.*, p. 220.

vida mística de la comunión amorosa con Dios. A pesar de eso, confunde los medios con los fines y afirma que es posible reconocer la presencia de Dios en los condenados, los oprimidos y excluidos de la historia. En sus propias palabras:

la contemplación no se realiza solamente en el espacio sagrado de la oración, ni en el recinto sacrosanto de la iglesia o el monasterio; ella encuentra su lugar también en la práctica política y social, bañada, sostenida y alimentada por la fe viva y verdadera, práctica que objetivamente realiza la salvación.⁵¹

Situadas en un plano ético inmanente, las aspiraciones de la teología de la liberación son irreprochables. Su defecto es que al haber enfatizado excesivamente la necesidad de la emancipación económica, la teología de la liberación confundió el medio con el fin. No sólo declaró la necesidad de postergar para mejores tiempos la liberación del espíritu sino que, incluso, sentó las bases para que la mística fuera concebida como una pretensión impertinente y egoísta que supone el olvido de lo político en favor del encuentro entre Dios y el individuo. Juzgando que el compromiso fundamental del cristiano es luchar por que todos los hombres gocen de condiciones de económicas y políticas que garanticen una vida digna en términos materiales, la teología de la liberación tachó al misticismo de actitud pasiva, cuando no quietista, que favorece el individualismo al asumir que el fin sobrenatural de la deificación está por encima del compromiso moral.

En su esfuerzo por defender la doctrina de las dos vías, algunos teólogos de orientación neopelagianista buscaron elementos *ad hoc* en la doctrina de SJC. Descontextualizando algunos pasajes de la obra del

⁵¹ *Ibidem.*

místico, aquéllos sostuvieron que si Dios coloca en el ejercicio pasivo de la contemplación <<a quien quiere y como quiere>> sin que haya una relación causal entre los esfuerzos humanos por merecer la unión transformante y su realización, ello es obra de la predestinación. De lo anterior concluyeron que si sólo unos cuantos han accedido a la experiencia mística es porque la salvación no sólo se alcanza por la contemplación oscura amorosa sino que además es posible unirse con Dios en el amor y el ejercicio natural ordinario de las virtudes teologales y morales, principalmente de la justicia.

Desde mi punto de vista, sostener que a Dios se le encuentra en la inmanencia de la historia es confundirlo con sus hierofanías y misteriofanías. Es suponer que cabe ejercitarse en las obras del *amor-ágape* sin la infusión de la contemplación oscura. Mas renunciar a la contemplación infusa en favor de la caridad activa -suponiendo entre ambas una relación de posible sustitución y no de complementariedad- es despojar a la virtud de su faceta teologal. Despojo cuya gravedad puede medirse teniendo en cuenta que el principio fundamental que rige la existencia cristiana no es el cultivo de la virtud como algo valioso y bueno en y por sí mismo, sino como un medio para disponerse favorablemente para la transformación de semejanza amorosa.

Para ser virtuoso en el orden natural no se requiere de la ayuda divina. Para SJC, el fin sobrenatural del hombre es amar y conocer a Dios como Él lo hace, por participación de sus operaciones. Con independencia de la encarnación, muerte y resurrección de Cristo, el hombre es capaz de amar; pero no es capaz de amar sobrenaturalmente a Dios ni al prójimo con el amor que de Dios recibe sin haber atravesado por las purgaciones pasivas.

Si vamos a llegar a ser hijos adoptivos de Dios mediante los méritos de Jesucristo, Dios nos tiene que proporcionar una participación en su propia naturaleza divina. Esta participación es lo que se llama gracia santificante. Sin embargo, es preciso que obremos como hijos de Dios, es decir, que tengamos no sólo una participación en la naturaleza divina sino también en sus operaciones divinas de conocer y amar [...] Los actos de las virtudes teologales y de la contemplación infusa que resulta de éstos, consisten en una participación en las operaciones divinas de conocimiento y amor.⁵²

2.2 PRINCIPIOS DE LA DOCTRINA SANJUANISTA SOBRE EL PROCESO MÍSTICO

El primer principio que SJC señala como origen de la vida mística es que Dios creó al hombre para que alcanzara libremente la unión de semejanza con su Creador, mediante el ejercicio del *amor-ágape*.

Dios ha creado las almas para Sí. Dios quiere unir las a Sí y comunicarles la inconmensurable plenitud y la incommensurable felicidad de su propia vida divina, y esto, ya aquí en la tierra. Esta es la meta hacia la que las orienta y a la que deben tender con todas sus fuerzas.⁵³

El erotismo es esa ansiedad furiosa que hace a la existencia extasiarse; salir de sí para buscar la fusión plena con ese “algo” al que desea poseer. El *amor-eros* es un movimiento intencional, impulsado por el deseo de reencuentro y el anhelo de unidad y fusión totales, que puede orientarse a objetos diversos, en modos también diversos. La variedad y riqueza de sus formas derivan de que su especificidad proviene no sólo

⁵² *Ibidem.*, p. 237.

⁵³ Stein, E., *La Ciencia de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos, 2000, p. 69.

de su objeto sino también de su intención.⁵⁴

Por el contrario, el *amor-ágape* es entrega incondicional y donación libre de sí; es ofrenda existencial. En la ofrenda de sí, la existencia se transfigura por su contacto unitivo con la otredad. Para entregarse a lo totalmente Otro, la existencia se vacía de sí para llenarse, y con ello hacerse semejante, al objeto de su amor. El *amor-ágape* del místico es un vuelco del existente hacia Dios que busca borrar toda diferencia, toda evidencia de separación, entre amada y Amado. Lo que el místico cristiano ansía es amar a Dios de un modo perfecto: de la misma manera en la que Éste se ama a sí mismo. Para el cristianismo, es místico quien sólo en el amor a Dios tiene su oficio y cuidado porque actúa bajo la convicción de que el sentido de la vida es corresponder a la llamada del amor que Dios *es*.

El místico sabe tanto por autoridad teológica como por experiencia que Dios ama al hombre incondicional y absolutamente. Dicho conocimiento lo hace feliz, porque se sabe envuelto en el despliegue histórico del amor divino; mas también es para él ocasión de sufrimiento por causa de su impotencia para corresponder al amor de Dios si Dios mismo no le otorga el auxilio de su gracia salvadora. Para la mística de los esponsales, a cuya tradición pertenecen la experiencia y doctrina sanjuanistas, entre el hombre y Dios hay un abismo que únicamente el amor divino puede salvar. El hombre es incapaz de consumir el proceso

⁵⁴ En conformidad con el libro del *Génesis*, sólo después de la expulsión y exilio del paraíso emerge la condición humana con las determinantes ontológicas que la definen: la muerte, el dolor, el trabajo, la moral, el erotismo de los cuerpos y el erotismo sagrado, origen de la actitud religiosa. Sólo después de transgredir la prohibición de no comer del fruto del *árbol de la ciencia del bien y del mal*, el hombre se sabe culpable y por ende libre. Sabe que sin ser Dios es capaz de entrar en relación con él; que es *capax Dei*.

Míticamente, el existente deviene tal luego de sucumbir a la osadía de intentar ser Dios. Sólo entonces sufre los estragos del *amor-eros* profano y sagrado; de esa fuerza vinculante capaz de remediar la soledad humana a través de la fusión con los otros y con lo totalmente Otro. (Gn. 3, 1-24)

místico por su propio esfuerzo. Necesita la ayuda de Dios, y para recibirla debe dar su consentimiento. Tal es el sentido de las noches activas del sentido y del espíritu.

En el *amor-ágape* confluyen la disposición ascética de la amada y la obra pasiva de Dios, que aniquila los actos naturales del entendimiento, la voluntad y la memoria a fin de que sus operaciones se tornen de humanas en divinas. El propósito es que los actos de dichas potencias sean expresión de las virtudes teologales y morales sobrenaturales y, por consiguiente, sean medios proporcionados para la unión entre Amado y amada.

El segundo principio teológico de la mística sanjuanista es que “todos los medios han de ser proporcionados al fin, es a saber: que han de tener alguna conveniencia y semejanza con el fin, tal que baste y sea suficiente para que por ellos se pueda conseguir el fin que se pretende”.⁵⁵ En conformidad con la revelación bíblica, Dios creó al existente para el fin sobrenatural de verlo “cara a cara, unida el alma con esta Sabiduría divina, que es su Hijo”.⁵⁶ Para conocerlo como Él mismo se conoce *en* su Verbo, y amarlo con igual amor y modo con que Dios se ama y ama al hombre.⁵⁷ El cumplimiento del fin sobrenatural del hombre tiene lugar cuando el espiritual alcanza la deificación. Entonces todas sus obras, aspiraciones y goces, palabras y silencios se tornan divinos, hasta el punto en que ello es posible en esta vida mortal.

El fin sobrenatural del existente, que se antepone al merecimiento

⁵⁵ 2S 8, 2

⁵⁶ CB, 37, 2

⁵⁷ Para SJC la mística es *ciencia sabrosísima*, es decir, contemplación oscura que redunde en fruición amorosa. Si el místico se decide a salir de sí y de sus apegos para correr en pos de las huellas del Amado es porque Éste le ha salido al encuentro para enamorarle con su amor preeminente e incondicionado, para invitarlo al ejercicio del *amor-ágape*. En la mística sanjuanista, sabiduría y amor caminan juntos, aun cuando en ocasiones una se adelante y le cierre el paso al otro. Místico es aquél que sabe (conoce y gusta) y participa del amor de Dios.

de la gloria, es el ejercicio del amor perfecto. Cuando el existente arriba a la unión mística con Dios no busca como recompensa “la gloria que Dios le ha de dar, sino darse ella a El [en] entrega de verdadero amor sin algún respecto de su propio provecho” .⁵⁸ El *amor-ágape* del que habla la *Carta a los Corintios*, de San Pablo, <<no busca su parte>>. La amada no reclama como ganancia la perfecta visión de Dios, dado que “el fin de todo es el amor [...] cuya propiedad es dar y no recibir, y la propiedad de el entendimiento, que es el sujeto de la gloria esencial, es recibir y no dar.” ⁵⁹

El fin sobrenatural del hombre se realiza cuando, al término del proceso místico, éste se hace semejante al Amado Esposo Cristo -y por consiguiente, a la Trinidad. Para que lo anterior pueda ocurrir la amada debe vaciarse de todo apego, gusto y asimiento que desvíe su atención amorosa de la imitación de Cristo. Debe esforzarse por vaciarse de sí misma para acoger la presencia interior del Amado, en la inhabitación de su Espíritu Santo. La necesidad de las purgaciones activas y pasivas se deriva del tercer principio teológico de la doctrina sanjuanista, según el cual “dos contrarios, según nos enseña la filosofía, no pueden caber en un sujeto.” ⁶⁰ El amor-ágape que une Amado con amada es exclusivo y excluyente. La acogida del don de la deificación supone por tanto el anonadamiento de todo cuanto no sea el amor-ágape manifestado en el Esposo Cristo.

La unión de semejanza es una condición permanente que une amante y Amado. Mas el acto de dicha unión, la participación intensa en las operaciones divinas, no se da en todo momento. Tal participación es algo pasajero que:

⁵⁸ CB 38, 5

⁵⁹ CB 38, 5

⁶⁰ 1S 4, 2

acaece en el alma que en esta vida está transformada con perfección de amor, que, aunque hay conformidad, todavía padece alguna manera de pena y detrimento: lo uno, por la transformación beatífica que siempre echa de menos en el espíritu, lo otro, por el detrimento que padece el sentido flaco y corru[p]tible con la fortaleza y alteza de tanto amor, porque cualquier cosa excelente es detrimento y pena a la flaqueza natural; por que, según está escrito, *corpus quod corrumpitur, aggravat animam* (Sap. 9, 15).⁶¹

La transformación amorosa del matrimonio espiritual no cancela la diferencia ontológica entre el existente y Dios. La distancia entre ambos es infranqueable. La muestra más clara de ello es que, en tanto permanece atada a la vida mortal, la amada no puede participar de la visión amorosa plena de su Amado. Por lo cual, se lamenta diciendo:

*Esta vida que yo vivo
es privación de vivir;
y así es continuo morir
hasta que viva contigo.
Oye, mi Dios, lo que digo,
que esta vida no la quiero;
que muero porque o muero.*

*Sácame de aquesta muerte,
mi Dios, y dame la vida;
no me tengas impedida
en este lazo tan fuerte;
mira que peno por verte;
y mi mal es tan entero,*

⁶¹ CB 39, 14

*que muero porque no muero.*⁶²

El cuarto principio de la teología mística de SJC es que el hombre es incapaz de alcanzar la divina transformación con los medios naturales de que dispone. El misterio de Dios es para el hombre oscuridad, locura y desvarío porque la manifestación de su ser sobrenatural y trascendente no cae bajo noticia natural alguna (sea que esta última provenga del entendimiento, de la voluntad o de la memoria).

Es inútil recurrir a la analogía como vía para comprender a Dios, dado que ninguna proporción ni semejanza hay entre el Creador y sus criaturas. De una naturaleza finita sólo pueden provenir operaciones finitas.

La unión mística supone como condición de posibilidad que las potencias humanas muden sus operaciones de humanas en divinas. Lo cual no puede realizarse sin la infusión de la contemplación oscura amorosa, que origina dicha transformación. Puesto que a cada entidad corresponde una operación conforme a su ser, es preciso concluir que no pudiendo realizar por sí mismo las obras de las virtudes teologales sobrenaturales (único medio proporcionado para la unión mística) el hombre no puede más que disponerse favorablemente para que Dios mismo sea quien lo haga partícipe de sus operaciones, y con ello lo iguale consigo.

Durante la noche activa del sentido, la amada hace cuanto puede para corresponder al amor de su Amado, pero entonces no obra todavía bajo la guía de las virtudes teologales sobrenaturales o infusas y por tanto sus obras no son medios proporcionados para la unión amorosa. No es sino hasta su entrada en la noche activa del espíritu, cuando Dios libera al espiritual de su modo de obrar finito y limitado.

El quinto principio teológico de SJC es que la fe “es sola el

⁶² V 2, 7.

próximo y proporcionado medio para que el alma se una con Dios” .⁶³ La fe es el “legítimo y próximo medio para la unión con Dios” ,⁶⁴ que satisface las exigencias de la regla filosófica según la cual “todos los medios han de ser proporcionados al fin [...] han de tener alguna conveniencia y semejanza con el fin” .⁶⁵

La fe de la que ahora se habla no es la aceptación o el asentimiento de la voluntad a un conjunto de verdades o artículos revelados. La fe mística es experiencia amorosa de orden sobrenatural que el Amado infunde por gracia.

la contemplación es ciencia de amor, lo cual, como habemos dicho, es noticia infusa de Dios amorosa, que juntamente va ilustrando y enamorando el alma, hasta subirlo de grado [en grado] hasta Dios su Criador; porque sólo el amor es el que une y junta al alma con Dios.⁶⁶

La fe es el único medio proporcionado para la unión con Dios, que anonada al entendimiento para dejarlo <<sin luz y a oscuras viendo>>, a fin de que pueda gozar de la visión sobrenatural de Dios, que para él es “noche oscura” en esta vida.⁶⁷ Para acceder al conocimiento del Amado por fe sobrenatural, el místico ha de renunciar activamente a servirse de su entendimiento y abrirse al encuentro oscuro con su presencia escondida, Lo cual significa que “ha de ir careciendo el apetito [del gusto] de todas las cosas del mundo que poseía, en negación de ellas; la cual negación y carencia es como noche para todos los sentidos del hombre” .⁶⁸

⁶³ 2S, 9, 2

⁶⁴ 2S, 30, 5

⁶⁵ 2S, 8, 2

⁶⁶ 2NO 18, 15

⁶⁷ 1S, 2, 1

⁶⁸ 1S, 2, 1

La fe es “inteligencia mística y confusa o oscura”.⁶⁹ Es ciencia oscura amorosa que no procede de ninguna facultad ni operación natural, infundida por Dios mismo, a través de la cual la amada entiende de un modo sobrenatural el misterio de su amor. De ahí que, comparada con la sabiduría profana, la fe es locura y extravío, susceptible de ser declarada en canciones que “no leídas con la sencillez de espíritu del amor e inteligencia que ellas llevan, antes parecen dislates que dichos puestos en razón”.⁷⁰

La sabiduría mística desborda toda representación conceptual de Dios. La inteligencia mística es conocimiento sobrenatural del Amado que demanda del existente una correspondencia amorosa. Es la revelación del *amor-ágape* que Dios *es*, pero no es su desvelación plena.

La expresión más acabada de lo que SJC entiende por fe mística está plasmado en el poema titulado *Entréme donde no supe. Coplas del mismo hechas sobre un éxtasis de harta contemplación*. A continuación me permito transcribirlo para luego proceder a su interpretación.

*Entréme donde no supe
y quedéme no sabiendo
toda sciencia trascendiendo.*

*Yo no supe dónde entraba,
pero cuando allí me ví, sin saber dónde me estaba,
grandes cosas entendí;
no diré lo que sentí,
que me quede no sabiendo
toda sciencia trascendiendo.*

De paz y de piedad

⁶⁹ 2S, 24, 4

⁷⁰ CB, Prólogo, 1

*era la sciencia perfecta,
en profunda soledad
entendida vía recta, que me quedé balbuciendo
toda sciencia trascendiendo.*

*Estaba tan embebido,
tan absorto y ajenado,
que se quedó mi sentido
de todo sentir privado,
y el espíritu dotado
de un entender no entendiendo
toda sciencia trascendiendo.*

*El que allí llega de vero
de sí mismo desfallece;
cuanto sabía primero
mucho bajo le paresce,
y su sciencia tanto cresce,
que se queda no sabiendo
toda sciencia trascendiendo.*

*Cuanto más alto se sube
tanto menos se entendía,
que es la tenebrosa nube
que a la noche esclarecía;
por eso quien la sabía
queda siempre no sabiendo
toda sciencia trascendiendo.*

*Este saber no sabiendo
es de tan alto poder,
que los sabios arguyendo*

*jamás lo podrán vencer,
que no llega su saber
a no entender entendiendo
toda sciencia trascendiendo.*

*Y es de tan alta excelencia
aqueste summo saber,
que no hay facultad ni sciencia
que le puedan emprender;
quien se supiere vencer
con un no saber sabiendo
toda sciencia trascendiendo.*

*Y si lo queréis oír,
consiste esta summa sciencia
de la divinal Esencia;
es obra de su clemencia
hacer quedar no entendiendo,
toda sciencia trascendiendo.*

El poema arranca con el desconcierto de quien se halla de pronto en un ámbito de realidad totalmente distinto del cotidiano, sin poder entender cómo es que ha ido a parar allí. Súbitamente, por obra de la manifestación elusiva del Amado, que con su sola presencia la enamora, la amada cae en éxtasis, es decir, en un transporte que la saca de sí para sumergirla en el mundo de lo sagrado. Es por eso que confiesa: <<Entréme donde no supe>>. El origen de su no-saber es la extrañeza, acompañada de una certidumbre sin par, de su ingreso en otro ámbito de sentido.

Arrancado de su mundo cotidiano por el éxtasis de la contemplación, el místico prosigue diciendo <<y quedéme no sabiendo>>.

para aludir a la evidencia de que ninguna de sus capacidades naturales para conocer puede aplicarse a la experiencia sobrenatural del Misterio de Dios. Avasallado por la contemplación amorosa del Amado, el místico queda confinado a la inefabilidad. El silencio es el ámbito donde permanece retenido cuanto no puede ser dicho clara ni distintamente, ni puede ser comunicado a otros.

La experiencia de encuentro con el Amado es originaria y no tiene paralelo. El lenguaje se conforma de palabras que aluden a la experiencia natural, incluso en el caso de la religión. De ahí la incapacidad de hallar una palabra adecuada para la experiencia mística amorosa, que surge del encuentro personal, en el medio de la fe sobrenatural, con el Amado.⁷¹

Cuando el místico compara la ciencia sobrenatural que el Amado le infunde en contemplación oscura amorosa con el conocimiento finito, limitado y falible que le aportan sus facultades naturales reconoce la bajeza y nulidad de cuanto creía saber. Confiesa que habiendo quedado << toda ciencia trascendiendo >>, al haber llegado a la contemplación, que es sabiduría oscura y amorosa de Dios, halla su << espíritu dotado de un entender no entendido >> conforme a las operaciones naturales.

La sabiduría mística emanada de la contemplación infusa amorosa supone un ascenso en el monte de perfección, que conduce a la transformación de semejanza con el Amado. El ascenso es un proceso que tiene por fin aniquilar las operaciones naturales de las potencias humanas para dejar al espiritual a oscuras, sin otra luz y guía que la fe sobrenatural. La intención del místico, que sostiene sus pasos durante cada fase del ascenso, es hallar la presencia esencial de Dios. Ascender

⁷¹ De los sentidos en los cuales cabe entender la inefabilidad de la experiencia mística me he ocupado ya en el cuarto capítulo de mi tesis de maestría, titulada *Del concepto onto-teo-lógico a la comprensión poética de Dios. Una lectura heideggeriana de la poesía mística de San Juan de la Cruz, desde la perspectiva erótica.*

por la escala mística es renunciar a entender el ser trascendente y absoluto de Dios con la luz natural de la razón. Pues «es de tan alta excelencia a questo summo saber, que no hay facultad ni sciencia que lo puedan emprender; quien se supiere vencer con un saber no sabiendo irá siempre trascendiendo». La teología mística es conocimiento frutivo de orden sobrenatural, que se distingue de cualquier otro tipo de experiencia por la dignidad, perfección y carácter absoluto de su objeto, medio, término y fin.

*Este saber no sabiendo
es de tan alto poder,
que los sabios arguyendo
jamás lo podrán vencer,
que no llega su saber
a no entender entendiendo
toda sciencia trascendiendo.*

Echando mano de una metáfora proveniente de la experiencia cotidiana, SJC habla de la «la tenebrosa nube que a la noche esclarecía» para referirse a la sabiduría mística. Cuando una nube se interpone entre los rayos del sol y los objetos que pueblan el mundo impide que su luz los ilumine directamente, con toda su potencia. La nube es una presencia sutil que obstaculiza la visión directa y plena del sol, insoportable para el ojo humano, al que encandila y ciega. Al interponerse entre la mirada humana y la iluminación solar, la nube sólo permite el paso del rastro de luz que el hombre está en condiciones de percibir mediante su habilidad natural.

La contemplación amorosa infusa es «tenebrosa nube que a la noche esclarecía» por ser causa del oscurecimiento y negación del ejercicio ordinario de las facultades naturales. La contemplación es un tipo de

saber que excede los límites de la condición de ser del existente, cuya noticia es para éste <<tenebrosa nube>> porque inunda y desborda su capacidad de comprensión ordinaria.

¿Por qué elige SJC la noche como símbolo de aquella experiencia que señala el tránsito del estado de principiante al de aprovechado? Edith Stein sostiene que la noche cósmica

No es propiamente un objeto en el sentido literal de la palabra. No está delante de nosotros y ni siquiera se sostiene por sí mismo. No es tampoco una imagen, entendida como figura invisible. Es invisible e informe. Y, sin embargo, la percibimos verdaderamente y está más próxima a nosotros que todas las formas y figuras [...] Como la luz penetra con sus propiedades visibles todas las cosas, de la misma manera se las traga la noche y amenaza con tragarnos a nosotros también. Lo que en ella se hunde es algo más que nada; continúa existiendo, pero indeterminado, invisible e informe [...] Nos priva del uso de los sentidos, impide nuestros movimientos, reduce nuestras fuerzas y nos arroja a la soledad convirtiéndonos a nosotros mismos en sombras y fantasmas. Es como un preludio de la muerte.⁷²

La noche no es objeto porque tampoco es presencia; es la ausencia de toda presencia clara. La noche es una experiencia de ocultamiento. No es imagen porque escapa a la visión. Es invisible y carece de forma. Más aun, es la causa misma de la invisibilidad. Más que una entidad, la noche designa un ámbito, un abismo donde reposan las cosas en su hundimiento.

La noche mística no debe entenderse cósmicamente. No tiene su origen fuera del alma sino que brota de sus mismas entrañas y afecta sólo al alma de donde nace [...] implica un hundimiento del mundo exterior

⁷² Stein, E., *La Ciencia de la Cruz*, op. cit., pp. 74-75.

[...] Establece al alma en la soledad, la aridez y el vacío, liga la actividad de sus fuerzas y la angustia con los terrores amenazadores que en ella se ocultan. Sin embargo, también hay una luz en la noche, que descubre un nuevo mundo en lo más hondo del alma, y en cierto modo, ilumina desde dentro el mundo exterior que nos devuelve completamente transformado.⁷³

A semejanza de la noche cósmica, la noche mística de la contemplación no sólo comporta una faceta de oscuridad absoluta, sino también un aspecto luminoso. La noche cósmica aniquila la visión del mundo externo y deja al individuo en soledad. La noche mística le permite a éste asumir una actitud de recogimiento y demorarse en la experiencia del Amado.

La contemplación es <<tenebrosa nube>> que se interpone entre la visión clara y directa de Dios (a la que la amada sólo puede acceder en la gloria) y el deseo de ésta de poseerle su presencia en vida mortal. A semejanza de la nube, la contemplación es un velo que se interpone entre lo sagrado y lo profano oscureciendo las facultades naturales; mas también es un medio que permite que se filtre a través suyo un rastro de luz que al infundirse en la amada le hace amar y conocer proporcionadamente al Amado.

La experiencia contemplativa que SJC declara en las coplas tituladas *Entréme donde no supe*, tuvo lugar cuando su autor <<Estaba tan embebido>>. El estado contemplativo se caracteriza por la absorción en la experiencia de Dios, que conduce al olvido del cuidado de sí. La revelación del Amado proveniente de la contemplación oscura es <<tenebrosa nube que a la noche esclarecía>> con su luz sobrenatural.

El conocimiento místico es experiencia integral que permite a la amada saber lo que siente y sentir cuanto sabe, pues <<consiste esta

⁷³ *Ibidem*, p. 76.

summa sciencia en un subido sentir de la divinal Esencia>>.

Fenomenológicamente, Dios es tiniebla para el entendimiento. Por analogía, la contemplación es iluminación sobrenatural que anonada y deslumbra al entendimiento. Al igual que la contemplación oscura amorosa en la que se revela, Dios es tiniebla y noche oscura para el entendimiento, que lo deslumbra y ciega, inundándolo con su luz excesiva para unirlo a sí. Por obra de la ilustración oscura de la fe, “la luz de la fe, por su gran exceso, oprime y vence la del entendimiento, la cual sólo se extiende de suyo a la ciencia natural” .⁷⁴

Por ser una experiencia interior, *cognitio experimentalis de Deo* (Sto. Tomás, San Buenaventura), la contemplación es un encuentro íntimo y personal entre Dios y el espiritual que se da en <<profunda soledad>>. Quien añora el contacto unitivo con el Amado difícilmente encuentra las condiciones indispensables para ello cuando vive inmerso en el bullicio de los afanes cotidianos. El místico se sumerge en su propia soledad para apartarse de todo interés mundano. La soledad es para él un retiro, sea cual sea la forma que ello asuma.⁷⁵

⁷⁴ 2S, 3, 1

⁷⁵ Por citar sólo un pasaje de la historia de la mística donde la inventiva humana se las ha ingeniado para hacer que el desierto irrumpa aun en la cotidianidad familiar vale la pena recordar lo que se cuenta de Catalina de Génova:

siendo el día posterior a la fiesta de San Benito (a instancias de su hermana que era monja) acudió Catalina a confesarse [...] Y des súbito, habiéndose arrodillado ante él, recibió en su corazón la herida del inconmensurable Amor de Dios, con tan clara visión de su propia miseria y de sus faltas, y de la bondad de Dios, que casi cayó al suelo. Y con estas sensaciones de infinito amor, y de las ofensas que se le habían hecho a este dulcísimo Dios, se sintió tan grandemente alejada de las pobres cosas de este mundo por un efecto purificador, que estaba fuera de sí, por lo que lloró interiormente con ardiente amor [...] Y retornó a casa, prendida y profundamente herida por tan grande amor de Dios [...] Y recluyóse en una cámara, la más retirada que pudo hallar, con ardientes visiones.

(Cit. por: Underhill, E., *La Mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Trotta- Centro Internacional de

La soledad mística no es encierro egoísta ni desprecio del mundo. El místico no se empeña en habitar a solas porque se considere mejor que quienes lo rodean o los desprecie. Se aleja porque comprende que no se conoce lo suficiente; y que no sabe cómo ni dónde buscar a Dios. Se aleja para emprender su búsqueda espiritual sin perturbaciones externas.

Antes de su arribo al matrimonio místico, la amada (que hasta entonces no puede acoger la noticia sobrenatural del Amado sin sufrir los trastornos propios de quien aún adolece de imperfección) experimenta molestia ante el contacto con sus semejantes. Ello obedece a su concentración amorosa en la búsqueda del Esposo Cristo. No obstante, consumada la unión (por más que esto nunca se realice del todo dado que si el movimiento del amor es infinito jamás se puede hablar de un punto máximo en el acto de amar) ya nada perturba ni desvía la su atención amorosa. Y así, ya nada es tampoco para ella motivo de turbación. De suerte que la cotidianidad es entonces el ámbito donde se manifiesta el *amor-ágape*, esencia de la unión mística. El matrimonio místico no cancela sino que, por el contrario, hace posible el amor perfecto al prójimo.

El místico cristiano no es un quietista que busca el retiro para abandonarse a la experiencia frutiva de Dios, dejando a un lado sus obligaciones como miembro de una comunidad a la que debe un servicio. Un claro ejemplo de ello es SJC, quien lejos de ser un sujeto pasivo o ensimismado amó a cada una de las personas con las que tuvo oportunidad de convivir con el *amor-ágape* del Esposo Cristo, enseñando que para este fin de amor fuimos criados.

RECAPITULACIÓN

La cuestión más relevante para el proyecto de una fenomenología hermenéutica de la mística es decidir si el misticismo entraña una posibilidad que concierne a todos los individuos o no. Ante la evidencia de que históricamente la vida mística ha sido una posibilidad que sólo una minoría ha abrazado, se impone la pregunta por las raíces ontológicas y existenciales de que dicho fenómeno sea más bien una excepción que una generalidad.

A la pregunta por la universalidad de la mística, en el marco de la celebración del Concilio Vaticano II, la iglesia católica contestó con la doctrina de las dos vías de salvación. La cual plantea que el fin de la historia humana es que todos alcancen la salvación a través del encuentro personal con Dios. A pesar de ello, por razones misteriosas que sólo Dios conoce, no todos se sienten llamados a ingresar en el proceso místico. Ahora bien, como de ello no es posible concluir que las personas religiosas no místicas queden excluidas de la salvación, se sigue que además de la vía mística o extraordinaria hay una vía ordinaria para la unión con Dios. A saber: el ejercicio de la caridad activa, que no se propone arribar a las alturas de la contemplación infusa amorosa, sino que se contenta con reconocer la presencia de Dios en los fenómenos mundanos, mediante el ejercicio natural de sus operaciones (entendimiento, voluntad y memoria).

En consonancia con dicha doctrina, el hombre se santifica mediante la operación de las virtudes teologales que operan según el modo humano o natural; pero también puede alcanzar la santificación por medio de la operación mística o sobrenatural de éstas. Dios predestina a algunos para que experimenten el llamado a la contemplación infusa amorosa, sin la cual no se pueden tener los actos ni los hábitos sobrenaturales de las

virtudes teologales ni morales. Quienes no han sido predestinados a tal fin, deben esforzarse en la práctica ordinaria de la virtud.

En su esfuerzo por defender la doctrina de las dos vías, algunos teólogos de orientación neopelagianista han buscado elementos *ad hoc* en la doctrina de SJC. Descontextualizando algunos pasajes de la obra del místico, aquéllos sostuvieron que si Dios coloca en el ejercicio pasivo de la contemplación <<a quien quiere y como quiere>> sin que haya una relación causal entre los esfuerzos humanos por merecer la unión transformante y su realización, ello es obra de la predestinación. De lo anterior concluyeron que si sólo unos cuantos han accedido a la experiencia mística es porque la salvación no sólo se alcanza por la contemplación oscura amorosa sino que además es posible unirse con Dios en el amor y el ejercicio natural ordinario de las virtudes teologales y morales, principalmente de la justicia.

En total oposición a cualquier posición cercana al pelagianismo, el primer principio de la doctrina teológica de SJC es que Dios creó al hombre para que alcanzara libremente la unión de semejanza con su Creador, mediante el ejercicio del *amor-ágape*. Con independencia de la encarnación, muerte y resurrección de Cristo, el hombre es capaz de amar; pero no es capaz de amar sobrenaturalmente a Dios ni al prójimo con el amor que de Dios recibe sin haber atravesado por las purgaciones pasivas.

El segundo principio teológico es que “todos los medios han de ser proporcionados al fin, es a saber: que han de tener alguna conveniencia y semejanza con el fin, tal que baste y sea suficiente para que por ellos se pueda conseguir el fin que se pretende” .

El tercer principio teológico de la doctrina sanjuanista, es que “dos contrarios, según nos enseña la filosofía, no pueden caber en un sujeto.” Motivo por el cual, la realización del fin sobrenatural del hombre reclama como condición de posibilidad que la amada se libere de

todo apego, gusto y asimiento, a fin de que pueda acoger la presencia presencia interior del Amado, en la inhabitación de su Espíritu Santo.

El cuarto principio de la teología mística de SJC es que el hombre es incapaz de alcanzar la divina transformación con los medios naturales de que dispone. El misterio de Dios es para el hombre oscuridad, locura y desvarío porque la manifestación de su ser sobrenatural y trascendente no cae bajo noticia natural alguna (sea que esta última provenga del entendimiento, de la voluntad o de la memoria). De una naturaleza finita sólo pueden provenir operaciones finitas, pero el ser de Dios es infinito y absoluto.

El quinto principio teológico de SJC es que la fe “es sola el próximo y proporcionado medio para que el alma se una con Dios”. La fe es el “legítimo y próximo medio para la unión con Dios”, que satisface las exigencias de la regla filosófica según la cual todos los medios han de ser proporcionados al fin.

TERCERA SECCIÓN

CAPÍTULO III. HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DEL *CÁNTICO ESPIRITUAL*. DIRECTRICES HERMENÉUTICAS

3.1 EL LENGUAJE

Las principales teorizaciones filosóficas sobre el origen y finalidad del lenguaje, de donde proceden los desarrollos ulteriores, salvo quizás los planteamientos de la analítica, son las teorías convencionalista y naturalista, que Platón reduce al absurdo en *Cratilo o del Lenguaje*; así como la teoría aristotélico-tomista de acuerdo con la cual los términos son signos de las pasiones del alma. De acuerdo con ambas teorías, el lenguaje es atributo esencial del alma racional. Por ello, cualquier intento de dilucidación del habla ha de tener lugar en el marco del tratado sobre el alma, la retórica o la lógica, según sea la perspectiva que se adopte. Ha de circunscribirse a la antropología, pero no a la filosofía primera.

Por su parte, a fin de mostrar la divinidad de Cristo y su identidad esencial con el Padre, el *Evangelio según San Juan*, afirma el origen divino de la Palabra: “En el principio existía la Palabra, la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios” (Jn 1, 1). Animada por dicho propósito, la filosofía cristiana desarrolló una filosofía del lenguaje que permite reconocer en la palabra una capacidad para manifestar, poner a la luz y expresar o hacer visible el ser en su verdad, con lo cual no sólo se intenta liberar a la pregunta originaria de las ataduras lógicas y racionales, sino que se eliminan también las limitaciones de una descripción exclusivamente lógica del habla.

Frente a tales reducciones, Heidegger es el primero que se pregunta por el ser del lenguaje, sin considerarlo atributo humano ni divino, y

señala la necesidad de dilucidar la esencia del habla desde ella misma. Proyecto al que alude cuando declara su propósito de «llevar el habla al habla en tanto que tal habla», para dar a entender que originaria y propiamente no es el hombre sino el ser el que habla; que sólo como escucha y resonancia del logos pre-ontológico, el existente es capaz de hablar con propiedad.

3.2 LA PALABRA MÍSTICA

En *El camino al habla*, luego de apuntar que la pregunta por la esencia del habla no ha sido siquiera formulada, y de exponer las razones de su olvido por parte de la tradición filosófica, Heidegger plantea la pregunta por la esencia del habla (sentido de lo que se pregunta), para lo cual pone la mira en aquella modalidad que considera más originaria, a saber, la poesía.

si debemos buscar el hablar del habla en lo hablado, debemos encontrar un hablado puro en lugar de tomar indiscriminadamente un hablado cualquiera [v.g., el parloteo de la publicidad o las habladurías del chisme que hacen eco de voces anónimas]. Un hablado puro es aquel que desde la perfección del hablar, propio de lo hablado, se configura como perfección iniciante. Lo hablado puro es el poema.⁷⁶

El habla no es la actualización de una facultad humana; es la mostración velada de la verdad del ser en su despliegue histórico. El existente sólo habla propiamente cuando se torna eco del decir del ser; cuando a través suyo se consuma la manifestación histórica del sentido ontológico como

⁷⁶ Heidegger, M., *El camino al habla*, Serbal, Barcelona, 1990, p. 14.

evento. El poema es lo hablado puro porque en él se resguarda y salva del olvido el eco de una experiencia originaria, aunque pre-ontológica y no tematizada, de su ser en el mundo, compartido con los otros. La poesía es palabra inicial; es la manifestación articulada de la apertura esencial del existente a sí mismo, a los entes intramundanos y a los otros -a lo cual agregaría yo que también lo es del encuentro con aquello lo totalmente Otro.⁷⁷

El poema es la palabra en la que se expresa el habitar poético. El habitar poético es la disposición existencial abierta a la espontaneidad de los fenómenos, que se deja embargar por la donación de su sentido.

“Sentido es aquello en que se apoya el ‘estado de comprensible’ de algo. Lo articulable en el abrir comprensor es lo que llamamos sentido.”⁷⁸

Comprender originariamente una presencia intramundana, un fenómeno, es descubrirla a una con el propio ser, sin que por ello se entienda que tenga lugar una reflexión formal al respecto. Comprender es descubrir el sentido de lo que se muestra; su verdad. La poesía es aquella modalidad del comprender donde se resguarda, en su ocultamiento, la manifestación esencial del ser: el ser en su verdad y la verdad del ser. La poesía es uno de los abrigos del ser, donde la verdad de lo que sólo se muestra veladamente (el ser) perdura en su misterio. Como Heidegger sostiene,

“El habla [poética] habla en tanto que son del silencio”⁷⁹; conduce a la resonancia de la palabra el acaecer de una experiencia de encuentro entre

⁷⁷ Lo “totalmente Otro” es la categoría acuñada por Rudolf Otto para referirse al ser trascendente de lo numinoso. En tanto que *mysterium*, lo numinoso se distingue de cualquier otro fenómeno por ser lo totalmente Otro, es decir, lo enteramente distinto respecto de cualquier otro objeto de experiencia cotidiana. Asimismo, lo numinoso es *mysterium tremendum*, toda vez que se presenta como poder avasallador que atemoriza. Por último, lo numinoso es *fascinans* por su capacidad para seducir y atraer por completo la atención de la conciencia religiosa. Para una presentación detallada del concepto, véase: Otto, R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.

⁷⁸ Heidegger, M., *El Ser y el Tiempo*, op. cit., p. 169.

⁷⁹ Heidegger, M., *El camino al habla*, op. cit., p. 27.

el existente y algún ámbito de sentido ontológico.

3.3 LA INEFABILIDAD DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA, ADVERTENCIA CENTRAL DEL PRÓLOGO

La palabra poética se torna canción o cántico místico cuando es resonancia de alguna manifestación esencial de lo divino. “Cántico espiritual” y “canción mística” nombran la palabra que expresa el encuentro, gracias al cual se da la apropiación del sentido salvador de lo divino y, a la par, la apropiación por parte del existente de su ser para Dios; de la dimensión existencial que lo hace capaz de abrirse y disponerse favorablemente a dicha experiencia. La poesía mística es la respuesta sonora del existente, originada por la mostración silenciosa de lo divino.

La incapacidad para unirse espontáneamente con lo divino explica el surgimiento de la religión como sistema de mediaciones. Las mediaciones son principalmente de dos tipos: *hierofanías* y *misteriofanías*. El término “hierofanía”, debido a por Mircea Eliade, nombra al “objeto del mundo que, sin dejar de ser lo que es, hace presente la realidad del Misterio para el hombre.”⁸⁰ Por su parte, el término “misteriofanías”, propio de la fenomenología contemporánea desarrollada por José Gómez Caffarena y Juan Martín Velasco, designa ciertas “realidades visibles del mundo religioso [...] que hacen posible la relación entre el Misterio [...] y el ser humano [...] «mediando» la presencia inobjetiva del Misterio en el mundo de los objetos.”⁸¹ La categoría fenomenológica *Misterio Salvífico* designa la esencia analógica de lo divino, despojada de su representación personal o impersonal, monista o dualista, trascendente o inmanente. La realidad que ella muestra es el centro y origen de la vida religiosa y

⁸⁰ Velasco, J. M., *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, Trotta, Madrid, 2006, p. 196.

⁸¹ *Ibidem*.

mística, en torno al cual se articulan los diversos aspectos del fenómeno correspondiente.

Tanto las *hierofanías* como las *misteriofanías* median la presencia del *Misterio Salvífico*. Mas para que a través de ellas lo divino le “hable” al existente, es necesario que este último se familiarice con el sentido histórico-cultural de aquéllas. Sin excepción, en diferentes contextos y momentos, cada una de las realidades ha sido elevada al rango de hierofanía o misteriofanía. “Misteriofanías” y “hierofanías” no son entidades de por sí sino fenómenos cuya presencia es signo y evocación de lo divino. Como cualquier otro fenómeno, la interpretación de ambas está orientada y determinada por el horizonte de pre-juicios que guían y orientan la comprensión del existente. Aquello que para un cierto pueblo y en un determinado momento es capaz de traer a la presencia lo divino, más tarde puede perder su carácter sagrado. Y esto último, no porque el sustrato material de dichas mediaciones se destruya; sino porque al caer en el olvido o cambiar de sentido éstas pierden su capacidad para evocar la presencia de lo divino y retornan al mundo de lo profano.

Para el cristianismo sanjuanista, la mediación por excelencia es el Amado Esposo Cristo porque en Él lo divino se manifiesta como donación libre y graciosa que convoca al existente a la salvación mediante el seguimiento de la cruz.⁸² Dios crea el mundo y se encarna, a fin de ofrecer al existente la posibilidad de la salvación en el ejercicio del amor perfecto. “El Hijo de Dios vino al mundo para incorporarnos consigo

⁸² La donación de lo divino no es un evento que el existente pueda provocar sino un acontecimiento de carácter gratuito, al que teológicamente apunta el problema de la gracia. El existente no puede demandar ni exigir la salvación. Sólo puede disponerse favorablemente al advenimiento de la gracia, pero no puede salvarse a sí mismo ni por sus propios medios. Dicha problemática fue el origen de la disputa entre quienes afirmaron que la contemplación adquirida era suficiente para la salvación y quienes, como SJC, declararon su insuficiencia para preservar la total autonomía de Dios respecto de la labor espiritual encaminada al merecimiento de la gracia.

y hacernos vivir de Él como Él mismo vive del Padre, a fin de que tengamos vida eterna y de que ésta se manifieste en nosotros cada vez más plenamente.”⁸³

Como SJC advierte una y otra vez, el Dios hecho carne del cristianismo es siempre un Dios desconocido al que no puede comprenderse sino veladamente en la experiencia contemplativa, en virtud de su plenitud inabarcable. Dios “es noche oscura para el alma en esta vida.”⁸⁴ Tal es la primera y principal causa de su inaccesibilidad que explica el decir paradójico, temeroso y dubitativo, de los «dichos de amor en inteligencia mística».

Si con los elementos del prólogo queremos formar una definición de la «inteligencia mística», podemos decir que «es una teología o sabiduría mística en la cual las verdades divinas sin entenderse distintamente, no sólo se conocen, sino que al mismo tiempo se gozan o gustan, al modo de la fe en que se ama a Dios sin entenderle [agregaría yo: con la claridad y distinción de la luz natural de la razón]».⁸⁵

Para el místico, el encuentro personal con Dios es una experiencia límite que rompe con las estructuras de su modo de estar en el mundo previo y resquebraja la representación que tiene de sí mismo por cuanto abre sus ojos a una realidad hasta entonces deseada pero jamás vista. El conocimiento amoroso de Dios, que posibilita el ejercicio del amor perfecto (fin sobrenatural del existente) es por fe, en ausencia de la luz natural de la razón. Dios no puede ser conocido por el entendimiento,

⁸³ Arintero, J. G., *La evolución mística en el desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968, p. 3.

⁸⁴ IS 2, 1

⁸⁵ Pacho, E., *Vértice de la poesía y de la mística. El «Cántico Espiritual» de San Juan de la Cruz*, *Estudios Monte Carmelo* 4 (1983) p. 54.

la voluntad ni la memoria (facultades naturales) por que, como SJC repite una y otra vez, “todos los medios han de ser proporcionados al fin, es a saber: que han de tener alguna conveniencia y semejanza con el fin, tal que baste y sea suficiente para que por ello se pueda conseguir el fin que se pretende.”⁸⁶ Dada la desproporción entre los medios que el existente tiene para conocer y el fin sobrenatural del amor perfecto, al que arriba el místico en la unión de semejanza con Dios, de ello se sigue que “ni el entendimiento con sus inteligencias podrá [entender cosa semejante a El, ni la voluntad podrá] gustar deleite y suavidad que se parezca a la que es Dios, ni la memoria pondrá en la imaginación noticias y imágenes que le representen”.⁸⁷

La experiencia mística es inefable porque acaece en las oscuridades de la fe teologal. De acuerdo con SJC, una de las razones por las cuales se llama noche oscura “este tránsito que hace el alma a la unión de Dios [...] por parte del medio o camino por donde ha de ir el alma a esta unión, lo cual es la fe, que es también oscura para el entendimiento como noche.”⁸⁸ La fe es luz sobrenatural que supera los alcances del entendimiento. Progresar en el conocimiento oscuro por fe de Dios es quedarse «sin luz (natural) y a oscuras viendo». Teología y teología mística son caminos diversos que conducen a encuentros igualmente distintos con lo divino.

Luego de atravesar por la experiencia amorosa de unión con el Esposo, llevada por su deseo de dar testimonio escrito de cuanto le ha ocurrido y consciente de los límites del lenguaje ordinario, la esposa del *Cántico Espiritual* pregunta: “¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas donde El mora hace entender?, ¿y quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir?, ¿y quién finalmente lo que las hace

⁸⁶ 2S 8, 2.

⁸⁷ 2S 8, 5

⁸⁸ 1S 2, 1

desear?” .⁸⁹ Sus preguntas delatan la dificultad de manifestar la experiencia de la fe que otorga al existente un saber sobrenatural incomprensible para la razón; el conjunto de sensaciones que se originan en el contrato con lo totalmente Otro; y el deseo exacerbado de la presencia de su Esposo que la hace buscarlo durante la noche, estando sosegada ya la casa de sus apetitos y aficiones.

Ante la imposibilidad de comunicar a otros mediante palabras ordinarias la exuberancia de sentido que comporta su experiencia, SJC accede a la conciencia de los límites del decir y declara: “esta es la causa por que [quienes persiguen declarar tal experiencia, lo hacen] con figuras, comparaciones y semejanzas, [y así] antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia del espíritu vierten secretos y misterios que con razones lo declaran.”⁹⁰ Al decir esto, el poeta místico atribuye a la palabra poética que emana de la sabiduría mística la capacidad de insinuar o balbucir la manifestación del misterio de Dios, a través de figuras, comparaciones y semejanzas.

La poesía fractura el vínculo representativo entre el decir objetivador y la experiencia, porque no representa ni denota la experiencia de Dios. Porque se asemeja a una caracola marina donde retumba el eco del encuentro amoroso con Dios para que, quien sea capaz de acercarla a su oído, pueda escuchar su rumor y dejarse enamorar por la el testimonio amoroso que ella alberga.

El habitar poético supone la emergencia de un mundo específico de sentido y un modo peculiar de habérselas con lo que hace frente (entes intramundanos, los otros y lo divino). De acuerdo con Heidegger, no hay oposición entre lenguaje ordinario y poesía. “es más bien el hablar cotidiano un poema olvidado y agotado por el desgaste y del cual apenas

⁸⁹ CB, Prólogo, 2

⁹⁰ CB, Prólogo, 1

ya se deja oír invocación alguna.”⁹¹ A pesar de ello, toda vez que la poesía es palabra inicial y el lenguaje ordinario ha perdido su carácter originario, ello explica la diferencia de sentido entre la poesía mística y su declaración doctrinal; entre SJC poeta y maestro espiritual, que él mismo tiene en mente cuando advierte: “Por haberse, pues, estas canciones compuesto en amor de abundante inteligencia mística, no se podrán declarar al justo ni mi intento será tal, sino sólo dar alguna luz general.”⁹² Ni siquiera el autor de ambas puede agotar el sentido de la poesía mística en la exposición doctrinal de ésta. El problema no es de traducción de unas palabras por otras, sino de irreductibilidad de los comportamientos poético y teológico ante lo divino.

no pienso yo ahora declarar toda la anchura y copia que el espíritu fecundo de el amor en ellas lleva; antes sería ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia mística, cuales son los de las presentes Canciones, con alguna manera de palabras se puedan bien explicar.⁹³

Una manera de salvar la distancia entre el decir poético y el doctrinal consiste en asumir que, al declarar las canciones, SJC adopta un comportamiento diverso en cuanto a sus motivaciones, origen y finalidad, respecto del habitar poético. De ahí que, si bien se realiza con ocasión de la poesía a la que busca esclarecer a través del comentario, la declaración de las mismas no se ata a ellas. Para SJC, la riqueza de la sección poética del *Cántico Espiritual* radica en su apertura hermenéutica infinita.

⁹¹ Heidegger, M., *El camino al habla*, op. cit., p. 28.

⁹² CB, Prólogo, 2

⁹³ *Ibidem*

los dichos de amor es mejor dejarlos en su anchura, para que cada uno de ellos se aproveche según su modo y caudal de espíritu, que abreviarlos a un sentido a que no se acomode todo paladar; y así, aunque en alguna manera se declaran, no hay para qué atarse a la declaración.⁹⁴

3.4 ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE LA ANOTACIÓN

San Juan de la Cruz antepone una pequeña anotación a las canciones en la que expone lo que a mi parecer puede concebirse como la descripción fenomenológica de la disposición afectiva que señala el momento de la conversión; del vuelco de la existencia que la introduce en un camino hasta entonces inexplorado de búsqueda del Amado.

La conversión es el acontecimiento por obra del cual el sentido de la existencia se orienta a la búsqueda del encuentro con lo divino, de modo que sus pasos toman un rumbo distinto. En el caso del cristianismo, la conversión tiene lugar gracias a la manifestación amorosa del Esposo Cristo. Manifestándose como amor en gratuidad, que por amor se ha entregado a sí mismo, la presencia elusiva de Cristo provoca que el existente reflexione sobre lo que ha hecho y lo que ha dejado de hacer, asumiendo al responsabilidad de su ser para Dios.

La conversión, sea que se la entienda como un movimiento vital de la increencia a la fe, o como tránsito de la fe natural a la sobrenatural, constituye el primer encuentro auténtico con Dios.⁹⁵ En

⁹⁴ *Ibidem*

⁹⁵ En un sentido cerrado y excluyente, puede pensarse que el existente sólo está en condiciones de ser interpelado por el acontecer del Misterio Salvífico cuando dicha búsqueda figura entre sus proyectos. Cuando permanece en estado de abierto, expectante de las mediaciones *hierofánicas* o *misteriofánicas* propias de su tradición. De manera que, cuando tiene lugar la donación de la gracia, no sólo asume la interpelación de dicho acaecer; más aun, en una mirada retrospectiva, se represente su obrar pasado como vanidad y dilapidación. Piensa y siente que la

cualquiera de los dos casos, las preguntar obligadas son: ¿cómo se da tal conversión?, ¿a causa y con ocasión de qué?, ¿hay algún tipo de condición *sine que non* de ese caer en cuenta?.

En la anotación al *Cántico Espiritual*, SJC bosqueja una pintura de quién, a causa del encuentro con el Amado, «cae en al cuenta» o se comprende afectivamente en su ser para Dios y, al hacerlo, inicia un movimiento de conversión que lo aparta de sí para acercarlo a Aquél. El primer hallazgo de la existencia conversa es que “*la vida es breve* (Iob 14, 5)” . En palabras de Job:

El hombre nacido de mujer, corto de días, y hastiado de sinsabores
[...] sus días están determinados [...] Le pusiste límites de los cuales
no pasará. Si tú lo abandonares, él dejará de ser. Entre tanto
deseará, como el jornalero, su día [...] Más el hombre morirá y será
cortado. Perecerá el hombre, ¿y dónde estará él? [...] Si el hombre
muriere, ¿volverá a vivir? (Job 14, 1; 5; 6; 10; 14)

totalidad de sus obras es vana y falta de mérito frente a Dios. Tal es el caso de quien, ya ha oído hablar de Cristo, pero antes de dicho momento no había participado de su experiencia; así como de quien transita de la fe vulgar a la fe sobrenatural. Más problemático resulta el acontecer del Misterio Salvífico que se manifiesta ante aquellos cuyo proyecto vital se aparta por completo de la disposición místico-religiosa. Siempre que se piense, como hacen muchos intérpretes de la obra de SJC, que sus guías espirituales están dirigidas única y exclusivamente a quienes tienen por vocación institucional la meditación y amor de Dios, habrá que decir que, al no tener en mente a infieles ni insensatos, su esquema teológico-doctrinal no ofrece elementos para comprender testimonios como el de Pablo de Tarso. Ante dicha problemática, una salida fácil es apelar a la doctrina de la predestinación, descontextualizando las palabras de SJC, de acuerdo con las cuales “Dios pone a quien quiere y cuando quiere en el camino de la salvación” . Juzgo más adecuado recordar que las guías espirituales son esquematizaciones de la experiencia mística que aportan luz general sobre dicho fenómeno. Estructuras en las cuales no puede constreñirse el acontecer efectivo del Misterio Salvífico ni la donación de la gracia; sino, en todo caso, con fines pedagógicos. A fin de no socavar la libertad de los actos divinos, de la que hablan tanto el teólogo como el místico, conviene no perder de vista que la experiencia de Dios no sigue rutas preestablecidas. Dios se encuentra con el existente que busca su presencia a solas y en silencio; le habla de modo que pueda oírle, introduciéndolo en un itinerario único.

La finitud es el primer rasgo de su condición de ser sobre el que repara el espiritual, respecto de la cual la brevedad de la vida es una expresión disminuida. En presencia de Dios, el existente se afirma como mortal; como quien no solamente no vivirá para siempre sino que además puede hacer la experiencia aproximada de su propia extinción a través del sufrimiento por la muerte del otro -principalmente del otro amado. Aun cuando quien muere siempre es otro y por lo pronto no él, al padecer el vacío de su ausencia, el individuo reconoce su nulidad e inconsistencia. La muerte del otro es trágica porque obliga a recordar a cada uno de nosotros que en algún momento seremos ese "otro". Nos sabemos mortales cuando al padecer la muerte del otro nos replegamos sobre nuestra propia interioridad sin atrevernos a mirar lo que deseábamos ignorar: nuestra apertura preeminente e ineludible hacia un destino final que se define por el acabamiento de todo sentido en el seno de una nada enigmática que todo lo devora.

El existente es propiamente tal cuando se sabe y no sólo se piensa mortal. Cuando se apropia la capacidad de proyectarse hacia un futuro incierto sin por ello olvidar la fragilidad de toda promesa futura, incluso para con uno mismo. Cuando, ante la experiencia dolorosa de una imagen querida que se recorta del horizonte vital *para siempre*, acepta su desaparición irremediable. Cuando se siente embargado por la angustia de no ser más y, al par, por el absurdo que a la vuelta de la esquina o del espejo desdibuja toda proyección y atraviesa el cuerpo como un dolor sin sitio: el arrojamiento y la aprehensión que están en la base de nuestro apego a la existencia. Únicamente quien se ha extraviado en el laberinto de sus propias disposiciones emocionales frente a la muerte, se comprende como finitud.

Al situarse frente a Dios, el converso descubre a un mismo tiempo su finitud y su sed de infinitud; acepta que siendo capaz de la

experiencia de Dios no es divino y se reconcilia con su propia condición; asume todo lo que no es ni posee, que su vida está determinada por un término y su potencia es limitada. Evidencias que lo obligan a cuestionar el sentido de su vida para caer en la cuenta de que ha dispersado sus días y de que, en palabras de SJC, “gran parte de su vida se ha ido en el aire”. Tal evidencia es el origen del dolor y contrición religiosa que describe el quebrantamiento interior de quien entiende

La grande deuda que a Dios debe en haberla criado solamente para sí, por lo cual le debe el servicio de toda su vida, y en haberla redimido solamente por sí mismo, por lo cual le debe todo el resto y correspondencia del amor de su voluntad [...] y que de todo esto ha de haber cuenta y razón así de lo primero como de lo postrero, *hasta el último cuadrante (Mt. 5, 26), cuando escudriñará Dios a Jerusalén con candelas encendidas (Soph. 1, 12), y que ya es tarde y por ventura los postrero del día (cf. Lc. 24, 29) para remediar tanto mal y daño.*⁹⁶

Atraído por la presencia fascinadora del Amado y embargado por el padecer que le provoca su lejanía, de la que se sabe responsable, el converso desea la unión con Aquel a quien por tanto tiempo olvidó. Frente a Dios, el existente se sabe dependiente; sabe que el término de sus días depende de la voluntad de quien lo creó y hasta ese momento ha conservado su existencia. El origen del impulso amoroso que lo hace salir de sí en pos del rastro del Amado no es sólo el sentimiento de dependencia. Su necesidad de unión con el Amado no surge del deseo infantil de seguridad absoluta. El origen de la contrición que padece el converso ciertamente es el reconocimiento de su dependencia respecto del Amado; mas la suya es una dependencia amorosa respecto de quien por amor se encarnó, padeció y

⁹⁶ CB, Anotación

se dejó crucificar, para ofrecerle la vida eterna. A pesar de lo cual, lejos de corresponder a tal deuda amorosa, hasta antes de «caer en la cuenta» del fin sobrenatural para el cual ha sido creado, el existente no ha hecho más que vivir para sí o, en el mejor de los casos, se ha conformado con el ejercicio del amor interesado. Reconocer esto supone comprender el carácter absoluto de la gracia. La tragedia del converso reside en que, sabiendo que su misma vida es expresión de la gracia divina, quiere corresponder a ella aun cuando sabe que es del todo imposible, fundamentalmente porque la deuda del amor sobrenatural sólo se paga con el ejercicio del mismo y es asimismo don de Dios.

Si la vida obedece a un fin sobrenatural, como sostiene SJC, de ello se sigue que el existente está obligado a cooperar con lo que de suyo puede, para hacerse merecedor de la gracia que lo capacita para su realización. De ahí que la dispersión de su vida le genere culpa y arrepentimiento. La disposición afectiva engendrada por tales sentimientos constituye el primer paso de camino a la salvación: la apertura de una esperanza infinita en el amor incondicional del Amado que, sin merecerlo, se le ha manifestado.

Aun cuando el místico rebasa toda representación antropomórfica de Dios, en el punto inicial de su búsqueda espiritual, cuando su encuentro con Éste está todavía mediado por las representaciones tradicionales, no puede evitar hacerse una imagen finita de su creador, a quien juzga demasiado parecido a sí. Motivo por el cual teme un castigo por el incumplimiento de su deber, y se angustia pensando que si su vida terminara en un estado tan deplorable se vería privado de la gloria.

Quien busca a Dios se lamenta de que “*la senda de la vida eterna [es] estrecha* (Mt. 7, 14), que *el justo apenas se salva* (1^a Petr. 4,

18)”.⁹⁷ Y por ello se agobia pensando que antes de su encuentro personal con el Amado, que con la mostración elusiva de su faz le ha enamorado, su capacidad infinita de amar se ha extraviado conformado con el goce de lo efímero y que por eso mismo no ha cooperado con su salvación. Quien se ha medido con Dios sabe que ante el juicio absoluto de sus actos e intenciones es imposible hallar justificación y salvación alguna a no ser que se reciba la ayuda de la gracia. “la perdición [es] muy fácil, la salvación muy dificultosa”⁹⁸ porque reclama del espiritual un proceso de auto-superación para devenir semejanza del Amado, cuyo arduo camino es la imitación de Cristo. La participación en las pruebas y tentaciones por las que Éste atravesó hasta el sacrificio amoroso de sí en la cruz. Porque, como Edith Stein afirma, refiriéndose al mensaje fundamental de la teología paulina de la cruz, de la que SJC es heredero indudable:

Cristo es fuerza de Dios y sabiduría divina, no sólo en cuanto enviado de Dios, Hijo de Dios y Dios Él mismo; sino en cuanto crucificado. Y es que la muerte de Cruz es el medio de salvación escogido por la infinita sabiduría infinita. Y para demostrar que la fuerza y la sabiduría humana son incapaces de conseguir la Redención, ha sido dada la fuerza salvadora a aquello que, según las medidas humanas parece débil y loco: el que no quiere ser nada por sí mismo, sino que deja que la fuerza de Dios obre sola en él, el que se ha despojado de sí mismo y «se ha hecho obediente hasta al muerte y muerte de Cruz»⁹⁹

Un hallazgo más de la existencia conversa es que “las cosas del mundo son vanas y engañosas, que *todo se acaba y falta como el agua que corre*

⁹⁷ CB Anotación

⁹⁸ CB Anotación

⁹⁹ Stein, E., *Ciencia de la cruz. Estudio sobre San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos, 2000, p. 46.

(2 Re. 14, 14)” .¹⁰⁰ El mundo es vano no sólo en razón de su carácter contingente e inestable que se trasluce en las entidades efímeras, carentes de fundamento y sustento. Ante todo, lo es porque se coloca ante la mirada como una ilusión que distrae al espiritual de su fin sobrenatural. De ahí que en los inicios del proceso místico el mundo deba despreciarse toda vez que su atención y cuidado entretienen e impiden que la atención vital se dirija a Dios y no más que a Él, por el embeleso inherente a la contemplación y el servicio de lo que, pese a su materialidad y corruptibilidad, es rastro del Amado.

Hacia el fin del camino místico el mundo se recupera bajo la perspectiva de la eternidad y perfección de la visión divina de la que el místico participa. Pero, mientras el mundo no sea más que un valle de sombras seductoras que hacen deambular de un lado a otro el deseo, debe ser rechazado. Para SJC, como para San Agustín, la búsqueda mística de Dios no es una exploración cosmológica sino un peregrinaje interior. Que por ello dice el primero:

*Por toda la hermosura
nunca yo me perderé,
sino por un no sé qué
que se alcanza por ventura.*

*Sabor de bien que es finto,
lo más que puede llegar
es cansar el apetito
y estragar el paladar;
y así por toda la dulzura
nunca yo me perderé,
sino por un no sé qué,*

¹⁰⁰ CB Anotación

*que se halla por ventura.*¹⁰¹

Como afirma San Agustín, el hombre participa de la suerte del objeto amado, de modo que al unirse por amor a tal objeto, se dirige a donde éste se encamina: a la nada, si ama las cosas efímeras; a la vida eterna, si ama a Dios como Él nos ha amado. Inmerso en la angustia por su nada de ser, el espiritual que ha accedido al encuentro con Dios se angustia no por el hecho de que su vida sea vana, sino porque libremente ha abrazado su vanidad hasta el punto de dejar de lado la correspondencia amorosa a quien por amor le ha creado y redimido, y así,

sintiendo a Dios muy enojado y escondido por haberse ella [la amada] querido olvidar tanto de El entre las criaturas; tocada ella de pavor y dolor de corazón interior sobre toda perdición y peligro, renunciando a todas las cosas, dando de mano a todo negocio; sin dilatar un día ni una hora, con ansia y gemido salido del corazón herido ya del amor de Dios, comienza [a] invocar a su Amado.¹⁰²

Por obra del encuentro con el Amado, el místico se siente herido de amor, pues aun sin conocerlo ni amarlo perfectamente comprende que todo proyecto anterior es vano porque no puede saciar su sed infinita de amor infinito. Este es el momento más álgido de la conversión, en que el existente se propone reorientar el amor del que es capaz para darse por entero al Amado y elige el desasimiento y desapego de sus antiguos afanes.

La observación más importante de este pasaje del *Cántico Espiritual*, y por ello también la más difícil de interpretar, es aquella que declara sentir “a Dios muy enojado y escondido”. La representación

¹⁰¹ H 1-12.

¹⁰² CB, Anotación

de Dios en términos antropomórficos como alguien iracundo es simplemente una imagen poética que pone de relieve el talante personal de lo divino inherente al cristianismo, que hace de lo divino un rostro amoroso que se confronta con el individuo llamándole por su propio nombre como a un tú.

El espiritual comienza su itinerario haciendo suyas las *misteriofanías* y *hierofanías* de su tradición. Sin embargo, “lo que parece ocurrir en última instancia a lo largo del proceso místico [...] es algo particularmente interesante: a lo largo de la búsqueda puede detectarse una paulatina transformación del concepto de la deidad o, en términos más generales, de lo sagrado, a la par que una transformación en la concepción del propio sujeto de la mística”.¹⁰³ En los inicios de la búsqueda, quien busca a Dios en todo lo que no ha hecho por Él, lo imagina y siente muy enojado. Más tarde, al progresar en el proceso místico y superar dicha representación antropomórfica para sumergirse en el fondo abismal de un Dios que *es* en la medida en que acontece como amor gratuito, comprende que lo que antes percibía como enojo en Dios no era más que la decepción de sí mismo, derivada de su incapacidad y falta de compromiso para corresponder a Dios con el grado y perfección de amor con que de Él es amado. El enojo que el espiritual atribuye a Dios no es sino la proyección de su propio desencanto, provocado por la conciencia de que no ha hecho de sí un espejo finito del amor divino.

Dios no se enoja con la persona. Esta simplemente se ha separado de la vida divina, todavía definida en términos de fe (que opera mediante la caridad). Puesto que el alma se ha separado de Dios, el efecto es, empleando analogías humanas, como si se enojara Dios. Pero la causa no está en Dios, sino en el alma. El alma, al rechazar el amor de Dios no recibe la divina contemplación y, en ese sentido,

¹⁰³ Cabrera, I., “Para comprender la mística”, *Umbrales de la Mística. Cuadernos* 66 (2006), p. 11.

sufre la ira divina.¹⁰⁴

Mayor importancia tiene el esclarecimiento de la afirmación según la cual, para quien busca a Dios en el mundo, herido de amor, Dios está escondido. En un primer sentido, la creación natural es el sitio donde cabe suponer que Dios está escondido; el paraje que por su belleza, armonía, orden y perfección, es testimonio silente del Creador. “Por que lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder externo y su divinidad” (Ro 1, 20).

Pablo y el autor de Sabiduría recuerdan cómo lo que de Dios se podía dar a conocer a las criaturas empieza a manifestarse en la creación del cosmos [...] De lo sensible, dice Pablo, es preciso llegar a lo que ya no es: a los noúmena, como se lee en el texto de Rom 1, o sea, a las realidades que sólo se entienden, partiendo de las que se sienten y nos están más cercanas.¹⁰⁵

Sin embargo, en razón de la infinita desemejanza entre Dios y su obra, por más que la naturaleza sea «prado de verduras de flores esmaltado» donde puede leerse el rastro de Aquel que al crearlas ha derramado sobre ella «mil gracias», a partir de su percepción no es posible acceder a su experiencia clara y esencial.¹⁰⁶ En la estructura del *Cántico Espiritual*,

¹⁰⁴ Ferraro. J., *Misticismo y compromiso en el Evangelio de San Juan vol. I*, op. cit., p. 50.

¹⁰⁵ García-Baró, M., “Notas sobre la mística cristiana en la perspectiva de la experiencia filosófica”, *Diálogo Filosófico* No. 77, (2010), p. 262.

¹⁰⁶ En diversos pasajes de su obra, SJC advierte sobre la imposibilidad de recurrir al pensamiento analógico para comprender la esencia divina. Quizás, uno de los capítulos donde aborda con mayor claridad la cuestión es el capítulo ocho del segundo libro de la *Subida del Monte Carmelo*, titulado “Que trata en general cómo ninguna criatura ni alguna noticia que puede caer en el entendimiento le puede servir de próximo medio para la unión con Dios” .

la contemplación mística de la naturaleza como reflejo de las perfecciones de Dios no acaece sino hasta las canciones catorce y quince, después que el místico ha progresado en la unión amorosa. Sólo entonces su mirada se transfigura y puede decir con verdad cuando mira en derredor: «Mi Amado las montañas, los valles solitarios nemorosos, las ínsulas extrañas, los ríos sonorosos, el silbo de los aires amorosos».

Reconozco el valor de la monumental obra *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, de Jean Baruzi. Sin embargo, coincido con Macario Ruiz Ofilada en que

Baruzi realizó un estudio agudo del esfuerzo mistagógico por el cual se establece la hermeneuticidad, esto es, la posibilidad de interpretarse de la experiencia mística. Gracias a las categorías de la filosofía (metafísica y psicología racional) la estructura humana (psicología experimental) adquirió claridad a la luz de la experiencia mística expresada en los textos místicos.¹⁰⁷

A diferencia del pensador francés, considero que cuando SJC habla del Amado como un “Dios sin modo”, lo que con ello da a entender es la impotencia de todas las representaciones teológicas, metafísicas y psicológicas, en las cuales sigue anclada la interpretación de Baruzi, para conocer y dar cuenta del Misterio de Dios. El “Dios sin modo” de SJC es una presencia inobjetiva (como la llama Juan Martín Velasco para evitar los peligros del pensar onto-teo-lógico sobre Dios) que por amor y para el ejercicio del amor perfecto crea al hombre, a fin de ofrecerle la vida eterna, que consiste en conocer y amar a Dios como Él se conoce y ama sobrenaturalmente. Un acontecimiento gratuito, que se *esencia* como

¹⁰⁷ Ruiz Ofilada, M., *S. Juan de la Cruz. El sentido experiencial del conocimiento de Dios. Claves para un acercamiento filosófico al santo Doctor*, Monte Carmelo, Burgos, 2002, p. 44.

amor, que en virtud de su carácter sobrenatural escapa a toda representación humana, sea ésta teológica, metafísica, psicológica e incluso poética. Si lo que Baruzi sostiene es que el concepto onto-teológico de Dios es propio de la teología, mas no de la teología mística ni, por ende, es apropiado para dar cuenta de la experiencia sanjuanista, coincido con él. Es una obviedad que el concepto filosófico “Dios” difiere del Dios vivo y verdadero de la revelación, cuyo encuentro da origen a la vida mística. Si, por el contrario, Baruzi interpreta la expresión sanjuanista “Dios sin modo” como queriendo significar un fondo de realidad, de carácter abismático, que por carecer de una dimensión personal tampoco podría convocar al existente a un encuentro de este tipo, por considerar que se equivoca, me distancio de él. Cristo no es una mediación prescindible en el proceso místico, ni una “figura histórica” de lo divino. El Amado cuya experiencia celebra el *Cántico Espiritual* es Cristo crucificado: el Dios enamorado cuya presencia fugar enamora a su esposa para unirla consigo y hacerla partícipe del ejercicio del amor perfecto propio de la vida eterna. La mística sanjuanista es cristocéntrica. Sólo cegado por el prejuicio y los excesos de la especulación filosófica, puede alguien pensar que es posible sustituir a Cristo por un abismo de realidad, y a pesar de ello afirmar sin caer en contradicción que la vida cristiana es posible, siendo la cruz de Cristo la máxima manifestación del amor que Dios es. En tal sentido, pienso que Federico Ruiz está en lo correcto cuando sostiene:

La verdad es que tampoco Baruzi había intentado realizar una interpretación completa de San Juan de la Cruz. Su intención era extraer de la síntesis sanjuanista los valores fundamentales de la religiosidad universal, de una mística sin fe, prescindiendo de los elementos específicamente cristianos. Pero, aun reduciendo el proyecto

a estas proporciones, al cuestión de fondo seguía en pie: ¿Es posible realizar esa amputación metodológica sin destruir lo esencial de la doctrina sanjuanista?¹⁰⁸

La experiencia mística de SJC no es panteísta ni supone la disolución del yo en una naturaleza sacra. Atribuir dicho carácter a la experiencia de amor místico descrita por SJC contradice uno de sus principios doctrinales al suponer que el existente puede realizar el fin sobrenatural para el cual fue creado valiéndose de medios naturales. Como bien advierte Federico Ruiz, a SJC “no le atrae la idea de lo divino, lo sublime, lo infinito, lo absoluto en abstracción. A Dios le piensa y le quiere personal y concreto. Tampoco admite rebajar a Dios a medida humana para facilitar la comprensión y el trato. Armoniza el misterio infinito con su encarnación en la persona de Cristo en vida humana” .¹⁰⁹

El espiritual vuelto hacia Dios es el “ahí” donde habita la presencia escondida de lo divino, que el primero debe descubrir escondiéndose en sí mismo. Por ser imágenes finitas de Dios, el prójimo y el sí mismo son lugares privilegiados para manifestar su presencia. No obstante, para SJC, el existente sólo arriba al conocimiento de su propia condición de ser mediante la iluminación mística, de la que es causa la contemplación infusa amorosa. Merecer el don de la contemplación infusa reclama del individuo ejercitarse en la operación sobrenatural de las virtudes teologales, que a su vez supone la intervención de la gracia divina. Ellas son el único medio proporcionado para la realización del fin sobrenatural del ejercicio de amor perfecto. Motivo por el cual, “sin caminar a las veras con ellas es imposible llegar a la perfección

¹⁰⁸ Ruiz, F., “San Juan de la Cruz: visión mística y estética de un pensador original” , *Varios. Introducción a S. Juan de la Cruz*, Ávila 1987, p. 55.

¹⁰⁹ Ruiz, F., *Místico y maestro. San Juan de la Cruz*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 2006, p. 148.

de unión con Dios por amor.”¹¹⁰, debido a que éstas “tienen por oficio apartar al alma de todo lo que es menos que Dios y de juntarla con Él” .¹¹¹

Para el conocimiento del Misterio de Dios no basta la operación natural de las virtudes morales. No es el amor natural sino el sobrenatural la vía universal de la salvación. Únicamente cuando la capacidad del espiritual para ejercitarse en el conocimiento amoroso se ha dilatado hasta el orden sobrenatural, está en condiciones de reconocer en el prójimo la presencia velada de Dios, hasta el punto de amarlo y conocerlo con perfección sobrenatural.

Finalmente, por ser un factor determinante del modo de estar en el mundo del individuo, el temple o la disposición afectiva es el «dónde» que abre o cancela la posibilidad de encuentro personal con Dios. Puesto que todo comprender es afectivo, de ello se desprende la obligatoriedad de indagar qué tipo de disposición afectiva se corresponde al acto de caer en la cuenta del acontecimiento de Dios, que suscita la conversión. Se denomina “temple” o disposición afectiva al estado de ánimo de un individuo, que condiciona y determina su modo de estar en el mundo en cada caso. Si, como sostiene Heidegger, todo comprender es afectivo, de ello se sigue que el mero proyecto de interpretar un poema místico (donde “poesía mística” no designa una forma literaria ni un “contenido” sino la expresión sonora de un comportamiento irreductible y autónomo, que se define por la espera serena del acontecimiento de lo divino) reclama del intérprete el análisis fenomenológico del temple, entendido como el “lugar poético”, en cuyo seno acontece la donación de lo divino.

El habitar poético que se despliega en el seno de lo sagrado,

¹¹⁰ 2NO 21, 12

¹¹¹ 2NO 21, 11

suscitado por la donación de lo divino, es el comportamiento originario del que la poesía místico-religiosa es eco y resonancia. “La configuración rítmica del decir, empero, es determinada previamente por el temple fundamental de la poesía que se obtiene en el boceto interno del todo de su forma. El temple fundamental crece, empero, desde el respectivo lugar metafísico de cada poema” .¹¹²

El temple del converso determina afectivamente su situación existencial; el horizonte hermenéutico donde tiene lugar el encuentro con el Esposo, que provoca el enamoramiento de la que entonces se constituye como “amada”. De ahí que una de las directrices hermenéuticas del *Cántico Espiritual*, si es que ha de mantenerse el propósito de conducir a la claridad del pensar filosófico la experiencia mística que en él se declara, debe ser el análisis fenomenológico de cada uno de los elementos que configuran el temple de la conversión. Sólo a partir de su dilucidación cabe comprender quién es el que, herido de amor, pregunta por el Amado y, no hallando respuesta inmediata en el sitio desde el cuál lo busca (su misma disposición afectiva), tiene que emprender el camino de la vía mística, a fin de desocultar la presencia de Aquel, mediante la purgación y el desasimiento de cuanto de Él difiere. Refiriéndose al *Cántico Espiritual*, Juan Martín Velasco señala:

el punto de partida es un hombre habitado por una presencia -aunque ésta tenga su primera manifestación en el padecimiento por la ausencia: «¿adónde te escondiste...?»- y movido, espoleado, orientado, atraído -con tanta más fuerza cuanto más cerca se halla de su centro de gravedad- por el amor.¹¹³

¹¹² Heidegger, M., *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Editorial Biblios, Argentina, 2010, p. 30.

¹¹³ Velasco, J.M., *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid, 2007, p. 192.

El lugar donde el Amado está escondido es la existencia misma. Mas para hallarla, el existente requiere emprender un arduo camino de desasimiento, a fin de que, aquella «presencia inobjetiva» que lo inhabita -que delata el temple contrito de la conversión- se manifieste, dando paso a la clara y esencial visión por la que, con gemidos inefables, lo llama a la presencia, preso de la desesperación. El proceso de dicho desocultamiento es la trama de las canciones de amor entre la amada y el Esposo Cristo.

RECAPITULACIÓN

El habla no es la actividad de un atributo humano; es la mostración velada de la verdad del ser en su despliegue histórico. El existente sólo habla propiamente cuando se torna eco del decir del ser. A través suyo se consume la manifestación histórica del sentido ontológico como evento. Es por ello que, preeminentemente, “verdadera” es la existencia y no la proposición.

El poema es lo hablado puro porque resguarda el eco de una experiencia originaria de encuentro entre el existente y las cosas, que en su aparecer gestan un mundo de significaciones donde se despliega el habitar cotidiano. Es la palabra generada por el habitar poético: por la disposición existencial abierta a la espontaneidad de los fenómenos del mundo, que se deja embargar por la donación de sentido ontológico.

En SJC, la palabra poética asume la forma de cántico espiritual toda vez que recoge el testimonio existencial de la manera en que la manifestación esencial de lo divino deriva en la transfiguración amorosa de quien «con ansias en amores inflamadas» avanza en pos del Amado.

El Dios del cristianismo es siempre un Dios desconocido, una manifestación a la que no puede comprenderse sino veladamente, en la

experiencia contemplativa, en virtud de su plenitud inabarcable. Tal es la primera y principal causa de su inaccesibilidad que explica el decir paradójico, temeroso y dubitativo, de los “dichos de amor en inteligencia mística” donde se recoge su aparecer fenoménico.

Uno de los problemas inherentes a la interpretación del *Cántico Espiritual* es que, luego de atravesar por la experiencia amorosa de unidad con el Amado Esposo Cristo, llevado por su deseo de dar testimonio de cuanto le ha ocurrido y consciente de los límites del lenguaje ordinario, el místico se pregunta: «¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas donde El mora hace entender?, ¿y quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir?, ¿y quién finalmente lo que las hace desear?».

En su calidad de maestro y guía espiritual, consciente de la inefabilidad de la experiencia mística, y con el propósito de situar al lector en el umbral de lo sagrado, para obligarlo a preguntarse si puede afirmar como propia la disposición afectiva de la amada que, ante el encuentro fugaz con el Esposo Cristo, ha quedado herida de amor, antes de dar paso a la declaración de las canciones del *Cántico Espiritual*, SJC describe esencialmente la disposición afectiva de la conversión. La intención de tal descripción es señalar la inutilidad de buscar la presencia escondida de Dios en la creación -ya sea que por ésta se entienda la naturaleza, el prójimo- o la *Sagrada Escritura*. La experiencia místico amorosa es encuentro personal con Dios que transforma al existente, haciéndolo capaz de realizar el fin sobrenatural para el cual fue creado. El único medio proporcionado a tal fin es la contemplación oscura amorosa, que Dios infunde por gracia en la iluminación de su Verbo.

Si el Amado está escondido en el hombre mismo, en el sentido de que el fin sobrenatural para el cuál ha sido creado es la unión de semejanza

amorosa con este último, descubrir su presencia equivale a emprender un proceso de desocultamiento que tiene por origen el amor divino: es el Esposo quien, enamorando a la amada, la hace desear su presencia y buscarla de noche; quien la auxilia con su iluminación para que, participando de su sabiduría amorosa logre conformarse a su esencia; y quien, finalmente, la une consigo en matrimonio amoroso.

La poesía mística es resonancia de la vida mística; del conocimiento amoroso por fe sobrenatural, del Misterio de Dios. Por cuanto dicho conocimiento comporta no sólo una dimensión cognitiva sino que además es de orden afectivo, es forzoso comprender que el temple descrito por SJC en el prólogo y la anotación corresponde al primer momento del proceso místico: la conversión. Movimiento por obra del cual la amada se constituye como tal, por cuanto, confesando a Cristo como su Amado, funda en la palabra poética su existencia amante.

CAPÍTULO IV FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA DEL *CÁNTICO ESPIRITUAL B*

CANCIÓN 1

La sola intención de realizar una fenomenología del *amor-ágape* a través del análisis hermenéutico del *Cántico Espiritual* obliga al preguntarse por el horizonte de experiencias y conocimientos previos de la amada, desde el cual ésta interpreta su encuentro con el Amado. De ahí la importancia de prestar oído a la descripción que SJC hace al respecto en el prólogo y la *anotación* del poema. Lugares donde con especial cuidado habla del sufrimiento que la aqueja, luego de caer “en la cuenta de lo que está obligada a hacer”, para corresponder al amor preeminente de Dios, lamenta la dispersión y vanidad de su vida pasada.

La comprensión plena de que la deificación es el fin sobrenatural para el cual Dios la ha creado, aunada al reconocimiento de que su vida pasada no ha sido más que un deambular errático y vano, suscita en la amada un deseo de cambio. La decisión surge del descubrimiento de la vaciedad e insuficiencia de los proyectos encaminados a la realización de lo que antes tenía por bueno y valioso. Pues ante la manifestación elusiva del Amado, que con su presencia enamora a la que desea desposar consigo, toda acción, compromiso y anhelo queda reducido a vanidad.

El amor místico se origina en la iniciativa del Amado. Pues “En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó a nosotros, y envió a su hijo en propiciación por nuestros pecados” (1 Jn 4, 10). Saliendo a su encuentro para enamorarla y ganarla para sí, el Amado concede a su amada la visión anticipada de la transformación de semejanza. Visión que provoca en ella una “herida de

amor” que, por un lado, expulsa y anonada cualquier otro amor, gusto y afición; mientras que por otro, señala el comienzo de una enfermedad de carencia que sólo se cura con la presencia esencial del Amado.

Para que la herida de amor haga su efecto y atraiga la voluntad hacia el Amado no se precisa que la amada conozca a Aquél que la ha herido por visión clara y esencial. Basta lo que gusta y conoce confusamente de Él para tomar la decisión de salir de todos sus afanes, motivada por sus ansias de amor. Refiriéndose a quien padece la herida de amor, SJC dice que el alma enamorada, tan pronto es arrebatada y atraída por el amor divino “ha salido de todas las cosas criadas y de sí misma” ¹¹⁴. Salida que entraña el despliegue del itinerario de perfeccionamiento espiritual simbolizado en el *Montecillo*.

El *amor-eros*, suscitado por la experiencia fascinadora del Amado, es insuficiente para la unión de semejanza. Únicamente quien se hace semejante a Cristo Crucificado está preparado “para poderle gozar en gloria de eternidad” ¹¹⁵, después de la muerte. No pudiendo ejercitarse aún en el amor sobrenatural (que tiene por condición de posibilidad la infusión de la contemplación oscura amorosa, que transforma las operaciones humanas en divinas la amada padece por la ausencia del Amado y pregunta: ¿A dónde te escondiste?

Al pronunciar estas palabras, lo que ella pide es que le sea mostrado “el lugar donde está escondido el Hijo de Dios.” ¹¹⁶ El Verbo Hijo de Dios es la esencia de encarnada del Padre. El lugar donde está escondido es el seno del Padre. La esencia escondida del Hijo mora en el misterio inaccesible del Padre. Mas en el Hijo se hace visible o se revela el amor del Padre.

El matrimonio espiritual con el Hijo es el fin sobrenatural de la

¹¹⁴ CB 1, 2

¹¹⁵ CB 1, 2

¹¹⁶ CB 1, 3

vida humana. La encarnación es condición de posibilidad de la unión mística, por ser el acontecimiento en el cual Dios se hace hombre para que el hombre se haga Dios por participación. Conforme a su humanidad, Cristo es el camino a la divinidad del Padre; pero conforme a su divinidad, es la Verdad y la Vida. Jesús dijo: “Yo soy el camino, y la verdad, y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí” (Jn 14, 6).

Preguntarle al Verbo ¿A dónde te escondiste...? es pedir

la manifestación de su esencia porque el lugar donde está escondido el hijo de Dios es, como dice San Juan, *el seno del Padre* (1, 18), que es la esencia divina, la cual es ajena a todo ojo mortal y entendida de todo humano entendimiento; por eso Isaías, hablando con Dios, dijo: *Verdaderamente tú eres Dios escondido* (45, 15)¹¹⁷

Cristo es Dios encarnado que, al hacerse hombre y habitar en el mundo, revela al Padre como *amor-ágape*. Con todo, revelación no significa desvelación ni manifestación total. La esencia divina es ajena a todo ojo mortal y escondida de todo entender humano, sólo cognoscible por fe sobrenatural. Aun así, sin importar el grado de unión mística de la amada, SJC le aconseja tener siempre a su Amado por escondido, a fin de salvar su trascendencia.

En consonancia con la teoría del conocimiento y con la psicología aristotélica, SJC sostiene que lo primero por naturaleza (orden del ser) no es lo primero para nosotros (orden del conocimiento). El alma sólo conoce por sus propios medios aquello que cae bajo el sentido y pasa por las operaciones de la memoria y de la fantasía. Dios no es objeto que pueda caer bajo el sentido externo ni interno. De donde se sigue la

¹¹⁷ CB 1, 3

imposibilidad de acceder a una experiencia natural (a través del entendimiento, la voluntad o la memoria) de su presencia. en atención al principio de que “todos los medios han de ser proporcionados al fin, a saber: que han de tener alguna conveniencia y semejanza con el fin, tal que baste y sea suficiente para que por ello pueda conseguir el fin que se pretende” .¹¹⁸

Ni más ni menos todo lo que la imaginación puede imaginar y el entendimiento recibir y entender [en esta vida] no es ni puede ser medio próximo para la unión de Dios, porque, si hablamos naturalmente, como quiera que el entendimiento no puede entender cosa si no es lo que cabe y está debajo de las formas y fantasías de las cosas que por los sentidos corporales se recibe[n...] no se puede aprovechar de la inteligencia natural¹¹⁹

La diferencia entre Dios y el hombre (en términos de ser, perfección y potencia) es infranqueable. La unión mística es camino descendente que va de Dios al hombre en el abajamiento de Cristo Crucificado; no hay ruta que pueda conducir de Dios al hombre. En su calidad de don divino, la fe sobrenatural es el único medio proporcionado para el fin de la unión mística. La fe sobrenatural,¹²⁰ “es sola el próximo y proporcionado medio para que el alma se una con Dios. Porque es tanta la semejanza que hay entre ella y Dios, que no hay otra diferencia sino ser visto Dios o creído” .¹²¹

La visión por fe sobrenatural no es clara sino oscura. Las noticias

¹¹⁸ 2S 8, 2

¹¹⁹ 2S 8, 4

¹²⁰ Cada vez que SJC habla de la fe, salvo en aquellas ocasiones en las que advierte lo contrario, se refiere a la fe sobrenatural y no a la simple creencia en las verdades reveladas o en los artículos de la fe.

¹²¹ 2S 9, 4

del Amado que él mismo infunde en su amada por fe sobrenatural no son más que vislumbres de su ser trascendente. En este punto es posible que se presente una confusión que cabe enunciar de la siguiente manera. Si el Amado es una misteriofanía, una presencia fenoménica perteneciente al mundo sagrado, *en la cual y a través de la cual* acontece la revelación del Padre, podría pensarse que es imposible distinguir su ser respecto de su presencia fenoménica. Lo cual implica sostener que el ser de Dios se agota en su fenomenicidad.

Ahora bien, en el acontecer de lo divino -y esto no es algo exclusivo del cristianismo- hay algo que se muestra y algo “otro”, cuya presencia es evocada en el aparecer fenoménico, pero que de suyo permanece ausente en la lejanía de lo que no se muestra. Ese “algo” tan sólo evocado en el fenómeno permanece ausente ya sea porque su esencia no puede manifestarse plenamente a través de ninguna hierofanía ni misteriofanía, o bien porque no ha llegado todavía el tiempo de su acontecimiento.

Que la divinidad del Padre se revele en el Amado no significa que su realidad se haya “vaciado” en Él hasta anular su trascendencia -lo que en términos teológicos equivaldría a suponer que es el Padre quien se encarna y no el Hijo. La noción fenomenológica de “fenómeno”, que Heidegger presenta en las primeras páginas de *Ser y Tiempo* -de la que yo me valgo para interpretar lo que SJC dice acerca de la experiencia mística- apunta la posibilidad de que ciertos fenómenos se originan por el acontecer de “algo” que se sustrae a la mostración. Es decir, que permaneciendo oculto, sólo se anuncia veladamente en lo que se muestra, sin identificarse del todo con aquéllo.

Una segunda modalidad que puede asumir el acontecer de lo divino es la denegación. Además de acontecer como apertura y donación de sentido salvífico, lo divino puede también asumir un acontecer negativo. El

fenómeno negativo de la presencia divina se concreta en el eclipse de Dios. Entonces, el místico vive su encuentro con Dios bajo los signos del silencio y la lejanía de la presencia deseada. En tal caso, paradójicamente, la experiencia de Dios se define por su presencia en tanto que ausencia. No es que Dios desaparezca. Si desapareciera ni siquiera podría hacerse la experiencia de su falta. Por el contrario, la experiencia de Dios como fenómeno negativo, se distingue porque inmerso en ella el místico está situado de cierto modo ante la presencia que se le niega.

Por otra parte, puede ocurrir que habiendo acontecido, la donación de lo divino pase desapercibida como un evento que la tradición ha contribuido a ocultar, del cual se ha olvidado o incluso se ha empeñado en olvidar deliberadamente. Lo que de ser cierto da pie a pensar en el eclipse de lo divino en dos niveles. Por un lado, el acontecimiento de lo divino puede quedar oculto porque la misma tradición, al reflexionar sobre Dios, reduce su ser al estatuto de principio y fundamento de las diversas entidades. El concepto onto-teo-lógico de Dios dista mucho del Dios que se revela a la fe. En la medida en que dicha comprensión de lo divino forma parte de los pre-juicios que configuran el horizonte de interpretación del existente, constituye un obstáculo para que éste pueda siquiera pensar que la experiencia de Dios dista mucho del entendimiento racional de su concepto. Por otro lado, al hacer de Dios un concepto teológico-filosófico de difícil comprensión, la metafísica onto-teológica propicia el creyente promedio no busque a Dios por la vía mística sino que, ante su incapacidad para entender las sutilezas de dicho concepto, se contente con la vivencia estética de lo que cree y entiende ser Dios.

Peor aun, si a todos los ocultamientos ya enunciados se suman los discursos de aquellas corrientes teológicas que afirman que la

experiencia mística es un fenómeno extraordinario y casi independiente de la religiosidad, el resultado es el eclipse total del Dios de la fe. Consecuencia de ello es que, no atreviéndose siquiera a imaginar el fin sobrenatural de la vida humana del que habla SJC, el hombre religioso comprende sólo los aspectos moral y estético de la fe que dice profesar.

A la luz de su propia experiencia, SJC afirma que el ser de Dios no se agota en lo que de Él puede sentir la amada. Misteriofanías y hierofanías son ocasión para la manifestación elusiva de lo divino, mas no para el desvelamiento pleno de su esencia. La dificultad de asegurar que la “presencia sensible” o la “alta comunicación” es consecuencia de su cercanía, obliga a pensar que ni Dios es lo que de Él experiencia; ni la experiencia del abandono divino es prueba de su ausencia. La amada se enamora de aquello que logra comprender acerca de su Amado, por fe sobrenatural; pero ante todo, se enamora aquello que escapa a toda comprensión. De tal suerte, por más noticias, toques y visiones divinas que se tengan, o se crean tener, no es sensato interpretar tales experiencias como signos inequívocos de la cercanía del Amado “porque ni la alta comunicación ni presencia sensible es cierto testimonio de su graciosa presencia, ni la sequedad y carencia de todo eso en el alma lo es de su ausencia en ella” .¹²²

Los fenómenos extraordinarios (que en ocasiones acompañan el ingreso en la fase iluminativa) son movimientos afectivos que no necesariamente tienen un origen espiritual, ni constituyen el centro del proceso místico, Ante la dificultad de interpretar su origen y beneficio, SJC aconseja rechazarlos.

se han de rechazar tales representaciones y sentimientos porque, dado el caso que algunos sean de Dios, no por eso se hace a Dios agravio

¹²² CB 1, 3

ni se deja de recibir el efecto y fruto que quiere Dios por ellas hacer al alma porque el alma las deseche y no las quiera.¹²³

La ausencia aparente de Dios no es prueba de su falta de realidad, ni de su lejanía. Mas aun, la aparente retirada de Dios constituye una ocasión privilegiada para el ejercicio de la fe desnuda, que confía en el amor divino, incluso en el momento en que con mayor fuerza padece su ausencia.

La entrada en la noche oscura¹²⁴ se define por el sentimiento de total ausencia y abandono de Dios. Quien transita por la noche oscura debe “tomar su cruz” y acompañar al Amado al Calvario para hacer la experiencia de la indiferencia del Padre a fin de que, desapegándose del gusto por su cercanía, aprenda a amarlo perfecta y desinteresadamente. La noche oscura es el momento del itinerario espiritual donde el existente comprende afectivamente, inmerso en el dolor del abandono, que “por grandes comunicaciones y presencias y altas y subidas noticias de Dios que un alma en esta vida tenga, no es aquello esencialmente Dios ni tiene que ver con Él” .¹²⁵

El paso por la noche oscura permite a la amada comprender que la experiencia del Esposo no ha de concebirse como vivencia afectiva extraordinaria, cuya fuente de procedencia puede obedecer a múltiples causas que no necesariamente tienen relación con el proceso de transformación místico-religiosa.

El poeta místico niega que, desligada de los aspectos ontológico y

¹²³ 2S 11, 5

¹²⁴ La noche oscura es la fase del proceso místico atendiendo a la cual SJC ha escrito la *Subida al Monte Carmelo* y el *Cántico Espiritual*, por considerar que acerca de las otras fases del proceso místico hay abundante y provechosa literatura. En ambas obras, desde perspectivas complementarias, la noche oscura constituye el lugar hermenéutico de las experiencias espirituales descritas.

¹²⁵ CB 1, 3

ético, la esfera de los fenómenos psicológicos puede valer como condición para discriminar entre la experiencia mística auténtica y espuria. Aunque no lo exprese con estas palabras, su argumento es que la realidad de Dios no se equipara al contenido mental ni a la “vivencia”, presuntamente suscitada por su presencia. De ahí que “si las comunicaciones sensibles faltaren [...] quedando ella [se refiere a la amada] en sequedad, tiniebla y desamparo, no por eso ha de pensar que le falta Dios”.¹²⁶

Quien desea progresar en el amor perfecto de Dios no debe “pedir la devoción afectiva y sensible, en que no hay certeza ni claridad en la posesión del Esposo, sino la clara presencia y visión de su esencia”.¹²⁷ Debe pedir la transformación de sus operaciones de humanas en divinas, a fin de amar y conocer a Dios como Él lo hace.

El Amado está escondido en el hombre como su principio creador y conservador, y así “nunca Dios falta del alma, aunque esté en pecado mortal, cuanto menos de la que está en gracia”.¹²⁸ Pero no es ese el modo al que la amada se refiere cuando dice que se ha escondido, ni es esa la presencia que puede apaciguar su pena.

Lo que ella pide le sea mostrada es su presencia por gracia. Al respecto, al comentar la primera línea del *Cántico Espiritual*, SJC afirma que “el Verbo Hijo de Dios, juntamente con el Padre y el Espíritu Santo, esencial y presencialmente está escondido en el íntimo ser del alma”.¹²⁹ para dar a entender que si el hombre tiene la capacidad de devenir Dios por participación, es porque fue creado a imagen y semejanza de este último. Que en el hombre se encuentre “escondida” la presencia de Dios —que en este pasaje SJC presenta con un marcado acento trinitario—

¹²⁶ CB 1, 4

¹²⁷ CB 1, 4

¹²⁸ CB 1, 8

¹²⁹ CB 1, 6

significa que, con la ayuda de la gracia, puede alcanzar la unión de semejanza amorosa.

Enamorada del Esposo Cristo, la amada se alegra al saber que el lugar donde ha de buscar su presencia por gracia es ella misma. Al darse cuenta de que el Amado habita en su interior, al modo de una llamada amorosa que la invita a emprender la vía mística para escalar el monte de perfección, de modo que “Está, pues, Dios, en el alma escondido, y ahí le ha de buscar con amor el buen contemplativo” .¹³⁰

Con el deseo de hallar al Dios escondido la amada busca su presencia a oscuras y en silencio; en negación de toda luz y gozo naturales, sabiendo que “el alma que le ha de hallar conviene salir de todas las cosas según la afección y voluntad y entrarse en sumo recogimiento dentro de sí misma.”¹³¹ Salir es abandonar y dejar atrás; asumir un nuevo rumbo existencial que re-significa el pasado y configura el presente. Abandonar es apartarse; dejar a un lado el cuidado y afecto de aquello a lo que anteriormente se estaba unido. El abandono espiritual es dejar “el cuidado de sí y del mundo” para recogerse; hundirse en la interioridad y desocultar la presencia interior de Dios, puesto que “el reino de Dios está dentro de vosotros” (Lc 17, 21).

Dios está presente en el hombre. Eso lo sabe el espiritual porque la tradición se lo enseña. Por eso se pregunta “¿cómo no le hallo ni le siento?”¹³² ¿Cómo puedo no hacer la experiencia de lo que, en cierto sentido, soy yo mismo? ¿Cómo puede ocultarse lo que jamás se ausenta? “La causa es porque está escondido”¹³³ Porque hay algo que no permite a quien así se pregunta acceder a la presencia que lo habita interiormente. ¿Cuáles son los impedimentos para reconocer la presencia del Amado? En el

¹³⁰ CB 1, 6

¹³¹ CB 1, 6

¹³² CB 1, 9

¹³³ CB 1, 9

plano personal, en primer término figura el apego. Cuando el *amor-eros* está orientado al mundo y al cuidado de sí no hay sitio para el deseo de Dios ni, mucho menos, condiciones para su transformación en *amor-ágape*. El conocimiento amoroso del Amado reclama como condición de posibilidad la renuncia a cualquier otro amor. Debido a que <<dos contrarios no caben en un mismo sujeto>>, el amor perfecto para el que Dios creó al hombre demanda de éste el esfuerzo por vaciarse de todo apetito y apego para descubrir la presencia del Amado (ocultamiento existencial). En segundo lugar figura la limitación de las facultades naturales (entendimiento, voluntad y memoria) para vincular al hombre con Dios (ocultamiento antropológico). El tercero de los impedimentos para el reconocimiento de la cercanía del Amado es el carácter misterioso de lo divino (ocultamiento ontológico).

El primer modo de ocultamiento se puede superar a través de la purificación activa, a la que SJC dedica la primera sección de la *Subida del Monte Carmelo*. Ante el segundo, la única salida consiste en aceptar que Dios es inaccesible para el conocimiento natural y que sólo la fe es medio proporcionado para la unión mística. En cuanto al tercer modo de ocultamiento, no queda más que aceptar su carácter irrebasable. De donde se deriva la necesidad de las purgaciones pasivas del sentido y del espíritu, destinadas a transformar el ejercicio natural del entendimiento, la voluntad y la memoria en sobrenatural. De modo que el espiritual conozca al Amado por contemplación oscura, lo ame con el mismo *amor-ágape* que de él recibe y de que las aprehensiones de su memoria sean anticipaciones de la gloria.

A Dios hay que tenerlo siempre por escondido. Su visión clara y esencial es propia de la gloria y no de la vida mortal. Sin embargo, hasta donde la finitud humana lo permite, la contemplación oscura amorosa que Dios le infunde por gracia es el único medio proporcionado al fin

sobrenatural que constituye la razón de ser de su existencia.

porque Dios es la sustancia de la fe y el concepto della, y la fe es el secreto y el misterio, y cuando se revelare y manifestare esto que nos tiene secreto y encubierto la fe, que es lo perfecto de Dios, como dice san Pablo (1 Cor 13, 10), entonces se descubrirán al alma la sustancia y misterio de los secretos.¹³⁴

Dios está escondido. Para hallarlo, la amada debe purificar sus apetitos y tendencias, a fin de merecer la contemplación infusa amorosa.

porque la fe, que es el secreto que habemos dicho son los pies con que el alma va a Dios, y el amor es la guía que el encamina, y, andando ella tratando y manoseando estos misterios y secretos de fe, merecerá que el amor la descubra lo que en sí encierra la fe, que es el Esposo que della desea en esta vida por gracia especial -divina unión con Dios-, como habemos dicho, y en la otra por gloria esencial, gozándole cara a cara ya de ninguna manera escondido¹³⁵

El Esposo Cristo es y será siempre un Dios escondido a causa de su infinitud y trascendencia. Es por ello que SJC recomienda:

nunca te quieras satisfacer en lo que no entendieres dél, y nunca pares en amar y deleitarte en eso que no entendieres o sintieres de Dios, sino ama y deléitate en lo que no puedes entender y sentir de El, que eso es, buscarle en fe; que, pues es Dios inaccesible y escondido¹³⁶

¹³⁴ CB 1, 10

¹³⁵ CB 1, 11

¹³⁶ CB 1, 12

El que aún no celebra el matrimonio espiritual -como es el caso de aquél que no ha concluido su paso por la noche oscura- sólo impropriamente y por anticipación puede llamar a Cristo Amado. La capacidad de amar en perfección es un don que Dios concede al hombre en contemplación infusa amorosa. Dicha capacidad no la posee todavía quien transita de la meditación a la contemplación, sino quien ya ha hecho de esta última un hábito.

Antes de que el itinerario de perfeccionamiento espiritual llegue al matrimonio, el adjetivo “Amado” sólo puede aplicarse al Verbo como expresión de un deseo. Sólo “le puede el alma de verdad llamar *Amado* cuando ella está entera con El, no teniendo su corazón asido a alguna cosa fuera de El”.¹³⁷ Es decir, cuando el espiritual ha vencido las pruebas de la noche oscura y, habiéndose despojado de todo apego, ya no busca a Dios motivado por el regocijo que aparece su presencia amorosa. Es decir, cuando transita del *amor-eros* al *amor-ágape*.

De acuerdo con SJC, “la ausencia de el Amado causa continuo gemir en el amante, porque, como fuera dél nada ama, en nada descansa ni recibe alivio”¹³⁸ ¿Cómo interpretar esta afirmación? Depende de la ubicación que se le asigne en el proceso místico. Si se piensa que el arranque del *Cántico Espiritual* es la conversión, resulta impensable que quien está todavía apegado a bienes y placeres mundanos y espirituales no encuentre satisfacción en ellos. Quien ama a Dios realmente “con ninguna cosa menos que El se contenta”¹³⁹ De tal suerte, tiene mayor sentido pensar que las palabras del santo se refieren la condición de quien padece los aprietos de la noche oscura.

El aprovechado y no el principiante es quien busca a Dios con gemido. Por lo cual dice SJC que habiendo “gustado alguna dulce y

¹³⁷ CB 1, 12

¹³⁸ CB 1, 14

¹³⁹ CB 1, 14

sabrosa comunicación del Esposo, ausentándose, [su alma] se quedó sola y seca de repente” .¹⁴⁰ En la meditación de sus misterios de Dios, de los que se ve privada cuando Dios la introduce en la purgación pasiva, el principiante encuentra gusto y provecho que lo fortalecen para salir de sus apegos mundanos.

Dirigiéndose al Amado, la amada diciendo: “Como el ciervo huiste, habiéndome herido” . El ciervo es semejanza del Amado “no sólo por ser extraño y solitario y huir de las compañías[...] sino también por la presteza del esconderse y mostrarse” .¹⁴¹ El Esposo es semejante al ciervo en cuanto a su extrañeza porque respecto del entorno que lo circunda su presencia no se asemeja a nada. Asimismo, como el ciervo, el Amado prefiere la soledad. Mención que, leída en el tono que lo hace Xavier Pikaza, es problemática porque plantea la pregunta por el lugar propio para su búsqueda y encuentro. La comparación Esposo-ciervo puede conducir a la conclusión de que el encuentro personal con el Esposo acaece en soledad, al margen de la comunidad religiosa. Sin embargo, cabe pensar que dicha comunidad halla su razón de ser en la disposición de una cotidianidad donde se generan condiciones favorables para la soledad, en cuyo seno emerge la presencia del Amado, sin que ello implique que fuera de la vida monacal es imposible dar con Él ni que la vida de retiro y privación es sinónimo de misticismo.

A las almas aprovechadas, el Amado

suele hacer [...] visitas [...] para regalarlas y animarlas, y en los desvíos y ausencias que las hace sentir después de las tales visitas para probarlas y humillarlas y enseñarlas; por lo cual las hace sentir con mayor dolor la ausencia¹⁴²

¹⁴⁰ CB 1, 14

¹⁴¹ CB 1, 15

¹⁴² CB 1, 15

Las cuales se adecuan a la necesidad que cada uno tiene de recibir su presencia amorosa, a fin de no desfallecer durante la purgación pasiva, donde el mayor dolor proviene de la lejanía de Dios.

Las visitas del Amado son para el espiritual “toques de amor que, a manera de saeta de fuego, hieren y traspasan el alma y la dejan toda cauterizada con fuego de amor”.¹⁴³ Si SJC llama “toques” a tales fenómenos es para dar a entender que la visita es un contacto directo entre amada y Amado, que redunda para la primera en fruición y deleite.

El toque es experiencia amorosa que intensifica el enamoramiento. Su poder es comparable al de una saeta de fuego, por su capacidad para consumir lo que abrasa igualándolo consigo. “Porque fuerte es como la muerte el amor [...] Sus brasas, brasas de fuego, fuerte llama” (Cnt. 8, 6).

En virtud de su acción liberadora, la herida de amor divino es causa de gran dolor y pena para la amada. El amor divino es llama purificadora donde se consume la existencia para tornarse Dios por participación. Bajo el poder transfigurador de la herida de amor “Los apetitos y afectos [...] todos se conmueven y mudan en divinos en aquella inflamación del corazón, y el alma por amor se resuelve en nada, “nada sabiendo sino amor”.¹⁴⁴

Al saberse “herida de amor” la amada siente pena. Pero no por el dolor de la herida sino

porque en aquella herida de amor que hace Dios al alma levántase el afecto de la voluntad con súbita presteza a la posesión del Amado, cuyo toque sintió, [y] con esa misma presteza siente la ausencia y el no

¹⁴³ CB 1, 17

¹⁴⁴ CB 1, 18

poderle poseer aquí como desea.¹⁴⁵

Durante la noche oscura, la amada recibe las visitas del Amado. Sin embargo,

estas visitas tales no son como otras en que Dios recrea y satisface al alma, porque éstas sólo las hace más para herir que para sanar y más para lastimar que para satisfacer, pues sirven para avivar la noticia y aumentar el apetito y, por consiguiente, el dolor y ansia de ver a Dios¹⁴⁶

La manifestación de Dios es dual: en ciertas ocasiones ilumina y enamora, provocando gozo y fruición; en otras, tiene un efecto de purificación. En el segundo caso, Dios se muestra al espiritual para aumentar el deseo que tiene de verlo, a fin de infundirle fuerzas para progresar en el amor que no tiene en consideración penas y goces.

El amor entre la esposa y el Esposo Cristo entraña en todo momento un juego de presencia y ausencia. Así, por ejemplo, cuando la amada comienza a internarse en las sequedades de la noche oscura, donde no siente la presencia de su esposo, aun cuando sabe que Dios no deja de ser ni se aparta, no por ello deja de sufrir por su lejanía.

Antes de la celebración del matrimonio espiritual, que supone el fin del enamoramiento y el comienzo del amor desnudo que iguala a los esposos, la amada es incapaz de reconocer que en la pretendida ausencia, el sufrimiento y en el dolor que la aquejan, también está presente el *amor-ágape*.

La enfermedad provocada por la herida del amor divino no se cura por la acción de los contrarios porque es mal de carencia. Es vacío que

¹⁴⁵ CB 1, 19

¹⁴⁶ CB 1, 19

ha de colmarse con la posesión del Amado

En las heridas de amor no puede haber medicina sino de parte del que hirió, y por eso esta herida alma salió [...] tras de su Amado [...] saliendo de todas las cosas, lo cual se hace por aborrecimiento y desprecio de ellas [...] saliendo de sí misma por el olvido de sí¹⁴⁷

Consciente de lo anterior, buscando la cura de su enfermedad, el espiritual se empeña en perderse a sí mismo para ganar la presencia salvadora de Aquél que la hirió para luego abandonarla. Olvido que “no sólo la hace salir de sí, pero aun de sus quicios y modos e inclinaciones naturales la saca”.¹⁴⁸ El amor, a semejanza del fuego, reúne y asemeja a los esposos. Mas la unión de semejanza reclama la destrucción de lo que, por ser diferente, opone resistencia a la unión. A saber: las operaciones naturales, que lejos de propiciar estorban la experiencia mística amorosa.

Durante la noche oscura, cuando recibe las visitas del Amado, que la hiere con su amor, aumentan su deseo y esperanza de verlo clara y esencialmente. Ante la imposibilidad de dar pronto cumplimiento a su deseo, se queda “desasida de lo uno [entiéndase los gustos y consuelos espirituales de que antes gozaba en la meditación] y sin asir lo otro [es decir, la presencia del Esposo], penando en los aires de amor sin arrimo de Dios y de sí”.¹⁴⁹ Acerca de lo cual, dice SJC que “Esta pena y sentimiento de la ausencia de Dios suele ser tan grande a los que van llegando a el estado de perfección al tiempo de estas divinas heridas, que, sin no proveyese el Señor, morirían.”¹⁵⁰

¹⁴⁷ CB 1, 20

¹⁴⁸ CB 1, 20

¹⁴⁹ CB 1, 21

¹⁵⁰ CB 1, 22

CANCIÓN 2

Cuando apenas salía la amada en pos de su presencia, el Amado huyo cual ciervo esquivo, dejándola herida de amor. La primera reacción de la amada es pedir ayuda ¿A quién o a qué puede dirigir sus súplicas? ¿Hacia qué lugar debe clamar el eco de su voz para solicitar auxilio?

Aquí comienza plenamente el itinerario espiritual que atraviesa la noche oscura; el trecho del camino donde se hallan las purgaciones más intensas. El momento en que, plenamente enamorada, la amada desespera ante la imposibilidad de que su solo deseo de unión baste para reunirla con su Amado. Inflamada por la llama del amor divino, la amada, “de sus] deseos, afectos y gemidos se quiere aquí [ella] aprovechar como de mensajeros que tan bien saben manifestar lo secreto del corazón a su amado, y así los requiere que vayan, diciendo: Pastores los que fuéredes” .¹⁵¹

La amada llama “pastores” a sus deseos, afectos y gemidos porque la apacientan; porque “mediante ellos se comunica Dios a ella y le da divino pasto, porque sin ellos poco se le comunica” .¹⁵² La mediación de los pastores no basta suscitar el retorno del Amado. Pero cuando surgen del amor verdadero, deseos, afectos y gemidos hacen saber al Amado las penas de su esposa.¹⁵³

Deseos, afectos y gemidos son los pastores que transitan “Allá por las majadas al otero” . Son la expresión más clara del dolor y la

¹⁵¹ CB 2, 1

¹⁵² CB 2, 2

¹⁵³ La primera mediación de que se vale la amada para buscar al Amado no es algo ajeno a ella misma. El primer momento del camino místico es la desesperación religiosa. El dolor y la pena que la embargan, aunados a su deseo de merecer la unión de semejanza y a la esperanza de que así será, son ya en sí mismos una forma de encuentro con lo divino.

desesperación de quien, habiendo comenzado la subida del monte de perfección, abandona las majadas de lo profano y asciende a Dios,¹⁵⁴ “al cual aquí llama otero por ser El la suma alteza y porque en El, como en el otero, se otean y ven todas las cosas”.¹⁵⁵ Si el poeta místico llama a Dios “otero” es porque en la unión de semejanza amorosa, la amada es capaz de conocer y amar cuanto se ofrece a su mirada del mismo modo en que Dios lo hace, porque unida a Él participa de sus operaciones.

Hablando consigo misma, la amada dice a sus propios deseos, afectos y gemidos: “si por ventura viéredes aquel que yo más quiero, decidle que adolezco, peno y muero” para expresar su deseo de que éstos sean vistos y oídos por su Amado. Puesto que “ver” y “oír” Dios sus necesidades quiere decir atenderlas y remediarlas.

La petición de la amada se sitúa en el inicio de su ingreso en la noche oscura, donde el mayor padecer procede de la experiencia de abandono que el alma sufre por parte de Dios. Momento en el que siente que Dios no ve ni oye sus súplicas. La razón de lo cual, dirá la amante, es que no ha “llegado el tiempo en que tenga por bien de otorgar mis peticiones”.¹⁵⁶

Para hallar al Amado, la amada debe “escondarse” en sí misma. Lo que significa transitar por el duro camino de la cruz, a lo largo del cual no es el convencimiento racional sino el enamoramiento del que es presa lo que la impulsa a seguir avanzando. En el principio de su búsqueda, al dirigirse a su Amado, la amada no puede evitar poner por

¹⁵⁴ El lector del *Cántico Espiritual* recordará que SJC apunta como segunda interpretación de dicho pasaje que “También se pueden entender estos pastores de el alma por los mismos ángeles.” (CB 2, 3) Por lo cual, el alma “Llama majadas a las jerarquías y coros de los ángeles, por los cuales de coro en coro van nuestros gemidos y oraciones a Dios” (CB 2, 3). Considero que por ser una hierofanía que ha perdido actualidad, la reflexión filosófica sobre ella carece de importancia para el intérprete de nuestro tiempo.

¹⁵⁵ CB 2, 3

¹⁵⁶ CB 2, 4

delante su dolencia, pena y muerte. La razón de lo cual es que el motor de su búsqueda espiritual es el *amor-eros*, del que SJC dice ser discreto y no calificado, “porque el que discretamente ama no cura de pedir lo que le falta y desea” .¹⁵⁷

Porque el alma que de veras ama a Dios con amor de alguna perfección, en la ausencia padece ordinariamente de tres maneras según las tres potencias del alma[...] Acerca del entendimiento dice que adolesce porque no ve a Dios, que es la salud del entendimiento [...] Acerca de la voluntad dice que pena porque no posee a Dios, que es el refrigerio y deleite de su voluntad [...] Acerca de la memoria dice que muere [...] estas tres necesidades y penas están fundadas en las tres virtudes teologales, que son fe, caridad y esperanza¹⁵⁸

Al transitar de la meditación a la contemplación infusa, la amada no puede ejercitar su entendimiento como antes lo hacía (conforme al modo natural) ni encuentra en ello gusto o provecho. Insatisfacción que al ser contrastada por la memoria con el tiempo en que solía hallar deleite y salud en la meditación, sumerge a la amada en un padecer al que SJC se refiere como “sentimiento a manera de muerte” .¹⁵⁹

CANCIÓN 3

Viendo la inutilidad de sus súplicas, proveniente de que no es todavía el tiempo propicio para que Dios las escuche, la amada

en esta tercera canción [dice] que ella misma por la obra le quiere

¹⁵⁷ CB 2, 8

¹⁵⁸ CB 2, 6

¹⁵⁹ CB 2, 6

buscar [...] ejercitándose en las virtudes y ejercicios espirituales de la vida activa y contemplativa [...] y que para esto no ha de admitir deleites ni regalos algunos; ni bastarán a detenerla e impedirle en este camino todas las fuerzas y acechanzas de los tres enemigos de el alma, que son mundo, demonio y carne¹⁶⁰

Preocupado tal vez por una mala interpretación de la doctrina de la noche oscura, proclive a emparentarla con las propuestas del quietismo o del alumbradismo,¹⁶¹ SJC recalca que para salvarse no basta “abandonarse” a

¹⁶⁰ CB 3, 1

¹⁶¹ El “quietismo” fue una noción, acuñada en Italia y Francia, relativa al proceso en contra de Miguel de Molinos, a quien se considera el más importante representante de dicho movimiento espiritual que

significa una orientación de la mística cristiana que tiende al ideal de la perfección como unión con Dios por el camino de la interiorización, realizado en la actitud fundamental de la entrega y la pasividad. El camino seguro y rápido para ello es la oración interior, que se va simplificando cada vez más y que conduce a la contemplación, al silencio interior de las facultades del alma y a la completa quietud (quies). En cuento se alcanza este estado [...] los demás ejercicios de la piedad y de la virtud son más bien nocivos. La total indiferencia hacia todas las cosas y sucesos llega hasta tal punto, que el hombre, en ese estado, no sería ya responsable ni siquiera de una acción moral [...] la mística carmelitana -en contraste con el Quietismo- acentuó intensamente la necesidad del esfuerzo en favor de la ascética y de la virtud hasta en los grados más altos de la oración.

(*Diccionario de la Mística*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2000, p. 868.)

Los alumbrados fueron una forma de iluminismo, que se propagó en Castilla y Andalucía entre los siglos XVI y XVII.

Los elementos heréticos centrales de la doctrina del grupo de Toledo, el mejor, estudiado hasta el momento, eran los siguientes: la negación de la función mediadora de la Iglesia en la administración de los sacramentos, el rechazo de toda forma de jerarquía eclesiástica, la acentuación excesiva de la experiencia religiosa personal y de la exégesis bíblica, la doctrina sobre la consecución de la perfección por medio del “dejamiento” (es decir, el abrirse extático y pasivo a la Divinidad como única vía de acceso a ella), la sublimación del matrimonio como el estado más perfecto y, finalmente, la indiferencia por principio hacia la vida moral activa.

los inescrutables designios de Dios, asumiendo sin más que la vivencia frutiva es indicación inequívoca de progreso, deseando como algunos

se les viniese el sabor de Dios a la boca y al corazón, sin dar paso y mortificarse en perder alguno de sus gustos, consuelos y quererres inútiles [mediante la práctica de la virtud moral, anclada en la espiritualidad proveniente de las virtudes teologales]¹⁶²

La contemplación infusa amorosa es obra de Dios, pero la disposición favorable para que ello ocurra es labor del espiritual. Misticismo y práctica de las virtudes teologales y morales sobrenaturales, por un lado; perfeccionamiento espiritual y moral en el orden natural, por otro, son dos aristas de un mismo por obra del cual el hombre se une a Dios. Tanto la vida activa como la vida contemplativa son germen de la salvación porque ambas fortalecen a la amada en su combate del mundo, el demonio y la carne.¹⁶³

En el extremo opuesto de los errores alumbradistas, es un error funesto considerar que sin la actualización plena de la virtud moral es imposible acceder a la contemplación mística. SJC y Santa Teresa aclaran

(*Diccionario de la Mística*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2000, p. 68.)

De acuerdo con uno de los intérpretes más reconocidos de SJC, “Una llamada constante a la experiencia, una muy precaria estima de la oración vocal, una iluminación espiritual directa, una subordinación de las virtudes teologales al amor divinizado, tales son algunos de los temas del iluminismo español.” (Baruzi, J., *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Junta de Castilla y León, Valladolid, 1991, p. 269

¹⁶² CB 3, 2

¹⁶³ En el quinto capítulo de mi tesis de maestría, titulado “La mística erótica de San Juan de la Cruz” me he encargado de mostrar que “mundo”, “carne” y “demonio” nombran existenciarios y no entidades. No son términos que designen realidades subsistentes de por sí, esencialmente idénticas para todos; sino un abanico de posibilidades existenciales ligadas al cuidado de lo profano, a la sensualidad y a la caída en la tentación del pecado, que sólo cobran realidad para un individuo concreto.

que por un acto de su misericordia, cuando es oportuno y necesario, Dios le concede algunas visitas a la amada para animarla e impedir que desfallezca en su camino de perfección. Cito las palabras de la santa acerca de las gracias que a veces concede Dios a quienes lo aman para que no abandonen el camino de la salvación, aun sin merecerlo por la deficiencia de su progreso moral: “Y vosotras, hermanas, no tengáis en poco esta primera merced, ni os desconsoléis, aunque no respondáis luego al Señor, que bien sabe Su Majestad aguardar muchos días y años, en especial cuando ve perseverancia y buenos deseos” .¹⁶⁴ A lo que, poco más adelante, agrega: “no os desaniméis, si alguna vez cayéredes, para dejar de procurar ir adelante, que aún de esa caída sacará Dios bien” .¹⁶⁵

Sobre la conveniencia de buscar a Dios en la contemplación y la acción virtuosa, SJC puntualiza:

El que busca a Dios queriéndose estar en su gusto y descanso, de noche le busca, y así no le hallará; pero el que le busca por el ejercicio y obras de las virtudes, dejando aparte el lecho de sus gustos y deleites, éste le busca de día, y así le hallará, porque lo que de noche no se halla de día aparece¹⁶⁶

El encuentro fugaz con el Amado es para el espiritual el inicio de un proyecto de salvación. Es el primer paso en el camino de la renuncia a todo gusto y complacencia. Es la aceptación de que “pena de amores es el traje de amadores” .

Buscar la proximidad del Esposo por el goce y fruición de su experiencia es buscarle de noche, donde “noche” tiene una carga peyorativa. No es el deseo de sensaciones de bienestar lo que define al

¹⁶⁴ Santa Teresa de Jesús, *Moradas del castillo interior*, Editorial Bruguera, España, 1972, p. 52.

¹⁶⁵ *Ibidem.*, p. 56.

¹⁶⁶ CB 3, 3

amor desnudo que vincula al hombre con Dios, por más que la experiencia mística en ocasiones lleve consigo un elemento de fruición. La estrecha relación entre los sentimientos místicos y estéticos (específicamente relativos a lo sublime) no autoriza a confundir ambos comportamientos. En este sentido, quien busca a Dios para sentirse mejor consigo mismo, deseoso de conquistar la paz interior que se imagina será su felicidad, está tan cerca de nuevos movimientos religiosos como lejos del sendero místico por donde SJC quiere encaminar a la amada. Para hallar a Dios es preciso un amor desnudo y gratuito, que surge “saliendo el alma de la casa de su propio gusto”.¹⁶⁷ El medio apropiado para “salir”, esto es, para desapegarse de todo apetito, es el ejercicio de las virtudes teologales y morales en modo sobrenatural. La amada lo sabe porque así se lo han enseñado y convencida por experiencia propia de dicha verdad, hablando consigo misma dice: “Buscando mis amores iré por esos montes y riberas” .

Luego de recibir la visita su Amado, la amada sabe que su felicidad está con Él y en Él. Las preguntas obligadas son dónde y cómo podrá acontecer el encuentro. Hasta hace poco ella ha buscado a Dios sirviéndose de lamentos y ruegos. Ahora, percatándose de que no es ese el modo apropiado para realizar su anhelo, lo busca en la doble senda de la vida activa y contemplativa “porque para buscar a lo cierto a Dios y adquirir las virtudes, la una y la otra son menester.”¹⁶⁸

Para merecer la unión de semejanza amorosa no bastan lamentos y contrición. Alcanzar tan glorioso estado supone purificarse de todo apetito temporal y espiritual (vía activa) y, al par, consentir la acción pasiva de Dios (vía contemplativa) ¿Qué relación media entre la vida activa y la vida contemplativa? ¿De qué manera conviven Marta y

¹⁶⁷ CB 3, 3

¹⁶⁸ CB 3, 4

María? ¿En qué sentido tanto *amor-eros* como el *amor-ágape* son expresiones de la unión mística? SJC asume una posición clara en todas sus obras: El *amor-eros* es origen pero no medio adecuado para la realización del fin sobrenatural de la vida humana. El único medio adecuado para el fin de la deificación es la práctica de las virtudes sobrenaturales teologales y morales, de entre las cuales destaca la fe.

La práctica ordinaria de las virtudes teologales y morales, que define a la vida activa, no es más que la primera parte del proceso místico. No obstante, puesto que la relación con el prójimo es el ámbito donde se manifiesta el grado de amor divino que se tiene, de ello se sigue que la práctica de la virtud natural es una condición necesaria aunque no suficiente para la transformación de semejanza amorosa.

Ahora bien, puesto que la fase del proceso místico en la que se ubican los lamentos de la amada es la noche oscura, ha de entenderse que cuando SJC dice que la práctica de las virtudes es el camino que ella ha de tomar para encontrar a su Amado, se refiere al su operación sobrenatural. Es por ello que llama “montes” a las virtudes “lo uno, por la alteza de ellas; lo otro, por la dificultad y trabajo que se pasa en subir a ellas, por las cuales dice [el alma enamorada] que irá ejercitándose por la vida contemplativa”.¹⁶⁹

Para entrar en la noche oscura, el espiritual ha de esforzarse en la imitación de Cristo Crucificado. Para unirse a su Esposo, tiene que renunciar a todo bien y placer por amor a Él. Asemajarse a Cristo es amar como Él amo al Padre y al hombre. El modo de acceder a la transformación de semejanza amorosa es practicar las virtudes sobrenaturales teologales y morales por amor al Amado. En tal sentido, cuando ella se determina a subir por las “riberas”, por las cuales entiende “las mortificaciones,

¹⁶⁹ CB 3, 4

penitencias y ejercicios espirituales”,¹⁷⁰ no lo hace porque desee la virtud en sí misma. Para abrazar la opción del bien incondicionado basta la autonomía de la razón inmanente y la buena voluntad. Si ella desea adquirir los actos y hábitos de las virtudes sobrenaturales es por amor a su Esposo.

En los inicios de la búsqueda, la amada practica las virtudes teologales y morales conforme al modo de ser que le es propio, es decir, naturalmente; mas al transitar de la meditación a la contemplación, cada vez de un modo más perfecto, los actos y hábitos de las virtudes que ella tiene se asemejan más a las operaciones divinas, según sea la gracia que el Amado le infunda.

Para SJC no cabe hablar de virtud moral perfecta al margen de la virtud teologal sobrenatural, que a su vez supone la contemplación infusa. El hombre es capaz de amar; pero sólo es capaz de amar sobrenaturalmente con ayuda de la gracia, que el Amado le infunde en contemplación. Tal es la razón de por qué, a lo largo de todo el proceso de transformación divina, el espiritual debe “ir obrando en Dios el bien y mortificando en sí el mal”,¹⁷¹ a fin de disponerse gradualmente para la infusión de la gracia salvadora.

¿De qué manera puede la amada mortificar el mal que hay en ella? Hablando consigo misma, ella responde: “ni cogeré las flores ni temeré las fieras, y pasaré los fuertes y fronteras”. Puesto que “para buscar a Dios se requiere un corazón desnudo y fuerte, libre de todos los males y bienes que puramente no son Dios”.¹⁷² Desnudarse espiritualmente es liberarse de toda atadura y asimiento; de todo apetito que encadene la voluntad, sin importar si su origen es temporal, espiritual o sensual. Las flores que el espiritual no debe coger son los “gustos y

¹⁷⁰ CB 3, 4

¹⁷¹ CB 3, 4

¹⁷² CB 3, 5

contentamientos y deleites que se le pueden ofrecer en esta vida, que le podrían impedir el camino si cogellos y admitirlos quisiese” .¹⁷³ El rechazo de la amada debe comprenderse más como una aniquilación del deleite y la complacencia en los frutos de la acción que como desprecio de los bienes y consuelos. Se trata de no “coger las flores” ; no de acabar con ellas para evitar la tentación de su belleza. En sí mismo todo cuanto ha sido creado por Dios es bueno. Los diversos tipos de bienes se convierten en obstáculos cuando “se tienen en propiedad o se buscan” .¹⁷⁴

Para no dispersarse, la amada se dice a sí misma: “ni temeré las fieras, y pasaré los fuertes y fronteras.” Las fieras simbolizan el mundo a causa de su carácter amenazador, porque a aquel que busca a Dios “le ha de faltar el favor del mundo, perder los amigos, el crédito, el valor y aun la hacienda” ¹⁷⁵, puesto que el seguimiento del Esposo reclama la renuncia a todo. En segundo lugar, les llama así porque a quien opta por la renuncia se le impone “sufrir no haber ya jamás de tener contentos ni deleites del mundo y carecer de todos los regalos dél.” ¹⁷⁶ Carecer significa no tener la voluntad puesta en el deleite profano. La tercera razón es porque, a semejanza de Cristo, “se han de levantar contra ella las lenguas y ha de haber muchos dichos y mofas y lo han de tener en poco” ¹⁷⁷, porque la sola pretensión de igualarse al Amado resuena en los oídos profanos como locura, insensatez y desperdicio de vitalidad.

[a]lgunas almas [más] generosas se les suelen poner otras fieras más interiores y espirituales [de] dificultades y tentaciones, tribulaciones y trabajos de muchas maneras porque les conviene pasar, cuales los envía Dios a los que quiere levantar a alta perfección,

¹⁷³ CB 3, 5

¹⁷⁴ CB 3, 5

¹⁷⁵ CB 3, 7

¹⁷⁶ CB 3, 7

¹⁷⁷ CB 3, 7

probándolos y examinándolos¹⁷⁸

¿Quiénes son estas almas más generosas? ¿Qué clase de tentaciones son esas a las que califica de “más espirituales”? ¿En qué sentido cabe entender que Dios “quiere levantar a alta perfección” a tales individuos, y por ello los prueba con mayor dureza; mientras que a otros, más débiles quizás, les deja gozar de las bondades y frutos de la meditación? La justa interpretación de las palabras del santo depende de la comprensión de su doctrina acerca de la gracia. En primer lugar, es forzoso saber que cuando se dice de alguien que es más generoso en términos espirituales es para poner de manifiesto su capacidad de entrega.

Sólo quien está dispuesto a darlo todo, y darse a sí mismo del todo por amor a Cristo, persevera en la búsqueda de su presencia hasta merecer que el Aquél lo introduzca en las pruebas de la noche oscura. Si sólo algunos dejan la meditación para entrar en la senda oscura de la contemplación no es porque estén predestinados sino porque han elegido buscar al Amado allende gustos y placeres, mereciendo con ello que el Amado les ponga en situación de aprender a amar en desnudez.

La pregunta sobre la universalidad de la mística no es tanto ¿por qué sólo algunos dicen haber arribado a la unión amorosa con el Amado? sino por qué, pese a las dificultades, sinsabores y penas que implica el seguimiento de Cristo crucificado, hay quienes se esfuerzan por amar más allá del límite de su propia condición. Éstos son los destinatarios de la doctrina de la noche oscura.

La mayor dificultad para arribar al matrimonio espiritual es vencer las influencias negativas de los demonios, a los que el santo llama “fuertes” porque “sus tentaciones y astucias son más fuertes y duras y

¹⁷⁸ CB 3, 8

más dificultosas de entender, que los del mundo y carne” .¹⁷⁹ A propósito de los fenómenos extraordinarios, SJC señala en la *Subida del Monte Carmelo* que con frecuencia quien busca a Dios en la noche oscura puede inclinarse (llevado por su desesperación) a creer, por ejemplo, que el abandono por parte de Aquél es total; a representarse a Dios en término equivocados y atribuir el abandono a un castigo moral por las faltas cometidas; así como a ser presa de la acidia espiritual, que lo atormenta con la pregunta constante de si el camino andado no será vano.

La especificidad de las tentaciones depende del carácter y afectividad de aquel sobre el cual se ciernen. Frente a ellas, las únicas “armas de Dios [de que la amada dispone] son la oración y la cruz de Cristo, en que está la humildad y mortificación” .¹⁸⁰ Únicamente quien ha bebido la amargura del abandono divino, reconoce su pequeñez y limitación. Tal reconocimiento lo pone a salvo de creer que sus propias imágenes, pensamientos y sentimientos espirituales son prueba clara de la presencia del Amado.

La unión mística exige dejar atrás las “fronteras” , por las cuales SJC se refiere a “las repugnancias y rebeliones que naturalmente la carne tiene contra el espíritu [...] echando por tierra -con la fuerza y determinación del espíritu- todos los apetitos sensuales y afecciones naturales” .¹⁸¹ Por “carne” hay que entender aquí la sensualidad que no está orientada hacia Dios; la infinitud del apetito no sosegado que busca inútilmente saciarse con la posesión de los bienes finitos e incluso con la posesión del Amado a través de medios finitos. Es decir, la actividad del *amor-eros* en virtud de la cual, apenas gusta la realidad anhelada (sea temporal o eterna, mundana o espiritual), el hombre desea la repetición de dicha experiencia con un aumento de intensidad. Y no

¹⁷⁹ CB 3, 9

¹⁸⁰ CB 3, 9

¹⁸¹ CB 3, 10

hallando la infinita satisfacción que ansía va en pos de otra por creer que la anterior ha agotado su capacidad para hacerle gozar.¹⁸²

CANCIÓN 4

Las canciones previas dan a entender la comprensión, por parte de la amada, de que el medio adecuado para acceder a la unión de semejanza es la práctica de las virtudes sobrenaturales teologales y morales. Ahora, ella sabe el modo como ha de buscar al Amado, pero aún ignora dónde habita.

Gracias a la pena provocada por el abandono divino, al que ya no puede sentir porque en los aprietos de la noche oscura tiene cegado el entendimiento y seca la voluntad, el espiritual avanza en el “conocimiento de sí, que es lo primero que tiene de hacer el alma para ir al conocimiento de Dios”.¹⁸³ Conocerse a sí misma le permite a la amada tomar consciencia tanto de su finitud -de la finitud de su poder ser, cabe decir en terminología de Heidegger-, como de la esclavitud a la

¹⁸² Otra posible interpretación de la diferencia entre el *amor-ágape* y el *amor-eros* que tiene por objeto a Dios es aquella que alude al dualismo carne-espíritu, que SJC hereda de San Pablo. Al respecto, su expresión más clara es la advertencia paulina “Si mortificáredes las inclinaciones de la carne y apetitos con el espíritu, viviréis” (Rom 8, 13). Al decir lo anterior, donde San Pablo habla de la carne y el espíritu como modos de vida y no como entidades, por lo cual sostiene: “los que son de la carne piensan en las cosas de la carne; pero los que son del Espíritu, en las cosas del espíritu” (Rom 8, 5). “Por cuanto los designios de la carne son enemistad contra Dios; porque no se sujetan a la ley de Dios, ni tampoco pueden, y los que viven según la carne no pueden agrandar a Dios” (Rom 8, 7-8).

Ni San Pablo ni SJC defienden un dualismo grosero para condenar el cuerpo y enaltecer el espíritu. Si los designios de la carne, o de la sensualidad orientada a lo profano, son enemistad contra Dios no es porque esencialmente el cuerpo sea malo y tenga que ser negado; sino porque, cuando la sensualidad no está reformada, actúa como frontera del amor, que impide su expansión a lo divino.

Quien busca la presencia del Amado para gozarse en ella no hace más que amar egoístamente. Cuando mucho, puede decirse de tal búsqueda que es expresión de una religiosidad de carácter estético, pero nunca místico.

¹⁸³ CB 4, 1

que la tienen sometida los apetitos que aún tiene.

Al luchar contra las tentaciones del mundo, de la carne y del demonio, la amada identifica aquellas que, de no ser vencidas con el apoyo de la oración contemplativa y la virtud moral, disminuyen su amor a Dios. Por lo que, en esta canción, la amada

comienza a caminar por la consideración y conocimiento de las criaturas al conocimiento de su Amado, Criador dellas; porque, después de el ejercicio del conocimiento propio, esta consideración de las criaturas es la primera por orden en este camino espiritual para ir conociendo a Dios¹⁸⁴

Si SJC dice que la segunda estación del tránsito por la noche oscura es la consideración de la belleza natural es porque el primer signo de la presencia del Amado es la grandeza y hermosura de sus obras, que contrastan con la impotencia e imperfección de las propias. La creación es rastro de Dios. En palabras de San Pablo: “Las cosas invisibles de Dios, de el alma son conocidas por las cosas visibles criadas e invisibles” (Rom 1, 20). Es por ello que, dirigiéndose a las criaturas, la amada dice:

*iOh bosques y espesuras
plantadas por la mano del Amado,
oh prado de verduras
de flores esmaltado!,
decid si por vosotros ha pasado.*

Por ser imagen de Dios, el hombre es la corona de la creación. Sin embargo, en razón de la perfección y hermosura de la naturaleza “el alma

¹⁸⁴ CB 4, 1

mucho se mueve a el amor de su Amado Dios por la consideración de las criaturas” .¹⁸⁵

Si la naturaleza refleja a Dios es porque fue creada por la mano amorosa del Amado, de modo que “cada suerte de animales vive en su elemento y está locada y plantada en él como en su bosque y región donde nace y se cría” .¹⁸⁶

CANCIÓN 5

La respuesta de las criaturas a la pregunta de la amada es su sola presencia. Su respuesta es “el testimonio que dan en sí de la grandeza y excelencia de Dios” .¹⁸⁷ En el principio, la fuerza creadora del Esposo se manifestó en que “crió todas las cosas con gran facilidad y brevedad y en ellas dejó algún rastro de quien El era” .¹⁸⁸

*Mil gracias derramando
pasó por estos sotos con presura
e, yéndolos mirando,
con sola su figura
vestidos los dejó de hermosura*

¿De qué son rastro las criaturas que el Verbo creó con facilidad y brevedad a partir de la nada? “las criaturas son como un rastro del paso de Dios, por el cual se rastrea su grandeza, potencia y sabiduría” .¹⁸⁹ Al llamarlas a la existencia desde la nada, el Esposo dotó a cada una de las

¹⁸⁵ CB 4, 3

¹⁸⁶ CB 4, 2

¹⁸⁷ CB 5, 1

¹⁸⁸ CB 5, 3

¹⁸⁹ CB 5, 3

criaturas de hermosura, “orden y dependencia indeficiente” .¹⁹⁰

La naturaleza tiene su perfección en ella misma. Dotados de belleza y donaire, el árbol, el pájaro y la lluvia, son espejos finitos de la abundancia del Amado, porque “con sola esta figura de su Hijo miró Dios todas las cosas, que fue darles el ser natural, comunicándoles muchas gracias y dones naturales, haciéndoles acabadas y perfectas” .¹⁹¹

No obstante, los seres naturales son espejos mudos que reflejan la presencia de Dios sin ser conscientes de ello. Aunque por ellas haya pasado el Amado, “Mil gracias derramando”, las criaturas no pueden ofrecer a la amada la respuesta que desea. Pues no es la presencia por causa¹⁹² sino la presencia por gracia del Amado lo que ella ansía conocer, sentir y gustar. Los elementos y las criaturas sólo se tornan respuesta silenciosa a la pregunta por el lugar donde se halla escondido el Amado (sólo son propiamente hierofanías) cuando (al participar de las operaciones divinas) la amada puede mirar las obras de Éste como Él las ha mirado en el acto de la creación,

CANCIÓN 6

Por ser rastro de la presencia del Amado, la observación atenta de las criaturas es para la amada causa de mayor pena por la ausencia de Aquél y, por ende, consuelo insuficiente.

[cuando] las criaturas dieron al alma señas de su Amado mostrándole en

¹⁹⁰ CB 5, 1

¹⁹¹ CB 5, 4

¹⁹² Para SJC, la naturaleza es huella del Amado porque es creación suya. En ello radica que los argumentos *a posteriori* para la demostración de la existencia y perfección de Dios (San Anselmo, Santo Tomás), procedan a través de una vía que parte de la consideración de la belleza y grados de perfección de las criaturas, a la postulación de una entidad poseedora en grado eminente de tales cualidades y atributos.

sí rastro de su hermosura y excelencia, aumentósele el amor y, por consiguiente, le creció el dolor de la ausencia -porque cuanto más el alma conoce a Dios, tanto más le crece el apetito y pena por verle¹⁹³

Las criaturas son señas o indicaciones de la hermosura, excelencia y perfección de Dios, noticias finitas “de aquella infinita hermosura sobrenatural de la figura de Dios”¹⁹⁴ y, en tal sentido, hierofanías. Toda hierofanía es un fenómeno en el que se anuncia elusivamente el acontecer de lo divino pero que, de ningún modo, puede acoger la totalidad de su ser infinito. De ahí que, para quien desea la mostración clara, directa y esencial de Dios, sus señas sean siempre insuficientes.¹⁹⁵

La visión de las criaturas aumenta el dolor por la ausencia del Amado, que a través suyo anuncia su presencia pero permanece retenido en la lejanía de lo que no se muestra porque aún no ha llegado el tiempo en que pueda revelarse. La razón de dicho ocultamiento es que en este momento del proceso místico, el espiritual todavía busca al Amado motivado por el *amor-eros*, que se expresa y da cuenta de su enamoramiento.

El amor erótico no soporta la ausencia y lejanía del objeto amado. Es por ello que la amada en ningún momento pierde ocasión de buscar el modo de remediar la pena que la embarga por el aparente abandono de Dios. El suyo es un amor egoísta, que fácilmente se inflama ante la visión de

¹⁹³ CB 6, 2

¹⁹⁴ CB 6, 1

¹⁹⁵ No hay “hierofanías en sí” o entidades hierofánicas de suyo. Así, por ejemplo, aun cuando el rayo o la erupción de un volcán puedan interpretarse como manifestaciones de poder y fuerza; únicamente pueden ser *kratofanías* para el hombre religioso.

Las hierofanías tiene un modo de ser relacional. Para que una entidad se convierta en hierofanía hace falta que lo divino se manifieste a través suyo y que haya alguien para quien dicha manifestación sea evidente. Para que una individuo pueda reconocer una presencia objetiva como hierofanía es necesario que esté familiarizado con ella.

lo que interpreta como rastro de la faz luminosa del Amado.

Y, por tanto, llagada el alma en amor por aquel rastro que ha conocido de las criaturas de la hermosura de su Amado, con ansias de ver aquella invisible hermosura que está visible hermosura causó, dice la siguiente canción.

*¡Ay!, ¿quién podrá sanarme?
Acaba de entregarte ya de vero,
no quieras enviarme,
de hoy más ya mensajero,
que no saben decirme lo que quiero*¹⁹⁶

El *amor-eros* que hace al espiritual clamar por la ausencia del Amado, lo lleva también a confesar: “Entre todos los deleites del mundo y contentamientos de los sentidos y gustos y suavidad del espíritu, cierto, nada podrá sanarme, nada podrá satisfacerme.”¹⁹⁷

Si la amada lamenta la huida del Esposo es por la sensación de vacío que la embarga cuando no puede sentirlo cerca. Ella sabe -y así lo ha dicho ya- que el modo de hallarlo es la práctica de las virtudes sobrenaturales teologales y morales. Sin embargo, hay que recordar que la vocación mística se origina como enamoramiento (*amor-eros*) y sólo después después de las purgaciones pasivas se transforma en amor calificado (*amor-ágape*). De ahí que durante la noche oscura, habiendo superado el gusto y deleite profanos, no pudiendo tampoco regocijarse en la experiencia del Amado no encuentre remedio alguno para sus penas de amor.

La amada pide a su Amado “Acaba de entregarte ya de vero” para hacerle saber cuánto desea su posesión plena y permanente. Refiriéndose a

¹⁹⁶ CB 6, 1

¹⁹⁷ CB 6, 3

“cada visita que del Amado recibe de conocimiento o sentimiento, o cualquier otra comunicación”¹⁹⁸, SJC dice de éstas que “son como mensajeros que dan al alma recaudos de noticias de quien El es.”¹⁹⁹ Las visitas del Amado le otorgan a la amada el conocimiento afectivo de Éste que tanto desea.

Distinguir en la naturaleza la huella del Amado²⁰⁰ es considerar la hermosura y perfección relativas de las criaturas. Lo cual no hace más que acrecentar su amor al Creador “aumentándole y despertándole más el apetito, como hacen las meajas en grande hambre”.²⁰¹

Quien se enamora del Esposo Cristo no se conforma con la noticia lejana de su paso. Aquello que la amada desea es el conocimiento del Amado por fe sobrenatural, “el cual aquí pide el alma, no se contentando con esas otras comunicaciones [...] Y, por tanto, dice luego: no quieras enviarme de hoy ya más mensajero”.²⁰²

El conocimiento de Dios a través de sus obras basta para aumentar en la amada el deseo que tiene de poseer su presencia. Sin embargo, no deja de ser remoto e impersonal, por lo cual dice ella a su Esposo: “No quieras que de aquí adelante te conozca tan a la tasa por estos mensajeros de las noticias y sentimientos que se me dan de ti, tan remotos y ajenos de lo que de ti desea mi alma”.²⁰³

La belleza, gracia y hermosura de las criaturas son mensajeros que (dando a ésta remotas noticias de Dios) suscitan en la amada sentimientos espirituales. Al reconocer en la creación la huella del Amado, el deseo que la amada tiene de verlo se intensifica y aumenta su padecer. Si ella

¹⁹⁸ CB 6, 4

¹⁹⁹ CB 6, 4

²⁰⁰ Al parecer, SJC asume una teología de la creación de acuerdo con la cual el Hijo es el modelo a semejanza del cual tiene lugar la obra creadora del Padre.

²⁰¹ CB 6, 4

²⁰² CB 6, 5

²⁰³ CB 6, 6

no desea que el Amado le envíe más mensajeros, lo uno es “porque renuevan la llaga [de amor] con la noticia que dan; lo otro porque parecen dilaciones de la venida”.²⁰⁴ Lo que la amada desea es la comunicación directa del amor de su Esposo. Pues, como ella misma dice a su Esposo: “ninguna cosa de la tierra ni del cielo pueden dar al alma la noticia que ella desea tener de ti, y así, no saben decirme lo que quiero”.²⁰⁵

CANCIÓN 7

En la canción pasada, “ha mostrado el alma estar enferma o herida de amor de su Esposos a causa de la noticia que dél le dieron las criaturas irracionales”.²⁰⁶ La herida de amor “es más remisa y más brevemente pasa [que otros daños provocados por la manifestación elusiva del Esposo]”²⁰⁷, que se asemeja a las lesiones de la piel, que con cuidados y medicación se alivian al poco tiempo y, cuando mucho, dejan una huella; una impronta de aquello que las hirió (las criaturas) así como de Aquel que las hirió valiéndose de algún medio (Amado).

En esta canción, la amada dice “estar llagada de amor a causa de otra noticia más alta que la del Amado recibe por medio de las criaturas racionales [...] las cuales son ángeles y hombres”.²⁰⁸ La llaga “hace más asiento en el alma que la herida y por eso dura más”²⁰⁹ porque es una lesión mayor, y más profunda, que altera la sustancia de aquello que hiere. La cual “se hace en el alma mediante las noticias de las obras de

²⁰⁴ CB 6, 6

²⁰⁵ CB 6, 7

²⁰⁶ CB 7, 1

²⁰⁷ CB 7, 2

²⁰⁸ CB 7, 1

²⁰⁹ CB 7, 3

la encarnación del Verbo y misterios de la fe” .²¹⁰

La herida de amor tiene por causa la consideración de las perfecciones, gracia y donaire de las criaturas. La llaga es dolencia provocada por el testimonio del Amado que las criaturas irracionales (hombres y ángeles) le dan a la amada. De estas últimas dice SJC que “vagan” porque “van a Dios entendiendo en El” ,²¹¹ de suerte que el testimonio que dan del Amado ya no es mudo ni inconsciente, como el de la naturaleza. Por lo cual dice la amada:

*Y todos cuantos vagan
de ti me van mil gracias refiriendo,
y todos más me llagan*

El testimonio que los hombres dan del Amado es más perfecto que el de las criaturas irracionales porque consiste en “la consideración de la excelencia que tienen sobre todas las cosas criadas” .²¹² De ahí que “por [la consideración de los discursos de] estas criaturas racionales más al vivo conoce a Dios el alma.” ²¹³ El ejemplo más claro de esto son “las verdades de las Escrituras” .²¹⁴

La revelación bíblica expresa lo que Dios ha manifestado de sí mismo a quienes han gozado de su experiencia directa y personal. Refiriéndose a la interpretación de las Escrituras, la amada dice que gracias a ello le es posible “entender admirables cosas de gracia y misericordia” ²¹⁵ acerca de la Encarnación y de las verdades de fe.

La interpretación de la palabra revelada a la luz de la razón

²¹⁰ CB 7, 3

²¹¹ CB 7, 8

²¹² CB 7, 6

²¹³ CB 7, 8

²¹⁴ CB 7, 8

²¹⁵ CB 7, 7

natural constituye el propósito de la teología positiva bíblica.

La *teología* puede ser definida como la *ciencia de Dios*. Es, por tanto, *el estudio, por parte del hombre, de todo lo que se refiere a Dios y puede serle conocido*. Siendo Dios el ser supremo, Creador y Señor de todas las cosas, la teología abarca cuanto existe y puede existir [...] Cuando nos ceñimos solamente al análisis de los datos revelados hablamos de *teología positiva* [...] se trata de limitarse a lo experimentablemente contenido en las fuentes de la revelación [...] La *teología bíblica* se referirá a los datos contenidos en la Biblia²¹⁶

El ejercicio de la teología permite a quienes se ocupan de ello descubrir el sentido de la revelación, a través de la interpretación de los testimonios de encuentro con Dios.

Al comentar esta canción, SJC señala que el acontecimiento de mayor relevancia en las *Escrituras* es la encarnación del Verbo. Atendiendo a ello, por más que esta sea una lectura fenomenológica del *Cántico Espiritual*, se impone la necesidad de clarificar dicho concepto teológico.

La encarnación es origen y condición de posibilidad de la experiencia mística porque “En Cristo, finalmente, en la persona del Dios-hombre, el amor de Dios y del prójimo alcanzó su más profunda unidad”.²¹⁷ Síntesis de humanidad y divinidad, Cristo es el Verbo encarnado que en el acontecimiento inaudito de la cruz manifiesta el *amor-ágape* del Padre como entrega absoluta que no retrocede ante el dolor ni la muerte.

Interpretada como el abajamiento de Dios (cuya finalidad y sentido

²¹⁶ Reguant, S., *Introducción a la teología*, Herder, Barcelona, 1962, pp. 15, 18.

²¹⁷ Pacomio L. *et. al.*, *Diccionario teológico interdisciplinar, t. I-II*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 915.

último se consuma en la pascua) la encarnación es la condición de posibilidad de la experiencia mística cristiana. Es el evento único por el que Dios asume la condición humana para convocar a su esposa a la realización del fin sobrenatural para el cual fue creada, cuya única vía de realización es la unión mística. Es decir, para invitar al hombre a participar de la vida eterna.

En la encarnación, “Dios se ha hecho hombre, lo ha hecho de una vez para siempre y no puede ya abandonar la naturaleza humana asumida por medio de la unión hipostática.”²¹⁸ La encarnación es la condición de posibilidad de la unión de semejanza amorosa entre Dios y el existente, porque en ella se realiza la unión hipostática²¹⁹ de lo finito y lo infinito.

Para la teología positiva bíblica, la historia del hombre es expresión de la voluntad salvífica universal de Dios. La salvación es el fin último de la historia humana, que “se ha hecho manifiesta a través del acontecimiento de la encarnación”.²²⁰ En el Verbo encarnado (que se manifiesta después como Cristo Crucificado y Señor resucitado) se ha

²¹⁸ *Ibidem.*, p. 916.

²¹⁹ Hipóstasis” es un término usado por la teología griega. Etimológicamente, corresponde al latín *substantia* ya utilizada para traducir *ousía*, es decir “esencia”. La unión hipostática:

es la unión en Jesucristo de dos naturalezas, divina y humana, en la unidad de la persona o hipóstasis del Hijo. Contra los nestorianos el concilio de Éfeso había afirmado la unión sin confusión de la naturaleza humana a la naturaleza divina en Cristo. Contra los monofisistas el concilio de Calcedonia había afirmado por su lado la subsistencia de la naturaleza humana a pesar de su unión inseparable con la naturaleza divina. Quedaba por encontrar una fórmula teológica que permitiera conciliar estas dos afirmaciones complementarias. Fue obra del teólogo Leoncio de Bizancio, que explicó que la naturaleza humana del Salvador era enhipostasiada, es decir, que subsistía personalmente en la persona misma del Hijo eterno. Es esta unión sin analogía a la que se llama hipostática.

(Bouyer, L., *Diccionario de Teología*, Herder, Barcelona, 2002, p. 317.)

²²⁰ Pacomio L., *et. al.*, *Diccionario teológico interdisciplinar, t. I-II, op. cit.* p. 915.

revelado de una vez por todas en amor-ágape que Dios *es*. “A Dios nadie le vio jamás; el unigénito Hijo, que está en el seno del Padre, él le ha dado a conocer” (Jn 1, 18).

El Verbo encarnado es la palabra única, la esencia idéntica del Padre, que a lo largo de las generaciones convocar hombre al ejercicio del amor perfecto. Cristo es Dios encarnado. Por Él y en Él, “la vida fue manifestada, y la hemos visto, y testificamos, y os anunciamos la vida eterna, la cual estaba con el Padre y se nos manifestó” (1 Jn 1, 2).

Si Dios se hizo hombre en el misterio de la encarnación fue por amor al hombre: para la redención²²¹ de sus pecados. Encarnación y redención son acontecimientos de la historia de la salvación íntimamente ligados. La encarnación es presupuesto de la acción salvífica de Dios que, a fin de ofrecer al hombre la participación de su esencia, asume la condición creatural.

[La encarnación es] el misterio central de la historia de la salvación,

²²¹ El término “redención” proviene del latín *redimere*. Bíblicamente, designa:

la acción salvífica de Dios con respecto a su pueblo [... que] ha hecho de ella el término por excelencia para expresar el sentido de la cruz de Cristo [...] los escritores del nuevo Testamento no se extienden nunca sobre la idea de rescate en sí misma para explicar la cruz, sino más bien sobre la liberación de la esclavitud que resulta de ella, con su contrapartida en la reconciliación con Dios de los esclavos liberados, que son por este hecho son adoptados por Él como hijos, en el Hijo que los ha rescatado. La esclavitud de la que somos rescatados por Cristo es la del pecado (cf. Rom 6, 18 y 8, 2), de la muerte (Rom 8, 21; 2 Cor 1, 10) [...] no se puede comprender la redención por la cruz si se la aísla de su contrapartida positiva en la reconciliación con Dios [...] el amor de Dios no ha sido reconquistado por el hombre al final de su liberación: al contrario, porque este amor no le ha faltado jamás, toma a su cargo el liberarlo en su Hijo para reconciliarlo consigo mismo, reconciliación que, por otra parte, es inseparable de la de los hombres entre sí (cf. Col 1, 20 y 22 con Ef 2, 11-18). (Bouyer, L., *Diccionario de Teología, op. cit.*, p. 317.)

pero para desplegar su eficiencia tiene que extenderse, en la gloria, a través de la muerte. El Verbo encarnado, dice santo Tomás (III sent., dist. 21, q. 2, a 1, ad. 1), no es la disposición última para nuestra resurrección, sino el Verbo encarnado, resucitado y muerto. La misión del Hijo, su muerte y su glorificación, son un único don del Padre (Jn 3, 14-16)²²²

Es imposible entender a cabalidad el sentido de la encarnación sin considerar la acción redentora de Dios. La encarnación es de suyo redentora porque está ordenada a la pasión, muerte y resurrección.

La muerte y la resurrección son la explicación de la encarnación y de la venida de Cristo: <<Dios tanto ha amado al mundo que ha dado al mundo a su Hijo único, para que todo el que cree en él tenga vida eterna>> (Jn 3, 14-16)²²³

La encarnación y muerte de Cristo tienen por fin liberar al hombre del pecado. “Cristo murió por nuestros pecados, conforme a las Escrituras” (1 Co 15, 3). En su persona, Cristo asumió voluntariamente los pecados de la existencia para su redención cuando, inmerso en la más honda experiencia de abandono divino, “fue entregado por nuestras transgresiones, y resucitado para nuestra justificación” (Rom 4, 25).

La formulación teológica del acontecimiento de la encarnación descansa en dos principios: 1. La comprensión de Jesús de acuerdo con la doble temporalidad del rebajamiento y la exaltación; 2. El esquema de la preexistencia. En conformidad con el primero, Jesús (Cristo según la carne) nació de la familia de David y murió en la cruz (tiempo de rebajamiento). Según el espíritu, Jesús “es el Señor exaltado [el

²²² Pacomio L. *et. al*, *Diccionario teológico interdisciplinar*, t. IV, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 16.

²²³ *Ibidem*.

retorno del logos al Padre] constituido Hijo de Dios con poder a partir de la resurrección de los muertos” .²²⁴

El esquema de la preexistencia, sin dejar de lado su *status* terreno, señala la glorificación pos-pascual²²⁵ de Cristo. Esquema que “está ya presente, a nivel implícito, en la tradición sinóptica, que pertenece al ambiente judío de Palestina, y se remonta sustancialmente al mismo Jesús”²²⁶ y que (en una de sus vertientes interpretativas) pone de relieve la divinidad de Jesús en la encarnación, al tiempo que alude a la preexistencia como primer momento de su historia salvífica.

En el *Evangelio según San Juan*, el esquema de la preexistencia de Cristo es un acontecimiento salvífico determinante. En el prólogo, San Juan afirma claramente que el Verbo hecho carne se identifica con el Verbo preexistente por quien todo fue hecho: “En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios. Este era en el principio con Dios. Todas las cosas por él fueron hechas, y sin él nada de lo que ha sido hecho, fue hecho” (Jn 1, 1-3).

²²⁴ Pacomio L., et. al., *Diccionario teológico interdisciplinar, t. I-II, op. cit.*, p. 916.

²²⁵ Originalmete, la pascua era una fiesta semítica que celebraba la vegetación primaveral, que luego se convierte en el memorial de la liberación de Egipto por la coincidencia de ambos acontecimientos.

“Se supone generalmente que su nombre viene de Pasah, <<pasar<<, en el sentido de dispensar (Cf. Éx 12, 23), aludiendo a que el señor pasa sin herir con sus plagas delante de las casas marcadas con la sangre del cordero inmolado por los hebreos. Más tarde, a la idea de este paso del Señor para rescatar a su pueblo de la esclavitud, se unirá la idea de paso del pueblo mismo que se va llevar tras de sí fuera de Egipto hacia el país de la promesa [...] san Pablo describirá la pasión salvadora de Cristo diciendo: <<Cristo, nuestra pascua, ha sido inmolado>> (1 Cor 5, 7). Así, por una parte, la celebración pascual se convertirá para los cristianos en la celebración de la muerte y de la resurrección del Salvador, y de la pascua judía [...] será para ellos la fuente principal de su interpretación de la pasión.”

(Bouyer, L., *Diccionario de Teología, op. cit.*, p. 317.)

²²⁶ Pacomio L., et. al., *Diccionario teológico interdisciplinar, t. I-II, op. cit.*, p. 917.

Así entendida, la encarnación fundamenta la comprensión unitaria de la vida de Cristo

como un bajar y un subir del Hijo del hombre (3, 13-31, 6, 62), como una venida del <<Hijo de Dios>> al mundo para volver de nuevo al Padre (13, 1; 16, 28) y alcanzar de nuevo la gloria primitiva que le correspondía ya antes de la constitución del mundo (17, 5-24)²²⁷

Hechas estas consideraciones generales, es pertinente preguntarse ¿qué dice SJC acerca de la encarnación? ¿Qué aspectos de la reflexión teológica que se acaba de esbozar están presentes en la teología mística del santo? La respuesta se insinúa en el *Romance sobre el evangelio <<In principiu erat Verbum>>, acerca de la Santísima Trinidad*. Recojo para su interpretación los pasajes más significativos sobre la cuestión que nos ocupa.

Siguiendo a San Juan evangelista, SJC canta la preexistencia del Verbo diciendo: “En el principio moraba el Verbo y en Dios vivía [...] El mismo Verbo Dios era que el principio se decía”.²²⁸ Pues, como afirma en otros pasajes de su obra, el lugar donde está escondido el Verbo Hijo de Dios es el seno del Padre.

El Verbo es esencialmente idéntico al Padre. El Padre “Dale siempre su substancia y siempre se la tenía. Y así, la gloria del hijo es la que en el Padre había”.²²⁹ ¿Cuál es la relación entre el Padre y el Hijo? SJC canta:

*Como amado en el amante
uno en otro residía,*

²²⁷ *Ibidem.*

²²⁸ IEV 1° 1-2, 5-6.

²²⁹ IEV 15-18

*y aqúeste amor que les une
en lo mismo convenía
con el uno y con el otro
en igualdad y valía²³⁰*

Si el amante (Padre) reside en el Amado (Verbo Esposo) es porque el amor es comunicación que supone alteridad. El amante está más en el Amado que en sí mismo porque el amor es entrega.

En conformidad con la teología agustiniana sobre la Trinidad, que SJC asume como verdadera en este punto, el Padre es el amor como donación, el Hijo lo es como recepción y Espíritu es la relación subsistente entre ambos. Si Cristo es Dios encarnado es porque en él se manifiesta el Espíritu del Padre, que en la crucifixión espiró y entregó ese mismo Espíritu al Padre. Después de la resurrección, cuando el Hijo es constituido como Señor, es ese mismo Espíritu el que envía y del que hace partícipes a los discípulos en Pentecostés. El Espíritu es la presencia divina que lleva el amor a su consumación o, dicho en terminología sanjuanista, es la gracia que convierte al amor humano, cobarde y egoísta, en amor místico.

Asimismo, por ser amor preeminente e incondicionado, el Dios Amado reside en el hombre; es allí y en ningún otro sitio -como bien sabía San Agustín- donde se halla escondida su presencia. Dios mora en el hombre conservando su entidad; mas mora por gracia en quien camina por la vía mística. Afirmación en la que “morar” significa ser el centro esencial de donde surgen sus obras, deseos, inclinaciones y proyectos.

El ejercicio del amor es el fin sobrenatural para el cual fue creado el existente, por cuya causa fue hecho a imagen y semejanza de Dios. El camino para la realización de tal fin es el seguimiento del

²³⁰ IEV 21-26

Esposo Cristo, que “en esta vida, no tuvo otro gusto ni le quiso tener que hacer la voluntad de su Padre” .²³¹ Por lo cual, para transitar por la noche oscura, SJC aconseja: “Lo primero, traiga un ordinario apetito de imitar a Cristo en todas sus cosas, conformándose con su vida, la cual debe considerar para saberla imitar y haberse en todas las cosas como se hubiera él (Io 13, 15)” .²³² Imitar a Cristo es obrar en cada caso como él lo haría. Lo cual es imposible sin la contemplación infusión amorosa, que transforma las operaciones de humanas en divinas.

El *amor-ágape* que Dios *es* vincula al Padre con el Hijo en el Espíritu Santo; así como al Amado con su amada. El matrimonio espiritual con el Amado es la transformación de semejanza que hace partícipe al hombre de la vida intratrinitaria. Pues “En los amores perfectos esta ley se requería, que se haga semejante el amante a quien quería” .²³³

La consideración de lo que las *Escrituras* declaran sobre los misterios de la Encarnación tiene el poder de llagar de amor a la amada. A pesar de lo cual, ella se atreve a decir:

pero allende de lo que me llagan estas criaturas en las mil gracias que me dan a entender de ti; es tal un *no sé qué* que se siente quedar 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 (que por eso lo llama *no sé qué*) que, si lo otro me llaga y hiere de amor, esto que no acabo de entender de que altamente siento me mata²³⁴

La meditación piadosa sobre las *Escrituras* es para la amada origen de una llaga amorosa. A diferencia de la teología positiva bíblica, la teología

²³¹ IS 13, 4

²³² IS 13, 3

²³³ IEV, 7° 235-238

²³⁴ CB 7, 9

mística, acerca de la cual dice la amada “y déjame muriendo un no sé qué que quedan balbuciendo”, es ciencia sabrosa de Dios y saber al que “no lo acabará bien de entender el que no lo hubiere experimentado”²³⁵

[el cual] acaece a veces a las almas que están ya aprovechadas, a las cuales hace Dios merced de dar en lo que oyen o ven o entienden (y a veces sin eso y sin esotro) una subida noticia en que se la da a entender o sentir tan alto de Dios, que entiende claro se [que] da todo por entender, y aquel entender y sentir ser tan inmensa la Divinidad, que no se puede entender acabadamente²³⁶

Una vez más, SJC recuerda a su lector que la doctrina expuesta en el *Cántico Espiritual* está dirigida a los aprovechados que sufren las penas de amor divino de la noche oscura. A quienes han comenzado a abandonar la meditación sobre pasajes de las *Escrituras* para adentrarse en la experiencia personal del Amado. A ellos se refiere su advertencia de que a veces con ayuda de las *Escrituras*, y a veces con independencia de éstas, ocurre a algunos caer en la cuenta de que la grandeza de Dios está muy por encima de las noticias positivas sobre el Dios de la teología.

CANCIÓN 8

Antes de comenzar la glosa de de la canción, SJC advierte que no sólo el conocimiento teológico puede ilustrar a la amada sobre las grandezas de Dios.

También acerca de las demás criaturas acaecen al alma algunas ilustraciones [...] aunque no siempre tan subidas, cuando Dios hace

²³⁵ CB 7, 10

²³⁶ CB 7, 9

merced al alma de abrirle la noticia y el sentido del espíritu en ellos, las cuales parece están dando a entender grandezas de Dios que no acaban de dar a entender, y es como que van a dar a entender y se quedan por entender²³⁷

La afirmación anterior es complicada porque, a pesar de haber confesado que las noticias de las criaturas son insuficientes para el conocimiento amoroso del Amado, el poeta místico apunta que en ocasiones la presencia de Aquél se manifiesta en lo corpóreo, de modo que aporta “ilustraciones subidas” ¿Cuándo tiene lugar esto? ¿Cuándo acontece que las entidades corpóreas sí saben decirle a la amada lo que quiere saber? La respuesta es: cuando Dios hace donación de sí y se torna hierofanía.

No es la interpelación desesperada de la amada sino la donación gratuita de Dios la que motiva la mostración de su grandeza en las mediaciones de lo corpóreo. El místico no es productor de hierofanías; es su receptor.

La segunda observación importante que SJC hace en la anotación es que no sólo por causa de la meditación sobre el misterio de la Encarnación, sino también “acerca de las demás criaturas acaecen al alma algunas ilustraciones.”²³⁸ Palabras con las cuales da pie a pensar sobre la posibilidad de descubrir la presencia del Amado a través de las mediaciones doctrinales y eclesiales, pero también prescindiendo de ellas. Herida de amor, la amada habla con la vida de su alma diciendo:

*Mas ¿cómo perseveras,
¡oh vida!, no viviendo donde vives,
y haciendo porque mueras
las flechas que recibes*

²³⁷ CB 8, 1

²³⁸ CB 8, 1

*de lo que del Amado en ti concibes?*²³⁹

La amada hace un alto en su búsqueda para reflexionar sobre su lamentable estado. Inmersa en el dolor por la ausencia del Amado, responsabiliza a “la vida de su alma” y, a modo de reproche sutil, se pregunta a sí misma: “¿cómo puedes perseverar en esta vida de carne, pues te es muerte y privación de aquella vida verdadera espiritual de Dios, en que por esencia, amor y deseo más verdaderamente que en el cuerpo vives?”²⁴⁰ La interpretación de la pregunta entraña ya dificultad porque en ella el concepto “vida” se dice en dos sentidos. Por un lado, cuerpo y espíritu designan modos de vida que se oponen. En tal sentido, la conservación de la propia vida supone el cuidado de sí y es impedimento para la unión plena con Dios. Por otro lado, mientras dura la vida mortal, la amada no puede unirse al Esposo por clara y esencial visión.

Lo que la amada se pregunta es cómo puede aferrarse a su propia conservación, sabiendo que hacerlo es causa de la “privación de aquella vida verdadera espiritual de Dios”.²⁴¹ Se pregunta cómo puede persistir en el cuidado de sí cuando lo que anhela es entregarse al Amado. Para el místico, “vivir” no es conservar las funciones naturales; es abandonarse a la experiencia transformadora de lo divino, porque “el alma más vive donde ama que en el cuerpo donde anima”.²⁴²

Sorprendida, la amada repara sobre el vínculo entre aflicción y salud corporal: “¿cómo todavía puedes perseverar en el cuerpo tan frágil, pues, además de esto, son bastantes sólo por sí para acabarte la vida las heridas que recibes del amor de las grandezas que se te

²³⁹ CB 8, 1

²⁴⁰ CB 8, 2

²⁴¹ CB 8, 1

²⁴² CB 8, 3

comunican de parte del Amado”²⁴³ La respuesta que se da a sí misma es que la presencia por causa del Amado en el hombre es su principio creador y conservador. Pues

tiene el alma su vida radical y naturalmente, como también todas las cosas criadas, en Dios, según aquello de san Pablo (Act. 17, 28) que dice: En él vivimos y nos movemos y somos, que es decir: en Dios tenemos nuestra vida y nuestro movimiento y nuestro ser. Y san Juan (1, 4) dice: que todo lo que fue hecho era vida en Dios²⁴⁴

La amada “quéjase y lastímase que pueda tanto una vida tan frágil en cuerpo mortal, que la impida gozar una vida tan fuerte, verdadera y sabrosa, como vive en Dios por naturaleza y amor”.²⁴⁵ La oposición carne-espíritu es una constante de la mística cristiana. La novedad del discurso de la amada no radica en contraponer la vida verdadera en Dios al valle de lágrimas donde el hombre vive desterrado. Ya en el *Romance sobre el evangelio <<In principio erat Verbum>>, acerca de la Santísima Trinidad*, SJC ha celebrado poéticamente la reconciliación entre Dios y el existente en el misterio de la Encarnación. Si las palabras de la amada llevan atrevimiento es porque el origen de sus lamentaciones es el deseo que tienen de gozarse en Dios; de acceder a la experiencia sabrosa de la unión mística. Si la amada se queja es porque esta “vida penosa le impide la otra sabrosa [...] en que tiene todo su ser y vida por naturaleza, y todas sus operaciones y afecciones por amor”.²⁴⁶

²⁴³ CB 8, 2

²⁴⁴ CB 8, 3

²⁴⁵ CB 8, 3

²⁴⁶ CB 8, 3

CANCIÓN 9

En la primera canción, la amada comparó al Esposo Cristo con el ciervo “por la presteza del esconderse y mostrarse”²⁴⁷ Ahora usa la misma imagen para referirse a sí misma, diciendo que como éste²⁴⁸,

anda tocada de la yerba del amor [...] nunca cesando de buscar remedios para su dolor, no solamente no los halla, mas antes todo cuanto piensa y dice y hace le aprovecha para más dolor. Y ella, conociéndolo así, y que no tiene otro remedio, sino venirse a poner en las manos del que la hirió, para que despenándola, la acabe ya de matar con la fuerza de su amor, vuélvese a su Esposo²⁴⁹

A semejanza del ciervo herido con yerba, la amada busca sin éxito remediar su pena y, en el límite de su desesperación, pide al Amado que la mate con la fuerza de su amor:

*¿Por qué, pues has llagado
aqueste corazón, no le sanaste?
Y pues me le has robado,
¿por qué así le dejaste?
Y no tomas el robo que robaste?*²⁵⁰

²⁴⁷ CB 1, 15

²⁴⁸ A lo largo de todo el poema místico es frecuente la aplicación de las mismas imágenes a la amada y al Amado. Las más de las veces, como en este caso, la atribución de una imagen tanto a uno como a la otra tiene la intención de mostrar que el movimiento fundamental que anima y estructura el proceso místico es el amor que iguala al hombre con lo divino. SJC afirma que el amor opera la igualdad entre amada y Amado; entre amante y amador. Principio que da cuenta de por qué, aunque de manera análoga, y por ende equívoca, cuanto se dice de uno puede también decirse de la otra.

²⁴⁹ CB 9, 1

²⁵⁰ CB 9, 1

La amada no quiere más medicina para sus pena de amor que la presencia de su Amado. Por eso ruega a Éste que salga de su escondite y se muestre a ella. Si se queja no es por haber recibido la noticia del Amado que la ha lllagado, sino porque “habiendo lllagado el corazón no le sanó acabándole de matar” .²⁵¹ Pues las heridas de amor “sonle tan sabrosas, que querría la lllagasen hasta acabarla de matar” .²⁵²

El *amor-eros* que provoca los reclamos de la amada es una tendencia posesiva, surgida de la insatisfacción de sus ansias infinitas de infinitud. Este amor es expresión de una apetencia. Si la amada sufre el abandono del Esposo es porque ansía el “deleite y gloria” ²⁵³ del amor divino. Al enamorarla, el Amado le ha robado el corazón a la amada.. De ahí la querella de amor:

*Y pues me le has robado
¿por qué así le dejaste?
y no tomas el robo que robaste?*

Robar es “desaposesionar de lo suyo a su dueño y aposeionarse de ello el robador” .²⁵⁴ La amada se queja porque no entiende que, habiéndola hecho abandonar el cuidado de sí -si bien no de modo total por que hasta este punto lo que impulsa su camino espiritual es el deseo de encontrar deleite en la cercanía del Amado- no la ha tomado para sí del todo “como hace el robador el robo que robó, que de hecho se lo lleva consigo” .²⁵⁵

La señal inequívoca de que la amada tiene el corazón robado es que tiene siempre “ansias de Dios, y no gusta de otra cosa sino de él” .²⁵⁶

²⁵¹ CB 9, 3

²⁵² CB 9, 3

²⁵³ CB 9, 3

²⁵⁴ CB 9, 4

²⁵⁵ CB 9, 4

²⁵⁶ CB 9, 6

Desasida de sí y careciendo del Amado, la amada sufre un vacío de sentido. Hasta no hallarle está “como el vaso vacío, que espera su lleno y como el hambriento, que desea el manjar, y como el enfermo, que gime por la salud, y como el que está colgado en el aire, que no tiene en qué estribar” .²⁵⁷

Lo que ella desea es “la paga y salario de su amor, por el cual salario sirve al Amado” .²⁵⁸ Su deseo es perfeccionar su capacidad de amar para poder corresponder al Amado “porque el salario y paga del amor no es otra cosa [...] sino más amor, hasta llegar a perfección de amor; porque el amor no se paga sino de sí mismo” .²⁵⁹

Al dirigirse al Amado, la amada no pide ser liberada del sufrimiento por su ausencia (trabajo espiritual); pide la enseñanza y experiencia del amor sobrenatural en plenitud (obra del amor). “el alma no espera el fin de su trabajo, sino el fin de su obra; porque su obra es amor, y de esta obra, que es amor, espera ella el fin y remate, que es su perfección y cumplimiento de amor a Dios” .²⁶⁰

CANCIÓN 10

En esta canción la amada refiere las tres señales que anuncian el abandono de la meditación en favor de los primeros destellos de contemplación infusa amorosa. La primera de ellas es que “en todas las cosas que se le ofrecen y trata siempre tiene presente aquel ¡ay! De su salud, que es su Amado” .²⁶¹ Al desempeñar sus labores cotidianas no pone en ellas cuidado ni afecto. Sin importar qué haga, se muestra desapegada

²⁵⁷ CB 9, 6

²⁵⁸ CB 9, 7

²⁵⁹ CB 9, 7

²⁶⁰ CB 9, 7

²⁶¹ CB 10, 1

respecto del fruto de sus acciones. La segunda señal es que “tiene perdido el gusto a todas las cosas”.²⁶² La tercera señal es que todas las cosas “le son molestas y, cualesquier tratos, pesados y enojosos”.²⁶³

El dolor por la ausencia del Amado impide a la amada reparar en la presencia añorada. En lo cual se asemeja a María Magdalena, quien, cuando lloraba por el robo del cuerpo de Jesús:

vio a dos ángeles con vestiduras blancas, que estaban sentados el uno a la cabecera, y el otro a los pies, donde el cuerpo de Jesús había sido puesto. Cuando había dicho esto, se volvió y vio a Jesús que estaba allí: mas no sabía que era Jesús. Jesús le dijo: Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas? Ella, pensando que era el hortelano, le dijo: Señor, si tú lo has llevado, dime dónde lo has puesto, y yo lo llevaré (Jn. 20, 12-15).

Tan grande es la necesidad que tiene la amada de su Esposo, que la pena por su ausencia la ciega ante cualquier misterofanía o hierofanía. El defecto del amor impaciente, al que SJC llama también “concupiscencia del amor”²⁶⁴ es que no sólo impide a la amada aguardar con serenidad el retorno del Amado; lo que es peor, le impide reconocer su presencia cuando ello ha ocurrido. Y así, creyendo que ni halla ni puede hallar al que ama, sufre “en tratar con la gente y otros negocios, porque antes la estorban que la ayudan a su pretensión”.²⁶⁵

La amada imita los pasos de la esposa “cuando buscaba a su Esposo en los Cantares (5, 6-7) diciendo: *Busquéle y no le hallé. Pero halláronme los que rodean la ciudad, y llagáronme, y los guardas de los*

²⁶² CB 10, 1

²⁶³ CB 10, 1

²⁶⁴ CB 10, 5

²⁶⁵ CB 10, 3

muros me quitaron mi manto” .²⁶⁶ En el tránsito de la meditación a la contemplación tiene que vencer algunos obstáculos y pruebas, de entre las cuales destacan aquellas presencias que “rodean la ciudad”²⁶⁷, es decir, los tratos del mundo que son para ella fuente de disgustos y penas por cuanto le impiden concentrar su atención amorosa en el Esposo. Dificultades a las que se agregan “los que defiendes el muro de la contemplación para que su alma no entre en ella, que son los demonios y negociaciones del mundo, quitan el manto de la paz y la quietud de la amorosa contemplación” .²⁶⁸

La amada quiere darse a Dios por entero. Por ello le pide:

*Apaga mis enojos,
pues que ninguno basta a deshacellos
y véante mis ojos,
pues eres lumbre dellos,
y sólo para ti quiero tenellos*²⁶⁹

Al cansancio y sinsabor provocados por la ausencia del Amado llama la amada “enojos”, que únicamente la presencia de Aquél puede hacer cesar. En esta canción pide al Amado que atienda sus peticiones, diciéndole que su única pretensión y anhelo es la visión clara y directa de su faz “porque la lumbre del cielo es el Hijo de Dios, según dice san Juan (Ap. 21, 23)” .²⁷⁰ El Amado es para la amada lumbre de sus ojos en dos sentidos. Primero, por ser el origen de la luz sobrenatural en cuyo medio se le comunica el misterio de su amor. Además de lo cual, “suele llamar al

²⁶⁶ CB 10, 3

²⁶⁷ CB 10, 3

²⁶⁸ CB 10, 3

²⁶⁹ CB 10, 1

²⁷⁰ CB 10, 8

que ama lumbre de sus ojos, para mostrar la afición”²⁷¹ que le causa su ausencia

La amada sólo está atenta a la presencia de su Esposo y a cualquier otra cosa cierra los ojos “para abrirlos sólo a su Dios”.²⁷² Tener los ojos cerrados es conocer a Dios por fe sobrenatural, no prestando atención a las noticia provenientes del entendimiento. “Porque, en alguna manera, esta noticia oscura amorosa, que es la fe, sirve en esta vida para la divina unión, como la lumbre de gloria sirve en la otra de medio para la clara visión de Dios.”²⁷³

CANCIÓN 11

Llegado el tiempo en que la amada merece que sean atendidas sus querellas de amor, el Amado acude a remediar su necesidad. “Que por eso dice también por Isaías (65, 24), diciendo: Antes que ellos clamen, yo oiré; aun estando con la palabra en la boca, los oiré. El Sabio (Pv. 2, 4-5) dice de él que si le buscare el alma como al dinero, le hallará.”²⁷⁴

Antes que el espiritual atine a pronunciar palabra alguna para nombrar su estado el Esposo conoce ya todos sus padecimientos. Cuando aquello que pide le conviene y está preparado para recibirlo, Dios consiente a sus peticiones.

En la anotación, dice SJC que si la amada se desespera es porque “le hizo Dios alguna presencia de sí espiritual, en la cual le mostró algunos visos de su divinidad y hermosura, con que le aumentó mucho el deseo de verle y fervor”.²⁷⁵ Observación a través de la cual se torna

²⁷¹ CB 10, 8

²⁷² CB 10, 9

²⁷³ 2S 24, 5

²⁷⁴ CB 11, 1

²⁷⁵ CB 11, 1

evidente que desde el inicio del *Cántico Espiritual* y hasta este punto, la amada permanece en idéntica situación. Como en la primera canción, ruega al Amado la manifestación de su presencia escondida con las ansias en amores inflamadas de quien ha recibido su visita. Llevada por el deseo de estar nuevamente en su proximidad, le habla así:

*Descubre tu presencia,
y máteme tu vista y hermosura;
mira que la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y la figura*²⁷⁶

Al comentar esta canción, SJC introduce la doctrina de la triple presencia de Dios. Sostiene que Dios está presente en todas las criaturas por esencia, porque de ese modo “les da vida y ser, y si esta presencia faltase, todas se aniquilarían.”²⁷⁷ Esto es, que está presente esencialmente en lo creado como causa de su ser y conservación.²⁷⁸

²⁷⁶ CB 11, 1

²⁷⁷ CB 11, 3

²⁷⁸ Hasta no penetrar de lleno en los abismos de la contemplación mística amorosa, el espiritual permanece atado a la representación onto-teo-lógica de Dios, heredada de la tradición. Su aproximación a Dios está mediada aún por un conjunto de pre-juicios doctrinales de acuerdo con los cuales Dios se define como ente sumo, fundamento que los demás entes.

La mención de la doctrina sobre la triple presencia de Dios en el hombre en la glosa de la canción constituye un desvío que se aleja de la declaración poética. La finalidad es, quizás, mostrar que entre la experiencia mística de Dios y su conocimiento teológico hay cierto vínculo. En diversos pasajes, SJC ha procurado distinguir entre teología y teología mística sin tender entre ambas ningún puente. Entre la presencia por gracia (condición de posibilidad del proceso místico) y la presencia por esencia de Dios hay una relación difusa, difícil de precisar.

No basta apelar a una doctrina que equipara la experiencia mística al conocimiento teológico para sostener que entre la primera (entendida como modalidad de la vida fáctica) y el segundo (que constituye únicamente una modalidad del pensar metafísico) existe algún vínculo. SJC sabe que sus poemas son resultado de la inflamación amorosa que no proviene ni tiene que ver con el saber teológico.

Es probable que la mención obedezca a un deseo auténtico de atribuirle a la

La presencia por gracia acaece “cuando mora Dios en el alma agradado y satisfecho de ella. Y esta presencia no la tienen todas porque las que caen en pecado (mortal) la pierden. Y ésta no puede saber el alma si la tiene” .²⁷⁹ Esta es la más importante en orden a la unión mística porque constituye la condición de su posibilidad. Dios sólo puede morar con agrado en el hombre cuando el *amor-ágape* es el único fin al que tienden la totalidad de sus obras, pensamientos, sentimientos y palabras.

La presencia por gracia sólo puede tener lugar en quienes no pecan. El pecado, y en mayor medida el que se denomina “mortal”, es una transgresión de las normas religiosas, que convierte en culpable a quien las infringe. “Todo aquel que comete pecado infringe la ley, pues el pecado es infracción de la ley” (1 Jn 3, 4). Quien peca se aleja de Dios voluntariamente. El pecado es para el espiritual sinónimo de “muerte” porque lo aparta del Amado.²⁸⁰

El tercer modo en el que Dios puede hacerse presente ante la amada es por “afección espiritual, porque en muchas almas devotas suele Dios hacer algunas presencias espirituales [...] con las que recrea, deleita y alegra” .²⁸¹ Lo que ella desea es la presencia por gracia. Sin embargo, por cuanto el suyo es todavía un amor impaciente e imperfecto, si ella

teología positiva un carácter preparatorio respecto de la vida mística. Con todo, el intento del poeta místico por ceñirse a la ortodoxia es fallido. El Dios de la onto-teología no es sólo distinto sino del todo opuesto al Dios sin modo del encuentro místico, que gradualmente revela su presencia inaparente.

²⁷⁹ CB 11, 3

²⁸⁰ La fuerza del pecado no radica en la gravedad del acto cometido, sino en su capacidad para apartar al hombre de la presencia de Dios. En todas sus obras, SJC señala que la raíz del pecado es difícil de purificar y que la tendencia del hombre a pecar no desaparece sino hasta las etapas finales del proceso místico. Lo que el santo aconseja a quienes ansían la unión con el Amado es que, independientemente del juicio que puedan hacer sobre sus propias faltas, no por ello se aparten del camino de salvación.

Una de las mayores mercedes que el Amado concede a la amada en contemplación infusa es el reconocimiento de sus, que engendra en ella humildad. Para progresar en la vía mística es indispensables la confianza en la gracia y misericordia de Dios.

²⁸¹ CB 11, 3

“anda en fervores y afecciones de amor de Dios, habemos de entender que esta presencia que aquí pide al Amado que le descubra, principalmente se entiende de cierta presencia efectiva que de sí hizo el Amado” .²⁸²

Cuando el Esposo tuvo a bien mostrarse ante ella para enamorarla, la amada quedó prendada de la grandeza y hermosura que pudo sentir, mas también “sintió estar allí un inmenso ser encubierto, del cual le comunica Dios ciertos visos entreoscuros de su divina hermosura” .²⁸³ Aquello que la cautivó fue lo consecuencia de la visión fugaz del Amado, la amada ha quedado cautivó fue lo “presente y encubierto” ²⁸⁴ de su gloria y perfección.

SJC compara la situación de la amada a la de Moisés en el monte Sinaí; a quien, habiéndole rogado que le mostrase su gloria, Yahvé le respondió:

No podrás ver mi rostro; porque no me verá hombre y vivirá [...] He aquí un lugar junto a mí, y tú estarás sobre la peña; y cuando pase mi gloria, yo te pondré en una hendidura de la peña, y te cubriré con mi mano hasta que haya pasado. Después apartaré mi mano, y verás mis espaldas; mas no se verá mi rostro (Ex 33, 20-23)

Con la certeza de ser grato a los ojos de Dios, de que Dios mora en él por gracia, Moisés pide le sea mostrado su rostro por visión clara y esencial. A manera de respuesta, Yavhé le advierte que, a causa de su finitud y limitación ontológica, el hombre no puede contemplar directamente su realidad desbordante.

sabedora el alma de esta verdad [que el existente no puede ver

²⁸² CB 11, 4

²⁸³ CB 11, 4

²⁸⁴ CB 11, 4

directamente la manifestación de lo divino], ahora por palabras que Dios aquí respondió a Moisés, ahora también por lo que habemos dicho que siente aquí encubierto en la presencia de Dios, que no le podrá ver en su hermosura en este género de vida (porque aun de sólo traslucírsele desfallece [...] previene ella la respuesta que se le puede dar, como a Moisés, y dice:

*Y máteme tu vista y hermosura*²⁸⁵

La amada sufre porque tras haberse deleitado en la visión del Amado no puede hallarlo. Y tanto es su deseo de contemplar la hermosura del Amado, que está dispuesta a morir de amor: quiere ofrecer su vida al Esposo Cristo para alcanzar la unión.

La súplica de la amada no es expresión de una pulsión de muerte. Su petición no delata un deseo de aniquilación. No es que la amada aborrezca la vida y quiera huir de ella. Acerca de la valoración de la muerte por parte de los cristianos, SJC aclara:

No queremos ser despojados, mas queremos ser sobrevestidos, *porque lo que es mortal sea absorto de la vida*, que es decir: no deseamos ser despojados de la carne, mas ser sobrevestidos de gloria. Pero viendo él que no se puede vivir en gloria y en carne mortal juntamente, como decimos, dice a los Filipenses (1, 23) *que desea ser desatado y verse con Cristo*²⁸⁶

El poeta místico no repudia el cuerpo ni siente aversión por la sensualidad. Lo que pretende es conducir al hombre por el camino adecuado para que pueda expandir su sensualidad y abrirse a la experiencia de Dios. Si la amada puede llamarse con propiedad así es porque su vida

²⁸⁵ CB 11, 5

²⁸⁶ CB 11, 8

entera está dedicada a la búsqueda amorosa del Esposo Cristo. Porque sólo con la donación de su presencia infinita está dispuesta a saciar su sed infinita de infinitud. Para ella la vida no tiene otro fin que la deificación y así:

No le puede ser al alma que ama amarga la muerte, pues en ella halla todas sus dulzuras y deleites de amor. No le puede ser triste su memoria [...] pues es el remate de todas sus pesadumbres y penas [entiéndase: amorosas, por ver a Dios] y principio de todo su bien²⁸⁷

La amada no reniega de su finitud ni de su mortalidad. Quien ama no anhela la duración indefinida de su vida sino el ejercicio indefinido, y cada vez más perfecto, del amor. La amada se sabe mortal. Por ello las páginas previas a la declaración de las canciones están dedicadas a situar el arranque del proceso místico en el momento vital en que, bajo la conciencia de muerte y finitud, la amada cae en la cuenta de la vanidad de la vida que discurre al margen de Dios. La amada sabe que su vida es frágil y que difícilmente podría soportar la manifestación de lo divino sin ser aniquilada por la sobreabundancia de la presencia salvadora del Amado. Sin embargo, no teme

porque el amor verdadero todo lo que le viene de parte del Amado, ahora sea adverso, ahora próspero, y los mismos castigos, como sea cosa que él quiera hacer los recibe con la misma igualdad [...] porque, como dice san Juan (1 Jn 4, 18), la perfecta caridad echa fuera todo temor²⁸⁸

El que ama sin reservas ni condiciones quiere en todo momento recibir los dones del Amado. Al recibir bienes y prosperidad, agradece y reconoce en

²⁸⁷ CB 11, 10

²⁸⁸ CB 11, 10

ellos la presencia gozosa de Aquél. Acepta con humildad las adversidades, sin que ello sea motivo para renunciar al amor que la inflama.

Amar sobrenaturalmente, en uno de sus aspectos, es aceptar los eventos cotidianos sin preguntarse el porqué de su acaecer. Sin quejarse o auto-compadecerse, pensando que la moralidad de los propios actos es la causa y explicación de los acontecimientos. Esto no implica que el místico sea insensible ante el mal y ajeno al sufrimiento. No es que el amor a Dios trastoque los primeros movimientos de la sensibilidad, de modo que incapacite el místico para sentir placer ante el espectáculo de un campo florido en primavera y repugnancia ante la cercanía de un leproso. El amor místico no cancela la sensibilidad ni adormece la sensualidad; las reorienta. Si el místico es capaz de amar aquello que para otros es fuente de repugnancia y aversión es porque incluso en la muerte, el dolor, la enfermedad y el sufrimiento reconoce la presencia de lo divino.

Una posible interpretación de por qué la amada no teme la muerte ni la memoria de su futura aniquilación es que para ella representa la posibilidad del encuentro pleno con el Amado. Ella no teme la muerte porque, empeñada en superar todo apego y asimiento por amor al Amado, sabe que la muerte nada podrá arrebatarse que verdaderamente le importe. La amada desea la muerte si ese es el precio que debe pagar por ver al Amado clara y esencialmente, pues “sabe que en aquel mismo punto que le viese, sería ella arrebatada a la misma hermosura, y absorta en la misma hermosura, y transformada en la misma hermosura, y ser ella hermosa como la misma hermosura” .²⁸⁹

Si la hermosura de Dios enamora a la amada es “porque delante de Dios no hay nada precioso sino lo que él es en sí mismo” .²⁹⁰ Ella está

²⁸⁹ CB 11, 10

²⁹⁰ CB 11, 10

enamorada de la faz hermosa, luminosa y amable de Dios. Le falta aprender a amarlo en desnudez, en medio del silencio y aparente huida.

Para persuadir al Amado de que le permita nuevamente estar en su presencia, le recuerda que su mal de amores es enfermedad de carencia:

*Mira que la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y la figura*

Lo que ella desea es la presencia afectiva de “su Esposo el Verbo, Hijo de Dios, el cual, como dice san Pablo (Heb. 1, 3), es resplandor de su gloria y figura de su sustancia (porque esta figura es la que aquí entiende el alma en que se desea transfigurar por amor)” .²⁹¹ El Verbo es figura de la sustancia del Padre porque es idéntico a Él en esencia. Al pedir le sea otorgada la posibilidad de gozar la presencia y figura del Esposo, lo que la amada pide es la liberación de sus penas de amor.

CANCIÓN 12

En esta canción SJC se vale de algunas semejanzas y figuras para describir el sentir de la amada. Para tal efecto dice que quien por amor a Dios se interna en la vía mística es “como la piedra cuando se va más llegando a su centro” .²⁹² El ímpetu natural de la piedra es dirigirse a la región que le corresponde conforme a su ser y naturaleza. Al igual que ésta, la amada es atraída hacia Dios por el deseo de su visión clara y esencial, como el fin sobrenatural al que tiende el movimiento de su vida. El amor es la fuerza que atrae a la amada al ámbito de lo sagrado,

²⁹¹ CB 11, 12

²⁹² CB 12, 1

cuyo umbral desea trasponer para acceder a la unión amorosa con Dios.

En ausencia de Dios, la amada siente “estar como la cera que comenzó a recibir la impresión del sello y no se acaba de figurar”.²⁹³ Su deseo es recibir la impresión acabada de la figura del Amado, es decir, la consumación de la unión de semejanza amorosa. La razón de su pena es que sabe “que está como la imagen de la primera mano y dibujo, clamando al que la dibujó para que la acabe de pintar y formar”.²⁹⁴

Apartada de lo profano, la amada se encuentra ahora está ante el umbral del lugar donde se halla oculto el Amado, sin poder trasponerlo. Su sufrimiento tiene por origen el reconocimiento de que sin importar su pena y dolor, no puede forzar la manifestación de Dios.

Sobre la situación vital de la amada, dice SJC que:

teniendo aquí la fe tan ilustrada, que la hace visear unos divinos semblantes muy claros de la alteza de su Dios, no sabe qué hacer sino volverse a la misma fe, como la que en sí encierra y encubre la figura y hermosura de su Amado, de la cual ella también recibe los dichos dibujos y prendas de amor. Y hablando con ella, dice la siguiente canción:

*¡Oh cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados*²⁹⁵

La amada tiene la fe ilustrada con la noticia “de la alteza de su

²⁹³ CB 12, 1

²⁹⁴ CB 12, 1

²⁹⁵ CB 12, 1

Dios” .²⁹⁶ Si en esta canción habla con la fe que Dios le ha infundido “tomándola por medio para esto; [es] porque, a la verdad, no hay otro por donde se venga a la verdadera unión y desposorio espiritual.” ²⁹⁷

En diálogo con la fe sobrenatural que el Esposo ha infundido en ella, para darle a conocer verdades “encubiertas con oscuridad y tiniebla” ²⁹⁸ sobre su amor, pide a ésta la manifestación clara de Aquél. Pide a la fe sobrenatural que se retire para abrir paso a la visión acabada del Amado, tornando aquellas noticias “informes y oscuras [...] manifestaciones de gloria” .²⁹⁹ Petición que sólo se entiende porque previamente ha declarado que no teme perder la vida si ello le vale contemplar la presencia de su Amado.

La amada llama a la fe “cristalina” por dos motivos. El primero, un tanto forzado, “porque es de Cristo su Esposo, y la segunda, porque tiene las propiedades del cristal en ser pura en las verdades, y fuerte, y clara, limpia en errores y formas naturales.” ³⁰⁰ La fe sobrenatural se parece al cristal porque resguarda los misterios del amor divino sin opacar el brillo de su manifestación. Esto es, porque permite que se haga visible la presencia del Amado, sin mezcla de imágenes ni conceptos.

En otro sentido, llama “fuente” a la fe “por que de ella le manan al alma las aguas de todos los bienes espirituales” ³⁰¹, en memoria de la ocasión en que Jesús dijo a la mujer samaritana “que en los que creyesen en él se haría una fuente cuya agua saltaría hasta la vida eterna. Y esta agua era el *espíritu que habían de recibir en su fe los creyentes* (Jn. 7, 39)” .³⁰² El agua limpia aquello que se sumerge en ella.

²⁹⁶ CB 12, 1

²⁹⁷ CB 12, 1

²⁹⁸ CB 12, 2

²⁹⁹ CB 12, 2

³⁰⁰ CB 12, 3

³⁰¹ CB 12, 3

³⁰² CB 12, 3

La fe es agua que brota de la fuente de la vida eterna. Es hábito oscuro que remueve el pensar representativo sobre lo divino y dispone favorablemente al hombre para el encuentro con Dios.

A las “proposiciones y artículos que nos propone la fe llama [la amada] semblantes plateados” .³⁰³ Compara la plata con las proposiciones que la fe enseña; y llama “oro” a “las verdades y sustancia que en sí contienen” .³⁰⁴ Entre las verdades de la revelación y la experiencia mística media una gran diferencia. La relación entre ambas es problemática. Para salvar la distancia, SJC afirma que los contenidos de la doctrina cristiana se identifican con la noticia oscura de la contemplación. A ello agrega la advertencia de que no se debe atender a “revelaciones privadas” de nuevas verdades por cuanto en el Verbo de Dios está contenida la palabra definitiva del Padre. Conforme a las *Sagradas Escrituras*: “la palabra del Señor permanece para siempre. Y esta es la palabra que por el Evangelio os ha sido anunciada” (1 Ped. 1, 3). Su interpretación corresponde al magisterio de la Iglesia y no a los particulares.

Por más noticias y revelaciones privadas que tenga, el espiritual debe acogerse a la autoridad teológica para confirmar la verdad de lo que cree haber entendido en contemplación infusa, a fin de evitar el peligro de caer en la herejía.

aunque los dichos y revelaciones sean de Dios, no nos podemos asegurar en ellos, pues nos podemos mucho y muy fácilmente engañar en nuestra manera de entenderlos; porque ellos todos son abismo y profundidad de espíritu, y quererlos limitar a lo que de ellos entendemos y puede aprehender el sentido nuestro no es más que querer palpar el aire³⁰⁵

³⁰³ CB 12, 4

³⁰⁴ CB 12, 4

³⁰⁵ 2S 19, 10

Una es la interpretación que se puede hacer de la noticia amorosa recibida en contemplación oscura y otra su verdad abismática. Incapaces de comprender la revelación de lo divino, “habemos de ver y gozar [de ella] en la otra vida al descubierto, desnudo el oro de la fe” .³⁰⁶ Las verdades que el espiritual conoce por fe sobrenatural son “semblantes plateados” y no “oro” reluciente “porque en esta vida la fe nos las propone oscuras y encubiertas” .³⁰⁷ Pues nos otorgan el conocimiento oscuro de Dios, aunque “no por eso nos le deja de dar en la verdad” .³⁰⁸

El deseo de la amada es contemplar en los “semblantes plateados” de los artículos de la fe “los ojos deseados” del Amado, esto es, las verdades divinas “clara y formadamente descubiertas en ellos” .³⁰⁹ La razón por la cual llama así a tales verdades es “por la grande presencia que del Amado siente, que le parece la está ya siempre mirando; por lo cual dice: *Que tengo en mis entrañas dibujados*” .³¹⁰

Estar en presencia del Amado es ser mirado por Él. Es mantenerse en apertura receptiva para atender a su llamado amoroso. Ya antes ha pedido la amada la manifestación de su Esposo. Ahora declara ser ella la que alberga de modo imperfecto la presencia deseada. Dice que tiene “los ojos deseados” dibujados en las entrañas, es decir, “en su alma según el entendimiento y la voluntad; porque según el entendimiento, tiene estas verdades infundida por fe en su alma. Y porque la noticia de ellas no es perfecta, dice que están dibujadas” .³¹¹

La fe sobrenatural es conocimiento oscuro amoroso, que a manera de dibujo presenta a Dios, que cesa al término de la vida mortal en favor de

³⁰⁶ CB 12, 4

³⁰⁷ CB 12, 4

³⁰⁸ CB 12, 4

³⁰⁹ CB 12, 5

³¹⁰ CB 12, 5

³¹¹ CB 12, 6

la visión gloriosa. “Ahora vemos por espejo, oscuramente; mas entonces veremos cara a cara. Ahora conozco en parte; pero entonces conoceré como fui conocido.” (1ª Co. 13, 12)

Más perfecto que el dibujo de la fe es el

dibujo de amor en el alma del amante, y es según la voluntad, en la cual de tal manera se dibuja la figura del Amado [...] cuando hay unión de amor, que es verdad decir que el Amado vive en el amante y el amante en el Amado, y tal manera de semejanza hace el amor en la transformación de los amados, que se puede decir que cada uno es el otro y que entrambos son uno³¹²

Si en esta canción SJC expone algunas claves doctrinales acerca de este segundo dibujo es porque lo considera oportuno y no para dar a entender que la amada ha llegado a tal fase del proceso místico. La consumación de unión amorosa sólo “se hará perfectamente en el cielo en divina vida en todos los que merecieren ver a Dios” .³¹³

Quienes aman al Amado con el mismo amor con que Éste se ama a sí mismo pueden también enamorarlo. El Amado mora en la amada por gracia cuando ésta se ha despojado de lo que estorba su habitación. En el matrimonio espiritual, el Amado se convierte en amante, hasta el punto de que es Él quien la busca “porque con eso se contenta grandemente el Amado; que por eso, deseando él que le pusiese la Esposa como un dibujo, le dijo en los Cantares (8, 6): *Ponme como señal sobre tu corazón, como señal sobre tu brazo*” .³¹⁴ La unión mística se consuma cuando la amada se asemeja tanto al Amado que despierta en Éste un amor de complacencia.

Quien desea arribar al matrimonio místico,

³¹² CB 12, 7

³¹³ CB 12, 7

³¹⁴ CB 12, 8

todas las dificultades del mundo y furias de los demonios y penas infernales no tendría en nada pasar por engolfarse en esta fuente abisal de amor. Porque a este propósito se dijo en los Cantares (8, 6):
*Fuerte es la dilección como la muerte, y dura es su porfía como el infierno*³¹⁵

La amada nada desea aparte de la unión de semejanza amorosa, Nada teme perder ni pretende ganar que no sea el amor de su Esposo. Aun cuando entiende que durante su búsqueda está siempre acechada por peligros y posibles distracciones, por sus propios temores y debilidades, considera pocos los trabajos que ha de pasar por ver a Dios como quiere.

CANCIÓN 13

En la anotación para lo que ahora va a declarar, SJC hace una serie de comentarios aderezados a enfatizar el carácter transitorio del desposorio espiritual, cuyo rasgo distintivo son las frecuentes visitas del Amado.³¹⁶ Sostiene que si la amada padece es porque al saberse en su proximidad “siente en sí más el vacío de Dios y gravísimas tinieblas en su alma, con fuego espiritual que la seca y purga, para que, purificada, se pueda unir con Dios” .³¹⁷

El que ama poco, padece poco por la ausencia de aquel a quien ama. Quien ama mucho a un Dios escondido no halla consuelo ante su ausencia.

³¹⁵ CB 12, 9

³¹⁶ Como aclara Eulogio Pacho en una nota al pie de la edición del *Cántico Espiritual*: “esta anotación hace ver cómo en ese proceso se verifica la purificación dolorosa de la noche, como condición necesaria y como obra de Dios en el alma.” Precisión que permite establecer con mayor fuerza el vínculo entre el *Cántico Espiritual* y la *Noche Oscura*. (San Juan de la Cruz, *Obras Completas*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2003, p. 769.)

³¹⁷ CB 13, 1

Y cuando siente que está cerca de su encuentro padece un vacío más intenso. En la proximidad de Dios, el existente cae en la cuenta de cuán imperfecta es su capacidad de amar. Al reparar sobre sus defectos comprende que éstos son la causa de la tardanza del matrimonio místico.

En esta fase de su itinerario la amada padece las visitas de su Amado. El motivo es que todavía no está lo suficientemente purificada para recibir a modo de iluminación frutiva la contemplación amorosa que de Él proviene. Las visitas del Amado tienen el efecto de purificarla y desnudarla de sus apegos y asimientos. Esta es una experiencia que para la amada resulta intolerable. Aun cuando en sí misma la contemplación infusa ilumina y alumbra, en este tiempo, su luz sobrenatural es para la amada tiniebla.

Todo lo cual dio a entender David cuando dijo (Sal 96, 2): *Nube* Sal 17, 13) dice: *Puso por su cubierta y escondrijo las tinieblas, y su tabernáculo en derredor de él es agua tenebrosa en las nubes del aire; por su gran resplandor en su presencia hay nubes, granizo y carbones de fuego, es a saber, para el alma que se va llegando*³¹⁸

Durante el desposorio, la amada padece tinieblas y oscuridades en la proximidad del Amado. Sin embargo, considerando la perseverancia de la amada, para consolación suya, en ocasiones, el Amado le hace también algunas visitas que la llenan de deleite espiritual. La presente canción refiere una de ésta últimas, durante la cual le envió

ciertos rayos divinos de sí con tal gloria y fuerza de amor que la conmovió toda y todo el natural desencajó. Y así, con gran temor y pavor natural dijo al Amado

¡Apártalos, Amado,

³¹⁸ CB 13, 1

*que voy de vuelo!”*³¹⁹

La experiencia iluminativa del Amado suscita en la amada fascinación, pero también temor. A pesar del gran deseo que tiene de verle esencialmente, la visión deseada le resulta insoportable y provoca en ella temor por su conservación.

De acuerdo con SJC, “según los grandes fervores y ansias de amor [...] suelen ser las mercedes y visitas”³²⁰ del Amado. Habiendo rogado le descubriera las verdades desnudas de su divinidad, la amada mereció la mostración elusiva de Aquél, y cayó en “arrobamiento y éxtasis”. Ambos fenómenos extraordinarios suelen ocurrir durante el tránsito de la meditación a la contemplación. Su acontecer provoca temor “Porque es a veces tan grande el tormento que se siente en las semejantes visitas de arrobamientos, que no hay tormento que así descoyunte los huesos y ponga en estrecho el natural; tanto que, si no proveyese Dios, se acabaría la vida”.³²¹

Si el espiritual padece tal “vuelo del alma” es porque la experiencia de lo divino suscita en él un conjunto de afecciones que amenazan la unidad natural de su ser.³²² SJC alude a dicha preocupación valiéndose del lenguaje de la perspectiva teológico-metafísica que le es propia, diciendo que cuando la amada “vuela” a Dios “ha de padecer la carne y, por consiguiente, el alma en la carne, por la unidad que tienen

³¹⁹ CB 13, 1

³²⁰ CB 13, 2

³²¹ CB 13, 4

³²² En palabras de SJC, la declaración de este verso es ocasión “conveniente para tratar de las diferencias de raptos y éxtasis y otros arrobamientos y sutiles vuelos de espíritu que a los espirituales suelen acaecer” (CB 13, 7). A pesar de lo cual, no se ocupa de ellos por considerar que no es conveniente. A lo cual agrega que acerca de tales fenómenos extraordinarios: “Teresa de Jesús, nuestra madre, dejó escritas de estas cosas de espíritu admirablemente” (CB 13, 7).

en un supuesto” .³²³

En otro sentido, “padecer” nombra la actitud de quien soporta con pesar que, por causa de sus imperfecciones, el “vuelo” aludido no le valga para merecer la unión amorosa.

Al decir “¡Apártalos, Amado, que voy de vuelo!” lo que la amada da a entender es que

en aquella visitación del Espíritu divino es arrebatado con gran fuerza el del alma a comunicar con el Espíritu, y destituye al cuerpo, y deja de sentir en él y de tener en él sus acciones, porque las tiene en Dios; que por eso dijo san Pablo (2^a Cor. 12, 2) que en aquel rapto suyo no sabía si estaba su alma recibéndole en el cuerpo o fuera del cuerpo. Y no por eso se ha de entender que desampara el alma al cuerpo de la vida natural, sino que no tiene sus acciones en él³²⁴

Si la amada deja de “sentir en el cuerpo” no es porque su sensibilidad se atrofie o aniquile durante la visita del Amado, sino porque se reorienta hacia Él. La inflamación amorosa del Espíritu Santo orienta con exclusividad los sentidos y primeros movimientos de la amada hacia el Amado. A ello y no a una separación efectiva entre alma y cuerpo, aluden las palabras de SJC.

A la actitud precipitada de la amada corresponde el llamado a la mesura, por parte del Esposo:

*Vuélvete, paloma,
que el ciervo vulnerado
por el otero asoma*

³²³ CB 13, 4

³²⁴ CB 13, 6

*al aire de tu vuelo, y fresco toma*³²⁵

El Esposo llama a la amada “paloma” porque la contemplación amorosa que ella tiene se asemeja al “vuelo alto y ligero”.³²⁶ Al hablarle así, le advierte que la visita que ahora recibe no tiene por fin abrirle la noticia clara y esencial de sus verdades, diciendo: “Vuélvete, paloma, que la comunicación que ahora de mí recibes, aún no es de este estado de gloria que tú ahora pretendes”.³²⁷ Para persuadirla a que lo haga, le dice: “que también yo, como el ciervo, herido de tu amor, comienzo a mostrarme a ti por tu alta contemplación, y tomo recreación y refrigerio en el amor de tu contemplación”.³²⁸

El Esposo se compara al ciervo porque “la propiedad del ciervo es subirse a los lugares altos y, cuando está herido, vase con gran prisa a buscar refrigerio a las aguas frías y, si oye quejar a la consorte y siente que esa herida, luego se va con ella y la regala y acaricia”.³²⁹ Porque mirando a la esposa “herida de su amor, él también al gemido de ella viene herido del amor de ella”.³³⁰ se vuelve hacia ella para confortarla. Lo que el Amado ama en la amada es su propia presencia. Pues cuando el proceso místico se aproxima al matrimonio espiritual, llega a tanto la semejanza entre ambos que la amada enamora a Dios con el mismo amor que de Él recibe. Es por eso que las penas de la amada lo son también del Amado “porque en los enamorados la herida de uno es de

³²⁵ CB 13, 1

³²⁶ CB 13, 8

³²⁷ CB 13, 2

³²⁸ CB 13, 2

³²⁹ CB 13, 9

³³⁰ CB 13, 9. Nótese la sutil indicación de que esta canción habla sobre la segunda fase del proceso místico. Al inicio del *Cántico Espiritual*, la amada clama por el retorno del Amado, que ha huido “como el ciervo” tras haberla herido de amor. Ahora, el ciervo se torna hacia ella, porque la herida de la amada le ha herido también.

entrambos, y un mismo sentimiento tienen los dos” .³³¹

El Amado se comunica a la amada en el medio de la contemplación infusa, cuya altura se compara a la del otero. Asomar por el otero es mostrarse Dios a la amada en contemplación. Su mostración no es plena, “que por eso no dice que acaba de parecer, sino que asoma; porque por altas que sean las noticias que de Dios se le dan al alma en esta vida, todas son como unas muy desviadas asomadas” .³³²

Al decir a la amada “Que el ciervo vulnerado por el otero asoma al aire de tu vuelo, y fresco toma”, el Amado declara que el origen de dicho “vuelo” es el amor. “Y llama aquí a este amor, causado por el vuelo, aire [...] porque el Espíritu Santo, que es amor, también se compara en la divina Escritura al aire (Act. 2, 2) porque es aspirado del Padre y del Hijo” .³³³

En los *Hechos de los Apóstoles*, la venida del Espíritu Santo ocurre el día de Pentecostés, al término de las siete semanas pospascuales. La pascua de Cristo, quien se sacrifica en la cruz por la remisión de los pecados, se consuma con la efusión del Espíritu Santo. Al respecto, las *Escrituras* señalan: “Y de repente vino del cielo un estruendo como de un viento recio que soplaba, el cual llenó toda la casa donde estaban sentados [los apóstoles...] y fueron todos llenos del Espíritu Santo” (Hch 2, 2-3).

El viento es una presencia inaparente cuya llegada y retirada son impredecibles. El amor es como el viento: es sin porqué. El amor divino es un viento salvífico y misterioso que sopla gratuitamente; mueve al hombre de su sitio para arrojarlo en el seno de lo sagrado, pero no se deja ver más que por sus efectos transformadores.

El Espíritu Santo (cuya hierofanía es el viento) es manifestación

³³¹ CB 13, 9

³³² CB 13, 10

³³³ CB 13, 11

del amor sobrenatural del Padre “porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos fue dado.” (Rom 5, 5) Más aun, es la relación subsistente de amor que vincula al Padre con el Hijo; al Amado y la amada “porque así como el amor es unión del Padre y del Hijo, así lo es del alma con Dios” .³³⁴

La contemplación infusa es conocimiento amoroso de Dios. SJC es enfático cuando afirma “no dice aquí el Esposo que viene al vuelo del alma que es [...] el conocimiento que tiene de Dios, sino por el amor del conocimiento” .³³⁵ Para la mística de los esponsales, salvarse es amar y no sólo ni principalmente conocer a Dios.

CANCIONES 14 y 15

En estas canciones, SJC habla de la transformación vital del espiritual en el desposorio. Al describir las bondades del amor pacífico y dulce del desposorio, SJC exalta la felicidad de la amada comparándola con los momentos en los que buscaba al Amado con desesperación e impaciencia.³³⁶ En el desposorio “se le acaban al alma sus ansias vehementes y querellas de amor”³³⁷ y comienza para ella “un estado de paz y deleite y de suavidad de amor [...] dulce y pacífico” .³³⁸ Sus penas de amor insatisfecho desaparecen.

Dicha experiencia de gozo incita al espiritual a “cantar alabanzas a su Amado, refiriendo las grandezas que en esta unión él siente y goza [...] diciendo:

³³⁴ CB 13, 11

³³⁵ CB 13, 11

³³⁶ No obstante lo anterior, por las canciones siguientes resulta evidente que aún en esta fase del proceso místico, y hasta la consumación del matrimonio, la amada padece ansias y penas por causa de las imperfecciones que en ella persisten. En esto radica la necesidad de las purgaciones pasivas del sentido y del espíritu.

³³⁷ CB 14-15, 2

³³⁸ CB 14-15, 2

*Mi Amado, las montañas,
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos.
la noche sosegada
en par de los levantes de la aurora,
la música callada
la soledad sonora
la cena que recrea y enamora³³⁹*

En el día de su desposorio, “comunica Dios al alma grandes cosas de sí, hermo세ándola de grandeza y majestad, arreándola de dones y virtudes, y vistiéndola de conocimiento y honra”.³⁴⁰ Palabras a través de las cuales da a entender el santo que la infusión de la contemplación oscura no sólo ilumina sino que también comunica a la amada las perfecciones del Amado.

Antes de proceder a la declaración de las canciones, SJC advierte: “no se ha de entender que lo que a todas las [personas espirituales] que llegan a este estado se les comunica todo lo que en estas dos canciones se declara, ni en una misma manera y medida de conocimiento y sentimiento”.³⁴¹ Interpretar unívocamente la dinámica del proceso místico es ignorar el carácter personal del encuentro entre amada y Amado. El Amado convoca al hombre al ejercicio del *amor-ágape* según conviene a su peculiar situación vital.

A decir del santo, “en estas dos canciones se contiene lo más que

³³⁹ CB 15-15, 1

³⁴⁰ CB 14-15, 2

³⁴¹ CB 14-15, 2

Dios suele comunicar a este tiempo a un alma”³⁴² para ofrecer una guía a quienes atraviesan por el proceso místico. Por lo cual “pónese aquí lo más que puede ser, porque en ello se comprende todo”³⁴³, a fin de que cada uno pueda hallar orientación en ellas.

Al comenzar la declaración de estas canciones, SJC sostiene que, “en este vuelo que hace a esta divina arca del pecho de Dios”,³⁴⁴ la amada “entiende secretos e inteligencias de Dios extrañas”.³⁴⁵ Lo cual significa que, a través de la contemplación sobrenatural de su creación, “gusta altamente de la sabiduría de Dios, que en la armonía de las criaturas y hechos de Dios reluce”.³⁴⁶ Pero “sobre todo, entiende y goza de estimable refección de amor, que la confirma en amor”.³⁴⁷

Su Esposo es para la amada misterio de amor impenetrable. Lo que de Él se le muestra es para ella suficiente para enamorarla. El amor místico es siempre amor a un Dios escondido. La amada es consciente en todo tiempo de que entre su experiencia y la realidad abismática de Dios hay una diferencia, infranqueable incluso para la fe mística.

Si las comparaciones provenientes de la naturaleza permiten a la amada declarar su experiencia de amor divino es por su dimensión hierofánica: por la capacidad que tienen de manifestar la presencia de Amado. “De donde, por ser Dios todas las cosas al alma y el bien de todas ellas, se declara la comunicación de este exceso por la semejanza de la bondad de las cosas, en las dichas canciones.”³⁴⁸

Si la amada compara a su Amado Esposo con los elementos de la naturaleza es porque considera que “lo que aquí se declara está en Dios

³⁴² CB 14-15, 2

³⁴³ CB 14-15, 1

³⁴⁴ CB 14-15, 3

³⁴⁵ CB 14-15, 4

³⁴⁶ CB 14-15, 4

³⁴⁷ CB 14-15, 4

³⁴⁸ CB 14-15, 5

eminentemente en infinita manera [...de manera que] cada una de estas grandezas que se dicen es Dios, y todas ellas juntas son Dios” .³⁴⁹ SJC está lejos de ser panteísta. Para evitar que sus poemas puedan ser malentendidos acepta la teoría de la eminencia, con base en la cual puede sostener que el mundo es rastro del Amado, mas no por ello es divino. Si el Amado es en grado eminente cada una de las grandezas que ella refiere es porque la perfección de la entidad proviene de su presencia esencial en ellas.

Las canciones 14 y 15 son una alabanza poética de la presencia esencial de Dios en el mundo, que la amada conoce en contemplación oscura amorosa. En ellas se describe lo que “ve el alma y gusta en esta divina unión”³⁵⁰ acerca de la presencia del Amado en sus criaturas. En el día de su desposorio, cuanto se ofrece a su mirada es para la amada visión deleitosa del Amado; paraje donde cada una de las presencias que salen a su encuentro le “dan refrigerio y descanso en su soledad y silencio” .³⁵¹

Para evitar que alguien pueda pensar que al decir lo anterior se atribuye a la amada el conocimiento divino del mundo, SJC aclara que “no se ha de entender que lo que aquí se dice que siente el alma es como ver las cosas en la luz o las criaturas en Dios, sino que en aquella posesión siente serle todas las cosas Dios” .³⁵²

La amada no dice “Mi Amado es las como las montañas” sino “Mi Amado, las montañas” porque la suya no es una experiencia ordinaria que se pueda verter en el lenguaje representativo. Dice “Mi Amado, las montañas” para expresar el carácter originario de su experiencia. Su Amado *es* las montañas; no se parece a ellas. Las montañas, que “tienen

³⁴⁹ CB 14-15, 5

³⁵⁰ CB 14-15, 4

³⁵¹ CB 14-15, 7

³⁵² CB 14-15, 5

alturas y son abundantes, hermosas, graciosas, floridas y olorosas” .³⁵³ son hierofanía del Amado y no una presencia objetiva con atributos análogos al concepto “Cristo” . En la proximidad de las montañas, la amada siente estar rodeada de la grandeza e inmensidad de Dios. Lo que provoca en ella una actitud de recato y sobrecogimiento ante la majestuosa realidad que la rodea.

“Los valles solitarios nemorosos” son otra hierofanía del Amado, donde se trasluce la suavidad y tranquilidad que invaden a la amada en su cercanía. El valle es un paraje pacífico. “Los valles solitarios son quietos, amenos, frescos, umbrosos, de dulces aguas llenos, y en la variedad de sus arboledas y suave canto de aves hacen gran recreación y deleite” .³⁵⁴

Para declarar otra faceta de su experiencia gozosa del Amado, “por las grandes y admirables novedades y noticias extrañas alejadas del conocimiento común que el alma ve en Dios, le llama *ínsulas extrañas*” .³⁵⁵ La contemplación oscura amorosa de Dios es extraña y ajena a la comprensión finita. El Amado es misterio insondable y “sólo para sí no es extraño, ni tampoco para sí es nuevo” .³⁵⁶ Adentrarse en su experiencia es para la amada navegar por ínsulas extrañas.

Para la amada, la experiencia de su Amado es también “Los ríos sonoros” . En primer lugar, porque en las comunicaciones que tiene de Dios

se ve el alma embestir del torrente del espíritu de Dios [...] y con tanta fuerza apoderarse de ella, que le parece que vienen sobre ella todos los ríos del mundo que la embisten, y siente ser allí anegadas

³⁵³ CB 14-15, 6

³⁵⁴ CB 14-15, 7

³⁵⁵ CB 14-15, 8

³⁵⁶ CB 14-15, 8

todas sus acciones y pasiones en que antes estaba.³⁵⁷

Al llegar al desposorio la amada soporta ya las visitas de su Amado sin desfallecer. La visita de su Amado no es ya para causa de pena ni temor; es el acontecimiento del *amor-ágape* que la habita interiormente para sacarla de las “acciones y pasiones en que antes estaba”.³⁵⁸

Para la amada, el amor de Dios es un río pacífico que la embiste suavemente. “La segunda propiedad que el alma siente es que esta divina agua a este tiempo hinche los bajos de su humildad y llena los vacíos de sus apetitos”.³⁵⁹ La infusión del amor divino no sólo aniquila en ella la preocupación y el cuidado de sí sino que sacia las ansias que antes la tenían fatigada y enferma.

La presencia amorosa del Amado es río sonoro para el espiritual porque “en estos sonoros ríos de su Amado es un dulce ruido y voz espiritual que es sobre todo sonido y voz, la cual voz priva toda otra voz, y su sonido excede todos los sonidos del mundo”.³⁶⁰ El Amado es voz, Verbo o palabra interior de Dios que se manifiesta al espiritual para convocarlo a la vida eterna. La presencia interior del Verbo es para la amada semejante a los “ríos sonoros” porque en la comunicación de su presencia anonada cualquier otra voz; cancela cualquier otra presencia que pueda ocupar la atención amorosa de la amada. Escuchar la voz del Verbo reclama como condición necesaria pero no suficiente silencio y recogimiento interior.

La palabra del Amado no es voz corpórea ni semejanza de cosa alguna o representación objetiva de algún ente. “esta voz es espiritual y no

³⁵⁷ CB 14-15, 9

³⁵⁸ CB 14-15, 8

³⁵⁹ CB 14-15, 9

³⁶⁰ CB 14-15, 9

trae esos otros sonidos corporales” .³⁶¹ Es presencia amorosa “que viste al alma de poder y fortaleza” .³⁶²

Esta voz espiritual y sonido se hizo en el espíritu de los Apóstoles al tiempo que el Espíritu Santo, con vehemente torrente, como se dice en los Actos de los Apóstoles (Act 2, 2), descendió sobre ellos; que, para dar a entender la espiritual voz que interiormente les hacía, se oyó aquel sonido de fuera *como de aire vehemente*, de manera que fuese oído de todos los que estaban dentro de Jerusalén; por lo cual, como decimos, se denotaba el que dentro recibían los Apóstoles, que era, como habemos dicho, henchimiento de poder y fortaleza³⁶³

Para confirmar su experiencia, SJC recurre a la autoridad de las *Sagradas Escrituras*, interpretando el pasaje citado (donde se alude a la misión de la Trinidad en el proceso místico) a la luz de lo que ha dicho sobre la voz espiritual del Amado. Lo cual obliga al lector a preguntarse cuál es la relación entre el Padre y su Verbo, así como entre cada uno de ellos y el Espíritu Santo, para comprender por qué SJC alude a Éste último como origen de la voz interior a la que se ha referido en el comentario de la canción presente. Es importante tener en cuenta que

El Hijo es enviado por el Padre en cuanto que comienza a estar visiblemente en el mundo mediante la asunción de la naturaleza humana. El Espíritu es enviado por el Hijo o lo que es lo mismo, por el Padre mediante el Hijo, en pentecostés. Además de estas misiones visibles están las misiones invisibles , que constituyen la inhabitación por la gracia en el alma de los justos, o sea, la santificación de la

³⁶¹ CB 14-15, 10

³⁶² CB 14-15, 10

³⁶³ CB 14-15, 10

criatura³⁶⁴

El Hijo es la manifestación histórica del Padre. A través del Hijo, el Padre envía al Espíritu Santo, entendido “el Amor subsistente que cierra el círculo del dinamismo intradivino y abre la divinidad para manifestarse en la creación y en la redención”.³⁶⁵ El Espíritu Santo es el amor que vincula al Padre con el Hijo

Para Agustín el Espíritu santo es según su propiedad distintiva, al mismo tiempo, el amor que precede del Verbo divino (considerando el aspecto de la esencia divina) y el Amor mutuo entre el Padre y el Hijo (considerando el aspecto de las personas divinas)³⁶⁶

En Pentecostés, mediante el Hijo, el Padre envía a los apóstoles la presencia interior del Espíritu Santo que procede de ambos. Presencia que se manifiesta como una voz espiritual que los llena de poder y fortaleza en el amor divino. La misión del Espíritu Santo es habitar por gracia en el hombre a fin de disponer y consumar la unión mística.

Al decir que “para dar a entender la espiritual voz que interiormente les hacía, se oyó aquel sonido de fuera *como de aire vehemente*, de manera que fuese oído de todos los que estaban dentro de Jerusalén”³⁶⁷ SJC establece una clara diferencia entre el efecto vital de la presencia por gracia del Espíritu Santo, que a manera de “sonido inmenso [...] viste al alma de poder y fortaleza.”³⁶⁸, y su manifestación hierofánica como *aire vehemente*. Como ya he dicho, la hierofanía es una

³⁶⁴ L. Pacomio *et. al.*, *Diccionario teológico interdisciplinar*, t. IV, *op. cit.*, p. 581.

³⁶⁵ *Ibidem.*

³⁶⁶ *Ibidem.*, p. 582.

³⁶⁷ CB 14-15, 10

³⁶⁸ CB 14-15, 10

realidad relacional. La voz del Espíritu Santo es para la amada “como sonido del Altísimo Dios, esto es, que altísima y suavísimamente se comunicaba en él” .³⁶⁹ Aspecto que el mismo SJC parece entrever cuando al declarar lo que esta “voz o este sonido de estos ríos” es, señala que:

cuando estaba el Señor Jesús rogando al Padre en el aprieto y angustia que recibía de sus enemigos, según lo dice san Juan (12, 28) le *vino una voz del cielo* interior, confortándole según su humanidad, cuyo sonido oyeron de fuera los judíos tan grave y vehemente, que *unos decían que se había hecho algún trueno, otros decían que le había hablado un ángel del cielo*; y era por aquella voz que se oía de fuera se denotaba y se daba a entender la fortaleza y poder que según la humanidad a Cristo se le daba de dentro³⁷⁰

Para la amada, la manifestación de su Amado es semejante al “silbo de los aires amorosos” . Los “aires amorosos” son “las virtudes y gracias del Amado, las cuales, mediante la dicha unión del Esposo, embisten en el alma” .³⁷¹ En contemplación infusa amorosa la amada recibe el “silbo de estos aires”³⁷², es decir, la “sabrosísima inteligencia de Dios”³⁷³, que por fe sobrenatural recibe en el “entendimiento del toque que hacen esas virtudes de Dios en la sustancia del alma” .³⁷⁴

De las palabras sustanciales se ocupa SJC en la *Subida del Monte Carmelo*. Acerca de este tipo de palabra interior, dice que “imprime sustancialmente en el alma aquello que significa [...] Porque el dicho de Dios y su palabra, como dice el Sabio (Ecli. 8, 4) *es llena de potestad*; y así, hace sustancialmente en el alma aquello que le dice” .³⁷⁵ Por lo

³⁶⁹ CB 14-15, 11

³⁷⁰ CB 14-15, 10

³⁷¹ CB 14-15, 12

³⁷² CB 14-15, 12

³⁷³ CB 14-15, 1 2

³⁷⁴ CB 14-15, 12

³⁷⁵ 2S 31, 1

cual, al referirse a la actitud que debe asumir frente a ellas el espiritual apunta que “Acerca de éstas, ni tiene el alma qué hacer [ni qué querer, ni qué no querer, ni qué desechar, ni qué temer” .³⁷⁶ Lo primero, porque son obra de Dios, que con independencia del consentimiento de la amada se realizan en ella. “porque ni es menester su querer para que Dios las obre, ni basta con no querer para que dejen de hacer el dicho efecto” .³⁷⁷ Por hacer ellas efecto en el entendimiento pasivo, que prescinde de la noticia sensible, la amada no “tiene que temer algún daño, porque ni el entendimiento [activo] ni el demonio pueden entrometerse en esto ni llegar a hacer pasivamente efecto sustancial en el alma.” ³⁷⁸

Si la amada llama a la comunicación de la palabra interior de su Amado “silbo de los aires amorosos” es para dar a entender que

así como el toque del aire se gusta en el sentido del tacto y el silbo del mismo aire con el oído, así también el toque de las virtudes del Amado se sienten y gozan en el tacto de esta alma que es en la sustancia de ella, y la inteligencia de las tales virtudes de Dios se sienten en el oído del alma, que es el entendimiento³⁷⁹

En el aire se sienten toque y silbo o sonido. Análogamente, en el aire amoroso que procede del Esposo cabe distinguir la inteligencia oscura de sus misterios (que se ofrece a su entendimiento pasivo) a la cual llama “silbo” y el gozo que lleva aparejado la “inteligencia de las tales virtudes” ³⁸⁰ en el “tacto de esta alma, que es en la sustancia de

³⁷⁶ 2S 31, 2

³⁷⁷ 2S 31, 2

³⁷⁸ 2S 31, 2

³⁷⁹ CB 14-15, 13

³⁸⁰ CB 14-15, 13

ella” .³⁸¹ Tocar Dios el alma es hacer donación de su presencia amorosa para deleitar a la amada con la ciencia sabrosa de sus virtudes.

El “silbo de los aires amorosos” nombra la comunicación de las “verdades de la Divinidad y revelación de secretos suyos ocultos” .³⁸² Es decir, la manifestación por parte del Amado de sus “verdades oscuras [...] que se dan al alma sin servicio ni ayuda de los sentidos” .³⁸³ Los cuales se distinguen de los artículos de la fe, a los que antes llamó “semblantes plateados” porque son conocimiento oscuro, adquirido en contemplación sobrenatural (teología mística) y no conocimiento conceptual de Dios proveniente de la razón natural (teología positiva). “Porque así como la fe, como también dice san Pablo (Rm 10, 17), es por el oído corporal, así también lo que nos dice la fe, que es la sustancia entendida, es por el oído espiritual.”³⁸⁴

La noticia que la amada recibe de su Esposo, el “silbo” al que antes llamara “los ojos deseados” ,

aunque es desnuda de accidentes, no es por eso clara, sino oscura, porque es contemplación, la cual en esta vida, como dice San Dionisio, es *rayo de tiniebla*; y así, podemos decir que es un rayo de imagen de fruición, por cuanto es en el entendimiento, en que consiste la fruición³⁸⁵

En la *Subida del Monte Carmelo*, la *Noche Oscura* y la *Llama de amor vivo*,³⁸⁶ SJC alude al primer capítulo de *De Mystica Theologia*, del Pseudo-Dionisio para explicar que teología mística y contemplación infusa

³⁸¹ CB 14-15, 13

³⁸² CB 14-15, 15

³⁸³ CB 14-15, 15

³⁸⁴ CB 14-15, 15

³⁸⁵ CB 14-15, 16

³⁸⁶ 2S 8, 6; 2N 5, 3; 3L1 49

amorosa se identifican. La doctrina mística del Pseudo-Dionisio (conocida como teología negativa) postula la imposibilidad de conocer a Dios, siempre que por “conocer” se entienda formarse una representación mental o un concepto, dado que Dios está más allá del ser concebido en términos entitativos. Mientras que la *theologia kataphatike* enuncia positivamente los atributos de Dios,

La *theologia apophatike*, la teología negativa o mística, examina los enunciados formulados por la teología positiva o afirmativa y mantiene que Dios, a pesar de toda la rectitud y la sostenibilidad de esos enunciados, no puede encerrarse en un aparato conceptual³⁸⁷

En vida mortal, la noticia de Dios es para el contemplativo “rayo de tiniebla” debido a la limitación de su entendimiento. El misterio de lo divino obliga al hombre a “vaciar de sí mismo y entregarse a Dios, para hacer así que la experiencia de Dios sea una oscuridad superluminosa”.³⁸⁸ Esto es, para acceder al conocimiento sobrenatural de lo divino, que se alcanza << toda ciencia trascendiendo >>, donde la ciencia aquí aludida es la teología positiva.

En conformidad con el método seguido hasta este punto, SJC refiere uno de los pasajes del libro de Job porque “confirma mucha parte de lo que he dicho en este arrobamiento y desposorio”³⁸⁹ Por considerarlo conveniente, lo cita para meditar sobre los puntos que tienen relación con lo que ha dicho, no sin antes aclarar que allí “se contiene casi todo lo que hemos dicho hasta aquí, hasta este punto, de este rapto desde la canción 13, que dice: *Apártalos, Amado*”³⁹⁰. El pasaje es el

³⁸⁷ *Diccionario de la Mística, op. cit.*, p. 1003.

³⁸⁸ *Ibidem.*, p. 857.

³⁸⁹ CB 14-15, 17

³⁹⁰ CB 14-15, 17

siguiente:

Dice, pues, Elifaz Temanites en Job (4, 12-16) [...] De verdad a mi se me dijo una palabra escondida, y como a hurtadillas recibió mi oreja las venas de su susurro. En el horror de la visión nocturna, cuando el sueño suele ocupar a los hombres, ocupóme el pavor y el temblor y todos mis huesos se alborotaron; y, como es espíritu pasase en mi presencia, encogiéronseme las pieles de mi carne; púsose delante uno cuyo rostro no conocía; era imagen delante de mis ojos, y oí una voz de aire delgado³⁹¹

Según la interpretación de SJC, la palabra escondida que le fue dicha a Elifaz Temanites se identifica con la noticia de la divinidad que provoca el éxtasis de la amada haciéndole decir “Apártalos, Amado”. Con la noticia de las virtudes del Amado que la amada recibe en el entendimiento pasivo, libre de los conceptos y representaciones de origen sensible. “Y en decir que recibió su oreja las venas de su susurro como a hurtadillas”³⁹² alude a que “es muy suave la tal comunicación, así como allí la llama aires amorosos el alma, porque amorosamente se comunica”.³⁹³ Comunicación que en ambos casos se ha recibido como a hurtadillas “porque así como lo que se hurta es ajeno, así aquel secreto era ajeno del hombre, hablando naturalmente”.³⁹⁴

Por ser de origen sobrenatural, la comunicación mística del Amado suscita arrobamiento. Tenerlo presente permite comprender que cuando Elifaz dijo “En el horror de la visión nocturna, cuando suele el sueño ocupar a los hombres, me ocupó el pavor y el temblor”³⁹⁵ lo que intentó

³⁹¹ CB 14-15, 17

³⁹² CB 14-15, 18

³⁹³ CB 14-15, 18

³⁹⁴ CB 14-15, 18

³⁹⁵ CB 14-15, 18

expresar fue el temor y estremecimiento que provocan los éxtasis, a causa de los cuales “todos sus huesos se asombraron o alborotaron.”³⁹⁶

Para evitar una interpretación equivocada de sus palabras, en el comentario de las canciones 14 y 15, SJC dice que la comunicación entre Amado y amada durante el desposorio no es en todos los casos motivo de temor y estremecimiento. Además de las visitas purgativas, en este tiempo tienen lugar otras que son para ella “pacífica noche”, de las que la amada disfruta de modo intermitente, .³⁹⁷ La frecuencia de estas últimas señala la fase del proceso místico que ya no es noche oscura sino “noche sosegada en par de los levantes de la aurora” en la que “recibe juntamente en Dios una abisal y oscura inteligencia divina”.³⁹⁸ Esta tercera parte de la noche “que es el antelucano, que es ya lo que está próximo a la luz del día, no es tan oscuro como la media noche, pues, ya está inmediata a la ilustración e información de la luz del día”.³⁹⁹ Luego de entrar a esta parte de la noche, la amada busca al Amado “no de manera que sea como noche oscura, sino como la noche junto ya a los levantes de la mañana.”⁴⁰⁰

En el día de su desposorio, la amada puede celebrar que aun cuando todavía no ha llegado el tiempo en que pueda unirse plenamente a su Amado, sus visitas ya no le son insoportables, por lo cual

llama bien propiamente a esta luz divina levantes de la aurora, que quiere decir la mañana. Porque así como los levantes de la mañana despiden la oscuridad de la noche y descubren la luz del día, así este espíritu sosegado y quieto en Dios es levantado de la tiniebla del conocimiento natural a la luz matutinal del conocimiento sobrenatural

³⁹⁶ CB 14-15, 19

³⁹⁷ CB 14-15, 22

³⁹⁸ CB 14-15, 22

³⁹⁹ 2S 2, 1

⁴⁰⁰ CB 14-15, 23

de Dios, no claro sino, como dicho es, oscuro⁴⁰¹

En esta canción SJC dice que el modo de vida de la amada guarda notables similitudes con la del pájaro solitario. La primera de ellas es que al gozar de la contemplación infusa amorosa, que en este tiempo incide sobre todo de manera iluminativa, “se pone en lo más alto”⁴⁰² por cuanto el suyo es un saber que trasciende el conocimiento representativo de orden natural.

La segunda propiedad es “que siempre tiene vuelto el pico donde viene el aire; y así el espíritu vuelve el pico de afecto hacia donde viene el espíritu de amor, que es Dios.”⁴⁰³ El proyecto que orienta y dirige su cotidianidad es la transformación amorosa en el Esposo Cristo. La amada es tal porque su afecto se dirige al “espíritu de amor, que es Dios”,⁴⁰⁴ al que desea unirse.

La tercera propiedad del pájaro solitario es que “ordinariamente está solo y no consciente otra ave alguna junto a sí [...] y así el espíritu en esta contemplación está en soledad de todas las cosas.”⁴⁰⁵ La contemplación oscura es una experiencia de absorción en el abismo de lo divino que deja en suspenso todo cuidado, interés y afecto que no se dirija al Amado. Inmersa en la experiencia sobrenatural de Dios, el único deseo de la amada es abandonarse a la infusión de su noticia amorosa, prescindiendo de mensajeros y mediaciones.

Lo que ella ansía es el encuentro personal y solitario con su Amado.⁴⁰⁶ Como el propio SJC apunta, la vía mística es una búsqueda que comienza a raíz de que el individuo “caer en la cuenta” de su apretura

⁴⁰¹ CB 14-15, 29

⁴⁰² CB 14-15, 24

⁴⁰³ CB 14-15, 24

⁴⁰⁴ CB 14-15, 24

⁴⁰⁵ CB 14-15, 24

⁴⁰⁶ CB, Prólogo, 2

a lo divino. No se puede hablar de movimientos sociales de conversión más que de manera accidental. Cuando las mediaciones institucionales de una cierta comunidad religiosa son eficaces, puede pensarse que sus miembros gozan de condiciones favorables para arribar a la experiencia de Dios. No obstante, incluso en ese caso, el modo en que cada uno de sus miembros se vale de dichas mediaciones da origen a un camino espiritual único, donde el hombre avanza a solas y en silencio hacia un encuentro ansiado.

Las guías espirituales para la vida mística son consejos que arrojan “luz general” sobre el modo en que el Amado sale al encuentro de cada uno, llamándolo por su nombre para convocarlo a participar de la vida eterna. Es por eso que “los dichos de amor es mejor dejarlos en su anchura, para que cada uno de ellos se aproveche según su modo y caudal de espíritu, que abreviarlos a un sentido que no se acomode a todo paladar.”

La cuarta propiedad del pájaro solitario con el que SJC compara a la amada “es que canta muy suavemente [...] porque las alabanzas que hace a Dios son de suavísimo amor.”⁴⁰⁷ La vida cotidiana de la amada es reflejo de la transformación de semejanza que tiene con Cristo y, por ende, ejercicio constante del *amor-ágape*. A fin de agradecer a su Esposo el elevado estado en el que ahora se encuentra, tal como hace el pájaro solitario, la amada procura siempre cantar sus alabanzas.

La quinta es que no es de algún determinado color; y así es el espíritu perfecto que no tiene color de afecto sensual y amor propio, mas ni aun particular consideración en lo superior ni inferior; ni podrá decir de ello modo ni manera, porque es abismo de noticia de Dios la que posee⁴⁰⁸

⁴⁰⁷ CB 14-15, 24

⁴⁰⁸ CB 14-15, 24

Comparar a la amada con el pájaro solitario que no es de “algún determinado color” es un recurso poético para mostrar que en ella se han atenuado hasta casi desaparecer la preocupación por sí misma y la búsqueda de honores y deleites. Es la manera que SJC encuentra para aludir a que el proceso místico entraña un anonadamiento del yo. Para quienes no estamos versados en las diversas especies de pájaros, el grupo al que pertenecen se determina vagamente a partir de su aspecto visible. Observando cualidades como su color es posible conjeturar el comportamiento y hábitos de un pájaro. La amada, que antes fuera miembro de una comunidad-parvada, se ha separado de ella y por eso carece de un color preciso: las operaciones de su entendimiento, voluntad y memoria ya no obran naturalmente. En tal sentido, su misma carencia de color determinado explica que viva en soledad. Ella ha salido a buscar a Dios a solas, en el silencio de la noche que comienza a ceder su sitio a la alborada; se ha internado en la vía mística para desnudarse de sus apegos y ataduras. Mas al hacerlo, se ha distanciado de su comunidad-parvada, sin que tal distanciamiento

En la contemplación oscura de su Amado

echa de ver el alma una admirable conveniencia y disposición de la sabiduría en las diferencias de todas sus criaturas y obras, todas ellas y cada una de ellas dotadas con cierta correspondencia a Dios, en que cada una a su manera da su voz de lo que en ella es Dios; de suerte que le parece una armonía subidísima⁴⁰⁹

Después de la celebración del desposorio, la totalidad de lo real es para la amada huella creadora del Amado. Antes del desposorio, la naturaleza era presencia muda que nada podía decirle a la amada acerca del lugar

⁴⁰⁹ CB 14-15, 25

donde estaba escondido el Amado. Una vez celebrado aquél, la naturaleza se convierte en hierofanía. El testimonio que las criaturas dan del Amado le parece a la amada una multitud de voces que se su oído percibe como “armonía de música subidísima” .⁴¹⁰ La música de las criaturas es callada porque se identifica con el testimonio silencioso del Amado, que al pasar por ellas las dejó vestidas de gracia y hermosura. “Y así, dice [ella] que su Amado es esta música callada, porque en él se conoce y gusta esta armonía de música espiritual.” ⁴¹¹

aunque aquella música es callada cuanto a los sentidos y potencias naturales, es soledad muy sonora para las potencias espirituales; porque estando ellas solas y vacías de todas las formas y aprehensiones naturales, pueden recibir bien el espíritu de la excelencia de Dios en sí y en sus criaturas⁴¹²

Cuando sus potencias operan todavía en modo natural, el testimonio que las criaturas dan de su Amado es para la amada música callada. Por el contrario, cuando su entendimiento, voluntad y memoria operan ya en modo sobrenatural, la presencia armoniosa de aquéllas es música sonora.

La amada dice que su Amado es “cena que recrea y enamora” para indicar que la presencia pacífica de Aquél es la respuesta a su solicitud amorosa, que antes expresaba con gemidos y lamentos. “La cena a los amados hace recreación, hartura y amor” .⁴¹³ Así como la hora de la cena llega cuando el trabajo termina y cede su sitio al “descanso de la noche, así esta noticia que habemos dicho sosegada, hace sentir al alma cierto fin de males y posesión de bienes, en que se enamora de Dios más

⁴¹⁰ CB 14-15, 25

⁴¹¹ CB 14-15, 25

⁴¹² CB 14-15, 26

⁴¹³ CB 14-15, 28

de lo que de antes estaba” .⁴¹⁴ Los trabajos que la amada realiza durante las fases activas del proceso místico tienen por fin liberarla de los apegos que impiden la unión. En el desposorio espiritual cesa la purgación y se avizora “la noche junto ya a los levantes de la mañana” .⁴¹⁵ Entonces comienza la obra pasiva de Dios, a la que llama “principio de descanso de la noche” .⁴¹⁶

En el día de su desposorio, la amada siente “cierto fin de males y posesión de bienes” ⁴¹⁷ porque está ya en condiciones de participar de la cena del Amado; de recibir su noticia pasiva en contemplación infusa amorosa para recreación y descanso suyo. Pues el Amado “trae la cena consigo, la cual no es otra cosa sino su mismo sabor y deleites de que él mismo goza; los cuales, uniéndose él con el alma, se los comunica y goza ella también.”⁴¹⁸

CANCIÓN 16

Además de la ordinaria, SJC antepone una anotación adicional a la declaración de la presente canción SJC antepone una adicional. La razón que motiva el cambio es su interés en advertir que, por más alabanzas que merezca el estado de desposorio, del que tratan las canciones catorce y quince, no debe olvidarse que la tranquilidad y sosiego de la que disfruta la amada “sólo es según la parte superior; porque la parte sensitiva, hasta el estado del matrimonio espiritual nunca acaba de perder sus resabios” .⁴¹⁹

En el desposorio, la amada tiene la dicha de abandonarse a la

⁴¹⁴ CB 14-15, 28

⁴¹⁵ CB 14-15, 23

⁴¹⁶ CB 14-15, 28

⁴¹⁷ CB 14-15, 23

⁴¹⁸ CB 14-15, 29

⁴¹⁹ CB 14-15, 30

experiencia gozosa del Amado. Lo cual mereció gracias a su esfuerzo por adquirir el hábito de las virtudes sobrenaturales teologales y morales por amor al Esposo Cristo. Sin embargo, aún no se ha purificado de todas sus pasiones y apetitos.

Para progresar en la escala mística es necesario que Dios libere a la amada de las ataduras que por sí misma es incapaz de romper, mediante su acción pasiva. El deseo de la amada no es que Dios aniquile en ella toda pasión y apetito. En caso de que tal cosa fuese posible, dicha aniquilación le arrebataría la experiencia fruitiva de su Amado. Sus ruegos están aderezados a que, por obra de la intervención divina, su afectividad quede libre de toda atadura y apego, a fin de que pueda amar en libertad a su Esposo. La voluntad del hombre se ata cuando su felicidad y bien dependen directamente de la posesión de algo. Cuando ese “algo” es Dios, cuando la amada busca a Dios desde el apego, el amor místico es todavía inmaduro porque no tiende a Dios mismo sino al disfrute espiritual que conlleva su experiencia iluminativa. Una relación tal con Dios es estética, pero no mística.

Durante el desposorio espiritual, el Amado visita algunas veces a su amada para descubrirle su presencia interior, por lo cual dice SJC que “en muchas de estas visitas ve al alma en su espíritu todas las virtudes tuyas, obrando él en ella esta luz” .⁴²⁰ En tal caso, la visita divina es para la amada visión gozosa que le permite reconocer su progreso moral y le otorga la oportunidad de corresponder al amor divino al acoger su presencia como aposento “en que siente ella estar el Amado como en su propio lecho” .⁴²¹

conociendo el demonio esta prosperidad del alma [...] usa de toda su

⁴²⁰ CB 16, 1

⁴²¹ CB 16, 1

habilidad y ejercita todas sus artes para poder turbar en al alma [...] Aprovechase aquí el demonio de los apetitos sensitivos (aunque con estos en este estado las más veces puede muy poco o nada, por estar ya ellos amortiguados), y de que aun esto no puede, representa ala imaginación muchas variedades, y a las veces levanta en la parte sensitiva muchos movimientos [...] y otras molestias así espirituales como sensitivas⁴²²

Para SJC, el demonio no es una entidad, ni mucho menos una realidad personal; es más bien el nombre aplicado a la posibilidad existencial de alejarse del Amado por causa de sus imperfecciones, gustos y asimientos, abierta para todo aquel que no ha llegado al matrimonio místico.⁴²³ Usando el lenguaje teológico de su época, SJC considera “demoníaca” toda dispersión surgida de la raíz de los vicios e imperfecciones del espiritual, que impide la comunicación amorosa de la contemplación infusa. El demonio es la representación personal de la resistencia involuntaria que la amada opone a la unión mística, proveniente de su imperfecta condición de ser. Imperfección de la que no está en su capacidad “poderse librar hasta que el *señor envía su ángel, como se dice en el salmo (33, 8), en derredor de los que le temen*, y los libra, y hace paz y tranquilidad, así en la parte sensitiva como en la espiritual del alma” .⁴²⁴

Acechada por los movimientos involuntarios provenientes de los sentidos y de la sensualidad (que por sus solas fuerzas no puede

⁴²² CB 16, 2

⁴²³ Dado que esta es una meditación filosófica y no una reflexión teológica sobre el proceso místico, considero que la pregunta por el tipo de realidad del demonio está fuera de lugar. Con todo, tanto en el *Cántico Espiritual* como en la *Subida del Monte Carmelo*, SJC deja entrever que el “demonio” es más bien una dimensión de la existencia religiosa, configurada por los apegos personales del caso. Sólo el espiritual puede temer la presencia de lo demoníaco. Para quien no busca la salvación, no hay peligro alguno en la dispersión de sus amores.

⁴²⁴ CB 16, 2

apaciguar) hablando con los ángeles cuyo oficio es ahuyentar a los demonios, la amada canta así:

*Cazadnos las raposas
que ya está florecida nuestra viña,
en tanto que de rosas
hacemos una piña,
y no parezca nadie en la montaña⁴²⁵*

Al decir lo anterior la amada expresa su deseo de gozarse en la contemplación de las virtudes sobrenaturales teologales y morales, que su Amado ha infundido en ella en contemplación oscura amorosa, a lo cual alude cuando dice que desea la continuación de “este deleite interior de amor, que es la flor de la viña de su alma” .⁴²⁶ La viña que ya está florecida “es el plantel que está en la santa alma de todas las virtudes, las cuales le dan a ella vino de dulce sabor” .⁴²⁷ La adquisición de la virtud sobrenatural no puede darse sin la contemplación amorosa infusa. Por eso dice la amada que en la contemplación de sus virtudes “en el mismo Esposo está deleitándose” .⁴²⁸ La amada llama a la perfección de sus virtudes “nuestra viña” para indicar la unidad de la vía activa y pasiva en el camino de la salvación personal.

Durante esta fase del proceso místico, en ocasiones “suelen acudir a la memoria y fantasía muchas y variadas formas de imaginaciones, y en la parte sensitiva se levantan muchos y varios movimientos y apetitos” .⁴²⁹ A pesar de eso, puesto que aún tiene alguna imperfección de parte de los sentidos, ocasionalmente la amada padece molestias y perturbaciones

⁴²⁵ CB 16, 2

⁴²⁶ CB 16, 3

⁴²⁷ CB 16, 4

⁴²⁸ CB 16, 4

⁴²⁹ CB 16, 4

durante la contemplación.

Memoria y fantasía son las principales fuentes de donde surgen las perturbaciones que impiden la experiencia oscura amorosa de Dios. SJC no aclara ni ejemplifica qué tipo de imaginaciones (del pasado y/o de la inventiva) pueden distraer a la amada. La razón es que sin importar su contenido, tienen en común el poder negativo de apartar al espiritual de Dios, concentrando su atención ya sea en algún evento del mundo o en alguna cuestión personal.

A tales movimientos sensitivos y apetitos llama raposas “Porque así como las raposas se hacen dormidas para hacer presa cuando salen a cazar, así todos estos apetitos y fuerzas sensitivas estaban sosegados y dormidos, hasta que en el alma se levantan y abren a ejercicio estas flores de las virtudes” .⁴³⁰ Las raposas son símbolo de las inclinaciones y deseos ocultos que perturban sus sentidos impidiendo y estorbando su comunicación con Dios, sin ella proponérselo ni poderlo evitar. Cuál sea la causa de ello, SJC no lo aclara. Al hablar de tales movimientos y de la acción de los demonios, se refiere a ambos como fenómenos separados. No obstante, poco después dice que los demonios son quienes incitan tales perturbaciones.

Deseando, pues, el alma que no le impidan la continuación de este deleite interior de amor, que es la flor de la viña de su alma, ni los envidiosos y maliciosos demonios, ni los furiosos apetitos de la sensualidad, ni las varias idas y venidas de las imaginaciones, ni otras cualesquiera noticias y presencias de cosas [...] los maliciosos demonios de su parte hacen aquí molestia al alma de dos maneras. Porque ellos incitan y levantan esos apetitos con vehemencia, y con ellos y otras imaginaciones, etc., hacen guerra a este reino pacífico y florido del alma. Y lo segundo [...] embisten

⁴³⁰ CB 16, 5

en ella con tormentos y ruidos corporales para hacerla divertir; y [...] con temores y horrores espirituales, a veces de terrible tormento⁴³¹

Sean o no los demonios la causa de las perturbaciones durante la contemplación infusa, la amada sufre con frecuencia por causa de aquellos fenómenos de origen sensitivo que estorban la presencia del Amado. Para dar a entender su efecto perjudicial, al conjurarlas para que cesen “no dice cazadme, sino cazadnos [las raposas], porque habla de sí y del Amado” .⁴³²

Al comentar la segunda parte de la canción, SJC agrega que cuanto dichas molestias ocurren cuando la amada goza junto con el Amado de la flor de la viña de ambos. Y aclara que

aquí dice que la viña está con flor y no dice con fruto [...] porque las virtudes en esta vida, aunque se gozan en el alma con tanta perfección [...] es como gozarlas en flor, porque sólo en la otra se gozarán como en fruto.

Y dice luego:

*En tanto que de rosas
hacemos una piña⁴³³*

La piña que hacen Amado y amada nombra la unidad de las virtudes sobrenaturales teologales y morales, que la segunda manifiesta “haciendo actos muy sabrosos de amor en cada una de ellas [se refiere a las virtudes] y en todas juntas, y así juntas las ofrece ella al Amado con

⁴³¹ CB 16, 3; 16, 6

⁴³² CB 16, 7

⁴³³ CB 16, 7

gran ternura de amor y suavidad; a lo cual le ayuda el mismo Amado” .⁴³⁴ El *amor-ágape* no sólo es el mayor de los dones que el Amado infunde en su amada en contemplación oscura; es también la atadura de sus virtudes porque “fuerte y ordenadamente abraza y contiene en sí muchas perfecciones y virtudes” .⁴³⁵

Para la unión mística no basta “que se cacen las dichas raposas para que no impidan la tal comunicación interior” .⁴³⁶ Además, se requiere “soledad y ajenación de todas las cosas que se podrían ofrecer al alma” ⁴³⁷, tanto a través de la razón como de los sentidos. No sólo las sensaciones y afecciones distraen a la amada de la comunicación amorosa; también las ideas, conceptos y representaciones hechas por el entendimiento impiden la contemplación del ser sobrenatural de Dios.

Al decir la amada “y no parezca nadie en la montiña” , pide que “en la armonía de las potencias y sentidos del hombre, a la cual llama aquí montiña” ⁴³⁸ no se haga presente ninguna “representación y figura de cualquier objeto perteneciente a cualquiera de estas potencias o sentidos.” ⁴³⁹ Asimismo, pide que “en todos los sentidos y potencias corporales, así interiores como exteriores, que son imaginativa, fantasía, etc., no haya otras digresiones ni formas, imágenes y figuras, ni representaciones de objetos en el alma, ni otras operaciones naturales.” ⁴⁴⁰

⁴³⁴ CB 16, 8

⁴³⁵ CB 16, 9

⁴³⁶ CB 16, 10

⁴³⁷ CB 16, 10

⁴³⁸ CB 16, 10

⁴³⁹ CB 16, 10

⁴⁴⁰ CB 16, 10

CANCIÓN 17

El amor de la amada por su Esposo es intenso y profundo. De ahí que “las ausencias que padece el alma de su Amado en este estado de desposorio espiritual son muy aflictivas”.⁴⁴¹ Aparte de la comunicación amorosa con Dios ella nada desea. Temiendo verse privada de sus visitas

hablando con la sequedad y con el Espíritu de su Esposo, dice en esta canción:

*Detente cierzo muerto,
ven, austro, que recuerdas los amores
aspira por mi huerto,
y corran sus olores,
y pacerá el Amado entre las flores*⁴⁴²

La primera y segunda líneas de esta canción son un diálogo que la amada con la sequedad de espíritu que padece. En este punto de su itinerario espiritual, la amada está casi vacía de los gustos y aficiones que antes tenía. Lejos de su Amado, se siente abandonada y perdida porque fuera de Él no encuentra gusto ni contento. La sequedad es la experiencia de quien habiendo renunciado a otros amores para entregarse por entero a Dios, al sentirlo ausente padece en la misma medida del amor que a Él tiene.

Para impedir que la sequedad se cierna sobre ella impidiendo su progreso, la amada hace su parte “por medio de la continua oración y devoción”.⁴⁴³ La fortaleza de su amor se manifiesta en la constancia y

⁴⁴¹ CB 17, 1

⁴⁴² CB 17, 1

⁴⁴³ CB 17, 2

persistencia con las que ella busca la presencia esquiva del Amado, a pesar de la sequedad padece.

La segunda cosa que hace es invocar al Espíritu Santo, que es el que ha de ahuyentar esta sequedad del alma y el que sustenta en ella y aumenta el amor del Esposo, y también ponga el alma en ejercicio interior de las virtudes, todo a fin de que el Hijo de Dios, su Esposo, se goce y deleite más en ella⁴⁴⁴

La amada invoca al Espíritu Santo para que su habitación la una con su Amado, en la confirmación del desposorio. El amor que ella pide ahora no es la vivencia afectiva de su Amado. Pide que, por el envío del Espíritu Santo, Dios la haga capaz de realizar las obras correspondientes a los hábitos de las virtudes sobrenaturales teologales y morales, a fin de corresponder al *amor-ágape* que de Él recibe.

El cierzo es un “viento muy frío que seca y marchita las flores y plantas y, a lo menos, las hace encoger y cerrar cuando las hiere.”⁴⁴⁵ La ausencia afectiva del Amado provoca en la amada el mismo efecto que el cierzo, “apagándole el jugo y sabor y fragancia que gustaba de las virtudes.”⁴⁴⁶

Para que no se piense que la amada no hace más que poner delante del Amado sus deseos y peticiones, SJC aclara que el “decir” de la amada ha de entenderse como sinónimo de “hecho y obra de oración y de ejercicios espirituales, para que se detenga la sequedad.”⁴⁴⁷

Sin embargo, en contra de lo que pudiera pensarse, los dichos-obras de amor de la amada no bastan para suscitar la presencia afectiva del

⁴⁴⁴ CB 17, 2

⁴⁴⁵ CB 17, 3

⁴⁴⁶ CB 17, 3

⁴⁴⁷ CB 17, 3

Amado “si el Esposo no hace en ella esta moción de amor.”⁴⁴⁸ La moción de amor a la que aquí se alude es la inhabitación del Espíritu Santo, al cual invoca la amada diciendo “Ven austro, que recuerdas los amores”, llamándolo “austro” para asociar su acontecer con el “aire apacible [que] causa lluvias y hace germinar las yerbas y plantas.”⁴⁴⁹ Al embestir en la amada, el Espíritu Santo “levanta los apetitos (que antes estaban caídos y dormidos) al amor de Dios, [de modo] que se puede decir bien que recuerda los amores de él y de ella.”⁴⁵⁰ Afirmación donde “recordar” significa poner en acto el hábito oscuro de la contemplación infusa amorosa, para que la amada pueda sentir la presencia afectiva de Dios.

La amada pide al Espíritu Santo que aspire por su huerto. El huerto del que habla no es una posesión; es ella misma “porque en ella están plantadas y nacen y crecen las flores de perfecciones y virtudes”⁴⁵¹ Al comunicar su deseo,

no dice la Esposa: aspira en mi huerto, sino aspira por mi huerto; porque es grande la diferencia que hay entre aspirar Dios en el alma y aspirar por el alma. Porque aspirar en el alma es infundir en ella gracia, dones y virtudes, y aspirar por el alma es hacer Dios toque y moción en las virtudes y perfecciones que ya le son dadas.⁴⁵²

El día de su desposorio, el Esposo infundió en la amada gracias y virtudes tales que ahora está en condiciones de enamorarle con el mismo amor que de Él proviene. Conociendo su progreso, la amada pide la manifestación de la presencia afectiva de su Amado, de la que sólo puede gozar intermitentemente “Porque las virtudes que el alma tiene en sí

⁴⁴⁸ CB 17, 3

⁴⁴⁹ CB 17, 4

⁴⁵⁰ CB 17, 4

⁴⁵¹ CB 17, 5

⁴⁵² CB 17, 5

adquiridas o infusas no siempre las está sintiendo y gozando actualmente.”⁴⁵³ Manifestarle las perfecciones y virtudes sobrenaturales que ahora tiene es aspirar Dios “con su espíritu divino por este florido huerto de ella”⁴⁵⁴ La amada expresa su deseo diciendo “aspira por mi huerto y corran tus olores”, porque aun cuando los suaves olores son de las flores, éstas últimas son creación y rastro de Dios.

Por causa de la inhabitación del Espíritu Santo (que el Amado recibe del Padre y envía a su amada) la amada se transforma en ámbito de manifestación suya, puesto que

no sólo ella lo siente de dentro, pero aun suélele redundar tanto de fuera, que le conocen los que saben advertir [...] pero ordinariamente traen en sí un no se qué de grandeza y dignidad, que causa detenimiento y respeto a los demás, por el efecto sobrenatural que se difunde en el sujeto de la próxima y familiar comunicación con Dios.⁴⁵⁵

En la aspiración del Espíritu Santo por el alma, “se comunica en alta manera el Esposo Hijo de Dios.”⁴⁵⁶ La visita del Espíritu Santo dispone a la amada para recibir al Esposo, por lo cual se dice del primero “que es su aposentador.”⁴⁵⁷ Sin embargo, sería equivocado pensar que la visita del Espíritu Santo es un evento separado de la visita del Amado. El Espíritu Santo es el amor que vincula a las personas de la Trinidad y al místico con Ésta. De ahí que la preparación para la acogida del *amor-ágape* que se manifestó en la cruz de Cristo sea ya una experiencia amorosa.

Si la amada desea la experiencia del Amado es “por lo que en esto

⁴⁵³ CB 17, 5

⁴⁵⁴ CB 17, 6

⁴⁵⁵ CB 17, 7

⁴⁵⁶ CB 17, 8

⁴⁵⁷ CB 17, 8

sabe que se deleita su Esposo.”⁴⁵⁸ Para nombrar el deleite que el Esposo obtiene al visitar a la amada durante el desposorio, SJC dice que “pacerá el Amado entre las flores.”

Es difícil comprender que en algún sentido “el Hijo de Dios se deleita en el alma en estos deleites de ella y se sustenta en ella.”⁴⁵⁹ Previamente SJC ha dicho que Dios no se deleita en nada fuera de sí. Al negarse a sí misma y desnudarse de todo apego para acoger la presencia por gracia del Amado, la amada merece el don de la presencia afectiva de Aquél, que es para ella el más puro deleite. Así, cuando la amada dice que en este punto del proceso místico el Hijo de Dios se deleita en ella, no hace más que apuntar a la disposición afectiva de seguridad, confianza y bienestar que ella goza en su visita amorosa.⁴⁶⁰ La razón por la cual

⁴⁵⁸ CB 17, 9

⁴⁵⁹ CB 17, 10

⁴⁶⁰ Uno de los principales problemas a los que se enfrenta la teología es conciliar la impasibilidad de Dios y su talante personal; la imperturbabilidad del Padre y la pasión del Hijo. Haciendo propia la experiencia griega del ser como presencia, la teología concibió el ser de Dios bajo el esquema de la sustancia. Pensó a Dios como un ente idéntico a sí mismo y fuera del tiempo.

Filosóficamente Dios es inmutable porque se le reconoce como el principio de este mundo mudable y múltiple. Bíblicamente, por el contrario, Dios es inmutable en el sentido de que es veraz, de que es fiel: Dios no deja nunca de amarnos. Esta es la verdadera inmutabilidad de Dios, que no excluye por consiguiente un compromiso efectivo de Dios con las vicisitudes humanas.” (L. Pacomio, Fr. Arduoso, G. Ferretti, G. Ghiberti, G. Moioli, D. Mosso, G. Piana, L. Serenthá, *Diccionario teológico interdisciplinar*, t. I, *op. cit.*, p. 533)

Entre la palabra revelada y la reflexión teológica existe por lo menos una diferencia: la revelación no está comprometida con la metafísica griega. Es por ello que pese a la crisis de la metafísica, es posible ensayar una teología capaz de permitir que la revelación se muestre desde sí misma.

Podría parecer que lo dicho hasta ahora es una mera digresión. Si he abierto este paréntesis es para llamar la atención sobre la radicalidad de la afirmación que SJC pone el labios de la amada acerca de que el Esposo se deleita en ella. Del Dios inmutable de la teología no puede decirse que padezca ni que, al modo humano, pueda verse afectado por noticia alguna con placer ni dolor. Tal afirmación resultaría contraria a la representación metafísica de Dios como entidad inmutable e impasible. Por el contrario, del Dios de la mística sanjuanista sí puede decirse que se

ella atribuye su deleite al Amado es su consciencia del grado de progreso en la transformación de semejanza amorosa.

Lo que el Amado recibe de la amada se llama pasto, “por ser el pasto o comida cosa que no sólo da gusto, pero aun sustenta”⁴⁶¹ ¿En qué sentido puede ser el místico sustento para el Amado? No, por supuesto, en el sentido de que Dios necesite del hombre; sí en tanto que, desde la perspectiva de la economía de la salvación, el nacimiento, pasión, muerte y resurrección del Hijo sólo tiene sentido por la correspondencia del hombre a su llamado amoroso. No obstante, privilegiar excesivamente tal perspectiva conlleva el peligro de perder de vista la trascendencia de Dios. Quizás, un modo más apropiado de interpretar la idea de que el Hijo encuentra sustento en los deleites de la amada consiste en recordar que Dios es *amor-ágape*; que en sí mismo y fuera de sí (en su relación con el hombre) es comunicación. Dicha comunicación consiste en la infusión de su gracia, que capacita a la amada para el ejercicio de la virtud sobrenatural, por lo cual

no dice el alma aquí que pacerá el Amado las flores, sino entre las flores; porque, como quiera que la comunicación suya, es a saber, del Esposo, sean en la misma alma mediante el arreo ya dicho de las virtudes, síguese que lo que pace es la misma alma transformándola en sí.⁴⁶²

deleita, que sufre y se enamora, porque no es una entidad sino un acontecimiento.

⁴⁶¹ CB 17, 10

⁴⁶² CB 17, 10

CANCIÓN 18

En esta canción la amada se queja de no poder gozar la comunicación de su Amado a causa “de la morada que hace en carne” .⁴⁶³ La amada se lamenta porque le parece que “está en el cuerpo como un gran señor en la cárcel, sujeto a mil miserias” ⁴⁶⁴ ¿Cómo entender sus palabras? SJC no problematiza el dualismo defendido por la tradición; lo asume. Lo que a él le preocupa es explicitar la oposición entre la carne y el espíritu en clave existencial.

De acuerdo con la filosofía aristotélica, de la que SJC es heredero por tradición y formación, cuerpo y alma conforman una unidad, sólo distinguible conforme a la razón. El cuerpo es el poder ser no realizado del alma. El alma es el actualidad de dicho poder ser; la realización de una forma esencial que está presente potencialmente en todo ser natural, atendiendo a la cual cabe definirla como “esto” o “aquello” . En el orden natural, cuerpo y alma forman una unidad y “como estas dos partes son un supuesto, ordinariamente participan entrambos de lo que uno recibe, cada uno a su modo.” ⁴⁶⁵ En el nivel antropológico-psicológico, la perturbación y desorden del cuerpo provocan el mismo efecto en el alma. Un claro ejemplo de ello es el carácter afectivo de la percepción sensible.

La parte sensitiva “tiene respecto a las criaturas y a lo temporal.” ⁴⁶⁶ Los sentidos son el medio a través del cual el existente se abre al encuentro con lo inmediato: de aquello que puede asir, ver, tocar; en lo que puede gozarse y dolerse, atemorizarse y esperar. SJC no aconseja la aniquilación del cuerpo como entidad, sino la reorientación

⁴⁶³ CB 18, 1

⁴⁶⁴ CB 18, 1

⁴⁶⁵ INO 4, 2

⁴⁶⁶ 2S 4, 2

de la parte sensitiva, a fin de que la realización de las operaciones que le son propias no estorbe la comunicación amorosa del Amado.

La parte racional “tiene respecto y comunicación con Dios”⁴⁶⁷ en dos sentidos. En su uso natural, la razón es capaz de pensar a Dios por analogía. SJC sostiene que no se puede acceder a la transformación amorosa mediante el conocimiento racional de Dios. La teología no es camino de salvación sino simplemente conocimiento aproximado de Dios, a partir de la razón. En el orden sobrenatural, la parte racional tiene respecto y comunicación con Dios en tanto es capaz de acoger la noticia pasiva y oscura de la fe.

A causa de la desemejanza entre las partes sensitiva y racional, por lo que hace a sus ámbitos y operaciones, cuando en la primera no se han apaciguado los apetitos y movimientos desordenados, ello suele ser impedimento para la comunicación espiritual con el Amado. No es que de suyo las pasiones y los sentidos sean impedimentos para la contemplación mística, de modo que haya algo en el ser del hombre que estorbe su comunicación con lo divino. El hombre es capaz de Dios. Mas, la unión mística requiere que la amada no oponga resistencia a la intervención pasiva de Dios, cuya finalidad es hacer que cesen “los apetitos y rebeliones que decimos de este tirano rey de la sensualidad.”⁴⁶⁸ A esto alude la canción:

*¡Oh ninfas de Judea!
 en tanto que en las flores y rosales
 el ámbar perfumea,
 morá en los arrabales,
 y no queráis tocar nuestros umbrales.*⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ 3S 26, 4

⁴⁶⁸ CB 18, 2

⁴⁶⁹ CB 18, 2

El deseo de la amada es progresar en la comunicación amorosa de su Amado,
y

viendo que de parte de la porción inferior, que es la sensualidad, se le podría impedir [...] y perturbar tanto bien pide a las operaciones y movimientos que se sosieguen en las potencias y sentido de ella y no pasen los límites de su región, la sensual, a molestar e inquietar la porción superior y espiritual del alma, porque no la impidan aun por algún mínimo movimiento el bien y la sensualidad de que goza.⁴⁷⁰

La parte inferior del alma a la que SJC llama Judea es la sensibilidad no purificada. La sensualidad es una tendencia humana que hace al hombre buscar gusto y deleite en la operación de los sentidos. En esta canción, la amada

llama ninfas a todas las imaginaciones, fantasías y movimientos y afecciones de esta porción inferior [...] porque así como las ninfas con su afición y gracia atraen a sí a los amantes, así estas operaciones y movimientos de la sensualidad sabrosa y porfiadamente procuran atraer a sí la voluntad de la parte racional [...] a que quiera lo exterior que ellas quieren y apetecen, moviendo también al entendimiento.⁴⁷¹

La sensualidad es un hábito de imperfección, que en las operaciones de los sentidos busca siempre deleite y gozo. Es una orientación de la voluntad que impide al hombre atender a los dictados de la razón.

Puesta en el ámbito que le es propio conforme a su naturaleza y operaciones, la sensibilidad es moralmente neutra en orden a la

⁴⁷⁰ CB 18, 3

⁴⁷¹ CB 18, 4

realización del fin sobrenatural del hombre. La sensibilidad cobra una carga negativa cuando, en el ejercicio de sus operaciones, inclina la voluntad hacia la obtención de goces sensibles o espirituales.

Cuando están orientadas hacia Dios, las imaginaciones, fantasías, movimientos y afecciones que provienen de los sentidos son medios remotos para la unión con el Amado. Pero cuando la existencia se torna sensual y tiene por fin único la procuración de deleites, se dispersa y aparta de Dios.

Las noticias de los sentidos son para la amada fuente de perjuicio cuando, sobrepasando los límites de su función, molestan e inquietan la parte espiritual del alma. En esta canción, la amada alude a su participación en la contemplación amorosa de su Amado.

El ámbar que perfumea es el “divino Espíritu del Esposo que mora en el alma, y perfumar este divino ámbar en las flores y rosales es derramarse y comunicarse suavísimamente en las potencias y virtudes del alma, dando en ella al alma perfume de divina suavidad.”⁴⁷² En esta canción, anticipándose a la posible perturbación de las noticias de los sentidos la amada pide a las “ninfas de Judea”, “que son las formas e imágenes y fantasmas de los objetos [···que] entran a estos sus arrabales de los sentidos interiores por las puertas de los sentidos exteriores.”⁴⁷³, que permanezcan quietas y sosegadas para perturbar la comunicación amorosa de Dios.

Y no queráis tocar nuestros umbrales. Esto es, ni por primeros movimientos toquéis a la parte superior; porque los primeros movimientos del alma son las entradas y los umbrales para entrar en el alma y cuando pasan de los primeros movimientos [en la razón, ya van pasando los umbrales; mas cuando son primeros movimientos sólo se

⁴⁷² CB 18, 6

⁴⁷³ CB 18, 7

dice tocar a los umbrales o llamar a la puerta, lo cual se hace cuando hay acometimientos a la razón de parte de la sensualidad para algún acto desordenado.⁴⁷⁴

Lo que aquí se llama “primeros movimientos” es la presencia de alguna pasión, ya sea de gozo, dolor, esperanza o temor. El carácter afectivo de la experiencia no es moralmente bueno ni malo. El problema comienza cuando esos primeros movimientos de la sensibilidad alejan al hombre de Dios originando acciones que más tarde se convierten en hábitos de imperfección, que ciegan y encadenan su voluntad. Sin importar aquello a lo que apunten, los apetitos son impedimentos para el amor desnudo de Dios. Por eso la amada pide que los movimientos desordenados de la sensualidad -que sólo se apaciguan en la noche pasiva del espíritu- no toquen siquiera los umbrales de la parte superior.

CANCIÓN 19

La amada desea recibir las comunicaciones amorosas del Esposo, pero como “éstas no las puede recibir en compañía de la parte sensitiva, desea que Dios se las haga sin ella”⁴⁷⁵, por lo cual ruega a Éste diciendo:

*Escóndete, Carillo,
y mira con tu haz a las montañas,
y no quieras decillo,
mas mira las compañías,
de la que va por ínsulas extrañas.*⁴⁷⁶

⁴⁷⁴ CB 18, 8

⁴⁷⁵ CB 19, 1

⁴⁷⁶ CB 19, 1

A Dios hay que tenerlo siempre por escondido, toda vez que la revelación no es manifestación plena. El proceso místico es el modo de vida que tiene por pretensión disponer a la amada para que se esconda en sí misma, para que pueda hallar en su interior la presencia del Amado. Escondida de sí, ajena al mundo circundante, y entregada a la contemplación amorosa, pide en esta canción: “querido Esposo mío, recógete en lo más interior de mi alma, comunicándote a ella escondidamente, manifestándole tus escondidas maravillas ajenas de todos los ojos mortales. Y mira con tu haz a las montañas.”⁴⁷⁷ Por “la haz de Dios”, la amada entiende su divinidad. Las montañas donde le pide que embista son las potencias del alma (entendimiento, voluntad y memoria). Embestir Dios con su divinidad en el alma es manifestarse por esencia en contemplación amorosa.

porque no anda ya contentándose en conocimiento y comunicación de Dios por sus efectos y obras, sino son el haz de Dios que es comunicación esencial de la divinidad sin ningún otro medio en el alma, por cierto contacto de ella en la divinidad, lo cual es cosa ajena de todo sentido y accidentes⁴⁷⁸

La teología es ciencia racional de Dios; la mística es una experiencia que escapa al pensar representativo. Consciente de las limitaciones del lenguaje conceptual, la amada ruega:

y no quieras decillo como antes, cuando las comunicaciones que en mí hacías eran de manera que las decías a los sentidos exteriores por ser cosas de que ellos eran capaces [...] sea de manera la profundidad de este escondrijo de unión espiritual, que el sentido ni lo acierte a

⁴⁷⁷ CB 19, 3

⁴⁷⁸ CB 19, 4

decir ni a sentir.⁴⁷⁹

“Decir a los sentidos” la noticia de Dios es servirse de ellos para acceder a su conocimiento conceptual (teología). Lo que la amada pide a Dios no es el conocimiento racional sino la ciencia amorosa oscura de su esencia.

Porque el “mirar de Dios es amar y hacer mercedes”⁴⁸⁰, la amada le pide que mire a sus compañas, “que son la multitud de virtudes y dones y perfecciones y riquezas espirituales que él ha puesto ya en ella.”⁴⁸¹ En esta canción, ella expresa su deseo de enamorar a Dios con las virtudes y dones que de él ha recibido. Retomando lo que ya ha dicho al explicar el sentido en el cual cabe entender que Dios se deleita en ella, dice ahora que desea complacerlo en la contemplación de las gracias que Él mismo le ha infundido.

SJC enfatiza la distinción entre teología y teología mística. Los pastores que van de “las majadas al otero” recorren un camino previsto, con un itinerario fijado por la tradición, sin hallar la presencia clara y esencial del Amado. El *Cántico Espiritual* es la declaración poética del modo en que la amada consigue aquello a lo que tales pastores no pueden llegar andando los caminos ordinarios y seguros, caminando hacia Dios de noche, sin otra luz y guía que la fe sobrenatural. Con relación al modo en que los pastores buscan al Amado, ella es “la que va por ínsulas extrañas” porque se dirige a Él “por extrañas noticias [...] y por modos y vías extrañas y ajenas de todos los sentidos y del común conocimiento natural.”⁴⁸²

⁴⁷⁹ CB 19, 5

⁴⁸⁰ CB 19, 6

⁴⁸¹ CB 19, 6

⁴⁸² CB 19, 7

CANCIONES 20 y 21

En las canciones previas, la amada ha expresado su deseo de que el Esposo celebre con ella el matrimonio espiritual. Para llegar a dicho estado “no sólo le basta estar limpia y purificada de todas las imperfecciones y rebeliones y hábitos imperfectos de la parte inferior [...] también ha menester grande fortaleza y muy subido amor para tan fuerte y estrecho abrazo de Dios.”⁴⁸³ La fortaleza que la amada necesita para entrar en el matrimonio espiritual es un don divino que merece ya por el grado de semejanza amorosa que ha alcanzado. Es por eso que en este punto del itinerario comienza la intervención pasiva del Esposo que, haciéndola partícipe del *amor-ágape*, fortalece las virtudes de la amada para que se mantenga a salvo de toda perturbación. Lo cual tiene lugar mediante la intervención del Espíritu Santo, que es el que “hace esta junta espiritual.”⁴⁸⁴

En estas canciones es el Esposo quien habla porque a Él corresponde la purificación pasiva que dispone a la amada para la unión.

Y por eso el Esposo, queriendo concluir con este negocio, dice las dos siguientes canciones, en que acaba de purificar al alma y hacerla fuerte y disponerla, así según la parte sensitiva como según la espiritual [...]

*A las aves ligeras
leones, cuervos, gamos saltadores,
montes, valles, riberas,
aguas, aires, ardores*

⁴⁸³ CB 20-21, 1

⁴⁸⁴ CB 20-21, 2

*y miedos de las noches veladores,
 por las amenas liras
 y canto de sirenas os conjuro
 que cesen vuestras iras,
 y no toquéis el muro
 porque la Esposa duerma más seguro*⁴⁸⁵

Conjurar y mandar el Esposo es obrar en la amada que “todas las potencias y apetitos y movimientos del alma, pierden su imperfección y se mudan en divinos.”⁴⁸⁶ a fin de que sus operaciones no impidan la comunicación mística. Para tal fin, en primer lugar, el Esposo manda sosegar a “las aves ligeras”, por las cuales entiende “las digresiones de la imaginativa.”⁴⁸⁷ Por su parte, los leones representan los “ímpetus de la potencia irascible.”⁴⁸⁸ El aprovechado ya no padece los efectos de la ira contra sí mismo (motivada por el pensamiento de que no progresa cuanto quisiera) ni acerca de otros (por cuanto ya no los juzga). En esta fase del proceso místico, la ira es sólo un ímpetu; un movimiento que interrumpe la comunicación amorosa. En boca del místico, las palabras del lenguaje ordinario se resignifican.

Los ciervos y gamos saltadores simbolizan la potencia concupiscible del alma, que es la capacidad de apetecer “la cual tiene dos efectos: el uno es de cobardía y el otro es de osadía.”⁴⁸⁹ En ningún momento del proceso místico el hombre deja de apetecer. El amor del Amado reorienta hacia sí mas no aniquila las potencias del hombre; ordena sus actos, para que sus acciones y obras sean virtuosas en modo sobrenatural.

Para la adquirir los hábitos de la virtud natural el hombre se

⁴⁸⁵ CB 20-21, 3

⁴⁸⁶ CB 20-21, 4

⁴⁸⁷ CB 20-21, 5

⁴⁸⁸ CB 20-21, 6

⁴⁸⁹ CB 20-21, 6

basta a sí mismo; mas no para adquirir el hábito de la virtud sobrenatural. Lo segundo ha menester la intervención pasiva de la gracia que, purificando la raíz de sus vicios, otorga a la amada la capacidad para ejercitarse en el amor perfecto. Uno de los modos en que se concreta la intervención de la gracia consiste en liberar al espiritual de la cobardía, que surge en él cuando encuentra algunos inconvenientes y “entonces se acobarda y retira.”⁴⁹⁰ Otro tanto ocurre con la osadía, cuyos efectos aparecen “cuando halla las cosas convenientes para sí porque entonces no se encoge y acobarda, sino atrevese a apetecerlas y admitirlas con los deseos y afectos.”⁴⁹¹ La importancia de la aniquilación de los movimientos desordenados de la ira y la apetencia radica en que, libre de ellos, el espiritual puede amar a Dios en desnudez.

El Esposo conjura a los montes, valles y riberas, a través de los cuales alude a los actos viciosos (por exceso o por defecto) del entendimiento, la voluntad y la memoria, para que tales potencias se empleen “en la justa operación que les pertenece.”⁴⁹²

Aguas, aires, ardores y miedos de la noche veladores nombran las afecciones de las cuatro pasiones. La conjuración del Esposo se refiere a la afección de las cuatro pasiones (dolor, esperanza, temor y gozo) y no a ellas mismas. Las pasiones requieren purificación a fin de que, sin que por ello se aniquilen, el movimiento desordenado de ellas no impida al espiritual juzgar con claridad lo que le conviene elegir para obrar virtuosamente. La virtud es el hábito de elegir el término medio determinado por la razón en cada caso.

Bajo el influjo de la pasión desenfrenada, el hombre pierde la libertad para elegir lo conveniente. Así, por ejemplo, refiriéndose a la afección del gozo en los bienes naturales, SJC advierte que “con más

⁴⁹⁰ CB 20-21, 6

⁴⁹¹ CB 20-21, 6

⁴⁹² CB 20-21, 8

eficacia y presteza hace el gozo de las tales [almas] impresión y huella en el sentido, y más frecuentemente las embelesa. Y así, la razón y juicio no quedan libres, sino anublados con aquella afección de gozo.”⁴⁹³ De ahí la necesidad de su reorientación hacia Dios.

La afección de las pasiones es una atracción intensa de tipo emocional que genera dependencia, aun si aquello hacia lo que apunta es Dios mismo. Las afecciones de las pasiones inclinan al hombre a la vida sensual. Y cuando no han sido purificadas apartan su atención amorosa de Dios para dirigirla al cuidado de sí.

La intervención pasiva del Amado tiene por fin hacer que se sosieguen las afecciones de las pasiones, de modo que no impidan las obras de la virtud sobrenatural. Una vez que han sido aniquilados los movimientos desordenados de las pasiones, el espiritual puede amar a Dios en desnudez y no simplemente sentir que le ama afectivamente por el deleite que suele encontrar en la contemplación. El *amor-ágape* no se identifica con la afección del sentimiento al que se asocia. Así, el espiritual puede ser virtuoso, sin por ello padecer alguna afección pasional porque “la compasión, esto es, el sentimiento de ella, no le tiene, aunque tiene las obras y perfección de ella. Porque aquí le falta al alma lo que tenía de flaco en las virtudes, y le queda lo fuerte, constante y perfecto de ellas.”⁴⁹⁴

En el desposorio, la amada no se libera de sus pasiones, pero sí del poder que ellas tienen para desviar su atención amorosa de Dios. Por obra de la purificación pasiva, entendimiento, voluntad y memoria no quedan ociosos de sus operaciones, mas quedan libres de posibles movimientos desordenados.

Acerca de la relación entre esperanza y memoria, SJC advierte que,

⁴⁹³ 3S 22, 2

⁴⁹⁴ CB 20-21, 10

una vez purificada la segunda “En los deseos de la esperanza tampoco se aflige, porque, estando ya satisfecha con esta unión de Dios [...] ni acerca del mundo tiene qué esperar ni acerca de lo espiritual qué desear [...] Y así, el deseo que tiene de ver a Dios es sin pena.”⁴⁹⁵ La amada espera la unión plena con Dios al término de la vida mortal y en este sentido posee una perspectiva escatológica del futuro. Su espera está libre de toda inquietud y perturbación porque al llegar al desposorio participa del amor divino.

Antes de la purificación pasiva, las afecciones del gozo aumentaban o disminuían la noticia amorosa del Amado. Al arribar al matrimonio espiritual, “ni en ellas echa de ver mengua ni le hace novedad abundancia.”⁴⁹⁶ Aunque la amada no carezca de gozos provenientes de la vida cotidiana “no por ello en lo que es sustancial comunicación del espíritu se le aumenta nada.”⁴⁹⁷ Vuelta hacia el amor divino, en cada evento

se convierte a gozar las riquezas que ella tiene ya en sí y se queda con mucho mayor gozo y deleite en ellas y en las que de nuevo le vienen, porque tiene en alguna manera la propiedad de Dios en esto, el cual, aunque en todas las cosas se deleita, no se deleita tanto en ellas como en sí mismo, porque tiene él en sí eminente bien sobre todas ellas.⁴⁹⁸

Convertida en esposa, el único propósito de la amada es el amor desnudo de Cristo, que no depende de goces ni noticias sabrosas. La felicidad de la que goza en el desposorio no puede sufrir alteración, aumento, ni

⁴⁹⁵ CB 20-21, 11

⁴⁹⁶ CB 20-21, 11

⁴⁹⁷ CB 20-21, 12

⁴⁹⁸ CB 20-21, 12

mengua a causa de los sucesos que conforman su cotidianidad.

Para quien sólo en el amor de Dios tiene puesta la voluntad, la totalidad de lo que ocurre es interpretado como manifestación del Amado. Para la amada no hay novedad que pueda aumentar ni disminuir el *amor-ágape* que la vincula a su Esposo. El amor divino hace al místico apartarse del mundo. Mas no porque su andar cotidiano le sea imperceptible -lo que por otra parte deriva de una falsa representación de la vida contemplativa que hace del místico alguien ensimismado, que no se entera de lo que ocurre a su alrededor- sino porque sólo presta atención a las manifestaciones del Amado. Tal es la razón de por qué, al hablar de la experiencia de los gozos accidentarios, SJC dice que aun cuando éstos no le faltan a la amada en el matrimonio espiritual -como podemos también asegurar que no le faltarán contrariedades- no por ello se entrega a ellos. La experiencia de goces particulares es para ella ocasión para recordar el amor perfecto del que participa, donde “recordar” significa interpretar cualquier goce que se le ofrece a la luz de su experiencia vital. “Y así es tan poco lo accidentario de estas novedades espirituales y lo que ponen de nuevo en el alma, en comparación de lo sustancial que ella ya en sí tiene que lo podemos decir nada.”⁴⁹⁹

Antes del matrimonio espiritual, los gozos accidentarios -entre los cuales puede contarse la contemplación del orden y belleza de las criaturas- podían aumentar el amor de la amada por su Esposo. Pero llegada a él, ningún goce de tal índole puede aumentar ni disminuir el amor desnudo e incondicionado que a Él tiene. La esposa no ama “por que...” ni “a causa de...”, sino a pesar de todo.

La iluminación amorosa que Dios da de sí, aunque no de continuo, consiste en

⁴⁹⁹ CB 20-21, 13

cierta conversión espiritual, en que la hace ver y gozar de por junto este abismo de deleites y riquezas que ha puesto en ella [...] En la cual iluminación, aunque es de tanta excelencia, no se le acrecienta nada a la tal alma, sino sólo sacarle a la luz a que goce lo que antes tenía.⁵⁰⁰

Así como los goces accidentarios no pueden alterar la unión mística; tampoco los “miedos de la noche veladores” pueden interrumpir la noticia pacífica de la contemplación amorosa. Quien sólo vive para amar a Dios, únicamente teme el abandono de Éste. Mas en este punto del camino místico, ella sabe ya el silencio de Dios no es signo inequívoco de su lejanía real, así como tampoco su presencia afectiva lo es de su inhabitación. Así, “ninguna cosa la puede ya llegar ni molestar, habiéndose ya entrado ella de todas las cosas en su Dios, donde de toda paz goza, de toda suavidad gusta y de todo deleite, según sufre la condición y estado de esta vida.”⁵⁰¹

La suavidad de la comunicación amorosa del Esposo es para ella como el sonido de las “amenas liras”. Pues, así “como la música de las liras llena al ánimo de suavidad y recreación, y la embebe y suspende de manera que tiene enajenado de sinsabores y penas, así esta suavidad tiene al alma tan en sí que ninguna cosa penosa la llega.”⁵⁰²

El deleite del amor divino es para la amada una experiencia envolvente de abandono en su Amado, que “la pone como encantada a todas las molestias y turbaciones.”⁵⁰³ La existencia volcada hacia el amor divino no sufre perturbación porque su amor por Dios no mengua ni se

⁵⁰⁰ CB 20-21, 14

⁵⁰¹ CB 20-21, 15

⁵⁰² CB 20-21, 16

⁵⁰³ CB 20-21, 16

acrecienta por placer ni dolor alguno, una vez que la purgación pasiva la ha librado de las ” turbaciones y molestias de las afecciones y operaciones desordenadas” ⁵⁰⁴, a las que en esta canción llama “iras” .

La mayor dicha de la que goza la esposa es que “ya aquí para el alma no hay puerta cerrada, sino que en su mano está gozar cada y cuando que quiere de este suave sueño de amor.” ⁵⁰⁵ No es que asemejándose al Amado, la esposa lo haya enamorado, invirtiendo el movimiento erótico con el que inicia el itinerario místico. Si ahora ella puede gozar libremente de la presencia divina es porque el *amor-ágape* no espera ni busca nada.

CANCIÓN 22

En la anotación, mediante la referencia a las parábolas del buen pastor y de la moneda perdida, SJC alude a que, luego de liberarla de los movimientos desordenados de la parte sensitiva, “es admirable cosa de ver el placer que tiene [el Esposo] de ver al alma así ya ganada y perfeccionada” ⁵⁰⁶

La declaración de las propiedades del matrimonio espiritual, aunque conciernen a la amada, proceden de la voz del Esposo. En esta canción

habla el Esposo llamando ya Esposa al alma, y dice dos cosas, la una es decir cómo ya, después de haber salido victoriosa, ha llegado a este estado deleitoso [...] Y la segunda es cantar las propiedades de este estado [...] como son: reposar a su sabor y tener el cuello reclinado sobre los dulces brazos del Amado. ⁵⁰⁷

⁵⁰⁴ CB 20-21, 17

⁵⁰⁵ CB 20-21, 19

⁵⁰⁶ CB 22, 1

⁵⁰⁷ CB 22, 2

El matrimonio espiritual es

transformación total en el Amado, en que se entregan ambas partes posesión la una de la otra, con cierta consumación de unión de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación [...que] nunca acaece sin que esté el alma confirmada en gracia.⁵⁰⁸

Unida a Dios, la amada se transforma en Él. El *amor-ágape* es relación de entrega y recepción; donación y acogida. Cuando SJC dice que “se entregan las partes por total posesión la una de la otra”⁵⁰⁹, afirmación donde, en el caso de la amada, “poseer” significa acoger pasivamente el don de la gracia. Superados los impedimentos para la unión de semejanza mediante “los trabajos y amarguras de la mortificación”⁵¹⁰, aunados a los estrechos de la purgación pasiva, ésta queda confirmada. Esposo y esposa son entonces “dos naturalezas en un mismo espíritu y amor.”⁵¹¹

El amor místico es respuesta radical al llamado del amor divino, que transforma la totalidad de la vida fáctica del existente, de modo que cada uno de sus actos expresa el amor perfecto que lo habita interiormente. El fruto del matrimonio espiritual es la deificación. No obstante lo cual, es necesario recordar que transformada en el amor del Esposo Cristo, la amada es Dios por participación y no por naturaleza.

SJC aconseja tener siempre al Amado por escondido para no rebajar su esencia ni suprimir su alteridad trascendente. Al declarar los versos “Entrado se ha la Esposa en el ameno huerto deseado”, apunta que en ellos se canta la transformación de amor “en que se hace tal junta de las dos naturalezas y tal comunicación de la divina a la humana, que, no

⁵⁰⁸ CB 22, 3

⁵⁰⁹ CB 22, 3

⁵¹⁰ CB 22, 3

⁵¹¹ CB 22, 3

mudando alguna de ellas su ser, cada una parece Dios.”⁵¹²

En el matrimonio espiritual la amada vive vida de Dios toda vez que sus actos, proyectos, pensamientos, palabras, renunciaciones, deseos, etc. dan cuenta de su transformación en Él. En la cercanía de su Esposo, ella

goza y siente deleite de gloria de Dios en la sustancia del alma ya transformada en él. Y por eso se sigue el verso siguiente:

*Y a su sabor reposa
el cuello reclinado
sobre los dulces brazos del Amado*⁵¹³

El cuello es imagen poética de la fortaleza del alma, mediante la cual “se hace esta junta y unión entre ella y el Esposo”⁵¹⁴, cuya adquisición mereció la amada por su entrada en la contemplación oscura amorosa. El lugar donde la amada se abandona para reposar a su sabor son “los dulces brazos del Amado”. Si la amada puede ya abandonarse en el seno de lo divino es porque su flaqueza y debilidad están unidas a la fortaleza de Dios.

En la cercanía del Amado, la amada se se sabe “guarecida y amparada de todos los males y saboreada en todos los bienes.”⁵¹⁵ La salvación le viene del amor de su Esposo, que apacigua en ella “los apetitos y pasiones”⁵¹⁶ que antes tenía.

Habiéndose desnudado de “toda impureza temporal, natural y espiritual”⁵¹⁷, a través de su tránsito por las noches activa y pasiva, la

⁵¹² CB 22, 5

⁵¹³ CB 22, 6

⁵¹⁴ CB 22, 7

⁵¹⁵ CB 22, 8

⁵¹⁶ CB 22, 8

⁵¹⁷ CB 22, 8

amada se ha unido a Dios “sin algún otro medio”.⁵¹⁸ La intimidad e inmediatez de su relación con Dios hace decir a SJC que el matrimonio místico es “el beso del alma a Dios.”⁵¹⁹ La comparación no puede ser más acertada: un beso es a la vez donación y acogida; envío y recepción de sí.

CANCIÓN 23

La radicalidad de la teología sanjuanista sólo se aprecia en su justa dimensión cuando se comprende que el matrimonio espiritual es la realización del fin sobrenatural para cual fue creado el hombre: la deificación. La transformación de semejanza amorosa transforma a la amada en su Amado; hace de ella Dios por participación.

En el matrimonio espiritual, “con gran facilidad y frecuencia descubre el Esposo al alma sus maravillosos secretos [...] porque el verdadero y entero amor no sabe tener nada encubierto al que ama.”⁵²⁰ Si el amor místico es comunicación amorosa, ello se debe a que en sí mismo, en su vida *ad intra*, Dios es comunicación. El amor místico es participación en el amor que vincula a las personas de la Santísima Trinidad.

Si en esta canción SJC pone de relieve la centralidad del misterio de la “Encarnación y los modos y maneras de la redención humana”⁵²¹ es porque, como ya se ha dicho, la Encarnación es condición de posibilidad de la unión mística. En primer lugar porque en la Encarnación, el Padre envía al Hijo el Espíritu Santo, cuya inhabitación es causa de la contemplación infusa amorosa. El fin último de la encarnación es la

⁵¹⁸ CB 22, 8

⁵¹⁹ CB 22, 8

⁵²⁰ CB 23, 1

⁵²¹ CB 23, 1

pasión y muerte de cruz del Hijo, aceptadas libremente por amor al Padre y al hombre.

La muerte del Hijo redime al existente de su condición pecadora. En el árbol de la cruz, el Verbo Hijo de Dios asume en sí mismo la condición pecadora del hombre para redimirlo de su inclinación al mal. Si “por medio del árbol vedado del paraíso fue perdida y estragada en la naturaleza humana por Adán.”⁵²², en el árbol de la cruz, fue salvada por la entrega amorosa del Hijo. Cristo Crucificado es el pastorcico, que por amor al hombre, en obediencia al Padre y por nuestra salvación:

*Y a cabo de un gran rato se ha encumbrado
sobre un árbol, do abrió sus brazos bellos,
y muerto se ha quedado asido dellos,
el pecho del amor muy lastimado.*⁵²³

Las diversas interpretaciones teológicas acerca de la oposición entre Cristo y Adán (postulada por San Pablo y retomada en esta canción por SJC) comienzan con la pregunta acerca de si el segundo es un individuo aislado o una figura representativa del género humano. El segundo problema que se agrega a la interpretación de la figura de Adán gira en torno a si el libro del *Génesis* es de carácter sapiensal o, por el contrario, es una descripción literal sobre los orígenes. Dificultades a las que se agrega la falta de un pronunciamiento claro al respecto por parte de SJC. Pese a todo esto, considero que a partir de la hermenéutica fenomenológica de los versículos del Génesis sobre Adán es posible comprender algunos aspectos esenciales de la existencia religiosa.

⁵²² CB 23, 2

⁵²³ P 5. 17-20

Tomó, pues, Jehová Dios puso al hombre, y lo puso en el huerto del Edén, para que lo labrara y lo guardase. Y mandó Jehová Dios al hombre, diciendo: De todo árbol del huerto podrás comer; más del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás; porque el día que de él comieres, ciertamente morirás (Gn. 2, 15).

Lejos de acatar el mandato divino, Adán quebrantó la prohibición y probó el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal. Entonces conoció la culpa y, a través de dicho sentimiento, tuvo consciencia de su ser libre. El castigo a su desobediencia fue la expulsión del paraíso. Es decir, la disminución de su poder ser. En el paraíso, Adán estaba en contacto directo con Dios; conocía la esencia de cada ser y por ello sabía cuál era su nombre propio⁵²⁴; tomaba de su entorno cuanto necesitaba para vivir y no estaba sujeto a la muerte. Tras la expulsión, la nostalgia de su presencia origina la actitud religiosa; el conocimiento del hombre queda limitado a lo que sus potencias naturales alcanzan a comprender; la única manera de arrancar a la tierra el sustento necesario para vivir es el trabajo; el hombre emerge como ser-para-la-muerte..

Ya sea que se le interprete como relato sobre la creación o como sabia reflexión sobre la dimensión religiosa del hombre, el libro del *Génesis* pone de manifiesto una verdad incontrovertible: la conciencia religiosa surge en el hombre sólo después que éste se ha medido con lo

⁵²⁴ Aun cuando esta no es una reflexión filosófica sobre el origen del lenguaje, considero importante llamar la atención hacia el hecho de que el siguiente pasaje del *Génesis* deja entrever un planteamiento tácito de la teoría naturalista. La tesis central de ésta es que la propiedad o impropiedad de los nombres correspondientes a cada una de las entidades depende de su capacidad para manifestar la esencia que los constituye y define como tales: “Y Yavhé Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera” (Gn 2, 19).

divino. No importa si el encuentro asume la forma de la confrontación, de la desobediencia, de la fascinación o del temor. El *Génesis* enseña que entre el hombre y Dios media la distancia de la libertad que otorga al primero la posibilidad de acoger, pero también de rechazar, la experiencia del segundo.

Más allá de si el relato de la creación contiene en germen la doctrina del pecado original (como piensa San Agustín) lo que sí pone de manifiesto es que el pecado es la muerte espiritual del hombre. La razón de lo cual es que tras haber pecado, el hombre se siente indigno de la presencia de Dios y se aleja de Él replegándose sobre sí mismo. Dicha explicación vale para entender por qué Adán quiso esconderse de Dios luego de transgredir la prohibición ya aludida. Y asimismo permite entender por qué, cuando quebranta la ley de Dios, el hombre religioso se aparta de su presencia, motivado por el sentimiento de su indignidad,

Adán representa la pérdida del vínculo inmediato entre el hombre y Dios, que engendra el sentimiento y la actitud religiosa. En franca oposición, Cristo Crucificado es el Dios enamorado del hombre que se abaja para ofrecerle la vida eterna.

en el árbol de la cruz [la amada] fue redimida y reparada, dándole allí [el Esposo] la mano de su favor y misericordia por medio de su muerte y pasión, alzando las treguas que del pecado original había entre el hombre y Dios. Y así dice:

Debajo del manzano.

Esto es, debajo del favor del árbol de la Cruz, que aquí es entendido por el manzano, donde el Hijo de Dios redimió y, por consiguiente, desposó consigo la naturaleza humana, y consiguientemente a cada alma, dándola él gracia y prendas para ello en la Cruz. Y así, dice:

*Allí conmigo fuiste desposada,
allí te di la mano,
[...] Y fuiste reparada
donde tu madre fuera violada.*⁵²⁵

La cruz de Cristo es “desposorio que se hizo de una vez, dando Dios al alma la primera gracia, lo cual se hace en el bautismo con cada alma.”⁵²⁶ La crucifixión está ligada a la encarnación por su misión, a saber, la redención del pecado. El vínculo entre bautismo, pecado y redención es doble. Para redimir al existente de su condición pecadora, Cristo tenía que hacerse solidario con él cargando con sus pecados. “Jesús había cargado con la culpa de toda la humanidad; entró en ella en el Jordán. Inicia su vida pública tomando el puesto de los pecadores.”⁵²⁷ Comprendido como anticipación de la pascua, el bautismo del Hijo señala el momento en que Éste asume el pecado del existente, para luego ofrecerse voluntariamente para redención de aquél. En un sentido derivado, en la medida en que el fin del sacramento del bautismo es incorporar al individuo en la Iglesia, borrando la mancha que el pecado original deja en la condición humana, cabe decir que mediante el bautismo el hombre se abre a la llamada universal del amor perfecto.

El bautismo-desposorio de la cruz de Cristo es condición de posibilidad de la unión mística; la correspondencia de la amada a la llamada del amor divino es su cumplimiento. El matrimonio espiritual es unión amorosa con el Amado “por vía de perfección”⁵²⁸ Gracias a la inhabitación del Espíritu Santo del Esposo Cristo, todo individuo es

⁵²⁵ CB 23, 2-4

⁵²⁶ CB 23, 6

⁵²⁷ Ratzinger, J., *Jesús de Nazaret*, La esfera de los libros, Madrid, 2007, p. 40.

⁵²⁸ CB 23, 6

capaz de participar del ejercicio del *amor-ágape* que constituye la vida intratrinitaria.

CANCIÓN 24

En esta canción, la esposa habla nuevamente acerca del amor que la mantiene unida a su Esposo, diciendo:

*Nuestro lecho florido,
de cuevas de leones enlazado,
en púrpura tendido,
de paz edificado,
de mil escudos de oro coronado.*⁵²⁹

La comunicación amorosa entre Dios y el hombre es comunión íntima y solitaria, cuya consumación es para la amada causa del mayor deleite porque “después de esta sabrosa entrega de la Esposa y el Amado, lo que luego inmediatamente se sigue es el lecho de entrambos en el cual muy de asiento gusta ella los dichos deleites del Esposo.”⁵³⁰

En el matrimonio místico, la amada “está divina, pura y casta”⁵³¹, por cuanto participa plenamente del *amor-ágape* de su Esposo, hasta donde lo permite su finitud. En esta canción SJC identifica al Esposo con el lecho de ambos: “el lecho no es otra cosa que su mismo Esposo el Verbo, Hijo de Dios, como luego se dirá, en el cual ella, por medio de la dicha unión de amor, se recuesta.”⁵³² En este punto del proceso místico, el Esposo es para su amada lecho florido donde ella se recuesta para gozar pacíficamente de la noticia amorosa que el le infunde en contemplación.

⁵²⁹ CB 24, 1

⁵³⁰ CB 24, 1

⁵³¹ CB 24, 1

⁵³² CB 24, 1

La comunicación amorosa que recibe pasivamente en tal estado, es acerca de “la sabiduría y secretos, y gracias y virtudes, y dones de Dios.”⁵³³ Por lo cual, la amada dice que el “lecho” donde se recuesta es suyo y del Esposo “porque unas mismas virtudes y un mismo amor, conviene a saber, del Amado, son ya de entrambos.”⁵³⁴

Las “cuevas de leones” de las que está enlazado el lecho de los esposos son las virtudes sobrenaturales teologales y morales que la amada nombra así porque el hábito de ellas “es como cueva de leones [...] en la cual mora y asiste el esposo Cristo, unido con el alma en aquella virtud, y en cada una de las demás virtudes como fuerte león.”⁵³⁵ Las virtudes sobrenaturales son la morada (*ethos*) de la amada, en el sentido de que es en sus acciones donde se manifiesta el *amor-ágape* de su Esposo. Asimismo, los hábitos y actos de las virtudes sobrenaturales teologales y morales son el refugio donde la amada mora en compañía de su Esposo, al amparo de toda posible perturbación. La práctica de la virtud sobrenatural es, por eso mismo, la muralla que la protege

para que el demonio no pueda entrar, pero ni aun para que ninguna cosa del mundo, alta ni baja, la pueda inquietar ni molestar, ni aun mover; porque estando ya libre de toda molestia de las pasiones naturales y ajena y desnuda de la tormenta y variedad de los cuidados temporales, como aquí lo está, goza en seguridad y quietud la participación de Dios.⁵³⁶

En el matrimonio espiritual, el Esposo es para la amada lecho florido, “en púrpura tendido” puesto que por el color “púrpura es denotada la

⁵³³ CB 24, 3

⁵³⁴ CB 24, 3

⁵³⁵ CB 24, 4

⁵³⁶ CB 24, 5

caridad en la divina Escritura y de ella se visten y sirven los reyes.”⁵³⁷ La encarnación, pasión, muerte y resurrección del Amado Esposo Cristo son manifestaciones del reino de Dios, donde el *amor-ágape* es la ley que todo lo rige. Pues “todas las virtudes, riquezas y bienes de él se sustentan y florecen y se gozan sólo en la caridad y amor del Rey del cielo.”⁵³⁸ Las virtudes de la amada reposan en el *amor-ágape* manifestado en el Esposo Cristo, como aquello que las reúne, sostiene y sustenta

La propiedad del amor perfecto “es echar fuera todo temor.”⁵³⁹ El lecho de los esposos místicos está “de paz edificado, de mil escudos de oso coronado”. Paz y gracia son los atributos del matrimonio espiritual. La seguridad con que la amada se abandona por entero a su Esposo es resultado de su liberación de los miedos, pasiones y movimientos desordenados de la sensibilidad que antes tenía.

los escudos son aquí las virtudes y dones del alma que, aunque como hemos dicho, son las flores, etc., de este lecho, también le sirven de corona y premio de su trabajo en haberlas ganado, y, no sólo eso, sino también de defensa, como fuertes escudos contra los vicios que con el ejercicio de ellas venció.⁵⁴⁰

CANCIÓN 25

Para enfatizar el carácter universal de la unión mística, SJC continúa hablando del matrimonio espiritual, ahora desde una perspectiva comunitaria. Y así, comienza la declaración diciendo que

no se contenta el alma que llega a este puesto de perfección de

⁵³⁷ CB 24, 7

⁵³⁸ CB 24, 7

⁵³⁹ CB 24, 8

⁵⁴⁰ CB 24, 9

engrandecer y loar las excelencias de su Amado el Hijo de Dios, ni de cantar y agradecer las mercedes que de él recibe y deleites que en él goza, sino también refiere las que hace a las demás almas.⁵⁴¹

Con una intención pedagógica, SJC establece una relación estrecha entre el individuo y la comunidad mística. En esta canción, la amada muestra su deseo de guiar a otros en su tránsito por la noche oscura.

En primer lugar, hablando del matrimonio místico, se refiere a las “tres mercedes que de él reciben las almas devotas, con las cuales se animan más y levantan en amor de Dios”⁵⁴² La experiencia mística es una posibilidad vital abierta a todo hombre. Bajo la consciencia de la universalidad del misticismo, la amada invita a otros a participar de la experiencia de Dios.

*A zaga de tu huella,
las jóvenes discurren el camino,
al toque de centella,
al adobado vino,
emisiones de bálsamo divino.*⁵⁴³

La huella “es rastro de aquel cuya es la huella, por la cual se va rastreando y buscando quien la hizo.”⁵⁴⁴ La vida de amor místico es búsqueda ininterrumpida de la huella del Amado. Aun después de celebrado el matrimonio espiritual, la amada busca a su Esposo sin temor en los “afectos sabrosos de amor”⁵⁴⁵, suscitados por su presencia elusiva.

Múltiples son los caminos por los que discurren quienes avanzan,

⁵⁴¹ CB 25, 1

⁵⁴² CB 25, 2

⁵⁴³ CB 25, 1

⁵⁴⁴ CB 25, 3

⁵⁴⁵ CB 25, 2

con la fuerza y osadía propias de la juventud, en pos de la huella del Amado. Sin embargo, todos los itinerarios de búsqueda espiritual tienen por origen común el impulso del *amor-eros*. Todos aquellos a quienes el Amado enamora con sus presencia

discurren, esto es, corren por muchas partes y de muchas maneras (que eso quiere decir discurrir) cada uno por la parte y suerte que Dios le da de espíritu y estado, con muchas diferencias de ejercicios y obras espirituales, al camino de la vida eterna [...] por la cual encuentran con el Amado.⁵⁴⁶

A lo largo de las generaciones, el Amado sale al encuentro del hombre para enamorarle con su presencia e invitarlo “no sólo a que salga, sino a que corra de muchas maneras”⁵⁴⁷ en pos de su rastro. Tanto en el *Cántico Espiritual* como en la *Noche Oscura*, el proceso místico inicia con la salida del alma (de sus apegos, gustos y asimientos) en pos de la presencia del Amado. Más aun, cada fase del camino místico constituye una salida del modo de vida anterior, provocada por el amor divino.

El grado de perfección espiritual de la amada se expresa en las obras exteriores que ella realiza (a las cuales aluden los primeros dos versos de esta canción) así como a través de sus obras interiores. En “en estos tres versillos da a entender el alma el ejercicio que interiormente estas almas hacen con la voluntad, movidas por otras dos mercedes y visitas interiores que el Amado les hace.”⁵⁴⁸

El toque de centella es “un toque sutilísimo que el Amado hace [...] de manera que la enciende el corazón en fuego de amor.”⁵⁴⁹ Es

⁵⁴⁶ CB 25, 4

⁵⁴⁷ CB 25, 4

⁵⁴⁸ CB 25, 5

⁵⁴⁹ CB 25, 5

contacto directo y cierto que, a través del sentido, hace conocer y gustar a la amada la presencia del Amado, por el cual “enciéndose la voluntad en amar, y desear y alabar, y rogar a Dios con sabor de amor.”⁵⁵⁰ Poniendo el énfasis en la fugacidad que le es propia, SJC habla de la presencia afectiva del Amado como una experiencia provocada por el toque de centellas, “salidas del amor de divino”.⁵⁵¹ A consecuencia de la presencia afectiva del Amado se levantan “en ella los apetitos y afectos a Dios de desear, amar y alabar [...] que son las emisiones del bálsamo que de este toque redundan”⁵⁵²

La otra merced a la que hace referencia esta canción es el “adobado vino”, por el cual entiende la amada la infusión amorosa que la embriaga “en el Espíritu Santo con un vino de amor suave y sabroso y esforzoso”.⁵⁵³ La infusión por gracia del amor que une al Padre con el Hijo es para la amada una experiencia suave “aunque no siempre en este grado de intensión porque afloja y crece, sin estar en mano del alma.”⁵⁵⁴ El adobado vino simboliza el estado de suave deleite propio de los que aman a Dios en perfección, en quienes “hace el divino Amado la embriaguez divina.”⁵⁵⁵

Los nuevos amadores buscan al Amado, mediante las obras exteriores e interiores, movidos por el sabor de su experiencia. El amor que éstos tienen a Dios surge del apetito. Al respecto dice SJC:

no hay que fiar de este amor hasta que se acaben aquellos fervores y gustos gruesos de los sentidos. Porque así como estos fervores y calor de sentido lo pueden inclinar a bueno y perfecto amor [...]

⁵⁵⁰ CB 25, 5

⁵⁵¹ CB 25, 5

⁵⁵² CB 25, 6

⁵⁵³ CB 25, 7

⁵⁵⁴ CB 25, 8

⁵⁵⁵ CB 25, 11

también es muy fácil en estos principios y novedad de gustos faltar el vino del amor y perderse el fervor y sabor de nuevo.⁵⁵⁶

Por el contrario, los viejos amantes “carecen ya de la suavidad espiritual que tiene su raíz en el sentido, no traen ya ansias ni penas de amor en el sentido y el espíritu.”⁵⁵⁷ Ajenos a la vida sensual, éstos gozan de la presencia del Amado sin “tener penas y disgustos en el sentido y en el espíritu.”⁵⁵⁸ La “embriaguez” provocada por la bebida del adobado vino tiene por consecuencia las “emisiones de bálsamo divino”, que son los movimientos y actos interiores de amor, provocados por el contacto directo del Amado.

CANCIÓN 26

En continuidad con la anterior, en esta canción la esposa declara la experiencia embriagadora, provocada por la infusión del “amor íntimo de Dios”⁵⁵⁹, que es su Espíritu Santo, diciendo:

*En la interior bodega
de mi Amado bebí y, cuando salía
por toda aquesta vega,
ya cosa no sabía,
y el ganado perdí que antes seguía.*⁵⁶⁰

La “interior bodega” es “el último y más estrecho grado de amor en que

⁵⁵⁶ CB 25, 10

⁵⁵⁷ CB 25, 11

⁵⁵⁸ CB 25, 11

⁵⁵⁹ CB 26, 1

⁵⁶⁰ CB 26, 1

el alma puede situarse en esta vida.”⁵⁶¹ En palabras de SJC, “Para decir algo de esta bodega y declarar lo que aquí quiere decir o dar a entender el alma, era menester que el Espíritu Santo tomase la mano y moviese la pluma.”⁵⁶² El amor místico es una modalidad de la vida fáctica del que poco se puede decir, por ser tan desnudo, incondicionado y perfecto. Teniendo eso presente, SJC invoca la ayuda del Espíritu Santo para la declaración doctrinal de estas canciones compuestas en unión mística, dando a entender que sólo inhabitado por el Espíritu Santo el místico es capaz de comunicar (mediante comparaciones y semejanzas poéticas) los atributos del matrimonio con el Esposo Cristo.⁵⁶³ Así como la amada no puede realizar el fin sobrenatural para el cual fue creada valiéndose de sus propios medios, tampoco está en su poder comunicar su experiencia de Dios prescindiendo de la inhabitación del Espíritu Santo del Amado. Pues “lo que Dios comunica al alma en esta estrecha junta, totalmente es indecible y no se puede decir nada.”⁵⁶⁴ La inefabilidad de la experiencia mística se deriva de que aun “del mismo Dios no se puede decir algo

⁵⁶¹ CB 26, 3

⁵⁶² CB 26, 3

⁵⁶³ En esta canción, la amada identifica el temor con el séptimo grado de amor, diciendo además que es el último de los “siete dones del Espíritu Santo en perfección” (CB 2, 3). A pesar de la importancia desmedida e injustificada que algunos intérpretes han dado a los “dones del Espíritu” en la teología sanjuanista, es preciso reconocer que para el poeta místico el *amor-ágape* es el origen y sentido de la deificación. Los “dones del Espíritu” están subordinados a la vida teologal, cuyo centro es el *amor-ágape*.

En el presente contexto, la mención de los “dones del Espíritu” es apenas un eco de la tradición; una categoría que SJC empela para resaltar la altura del matrimonio espiritual. Como advierte Gabriel Castro:

el tema de los siete dones del Espíritu Santo juega un escaso papel en el conjunto de la obra sanjuanista. Las menciones explícitas (CB 26, 3; S2 29, 6, estrictamente las últimas) son tan de pasada que no comportan convencimiento ni experiencia particularmente importante en el pensamiento y en la expresión del mismo.”

(Diccionario de San Juan de la Cruz, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2004, p. 473)

⁵⁶⁴ CB 26, 4

que sea como él, porque el mismo Dios es el que se le comunica con admirable gloria de transformación de ella en él, estando ambos en uno.”⁵⁶⁵

Ningún discurso es adecuado al la experiencia mística. Con todo, la poesía mística es superior al lenguaje representativo de la metafísica y de la teología, porque permite hablar de Dios sin caer en objetivaciones. La poesía mística es el lenguaje balbuciente que tiene por pretensión llevar al lenguaje la experiencia de Dios.

Consciente de los límites de la poesía mística para expresar en toda su riqueza y plenitud la experiencia sobrenatural del Amado, SJC dice que “para dar a entender el alma lo que en aquella bodega de unión recibe de Dios, ni dice otra cosa, ni entiendo lo podrá decir más propia para decir algo de ello, que decir el verso siguiente: De mi Amado bebí.”⁵⁶⁶ Igual que “la bebida se difunde y derrama por todos los miembros y venas del cuerpo, así se difunde esta comunicación de Dios.”⁵⁶⁷ A fin de comunicar a la esposa su presencia amorosa, el Esposo le da “a beber amor metida dentro de su amor.”⁵⁶⁸ Lo cual dice la amada en esta canción que se realiza cuando el Amado ordena “su misma caridad; lo cual es beber el alma de su Amado su mismo amor, infundiéndoselo su Amado.”⁵⁶⁹

Acerca del vínculo entre conocimiento y amor, SJC sostiene que “aunque en el caso que vamos hablando, en que dice en alma que bebió de su Amado, por cuanto es unión en la interior bodega, la cual es según las tres potencias del alma, como hemos dicho, todas ellas beben

⁵⁶⁵ CB 26, 4

⁵⁶⁶ CB 26, 4

⁵⁶⁷ CB 26, 5

⁵⁶⁸ CB 26, 7

⁵⁶⁹ CB 26, 7

juntamente”⁵⁷⁰, no ocurre siempre, ni por necesidad, que la infusión del amor ocurra al par que el aumento de la “distinta inteligencia”⁵⁷¹ de Dios. Dado que el fin sobrenatural del existente es el amor y no el conocimiento claro de Dios, a los perfectos “bástales la fe infusa por ciencia de entendimiento, mediante la cual les infunde Dios caridad y se las aumenta, y el acto de ella, que es amar más, aunque no se les aumente la noticia.”⁵⁷²

La salvación procede del amor perfecto, y no de su inteligencia distinta. De ahí que al término de la merced propia del matrimonio espiritual a la que ahora se refiere la amada, haya de confesar que “cuando salía *por toda aquesta vega*, es a saber, por toda aquesta anchura del mundo, *ya cosa no sabía*”⁵⁷³ La participación del amor divino hace a la esposa “olvidar todas las cosas del mundo, y le parece al alma que lo que antes sabía (y aun lo que sabe todo el mundo) en comparación de aquel saber es pura ignorancia.”⁵⁷⁴

Comparándolo con el fin sobrenatural al que está llamada, la amada juzga vano “todo saber natural y político del mundo.”⁵⁷⁵ Ya desde las primeras canciones dejó en claro la enorme distancia que separa al Creador de sus criaturas, a causa de la cual es forzoso concluir que la consideración de éstas no en más que medio remoto para la unión mística.

En lo tocante a la vanidad del saber político, una posible interpretación de las palabras del santo es que, inmerso en la contemplación, el místico es indiferente a su comunidad. Por cuanto la concentración amorosa en el Amado y el cuidado de lo mundano son comportamientos que apuntan hacia ámbitos distintos, “lo que los sabios

⁵⁷⁰ CB 26, 8

⁵⁷¹ CB 26, 8

⁵⁷² CB 26, 8

⁵⁷³ CB 26, 12

⁵⁷⁴ CB 26, 13

⁵⁷⁵ CB 26, 13

de Dios y los sabios del mundo, los unos son incipientes para los otros, porque ni los unos pueden percibir la sabiduría de Dios y ciencia, ni los otros la del mundo.”⁵⁷⁶

Si por “política” se entiende el arte de la conquista y conservación del poder, es evidente que el místico es un sujeto a-político. Sin embargo, siempre que por ello se entienda la actividad que cada uno de sus integrantes realiza con el propósito de contribuir al bienestar de la comunidad, es igualmente evidente que, lejos de ser indiferente a las necesidades espirituales de sus compañeros de orden, SJC procura siempre orientarlos en su búsqueda del Amado. Al reproche constante de que el misticismo es una forma de vida que promueve el olvido de lo político y el desinterés por el otro, basta recordar que SJC es un reformador, y no un individuo ensimismado en el goce de la contemplación. Mas lo que a él le interesa es la vida sobrenatural del hombre y, por ende, la comunidad en cuyo seno se despliega su acción política es la Iglesia, entendida como el cuerpo místico de Cristo

Pues del mismo modo que el cuerpo es uno, aunque tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, no obstante su pluralidad, no forman más que un solo cuerpo, así también Cristo. Porque en un solo espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu. (1 Co 12, 12-13)

Inmersa en la contemplación divina, a la que SJC se refiere como “aquel endiosamiento y levantamiento de la mente en Dios, en que queda el alma como embebida de amor.”⁵⁷⁷, la esposa está olvidada del mundo y de sí. No tiene la atención ni el cuidado puestos en nada fuera de su Esposo.

⁵⁷⁶ CB 26, 13

⁵⁷⁷ CB 26, 14

Aparte de Él, no conoce, trata, ni se deleita en nada.

Transformada en Dios, la esposa contempla a las criaturas y comprende el mundo compartido con los otros a la luz del amor divino y no a partir de sus estimaciones particulares. Unida a su Esposo, suspende todo juicio y valoración moral sobre los acontecimientos que emergen en su cotidianidad; los deja ser en su simple presencia sin pronunciarse pronunciarse a favor o en contra de ellos, porque comprende que la totalidad de lo que es participa del orden divino. En este sentido interpreto las palabras de SJC cuando, sirviéndose de las categorías del discurso teológico, dice que en el matrimonio espiritual

Está el alma en este puesto en cierta manera como Adán en la inocencia, que no sabía qué cosa era el mal; por que está tan inocente, que no entiende el mal ni cosa juzga a mal [...] habiéndole Dios raído los hábitos imperfectos y la ignorancia, en que cae el mal del pecado, con el hábito perfecto de la verdadera sabiduría.⁵⁷⁸

Partiendo del consenso entre la mayoría de los teólogos católicos y protestante⁵⁷⁹ acerca de que el libro del *Génesis* es un texto de carácter sapiensal; me adhiero a la afirmación de que el propósito de su autor es “esclarecer la presente situación humana con una reflexión sapiensal sobre el pasado; el relato tiene un carácter etiológico.”⁵⁸⁰ Considero que al comparar a la esposa con “Adán en la inocencia” lo que SJC pretende dar a entender es que cuando han sido aniquilados su egoísmo y su apetito de conocer a Dios por sus propios medios, el centro de vida no está puesto en ella misma sino en Dios. Ya no se toma a sí misma por parámetro

⁵⁷⁸ CB 26, 14

⁵⁷⁹ De entre los primeros destacan Rahner, Flick-Alszeghy, Ladaria y Baumgartner; entre los segundos, Bonhöeffer, Barth, Althaus y Martelet.

⁵⁸⁰ Ruíz de la Peña, J. L., *Antropología teológica*, Sal Terrae, Santander, 1988, p. 68.

para juzgar al mundo y a los otros ni estima cuanto le ocurre a la luz de provecho alguno. No juzga nada ni a nadie. Por lo cual dice poeta místico que, como “Adán en la inocencia”, la esposa “poco se entremeterá en las cosas ajenas, porque aún de las suyas no se acuerda.”⁵⁸¹ Adelantándose a cualquier malentendido, SJC advierte:

no se ha de entender que, aunque el alma queda en este no saber, pierde allí los hábitos de las ciencias adquiridas que tenía [...] aunque ya estos hábitos no reinan en el alma de manera que tenga necesidad de saber por ellos, aunque no impide que algunas veces sea.⁵⁸²

El conocimiento natural y sobrenatural pertenecen a ámbitos distintos. Por tanto, el conocimiento de Dios por fe sobrenatural no aniquila “los hábitos de las ciencias adquiridas” de la esposa. Dicho llanamente, la infusión de la ciencia amorosa de Dios no destruye el pensamiento. Mientras dura la contemplación oscura amorosa, “las noticias y formas particulares de las cosas y actos imaginarios, y cualquiera otra aprehensión que tenga forma y figura, todo lo pierde e ignora [la esposa] en aquel absorbimiento de amor.”⁵⁸³ Mientras goza de la comunicación amorosa de su Esposo, la esposa es incapaz de pensar. En caso contrario estaría recibiendo la noticia pasiva de la fe sobrenatural de Dios y ejercitándose en la operación natural de su entendimiento a la vez. Mas es imposible participar a un mismo tiempo del saber de Dios y del propio, puesto que ello entraña contradicción.

aquella transformación en Dios de tal manera la conforma con la

⁵⁸¹ CB 26, 15

⁵⁸² CB 26, 16

⁵⁸³ CB 26, 17

sencillez y pureza de Dios (en la cual no cae ni forma ni figura imaginaria) que la deja limpia y pura y vacía de todas formas y figuras que antes tenía, purgada e ilustrada con sencilla contemplación.⁵⁸⁴

La transformación del existente en Dios no es sólo conforme al amor. La experiencia de Dios es ciencia oscura amorosa, que atañe a la voluntad y al pensamiento. La sabiduría mística no destruye las potencias naturales, sólo las suspende para hacer partícipe a la amada de las operaciones de su Esposo.

Desasida del mundo, de sí y de la representación de Dios que antes tenía, la esposa confiesa: “Y el ganado perdí que antes seguía”.⁵⁸⁵ Hasta antes del matrimonio espiritual, “le queda algún ganadillo de apetitos y gustillos y otras imperfecciones tuyas, ahora naturales, ahora espirituales, tras de que se anda, procurando apacentarlos en seguirlos y cumplirlos.”⁵⁸⁶ Ejemplo de ellos son “apetitos de saber cosas”⁵⁸⁷, gustos y apetitos vinculados a los bienes temporales y a la experiencia de Dios.

CANCIÓN 27

En el matrimonio místico, la esposa es ya capaz de enamorar al Esposo Cristo. Al Dios enamorado que, prendado del amor que su gracia ha derramado sobre la esposa, “se sujeta a ella verdaderamente para la engrandecer, como si él fuera su siervo y ella fuese su señor. Y está tan solícito en la regalar, como si él fuese su esclavo y ella fuese su

⁵⁸⁴ CB 26, 17

⁵⁸⁵ CB 26, 17

⁵⁸⁶ CB 26, 18

⁵⁸⁷ CB 26, 18

Dios.”⁵⁸⁸ El *amor-ágape* es servicio voluntario que mira por el bien del amado. Amar de tal modo es entregarse al amado según conveniente a su modo de ser y necesidades; conformarse al otro para hacer donación de sí. Tras la celebración del matrimonio místico, la esposa puede “sujetar” con los lazos de su amor al Esposo Cristo; albergar su presencia salvífica.

*Allí me dio su pecho,
allí me enseñó ciencia muy sabrosa,
y yo le di de hecho
a mí sin dejar cosa:
allí le prometí de ser su esposa.*⁵⁸⁹

Así canta la esposa las maravillas del matrimonio por el que “se juntaron en comunicación él a ella, dándole el pecho, ya libre de su amor, en que la enseñó sabiduría y secretos.”⁵⁹⁰ La sabiduría a la que se refiere es “la teología mística, que es ciencia secreta de Dios, que llaman los espirituales contemplación, la cual es muy sabrosa porque es ciencia por amor.”⁵⁹¹

Para corresponder a la entrega del Esposo, la esposa quiere “no tener cosa en sí ajena de él para siempre.”⁵⁹²; deseo al que ya puede dar cumplimiento porque Dios le ha otorgado “la pureza y perfección que para esto era menester; que, por cuanto él la ha transformado en sí, hácela toda suya y evacua en ella todo lo que antes tenía ajeno de Dios.”⁵⁹³

⁵⁸⁸ CB 27, 1

⁵⁸⁹ CB 27, 1

⁵⁹⁰ CB 27, 3

⁵⁹¹ CB 27, 5

⁵⁹² CB 27, 6

⁵⁹³ CB 27, 6

Cuando la esposa dice “allí le prometí de ser su esposa”⁵⁹⁴
manifiesta que

no tiene ya ni afectos de voluntad, ni inteligencias de entendimiento, ni cuidado ni obra alguna que todo no sea inclinado a Dios, junto con sus apetitos, porque está como divina, endiosada; de manera que aun hasta los primeros movimientos no tiene contra lo que es la voluntad de Dios.⁵⁹⁵

Quien llega al matrimonio espiritual no se aparta del Esposo, ni siquiera por causa de una inclinación involuntaria. Cada una de las obras de la amada es expresión del hábito de las virtudes sobrenaturales teologales y morales que ya tiene. Al ejercicio de éstas no se opone ya ningún apetito ni movimiento desordenado.

esta alma, que ya está perfecta, todo es amor, si así se puede decir, y todas sus acciones son amor, y todas sus potencias y caudal de su alma emplea en amor [...] que su Amado nada precia ni de nada se sirve fuera del amor, de aquí es que, deseando ella servirle perfectamente, todo lo emplea en amor puro de Dios.⁵⁹⁶

CANCIÓN 28

Si el Amado enamora a la amada para convocarla a a la realización del fin para el cual fue creada no es porque necesite que ésta corresponda a su

⁵⁹⁴ Coincido con Eulogio Pacho en que, sin importar que el verso parece limitarse a las promesas del desposorio, la declaración que SJC hace en esta canción debe “entenderse en el contexto del matrimonio o entrega efectiva y <<para siempre>>, que se ha dado por celebrado desde la canción 22.” (Pacho, E., (dir.), *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2006, p. 63)

⁵⁹⁵ CB 27, 7

⁵⁹⁶ CB 27, 8

amor. Todas “nuestras obras y todos nuestros trabajos, aunque sean lo más que pueden ser, no son nada delante de Dios.”⁵⁹⁷

[Dios] Para sí nada desea, pues no lo ha menester, y así si de algo se sirve, es de que el alma se engrandezca; y como no hay otra cosa en que más la pueda engrandecer que igualándola consigo, por eso sólo se sirve de que le ame; porque la propiedad del amor es igualar al que ama con la cosa amada.⁵⁹⁸

En esta canción la esposa dice el modo en que “se dio toda al Esposo sin dejar nada para sí.”⁵⁹⁹

*Mi alma se ha empleado,
y todo mi caudal, en su servicio;
ya no guardo ganado,
ni ya tengo otro oficio,
que ya sólo en amar es mi ejercicio.*⁶⁰⁰

Por el “caudal del alma”

entiende aquí todo lo que pertenece a la parte sensitiva del alma; en la cual parte sensitiva se incluye el cuerpo con todos sus sentidos y potencias, así interiores como exteriores, y toda la habilidad natural, conviene a saber: las cuatro pasiones, los apetitos naturales [...] todo lo cual dice que está ya empleado en servicio de su Amado, también como la parte racional.⁶⁰¹

⁵⁹⁷ CB 28, 1

⁵⁹⁸ CB 28, 1

⁵⁹⁹ CB 28, 2

⁶⁰⁰ CB 28, 1

⁶⁰¹ CB 28, 4

La unión mística no modifica la estructura óptico-ontológica del hombre; no hace de él una entidad divina. Al realizar el fin sobrenatural para cual fue creado el hombre deviene Dios por participación, mas no por naturaleza.

No obstante, unida a su Esposo, la esposa participa de las operaciones de Éste. Por lo que, aun sin advertirlo, cada una de sus acciones manifiesta su posesión del uso y hábito de las virtudes sobrenaturales teologales y morales ¿Cómo puede el místico practicar la virtud sobrenatural sin advertirlo? ¿Es acaso que el hábito de éstas cancela su libre arbitrio? Al celebrarse el matrimonio espiritual, Dios confiere a su esposa el hábito de las virtudes sobrenaturales. Tal es la razón de por qué la esposa puede practicar la virtud sobrenatural prescindiendo del propósito manifiesto de hacerlo. Dicha disposición no es sinónimo de esclavitud ni automatismo de la voluntad. El amor divino que inhabita a la esposa no cancela su libertad, pero sí la orienta hacia el amor en que ella ha quedado transformada; conforma su ser y hacer.

La esposa sólo vive para corresponder a los dones de Esposo. Por lo cual dice que “ya no me ando tras mis gustos y apetitos, porque, habiéndolos puesto en Dios y dado a él, ya no los apacienta ni guarda para sí el alma.”⁶⁰²

Muchos oficios suele tener el alma no provechosos antes que llegue a hacer esta donación y entrega de sí y de su caudal al Amado [...] cuantos hábitos de imperfecciones tenía, tantos oficios podemos decir que tenía [...] Todos estos oficios dice que ya no los tiene, porque ya todas sus palabras y sus pensamientos y obras son de Dios, no llevando ellas las imperfecciones que solían.⁶⁰³

⁶⁰² CB 28, 6

⁶⁰³ CB 28, 7

En el místico “todo [hacer y padecer] se mueve por amor y en el amor.”⁶⁰⁴ El *amor-ágape* es el sentido que estructura la totalidad de su ser y hacer. “De manera que ahora sea su trato cerca de lo temporal, ahora sea su ejercicio cerca de lo espiritual, siempre puede decir esta tal alma: Que ya sólo en amar es mi ejercicio.”⁶⁰⁵ Tal es el significado de la “unión de amor de Dios, que es común y ordinaria asistencia de voluntad amorosa en Dios.”⁶⁰⁶

CANCIÓN 29

El amor místico es “asistencia y continuo ejercicio de amor en Dios”,⁶⁰⁷ que se realiza en soledad y olvido de sí. En esta canción, haciendo frente a las objeciones que por lo común se levantan en contra del amor contemplativo, SJC afirma que, entregada a Dios por entero y olvidada de sí, la esposa “está perdida en todas las cosas, y sólo está ganada en amor, no empleando ya el espíritu en otra cosa. Por lo cual, aun a lo que es vida activa y otros ejercicios exteriores desfallece.”⁶⁰⁸

Las obras virtuosas de la amada motivadas por el *amor-eros* fueron el camino que ésta siguió para buscar a su Amado. Elevada al rango de esposa, puede ya sin temor abandonarse a la comunicación pasiva del *amor-ágape* de su Esposo. Antes que la amada llegue a este momento del proceso místico

le conviene ejercitar el amor así en la vida activa como en la contemplativa. Pero cuando ya llegase a él, no le es conveniente ocuparse en otras obras y ejercicios exteriores que le puedan impedir

⁶⁰⁴ CB 28, 8

⁶⁰⁵ CB 28, 9

⁶⁰⁶ CB 28, 10

⁶⁰⁷ CB 29, 1

⁶⁰⁸ CB 29, 1

un punto de aquella asistencia de amor en Dios, porque es más precioso delante de Dios y del alma un poquito de este puro amor, y más provecho hace a la iglesia, aunque parece que no hace nada, que todas esas otras obras juntas.⁶⁰⁹

Aquí habla la autoridad del guía espiritual. Del amor místico no se puede decir que sea teórico ni práctico, ni siquiera apelando a la supuesta contraposición entre las religiosidades de Marta y María. Actividad y pasividad son caminos que corren paralelamente a lo largo de todo el proceso místico. Pensarlos separadamente es un error.

En los inicios, el espiritual busca al Amado mediante las obras de amor finito, y por ellas merece la entrada en la contemplación infusa amorosa. Llegada al matrimonio espiritual, las obras de la esposa son expresión del hábito del amor perfecto.

Si “un poquito de este puro amor” vale más que todas las obras del amor imperfecto, es debido a la “asistencia y continuo ejercicio de amor en Dios”⁶¹⁰ de los que goza la esposa en el matrimonio espiritual. “para este fin de amor fuimos criados.”⁶¹¹ y no para las obras de la virtud imperfecta. Las obras de la esposa son obras de Dios. Quienes gozan de tan alto estado de unión con el Esposo Cristo hacen “más y con menos trabajo con una obra que con mil, mereciéndolo su oración, y habiendo cobrado fuerzas espirituales en ella; porque de otra manera es martillar y hacer poco más que nada, y aun a veces daño.”⁶¹²

Sólo la entrada en la vía pasiva merece la salvación. El ejercicio ordinario de las virtudes es insuficiente puesto que “las obras buenas

⁶⁰⁹ CB 29, 2

⁶¹⁰ CB 29, 1

⁶¹¹ CB 29, 3

⁶¹² CB 29, 3

no se pueden hacer sino en virtud de Dios.”⁶¹³ Por ello, SJC advierte a

los que son muy activos, que piensan ceñir el mundo a sus predicaciones y obras exteriores, que mucho más provecho harían a la iglesia y mucho más agradarían a Dios [...] si gastasen siquiera la mitad de ese tiempo en estarse con Dios en oración, aunque no hubieran llegado a tan alto [estado].⁶¹⁴

Inflamada del amor que la habita, la esposa responde “a una tácita reprehensión de parte de los del mundo, los cuales han de costumbre notar a los que de veras se dan a Dios, teniéndolos por demasiados en su extrañeza y retraimiento y en su manera de proceder, diciendo también que son inútiles.”⁶¹⁵ A tal crítica, la esposa responde que “habiendo ella llegado a lo vivo del amor de Dios, todo lo tiene en poco [...] se precia y gloria de haber dado en tales cosas y perdídose al mundo y a sí misma por su Amado.”⁶¹⁶

*Pues ya sí en el ejido
de hoy más no fuere vista ni hallada,
diréis que me he perdido,
que, andando enamorada,
me hice perdidiza, y fui ganada*⁶¹⁷

El ejido es el lugar donde

la gente se suele juntar a tomar solaz y recreación, y donde también los pastores apacientan sus ganados. Y así, por el ejido entiende el

⁶¹³ CB 29, 3

⁶¹⁴ CB 29, 3

⁶¹⁵ CB 29, 5

⁶¹⁶ CB 29, 5

⁶¹⁷ CB 29, 4

alma el mundo, donde los mundanos tienen sus pasatiempos y tratos y apacientan los ganados de sus apetitos.⁶¹⁸

Duras y tajantes son las palabras de SJC al decir que el lugar donde mora la esposa no es el ejido ¿Cómo entender la relación el entre ejido y el mundo? En la doctrina sanjuanista, “mundo” es un término que sirve para hacer referencia a una peculiar configuración de la vida fáctica, caracterizada por la búsqueda del placer, más allá de si éste es profano o sagrado. Tan mundano es un miembro consagrado de la Iglesia, si en su relación con Dios todo se le va en “apacientar los ganados de sus apetitos” espirituales; como quien, al margen de dicha institución, tiene por máxima vital la satisfacción de sus apetitos.

Esta canción es una defensa de la mística como vida de recogimiento y oración contemplativa, destinada a dar respuesta a las acusaciones de quienes “impugnan este santo ocio del alma y quieren que todo sea obrar.”⁶¹⁹

Desde la segunda canción, la amada se apartó de los “pastores” que vagan de las majadas al “otero”, es decir, que se valen de las obras imperfectas de la virtud natural como medios para la búsqueda del Amado. La amada se despidió de ellos cuando, inflamada de amor, salió del mundo determinada a buscarle a oscuras. Convertida en esposa, ahora dice “a los del mundo que si no fuera vista ni hallada (como solía antes que fuese toda de Dios) que la tengan por perdida en eso mismo.”⁶²⁰

Retirada del ejido, la esposa reposa en el amor de su Esposo;

se ha perdido a todos los caminos y vías naturales de proceder en el trato con Dios, [puesto] que ya no le busca por consideraciones ni

⁶¹⁸ CB 29, 6

⁶¹⁹ CB 29, 4

⁶²⁰ CB 29, 6

formas ni sentimientos ni otros modos algunos de criaturas ni sentidos, sino que pasó sobre todo esto y sobre todo modo suyo ya manera, tratando y gozando a Dios en fe y amor.⁶²¹

Sin embargo, no por eso debe pensarse que su retiro es desprecio e indiferencia del prójimo. Por el contrario, la manera que ella tiene de vivir su unión amorosa con el Esposo Cristo es “obrando las virtudes [sobrenaturales], enamorada de Dios.”⁶²²

CANCIÓN 30

En esta canción SJC trata “del solaz y deleite que el alma esposa y el Hijo de Dios tienen en la posesión de las riquezas de las virtudes y dones de entrambos y del ejercicio de ellas que hay del uno al otro gozándolas entre sí en comunicación de amor.”⁶²³ Al poseer el hábito de las virtudes sobrenaturales teologales y morales, “todo lo que obra [la esposa] es ganancia”⁶²⁴ Unida al Esposo Cristo, la esposa participa de sus operaciones. Dicha participación se expresa en cada una de sus obras. Por ser expresiones del *amor-ágape*, las obras de la esposa son para ella ganancia porque su realización le vale que Dios aumente la infusión de la gracia de la que ya goza. Lo que ha de entenderse como una participación todavía más perfecta en la vida intratrinitaria.

Mediante la realización de obras virtuosas en modo sobrenatural, la esposa hace donación del *amor-ágape* que su Esposo le ha infundido y continua infundiéndole en la presencia de su Espíritu Santo. La virtud sobrenatural es un hábito infuso que supone la libre disposición y el

⁶²¹ CB 29, 11

⁶²² CB 29, 9

⁶²³ CB 30, 2

⁶²⁴ CB 30, 1

consentimiento de la esposa; es obra conjunta de la esposa y del Esposo. El origen del misticismo como modalidad de la vida fáctica es “el amor que tiene él [el Esposo] a ella [la esposa].”⁶²⁵ Su consumación, en lo que respecta a la vida mortal, es resultado de la libre respuesta humana al llamado universal del Esposo Cristo, que convoca a todos a la realización del fin sobrenatural para el cual han sido creados.

En matrimonio espiritual la esposa vive ya vida de Dios. Cada una de sus obras da cuenta de su estado de perfección puesto que, al participar de las operaciones divinas, en ellas se manifiesta “el amor que ella tiene a él”⁶²⁶, del que ya SJC ha dicho canciones atrás que es igual en ser y perfección al *amor-ágape* que vincula entre sí a las Personas de la Santísima Trinidad.

*De flores y esmeraldas,
en las frescas mañanas escogidas,
haremos las guirnaldas
en tu amor florecidas
y en un cabello mío entretejidas.*⁶²⁷

Las flores son “las virtudes del alma y las esmeraldas son los dones que [la esposa] tiene de Dios”⁶²⁸, ganadas mediante la realización de aquellos “actos de amor en que se adquieren las virtudes.”⁶²⁹ El *amor-ágape* es hábito infuso del que la esposa se hace merecedora por “las obras hechas en sequedad y dificultad de espíritu, las cuales son denotadas por el fresco de las mañanas del invierno.”⁶³⁰

⁶²⁵ CB 30, 2

⁶²⁶ CB 30, 2

⁶²⁷ CB 30, 1

⁶²⁸ CB 30, 2

⁶²⁹ CB 30, 4

⁶³⁰ CB 30, 5

Las obras del amor que le valieron a la amada la unión de semejanza fueron las que realizó en sequedad de espíritu, durante su trayecto por la fase más oscura de la noche, donde su más grande pena es el silencio del Amado.

las [virtudes] que se adquieren de esta suerte y con trabajo por la mayor parte son más escogidas y esmeradas y más firmes que si se adquiriesen sólo con el amor y regalo del espíritu, porque la virtud es la sequedad y dificultad y trabajo echa raíces, según dijo san Pablo (2 Cor 12, 9)⁶³¹

Las flores-virtudes con las que Esposo y esposa hacen guirnaldas son escogidas por su excelencia “porque de solas estas flores y esmeraldas de virtudes y dones escogidos y perfectos, y no de las imperfectas, goza bien el Amado”⁶³² ¿Cuáles son las imperfectas? Por todo lo anterior, la respuesta es clara: todas las obras del amor que no son fruto de la contemplación oscura amorosa.

La esposa dice “haremos las guirnaldas” de flores y esmeraldas “porque las virtudes [de las que habrán de hacerse] no las puede obrar el alma ni alcanzarlas a solas sin ayuda de Dios ni tampoco las obra Dios a solas en el alma sin ella.”⁶³³ La virtud sobrenatural es obra del *amor-ágape*. Por ser el *amor-ágape* vocación y respuesta; llamado universal a recibir el don de la vida eterna y acogida del mismo, de ello se sigue que en la práctica de las virtudes sobrenaturales “el movimiento para el bien de Dios ha de venir según aquí se da a entender, solamente, mas el correr no dice que él solo, ni ella sola sino correremos entrambos que es

⁶³¹ CB 30, 5

⁶³² CB 30, 5

⁶³³ CB 30, 6

el obrar Dios y el alma juntamente.”⁶³⁴

En esta canción, una vez más, SJC introduce una perspectiva colectiva al hablar de la posibilidad de entender la figura de la amada en un sentido más amplio, a saber, como representación de la Iglesia. Empero, la Iglesia a la que se alude no es la feligresía (el conjunto de feligreses de una parroquia) ni tampoco es el conjunto conformado por las diversas ordenaciones religiosas, sino el conjunto de quienes han arribado al matrimonio espiritual, es decir, los santos. En tal sentido han de entenderse las palabras de SJC: “Este versillo se entiende harto propiamente de la Iglesia y de Cristo en el cual la Iglesia, esposa suya, habla con él diciendo: Haremos las guirnaldas entendiendo por guirnaldas todas las almas santas engendradas por Cristo en la Iglesia.”⁶³⁵ Tanto para los individuos como acerca de las comunidades,

La flor que tienen las obras y virtudes es la gracia y virtud que de Dios tienen [de la que ya SJC ha dicho que sólo merecen las obras de amor desnudo], sin el cual no solamente no estarían floridas, pero todas ellas serían secas y sin valor delante de Dios aunque humanamente fuesen perfectas.⁶³⁶

¿Qué pensar de las comunidades religiosas donde, en el discurso y la obra, falta el amor contemplativo? SJC es contundente. Para él, la Iglesia (entendida como el cuerpo místico de Cristo) está integrada por quienes se esfuerzan día a día por conformar su vida a la del Esposo, por amar como Él nos ha amado; no simplemente por los que se contentan con obrar tan bien como humanamente pueden, pensando que la santidad es para los elegidos.

⁶³⁴ CB 30, 6

⁶³⁵ CB 30, 7

⁶³⁶ CB 30, 8

De acuerdo con SJC, las obras de la virtud teologal sobrenatural son como flores entretejidas en el cabello de la esposa. Por su parte, este

cabello suyo es su voluntad de ella y amor que tiene al Amado, el cual amor tiene y hace el oficio que el hilo en la guirnalda. Porque así como el hilo enlaza y ase las flores en la guirnalda, así el amor del alma enlaza y ase las virtudes en el alma y las sustenta en ella; porque como dice san Pablo (Cl 3, 14) *es la caridad el vínculo y atadura de la perfección.*⁶³⁷

CANCIÓN 31

En esta canción, SJC prosigue hablando de la unión entre la esposa y el Esposo, “que los transforma y hace uno por amor, de manera que, aunque en sustancia son diferentes, en gloria y parecer el alma parece Dios, y Dios el alma.”⁶³⁸ La obra principal del amor es igualar a los amantes, a fin de que cada uno parezca el otro. Mediante la utilización del verbo “parecer”, el poeta místico pone de manifiesto que la transformación mística de la amada abarca la totalidad de su ser en el mundo, toda vez que en el matrimonio místico todos sus deseos, decisiones, actos, omisiones, renunciaciones, palabras y silencios, etc., están conformados al *amor-ágape* del Esposo Cristo, y así puede decirse que más de Él que de ella.

El místico es Dios por participación y no por naturaleza. Participar del amor que Dios es significa merecer que “siendo Dios aquí el principal amante, que con la omnipotencia de su abisal amor absorbe el alma en sí.”, sin cancelar su alteridad, la una consigo a través de un

⁶³⁷ CB 30, 9

⁶³⁸ CB 31, 1

largo proceso de transformación vital.

Para declarar las propiedades del *amor-ágape*, que es el cabello que tal junta hace, dice la esposa a su Esposo:

*En solo aquel cabello
que en mi cuello volar consideraste,
mirástele en mi cuello
y en él preso quedaste,
y en uno de mis ojos te llastaste.*⁶³⁹

La principal propiedad del amor perfecto es la fortaleza. A ella alude SJC al decir que “El cuello significa la fortaleza, en la cual dice que volaba el cabello del amor, en que están entretreídas las virtudes.”⁶⁴⁰ La unidad del cabello de la esposa simboliza el carácter exclusivo y excluyente del amor místico. En tan dichoso estado, la esposa participa de las operaciones del Esposo, de modo que ya sólo en el ejercicio del amor sobrenatural tiene puesta su atención vital, en olvido de cualquier otro amor. El *amor-ágape*, simbolizado es esta canción por el único cabello de la esposa, es suficientemente fuerte para hacer la junta y reunión de las virtudes que al enlazarse forman la guirnalda a la que se ha referido en la canción pasada.

El Espíritu Santo es el aire que hace volar el cabello de la esposa hacia Dios, puesto que “sin este divino viento, que mueve las potencias a ejercicios de amor divino, ni obran ni hacen sus efectos las virtudes, aunque las haya en el alma.”⁶⁴¹ Al infundir en su esposa el Espíritu Santo (que procede del Padre y del Hijo por ser la relación subsistente

⁶³⁹ CB 31, 2

⁶⁴⁰ CB 31, 3

⁶⁴¹ CB 31, 4

de amor que los vincula) el Esposo la llena de dones y virtudes. Dicha infusión es condición de posibilidad tanto de los hábitos de las virtudes sobrenaturales teologales y morales como de las obras mediante las cuales se manifiesta su posesión por parte de la esposa. Pues, en conformidad con lo dicho en la canción 17 acerca de la distinción entre “aspirar Dios en el alma y aspirar por el alma”⁶⁴², la acción del Espíritu Santo no es simplemente

infundir en ella gracia, dones y virtudes [... sino también hacer Dios, en el envío del Espíritu Santo del Hijo] toque y moción en las virtudes y perfecciones que ya le son dadas, renovándolas, y moviéndolas de suerte que den de sí admirable fragancia y suavidad al alma.⁶⁴³

Considerar es “mirar muy particularmente con atención y estimación.”⁶⁴⁴ Al decir que Dios consideró el vuelo de su cabello, la esposa expresa con agrado su gratitud por el *amor-ágape* que el Esposo Cristo le ha infundido en la comunicación de su Espíritu Santo.

porque como hemos dicho, el mirar de Dios es amar, porque, si él por su misericordia no nos mirara y amara primero, como dice san Juan (1 Jn 4, 10), y se abajara, ninguna presa hiciera en él el vuelo del cabello de nuestro bajo amor [...por que] se abajó a mirarnos y a provocar el vuelo y levantarlo de nuestro amor [...] se prendó en el vuelo del cabello, esto es, él mismo se pagó y se agradó, por lo cual se prendó.⁶⁴⁵

⁶⁴² CB 17, 5

⁶⁴³ CB 17, 5

⁶⁴⁴ CB 31, 4

⁶⁴⁵ CB 31, 8

Cuando le otorgó a su esposa el don de la deificación, el Esposo infundió en ella la habilidad y fuerza para la obra interior y exterior del *amor-ágape*. Igualada en perfección a su Esposo, aunque por participación y no por naturaleza, la esposa fue entonces capaz de entregar a Éste el mismo amor que de Él recibió, por lo cual dice SJC que al recibir de su esposa el mismo amor que antes había infundido en ella, el Esposo Cristo “se pagó y se agradó, por lo cual se prendó.”⁶⁴⁶ Pues en el matrimonio espiritual, al considerar a su esposa, “en el ojo de su fe aprieta con tan estrecho nudo la prisión [de amor del Esposo], que le hace llaga de amor por la gran ternura del afecto con que está aficionado a ella, lo cual es entrarla más en su amor.”⁶⁴⁷

CANCIÓN 32

En esta canción, SJC declara las propiedades del alto grado de *amor-ágape* de la esposa, simbolizado por el cabello que “al mismo Dios prenda y liga”.⁶⁴⁸

*Cuando tú me mirabas,
su gracia en mí tus ojos imprimían:
por eso me amabas,
y en eso merecían
los míos adorar lo que en ti vían.*⁶⁴⁹

Hablando a su Esposo de tal modo, no queriendo atribuirse mérito alguno, la esposa señala que

⁶⁴⁶ CB 31, 8

⁶⁴⁷ CB 31, 9

⁶⁴⁸ CB 32, 1

⁶⁴⁹ CB 32, 1

la causa de prendarse él del cabello de su amor y llagarse del ojo de su fe, fue por haber hecho la merced de mirarla con amor, en lo cual la hizo graciosa y agradable a sí mismo; y que por esa gracia y valor que de él recibió mereció su amor y [...] hacer obras dignas de su gracia y amor.⁶⁵⁰

Mirando a su esposa, en respuesta a la súplica que antes le hiciera al rogarle que le mostrara “los ojos deseados” (canción 12), por los cuales se entiende aquí su Divinidad, el Esposo Cristo “imprime en ella su amor y gracia.”⁶⁵¹ Esta canción celebra el momento en que, tras haberla mirado, el Esposo se enamoró del *amor-ágape* que Él mismo infundió en su esposa. Unida e igualada a su Esposo, la esposa es adamada, es decir, amada por Él duplicadamente no sólo por el mérito propio del amor imperfecto que de ella proviene conforme a su capacidad finita, sino por el hábito del amor perfecto que Aquél le infundió con su presencia graciosa.

Si la esposa merece la infusión de la gracia es por el grado de *amor-ágape* y gracia que ya tiene. Sólo la gracia divina es causa, o principio del merecimiento, del aumento de la gracia de la que ya se está inhabitado. “Esto es lo que dice san Juan (1, 16): *Que da gracia por la gracia que ha dado*, que es dar más gracia; porque sin su gracia no se puede merecer su gracia.”⁶⁵² Tras hacer cuanto depende de su esfuerzo

⁶⁵⁰ CB 32, 2

⁶⁵¹ CB 32, 4

⁶⁵² CB 32, 5

Por más que SJC sea místico y no teólogo, el conocimiento adecuado de su doctrina de la gracia es de suma importancia para la comprensión de los principios que a lo largo de todas sus obras explica una y otra vez para dejar en claro que el misticismo es una posibilidad abierta a todo hombre y que únicamente en el ejercicio del amor místico el hombre llega a ser plenamente lo está llamado a ser, a saber, Dios por participación. Como ya se ha dicho, tales principios son: 1. Para el fin del amor sobrenatural fuimos creados; 2. La unión mística es la única vía para la salvación; 3. La fe sobrenatural es el único medio proporcionado a dicho fin.

personal para ascender hasta la cima del monte de perfección, el progreso de la esposa depende de su disposición para acoger o rechazar la infusión de la gracia divina. Su disposición favorable la hace merecedora de la gracia que ya tiene y del aumento de la misma. La gracia de Dios está presente no sólo al inicio y en las últimas fases del proceso místico, sino en cada uno de los momentos de la vida mística. La gracia divina es el poder sobrenatural que sustenta, soporta, sostiene y alienta al espiritual en cada fase del proceso místico.

SJC sostiene que “así como Dios no ama cosa fuera de sí, ninguna cosa ama más bajamente que a sí, porque todo lo ama por sí, y así el amor tiene la razón del fin, de donde no ama las cosas por lo que son ellas en sí.”⁶⁵³ En conformidad con el testimonio cristiano acerca de la experiencia personal de lo divino, Dios se encarna en el Esposo Cristo (que se identifica con el Verbo encarnado, crucificado y resucitado) como *amor-ágape*, que convoca al hombre a participar de la vida eterna. El llamado del Esposo Cristo se dirige a una existencia libre y por tanto puede ser ignorado, pasar inadvertido o incluso ser rechazado.

La comprensión de la poesía amorosa de SJC reclama como condición necesaria conocer el posicionamiento del santo ante la relación entre gracia y predestinación. Asimismo, es indispensable reconocer que aun si ni siquiera ha reflexionado al respecto, todo intérprete está ya posicionado de algún modo en lo tocante a dicha cuestión en virtud de su pertenencia a una tradición. El problema hermenéutico de intentar hoy una lectura viva del *Cántico Espiritual* no se reduce a informarse sobre la manera en que la dialéctica entre libertad y gracia era comprendida durante la Edad Media y el Renacimiento. Tampoco es suficiente tener noticia de cuál era la posición que SJC asumió ante el problema de la relación ya enunciada. Además de lo anterior, es forzoso preguntarse cómo es que el intérprete de cada época se enfrenta a la comprensión de las doctrinas de la universalidad de la gracia y de la predestinación. La razón de lo cual es que la única manera de llevar a buen término la descripción fenomenológica de la experiencia mística amorosa presente en el *Cántico Espiritual* es tener claridad sobre el entramado de pre-juicios que intervienen en su interpretación: los provenientes del mundo cultural habitado por SJC, los que éste asumía como propios; los pertenecientes al mundo cultural habitado por el intérprete y aquellos que guían y orientan su interpretación del testimonio místico.

⁶⁵³ CB 32, 6

Corresponder al llamado es hacer cuanto sea posible para vaciarse de sí mismo a fin de merecer la infusión de la gracia (en contemplación oscura amorosa) que al transformar las operaciones humanas en divinas otorga al espiritual la habilidad y fuerza para dar al Esposo el mismo amor que de Él recibe. La obra del *amor-ágape* es la unión de semejanza que iguala a los esposos místicos. En tan dichoso estado, la esposa ama “en sí consigo [al Esposo Cristo] con el mismo amor con que él se ama.”⁶⁵⁴

Si Dios ama a la esposa duplicadamente no es por la realización de obras interiores y exteriores suscitadas por el *amor-eros*, sino por el grado de divinidad del que la hecho partícipe en la infusión del amor que Él *es*, porque “amar Dios al alma es meterla en cierta manera en sí mismo, igualándola consigo, y así, ama el alma consigo con el mismo amor que él se ama.”⁶⁵⁵ Elevada por Dios a tan alto grado de amor, “en cada obra, por cuanto la hace en Dios, merece el alma el amor de Dios.”⁶⁵⁶ El mirar del Esposo al que se refiere esta canción nombra la infusión del Espíritu Santo que aumenta en la esposa la gracia que ya tiene, merecida por sus obras exteriores e interiores de amor perfecto. Mirando a su esposa, el Esposo Cristo infunde en ella su amor gracioso. Engrandecida con tan precioso don, la esposa es digna de corresponder a la mirada de su Esposo, es decir, de contemplar su presencia salvadora, por lo cual dice: “las potencias de mi alma, Esposo mío, que son los ojos con que de mí puedes ser visto, merecieron levantarse a mirarte, las cuales antes con la miseria de su baja operación y caudal natural estaban caídas y bajas.”⁶⁵⁷

⁶⁵⁴ CB 32, 6

⁶⁵⁵ CB 32, 6

⁶⁵⁶ CB 32, 6

⁶⁵⁷ CB 32, 8

CANCIÓN 33

En continuidad con la canción anterior, en ésta dice SJC que “la mirada de Dios cuatro bienes hace en el alma, es a saber: limpiarla, agraciarla, enriquecerla y alumbrarla.”⁶⁵⁸ En los inicios del proceso místico, la gracia de Dios inhabita al espiritual limpiándolo y purgándolo de sus afectos y aficiones para que, desnudo de cualquier otro amor, pueda correr al encuentro del Amado. Pasadas las pruebas, tentaciones y luchas interiores -lo que sólo puede decirse con fines pedagógicos puesto que el proceso místico no es lineal- la contemplación infusa amorosa no tiene ya por fin oscurecer el ejercicio ordinario y natural de sus potencias, sino alumbrarlas.

Luego de sacar a su esposa de su bajo estado, el Esposo no recuerda a ésta su pecado y fealdad pasadas.

Pero aunque Dios se olvide de la maldad y pecado después de perdonado una vez, no por eso conviene al alma echar en olvido sus pecados [...] lo primero, para tener siempre ocasión de no presumir; la segunda, para tener materia de siempre agradecer; la tercera para que le sirva de más confiar para más recibir.⁶⁵⁹

La esposa atribuye al Amado todos los bienes de que ahora goza “viendo que de su parte ninguna razón hay ni la puede haber para que Dios la mirase y engrandeciese, sino sólo de parte de Dios, y ésta es su bella gracia y mera voluntad.”⁶⁶⁰ Sin embargo, por cuanto conoce la perfección que su Esposo ha puesto en ella, osa pedirle la continuación de la divina unión espiritual y manifiesta su deseo diciéndole:

⁶⁵⁸ CB 33, 1

⁶⁵⁹ CB 33, 2

⁶⁶⁰ CB 33, 2

*No quieras despreciarme,
que si color moreno en mí hallaste,
ya bien puedes mirarme
después que me miraste,
que gracia y hermosura en mí dejaste.*⁶⁶¹

Cuando la esposa transitaba por la vía activa, por más que rogaba a su Esposo que le mostrara “los ojos deseados”, no estaba en condiciones de recibir el don de su presencia amorosa. Al recordar sus imperfecciones pasadas y comparar sus penas con la dicha del matrimonio espiritual, “dícele que ya no la quiera tener en poco ni despreciarla, porque si antes merecía esto por la fealdad de su culpa y bajeza de su naturaleza, que ya después que él la miró por primera vez [...] bien la puede mirar ya por segunda y más veces.”⁶⁶²

El *amor-ágape*, que constituye la esencia del Padre y se manifestó plenamente en la cruz del Hijo, no obedece a los posibles méritos del hombre; es don y no retribución. El *amor-ágape* es origen, sentido y fin último de la creación. La unión mística alcanza su consumación cuando, por su cooperación con la infusión de la gracia, la esposa merece que el Esposo Cristo la una consigo, transformando sus operaciones de humanas y naturales en divinas y sobrenaturales.

Una vez celebrado el matrimonio místico, la esposa tienen, aunque por participación y no por esencia, todas las perfecciones de su Esposo. La consciencia de su grado de perfección es el origen de la osadía que la lleva a pedirle que la mire nuevamente, mereciéndolo ya, ahora que la infusión de la gracia ha quitado de ella “ese color moreno y desgraciado de culpa con que no estaba de ver.”⁶⁶³ Lo cual es pedirle la

⁶⁶¹ CB 33, 2

⁶⁶² CB 33, 3

⁶⁶³ CB 33, 6

continuidad de la infusión y aumento del Espíritu Santo.

CANCIÓN 34

El *amor-ágape* es don y acogida; llamada y respuesta; entrega y correspondencia libres, absolutas, inmotivadas y espontáneas. En las canciones precedentes fue la esposa quien elevó su voz para agradecer y alabar a su Esposo. Ahora es Él quien canta para “engrandecer, alabar y regociar a ella”⁶⁶⁴ diciendo:

*La blanca palomica
al arca con el ramo se ha tornado;
y ya la tortolica
al socio deseado
en las riberas verdes ha hallado*⁶⁶⁵

Después que la ha mirado su Esposo, la esposa es digna de su amor. En esta canción “cantando la pureza que ella tiene ya en este estado”⁶⁶⁶, el Esposo la llama blanca palomica “por la blancura y limpieza que ha recibido de la gracia que ha hallado en Dios.”⁶⁶⁷ Durante cada una de las fases del proceso místico, la purificación de sus vicios e imperfecciones (tanto en el sentido como en el espíritu) ha sido precedida y posibilitada por la infusión de la gracia divina. En los inicios, dicha infusión se manifestaba como inflamación que intensificaba el enamoramiento de la amada; luego de la entrada en la contemplación oscura amorosa, la infusión de la gracia unas veces purgaba y otras tantas iluminaba el entendimiento, la voluntad y la memoria, a fin de disponer

⁶⁶⁴ CB 34, 1

⁶⁶⁵ CB 34, 1

⁶⁶⁶ CB 34, 2

⁶⁶⁷ CB 34, 3

favorablemente a la esposa para acoger el don de las virtudes sobrenaturales teologales y morales. Para merecer la unión de semejanza amorosa, la esposa hizo cuanto pudo, valiéndose de sus propios medios. Mas hay que recordar que la salvación no tiene por causa el mérito de las acciones virtuosas en el orden natural, sino la infusión de la gracia, que posibilita la adquisición del hábito y el acto de las virtudes sobrenaturales.

En esta canción el Esposo llama a la esposa palomica “para denotar la sencillez y mansedumbre de condición y amorosa contemplación que tiene.”⁶⁶⁸ El mirar de Dios es amar. Al mirar a su esposa, en contemplación oscura amorosa, el Esposo Cristo le otorgó la capacidad para participar de su amor-mirada.

El Esposo compara a la esposa con la palomica del arca de Noé porque

habiendo andado por las aguas del diluvio de los pecados e imperfecciones, no *hallando dónde descansase* su apetito, *andaba yendo y viniendo* por los aires de las ansias de amor al arca del pecho de su Criador [...] hasta que ya, *habiendo hecho cesar Dios las dichas aguas* de todas las imperfecciones sobre la tierra de su alma, ha vuelto con el ramo de oliva, que es la victoria por la clemencia y misericordia de Dios.⁶⁶⁹

El proceso místico es comparado aquí con el diluvio, entendido como el acontecimiento por el que la justicia misericordiosa de Dios arrasa con la maldad y corrupción, preservando sólo aquello que merece ser salvado. Como la paloma, la esposa tuvo que salir de sí (de sus aficiones, gustos, operaciones naturales y hábitos de imperfección) para hallar la gracia

⁶⁶⁸ CB 34, 3

⁶⁶⁹ CB 34, 4

de su Esposo. Lo que no consiguió sino hasta que, con el auxilio de la gracias, fue apaciguado el movimiento desordenado de su sensibilidad; cuando descendieron las aguas turbulentas de las rebeliones de su sensibilidad y su sensualidad fue reformada.

Por otra parte, el Esposo llama a la esposa tortolica para dar a entender la necesidad de que, a semejanza de ésta, quien quiera buscarle

no asiente el pie del apetito en ramo verde de algún deleite, ni quiera beber el agua clara de alguna honra y gloria del mundo ni la quiera gustar fría de algún refrigerio o consuelo temporal, ni se quiera poner debajo de la sombra de algún favor y amparo de criaturas.⁶⁷⁰

Para la unión con Dios es preciso obrar como la tortolica, que cuando todavía no halla a aquel con quien se ha de unir renuncia a cualquier otro amor y renuncia al consuelo proveniente de cualquier otro bien. Pero cuando su búsqueda llega a buen término, se abandona al gozo y satisfacción de sus amores. Las palabras del Esposo son un canto a la fidelidad de su esposa, por causa de la cual mereció ésta arribar al matrimonio espiritual; estado en que “bebe el agua de muy alta contemplación y sabiduría de Dios y fría de refrigerio y regalo tiene a Dios; y también se pone debajo de la sombra de su amparo y favor.”⁶⁷¹

CANCIÓN 35

El propósito de esta canción es exaltar la soledad mística. En ella, el Esposo dice las siguientes palabras para dar a entender de qué manera la soledad es medio para la unión, disposición afectiva favorable para el

⁶⁷⁰ CB 34, 5

⁶⁷¹ CB 34, 6

encuentro amoroso, camino de unión, inmediatez de la comunicación amorosa entre en espiritual y Dios, y concentración amorosa.

*En soledad vivía,
en soledad ha puesto ya su nido;
y en soledad la guía
a solas su querido,
también en soledad de amor herido.*⁶⁷²

En un primer sentido, el Esposo enaltece “la soledad en que antes el alma quiso vivir diciendo que fue medio para en ella hallar y gozar a su Amado a solas de todas las penas y fatigas que antes tenía.”⁶⁷³ El abandono de toda afición y gusto por amor a su Esposo fue la causa de que la esposa renunciara al mundo. Si, a diferencia de los otros pastores, la amada encontró el rastro de su Amado fue porque lo buscó a solas y en silencio durante la noche oscura. El retiro y apartamiento de la esposa fueron el medio para alcanzar el recogimiento espiritual necesario para descubrir la presencia escondida de Cristo. Enamorada y ansiosa de unirse a su Amado, renunciando a todo afán y goce, la amada “se quiso sustentar en soledad de todo gusto y consuelo y arrimo de las criaturas por llegar a la compañía de su Amado.”⁶⁷⁴ Decidida a renunciarlo todo para corresponder al llamado del amor divino, la amada “mereció hallar la posesión de la paz de la soledad en su Amado, en que reposa ajena y sola de todas las dichas molestias”⁶⁷⁵ provenientes del mundo.

En segundo término, el Esposo se refiere a la soledad como la

⁶⁷² CB 35, 1

⁶⁷³ CB 35, 2

⁶⁷⁴ CB 35, 2

⁶⁷⁵ CB 35, 2

disposición afectiva propicia para la unión mística. Tal es la soledad “en que [la esposa] viene a la unión del Verbo y, por consiguiente, a todo refrigerio y descanso; lo cual es aquí significado por el nido que aquí dice, el cual significa descanso y reposo.”⁶⁷⁶ Tan pronto se ha vaciado de todo afecto mundano y ha adquirido el hábito de la soledad mediante la renuncia y privación de todo por amor a su Esposo, la esposa es morada digna de su Esposo.

En tercer lugar, la soledad es el camino a la unión durante el cual Dios la guía y mueve y levanta a las cosas divinas, conviene a saber: su entendimiento a las inteligencias divinas, porque ya está solo y desnudo de otras contrarias y peregrinas inteligencias; y su voluntad mueve libremente a amor de Dios porque ya está sola y libre de otras afecciones y llena su memoria de divinas noticias.⁶⁷⁷

La vía mística es un arduo proceso a lo largo del cual Dios transforma las potencias de la esposa para que, puestas en soledad de cualquier otro amor y cuidado, se manifiesten en actos de amor perfecto. Por ello afirma SJC que “luego que el alma desembaraza estas potencias y las vacía de todo lo interior y de la propiedad de lo superior; dejándolas a solas sin ello, inmediatamente se las emplea Dios en lo invisible y divino.”⁶⁷⁸

En cuarto lugar, la soledad es un atributo de la comunicación mística porque la unión de los esposos prescinde de toda mediación y de todo mediador. A la esposa se le comunica “a solas su querido porque no sólo la guía en la soledad de ella, mas él mismo a solas es el que obra en ella sin algún otro medio.”⁶⁷⁹

⁶⁷⁶ CB 35, 4

⁶⁷⁷ CB 35, 5

⁶⁷⁸ CB 35, 5

⁶⁷⁹ CB 35, 6

Finalmente, SJC sostiene que en el matrimonio místico, el Esposo está “en soledad de amor herido”. La soledad y renuncia de la esposa le valieron la transformación de semejanza. Al gozar de tan alto grado de perfección, la esposa es capaz de provocar en el Esposo las mismas heridas de amor que Él antes le hiciera para enamorarla. La soledad de la esposa es concentración amorosa y entrega plena a su Esposo, que la hace merecedora de la comunicación solitaria del único amor que ella desea.

Porque además de amar el Esposo mucho la soledad del alma, está mucho más herido del amor de ella por haberse ella querido quedar a solas de todas las cosas [...] Y así él no quiso dejarla sola, sino que, viendo que no se contentaba con otra cosa, él solo la guía a sí mismo.⁶⁸⁰

CANCIÓN 36

Por la declaración del Esposo en la pasada canción se comprende en qué sentido “el amor, como es unidad de dos solos, a solas se quieren comunicar ellos.”⁶⁸¹ Puesta en la soledad amorosa, a la esposa únicamente le queda desear

gozarle perfectamente en la vida eterna. Y así, en la siguiente canción y en las demás que se siguen, se emplea en pedir al Amado este beatífico pasto en manifiesta visión de Dios. Y así dice:

*Gocémonos, Amado,
y vámonos a ver en tu hermosura
al monte o al collado,*

⁶⁸⁰ CB 35, 7

⁶⁸¹ CB 36, 1

*do mana el agua pura,
entremos más adentro en la espesura.*⁶⁸²

Unida a su esposo, la esposa no alberga otro deseo que seguir progresando en el *amor-ágape*. Su petición es doble. No se conforma con pedir al Esposo que la continuidad de la unión, sino también de la comunicación amorosa “en la que redunda en el ejercicio de amar efectivamente, ahora interiormente con la voluntad en actos de afición, ahora exteriormente haciendo obras pertenecientes al servicio del Amado.”⁶⁸³

En el matrimonio místico, las obras de la esposa realiza son más del Esposo que suyas. Es por ello que, consciente de la perfección de su virtud, invita al Esposo a que se goce o se complazca junto con ella en la comunicación amorosa de la contemplación oscura, por la cual entiende las “obras internas” ; sino también en la manifestación exterior del *amor-ágape* que los une e iguala. Al pedir al Esposo que juntos se gocen en el amor que Él es, la esposa da a entender que su único deseo es asemejarse a Él. La invitación amorosa “Y vámonos a ver en tu hermosura” es un ruego por el que ella solicita a su Esposo que tenga a bien transformarla en su sabiduría, igualándola consigo.

Hagamos de manera que por medio de este ejercicio de amor ya dicho, lleguemos hasta vernos en tu hermosura en la vida eterna [...] que de tal manera esté yo transformada en tu hermosura, que, siendo semejante en hermosura, nos veamos entrambos en tu hermosura, teniendo ya tu misma hermosura; de manera que, mirando el uno al otro, vea cada uno en el otro su hermosura, siendo la una y la del otros tu hermosura sola.⁶⁸⁴

⁶⁸² CB 36, 2

⁶⁸³ CB 36, 4

⁶⁸⁴ CB 36, 5

Lo que la esposa pide a su Esposo es que la transformación de semejanza se consume después de la muerte, a fin de que pueda contemplar plenamente, por clara y esencial visión, el misterio de su hermosura. Por cuanto “No puede verse en la hermosura de Dios el alma si no es transformándose en la sabiduría de Dios”⁶⁸⁵, le pide que vayan a verse en la hermosura de Él al monte y al collado, por los cuales simboliza respectivamente “el Verbo Hijo de Dios”⁶⁸⁶ y “la hermosura de esa otra sabiduría menor, que es sus criaturas y misteriosas obras.”⁶⁸⁷

El Esposo Cristo es “noticia matutina y esencial de Dios.”⁶⁸⁸ La creación es también manifestación de la sabiduría del Padre. No obstante, en razón de la semejanza que media entre el Esposo y el palacio de la esposa, la consideración de la belleza, perfección y orden de las criaturas no es medio proporcionado para el conocimiento sobrenatural de la sabiduría del Verbo. El deseo de la esposa no se limita a reconocer la huella de la presencia divina en las criaturas. Lo que ella quiere es ascender a la cima del monte de perfección, en que consiste el seguimiento e imitación del Esposo Cristo, *Do mana el agua pura*, es decir, “donde se da la noticia y sabiduría de Dios (que aquí llama agua pura) al entendimiento, limpia y desnuda de accidentes y fantasías, y clara, sin tinieblas de ignorancia.”⁶⁸⁹

La unión mística es conocimiento amoroso. Sabido es que “cuanto más ama [la esposa al Esposo Cristo], más adentro de ellas [se refiere a las verdades divinas] apetece entrar, y por eso le pide lo tercero, diciendo: Entremos más adentro en la espesura.”⁶⁹⁰ Al aumentar el grado de *amor-ágape* crece también el deseo de la esposa de penetrar en la

⁶⁸⁵ CB 36, 8

⁶⁸⁶ CB 36, 7

⁶⁸⁷ CB 36, 6

⁶⁸⁸ CB 36, 6

⁶⁸⁹ CB 36, 9

⁶⁹⁰ CB 36, 9

espesura de las “maravillosas obras y profundos juicios [de su Esposo], cuya multitud es tanta [...] que se puede llamar espesura; porque en ellos hay sabiduría abundante y llena de misterios.”⁶⁹¹ Por ser expresiones de su sabiduría divina, la esposa desea conocer por fe sobrenatural las obras y profundos juicios de su Esposo. Mas, porque ella sabe que la contemplación infusa amorosa es obra del Aquél, no dice que desea acceder al conocimiento de sus misterios. En vez de ello, dirigiéndose a su Esposo, le pide con humildad: “Entremos más adentro en la espesura” .

Como el poeta místico advierte, la única vía para acceder al conocimiento proporcionado del Misterio de Dios es el seguimiento e imitación de Cristo Crucificado. Tal es la razón de que, aun siendo el mejor género de vida posible, la santidad no es un propósito común entre los individuos. “Porque para entrar en estas riquezas de su sabiduría [se refiere al Esposo], la puerta es la cruz, que es angosta. Y desear entrar por ella es de pocos; mas desear los deleites a que se viene por ella, es de muchos.”⁶⁹²

La sabiduría de la que la esposa pide participar no es otra que el conocimiento amoroso del Amado que, por amor, se entregó voluntariamente para la salvación de todos. El amor por el que clama la esposa es la participación vital en la entrega de sí, a la que no se puede acceder sin trabajos ni tribulaciones. La sabiduría que ella desea es la transformación en su Esposo. En tal sentido, “el padecer le es medio para entrar más adentro en la espesura de la deleitable sabiduría de Dios; porque el más puro padecer trae más íntimo y puro entender, y, por consiguiente, más puro y subido gozar, porque es de más adentro

⁶⁹¹ CB 36, 10

⁶⁹² CB 36, 13

saber.”⁶⁹³ Participar de la sabiduría divina que es el Verbo de Dios es seguir e imitar a Cristo crucificado; es amar en desnudez hasta el extremo de la libre entrega de sí, sin más motivo que corresponder al amor divino. Por ello dice SJC que “el alma que de veras desea sabiduría divina, desea primero el padecer, para entrar en ella, en la espesura de la Cruz”⁶⁹⁴.

CANCIÓN 37

En la canción precedente, la esposa declaró su deseo de ser transformada en el Esposo Cristo. En el matrimonio místico amar y ser se identifican: Dios es amor y, a semejanza suya, sólo en amar tiene la esposa su cuidado y ejercicio. La única motivación que hace a la esposa desear la vida es corresponder, cada vez de un mejor modo, al amor perfecto de su Esposo. Si la esposa aprecia su propia vida no es por sí misma, sino por ser la condición de posibilidad de corresponder a su Esposo. Quiere la vida que de Él recibe para entregársela por entero.

A pesar de que la vida es un don divino, la esposa es consciente de que su condición de ser constituye un obstáculo para la consumación de la unión de semejanza amorosa.

Una de las cosas más principales por que desea ser desatada y verse con Cristo (Fp 1, 23) es por verle cara a cara, y entender allí de raíz las profundas vías y misterios eternos de su Encarnación [...] y las vías antiguas de Dios que de ella dependen. Por tanto, acabando de decir el alma que desea verse en la hermosura de Dios, dice luego esta canción:

⁶⁹³ CB 36, 12

⁶⁹⁴ CB 36, 13

*Y luego a las subidas
cavernas de la piedra nos iremos,
que están bien escondidas;
y allí nos entraremos,
y el mosto de granadas gustaremos.*⁶⁹⁵

La visión directa y esencial del Esposo implica conocer los misterios de Dios relativos a la economía de la salvación. De ahí que la una de las principales peticiones de la esposa sea “unir su entendimiento en Dios, según la noticia de los misterios de la Encarnación”⁶⁹⁶, y otra comprender las “vías antiguas” de la revelación, por las que Dios se manifestó al hombre antes de la encarnación.

La piedra a la que aluden las palabras de la esposa es Cristo. Las subidas cavernas de tal piedra son los “misterios de sabiduría de Dios que hay en Cristo sobre la unión hipostática de la naturaleza humana con el Verbo divino, y en la correspondencia que hay a ésta de la unión de los hombres a Dios.”⁶⁹⁷ Hablando de ese modo, la esposa comunica su deseo de que al término de la vida mortal le sea dado acceder plenamente al conocimiento esencial de su Esposo.

A causa de su ser infinito, el amor nunca cesa ni permanece inactivo. El progreso amoroso es un proceso inagotable que ni siquiera la muerte puede detener. Tal es la razón de por qué SJC aconseja tener siempre a Dios por escondido. “Porque, aun a lo que en esta vida se puede alcanzar de estos misterios de Cristo [...] todas estas mercedes son más bajas que la sabiduría de los misterios de Cristo, porque todas son como disposiciones para venir a ella.”⁶⁹⁸ El misterio de Dios no

⁶⁹⁵ CB 37, 1

⁶⁹⁶ CB 37, 2

⁶⁹⁷ CB 37, 3

⁶⁹⁸ CB 37, 4

puede suprimirse en esta vida ni en la otra. Dios es Misterio Salvífico, no enigma.

Cuando, refiriéndose a las noticias y misterios suyos, la esposa dice a su Esposo “allí nos entraremos”, da a entender “allí nos transformaremos, es a saber, yo en ti por el amor de estos juicios divinos y sabrosos.”⁶⁹⁹ La esposa gusta en contemplación infusa amorosa “de cada uno de los atributos y misterios y juicios y virtudes de Dios [que] contiene en sí multitud de ordenaciones maravillosas y admirables efectos de Dios, contenidos y sustentados en el seno esférico de virtud y misterio.”⁷⁰⁰ En la otra vida, su deseo es asimismo conocer plenamente las virtudes y atributos del Esposo Cristo “como son justicia, misericordia, sabiduría, potencia, caridad”⁷⁰¹, a los que ahora concibe como “granicos [de la granada cuyo mosto desea gustar], nacidos y sustentados en aquel seno circular que es el mismo Dios.”⁷⁰²

Luego de conocer a Dios por sus efectos, la esposa desea penetrar en el seno de su misterio, del que SJC no predica ya atributo alguno. A pesar de lo cual, para dar a entender aquel mosto de granadas en que se han de deleitar los esposos, dice que “es la fruición y el deleite del amor de Dios, que en la noticia y conocimiento de ellas redunda en el alma.”⁷⁰³

CANCIÓN 38

Si la esposa desea el conocimiento amoroso de su Esposo, significado en la canción previa por “las subidas cavernas de la piedra”, es para

⁶⁹⁹ CB 37, 6

⁷⁰⁰ CB 37, 7

⁷⁰¹ CB 37, 2

⁷⁰² CB 37, 7

⁷⁰³ CB 37, 8

recibir la habilidad y fuerza para amar “a Dios con la pureza y perfección que ella es amada de él.”⁷⁰⁴ Ese es el misterio que ella pide le sea mostrado en la visión gloriosa de la otra vida, diciendo:

*Allí me mostrarías
aquello que mi alma pretendía,
y luego me darías
allí, tú, vida mía,
aquello que me diste el otro día.*⁷⁰⁵

Su pretensión es “la igualdad de amor con Dios”⁷⁰⁶, inalcanzable en vida mortal por más alto que sea su grado de amor. Para que no se entienda equivocadamente la manera en que ha de consumarse la unión mística, SJC aclara que en la gloria

su voluntad será amor de Dios. Porque, aunque allí no está perdida la voluntad del alma, está tan fuertemente unida con la fortaleza de la voluntad de Dios con que de él es amada, que le ama tan fuerte y perfectamente como de él es amada, estando las dos voluntades unidas en una sola voluntad y un solo amor de Dios.⁷⁰⁷

Lo dicho por SJC impide interpretar la unión mística amorosa como absorción en el fondo indiferenciado de lo divino. El amor místico que se manifiesta en el modo de ser en el mundo de la amada inicia con un movimiento extático (motivado por la presencia elusiva del Esposo), a partir del cual el hombre asume como proyecto vital único la búsqueda de Aquel que, habiéndolo herido con las flechas de su amor, lo dejó suspirando y gimiendo por su presencia. Sin embargo, tanto la

⁷⁰⁴ CB 38, 2

⁷⁰⁵ CB 38, 1

⁷⁰⁶ CB 38, 3

⁷⁰⁷ CB 38, 3

aniquilación voluntaria y activa, como la cooperación con la obra pasiva de la gracia son decisiones libres. Para SJC, vaciarse de todo por amor al Esposo Cristo no significa aniquilarse en tanto que amante; por el contrario, significa renunciar a cualquier otro proyecto vital para consagrarse por entero al seguimiento de la cruz.

Lo que la esposa anhela es progresar sin descanso en el amor de su Esposo. Sería absurdo hablar de progreso en el ejercicio del *amor-ágape* suponiendo a la vez que no hay una voluntad a la que pueda atribuirse el hábito y el acto correspondientes. El *amor-ágape* es relación: del Padre con el Hijo *en* el Espíritu Santo y de la esposa con el Esposo. Es una relación subsistente cuyo sentido es la donación recíproca, que no puede subsistir si alguno de sus términos se aniquila. En tal sentido, convertida en esposa, “ama el alma a Dios con voluntad y fuerza del mismo Dios, unida con la misma fuerza del amor con que es amada de Dios, la cual fuerza es en el Espíritu Santo.” ⁷⁰⁸

La obra propia del amor es dar, no recibir. Aun cuando “la gloria esencial consiste en ver a Dios y no en amar, dice aquí el alma que su pretensión era este amor, y no lo dice de la gloria esencial, y lo pone al principio de la canción.” ⁷⁰⁹ En esta canción, la esposa declara que su principal deseo es entregarse por entero a su Esposo. La consideración de “la gloria que Dios le ha de dar” ⁷¹⁰ tiene para ella un lugar secundario. Sin embargo, por más que haya diferencia entre la gloria (que consistente en la visión clara y esencial de Dios) y la habilidad de amar al Esposo como de Él es amada, no por ello hay separación tales mercedes, “porque es imposible venir a perfecto amor de Dios sin perfecta visión de Dios.” ⁷¹¹ Además de lo anterior, es preciso comprender que si en la

⁷⁰⁸ CB 38, 3

⁷⁰⁹ CB 38, 5

⁷¹⁰ CB 38, 5

⁷¹¹ CB 38, 5

transformación de amor la esposa participa del obrar de su Amado, ha de concluirse que, a semejanza de su Esposo, la visión de la que ella participa es de carácter amoroso. Aplicado a los esposos místicos, el acto de mirar es otro modo de hacer referencia a la visión amorosa de la contemplación oscura.

La gloria esencial “que consiste en ver el ser de Dios” ⁷¹² es “aquello” que le dio el Esposo a su esposa “el otro día” ¿Cómo interpretar esta canción y las palabras que declaran su sentido? La comprensión adecuada de este pasaje obliga a interpretarlo como parte de una totalidad de sentido mucho más amplia (el *Cántico Espiritual*) y no de manera aislada; a poner entre paréntesis los propios prejuicios y atender a la doctrina de SJC sobre la universalidad de la mística, expuesta en todas sus obras; así como a tomar consciencia sobre los propios pre-juicios que operan en la hermenéutica del texto.

Hechas las aclaraciones pertinentes es forzoso preguntarse ¿de dónde surge el carácter problemático de la afirmación recién citada del santo? A fin de dar respuesta, es preciso atender a la explicación que él mismo ofrece un poco después:

Por aquel otro día entiende el día de la eternidad de Dios, que es otro que este día temporal; en el cual día de la eternidad predestinó Dios al alma para la gloria, y en eso determinó la gloria que le había de dar, y se la tuvo dada libremente sin principio antes que la criara, lo cual desea ella poseer ya manifiestamente en la gloria. ⁷¹³

A diferencia de Colin Thompson, para quien SJC es poco menos que un luterano, considero que cuando el santo dice lo anterior no lo hace en sentido restrictivo, para dar a entender que Dios predestinó a algunos y

⁷¹² CB 38, 5

⁷¹³ CB 38, 6

excluyó a otros de la vida mística. No hay posición teológica más alejada de la doctrina sanjuanista que sostener, junto con San Agustín, que para ser valiosa la salvación ha de limitarse a pocos. Pensar así es no comprender el sentido de la pasión y muerte de cruz de Cristo por amor a todos los hombres. De acuerdo con SJC, Dios creó al hombre para el fin sobrenatural de unirlo y transformarlo consigo, mas no prescindiendo de su cooperación y libre asentimiento.

Si SJC emplea el término “predestinación” es para mantener la trascendencia de Dios respecto del hombre, así como la autonomía de la gracia. Sólo en este sentido cabe entender que Dios haga transitar de la meditación a la contemplación *a quien quiera y por la razón que quiera*. La gracia es el centro del Misterio de Dios. Pretender encontrar la “lógica interna” es socavar la trascendencia de lo divino. Tal pretensión supone una grave incapacidad para comprender la libertad suprema del *amor-ágape*.

Aquello que me diste, esto es, aquel peso de gloria en que me predestinaste, ¡oh Esposo mío!, en el día de tu eternidad, cuando tuviste por bien de determinar criarme, me darías luego allí en el día de mis desposorio y mis bodas [...] cuando, desatándome de la carne y entrándome en las subidas cavernas del tálamo, transformándome en ti, gloriosamente, bebamos el mosto de las suaves granadas.⁷¹⁴

A fin de interpretar las palabras de SJC como un testimonio de su experiencia mística y no como una afirmación teológica, comprometida con una metafísica del ser como presencia, considero apropiado hacer las siguientes observaciones. El problema fundamental en la afirmación

⁷¹⁴ CB 38, 9

precedente no es tanto el de la predestinación como el de la presciencia de Dios. Dichos conceptos no se identifican. Preguntarse si Dios ha elegido a unos cuantos para la salvación desde antes que los creara (doctrina de la predestinación) es relevante porque a partir de ello se decide la universalidad de la mística o bien se justifica la doctrina de las dos vías de salvación. La afirmación de la presciencia divina, abre la pregunta de cómo el hombre puede ser libre cuando el conocimiento perfecto de Dios incluye el futuro posible. Este último es un problema cuya solución depende de las notas esenciales del concepto metafísico de Dios. Su tratamiento compete a la reflexión onto-teo-lógica sobre los atributos divinos, fruto de la especulación filosófica cuya intención es dar cuenta de la existencia y esencia divinas.

Para la mística, el problema de la predestinación es una cuestión que se decide no con base en argumentos, sino en la experiencia del Dios de la revelación. Inquirir por la relación entre presciencia divina y libertad humana es un problema filosófico, comprometido con el concepto de Dios propio de la metafísica onto-teo-lógica, conforme al cual Dios es una entidad absoluta, que tiene por atributo el conocimiento perfecto de todo cuanto ha sucedido, sucede y sucederá en el tiempo y en la historia de los hombres. En palabras de San Agustín, el problema puede enunciarse como sigue:

Pablo parece eliminar el albedrío por el que merecemos a Dios mediante las buenas y piadosas obras y con las malas e impías le ofendemos [...] nuestra respuesta es que Dios, por su **presciencia**, sabe ya antes de nacer, cómo va a ser cada uno. Y aquí es donde alguien podría objetar [en contra del carácter inmerecido de la justificación por gracia]: <<Luego Dios eligió las obras en el que amó, aunque todavía no existían, porque previó que se iban a realizar [...] las buenas obras se realizan por amor, y el amor está presente

en nosotros por el Espíritu Santo [...] Nadie debe por tanto, gloriarse de las obras como si fueran suyas: son fruto de un don de Dios, ya que es el amor el que opera en él las buenas obras ¿Qué fue, pues, lo que Dios eligió? Si es él quien da el Espíritu Santo a quien quiere [...] Porque en ausencia de mérito ya no hay elección [...] mas dado que el Espíritu Santo no se da sino a los que creen, quiere decirse que Dios no eligió las obras, sino la fe [...] si uno de cree en Dios, ni se mantiene en la voluntad de recibir el don del Espíritu Santo, no lo recibe.⁷¹⁵

San Agustín pensaba que al no obedecer al carácter meritorio de las obras humanas, la inhabitación del Espíritu Santo tenía por causa la fe de éstos, prevista por Dios desde siempre en razón de su presciencia. No obstante, como más tarde se dio cuenta, y reconoció en las *Retractaciones*, también la fe sobrenatural es un don de Dios. A partir de lo anterior, el obispo de Hipona concluyó que Dios predestina a algunos y excluye a otros de la llamada al misticismo, y por ende de la justificación y salvación. Como es evidente, la doctrina de la predestinación es tan inconsecuente con la revelación evangélica que, en cuanto a este punto, la posición de San Agustín jamás ha sido respaldada por la Iglesia.

Estas palabras: *A los que llamé, los justificó*, pueden mover a preguntarse si todos los que han sido llamados, serán justificados. De hecho leemos en otro pasaje: *Muchos son los llamados y pocos los elegidos* (Mt 22, 14). pero dado que todos los elegidos han sido antes llamados, es evidente que no son justificados si antes no son llamados; pero tampoco se trata de todos los llamados, sino de aquellos *que han sido llamados según el designio de Dios* [...] el

⁷¹⁵ San Agustín, *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos*, prop. 52/60.

mismo Pablo explica qué alcances tiene este designio cuando dice: *Porque a los que de antemano el previó, también los predestinó a ser semejantes a su Hijo*. No, no todos los llamados lo son según el designio divino; este designio forma parte de la presciencia y de la predestinación de Dios. Bien entendido que a nadie predestinó, sino a aquél que él previó que iba a creer y a ser fiel a esa vocación.⁷¹⁶

A diferencia de San Agustín, SJC no reflexiona sobre la predestinación partiendo de la presciencia. Y no lo hace porque su interés no es garantizar la libertad humana en su relación con el conocimiento absoluto del Dios de la onto-teo-logía. La preocupación del santo no es cómo podemos ser libres si Dios lo sabe todo, sino cómo siendo el fin sobrenatural de todo hombre el amor místico, son pocos quienes transitan por esta vía. Con todo, dada la cercanía entre ambas cuestiones y, dado también que esta es una meditación filosófica sobre el testimonio místico de SJC, es forzoso decir algo acerca de por qué el problema de la presciencia divina surge de lo que Heidegger llamó la representación onto-teo-lógica de Dios.

Tanto el ser como el hacer del hombre son temporales porque se despliegan en el tiempo. Gracias a la retención de las percepciones pasadas y la capacidad para notar la permanencia en el cambio de un mismo sujeto, el alma racional es consciente del movimiento. Aristóteles define el movimiento como "la actualidad de lo potencial en cuanto tal"⁷¹⁷; como el ser-en-trabajo (*energeia*) de la naturaleza atendiendo al cual ésta se define como aquello que crece, brota, y se desarrolla en virtud de su dinamismo esencial. Debido a su capacidad para notar la variación entre el momento *Al* (en el que tiene lugar la realización de un acto) y el

⁷¹⁶ San Agustín, *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos*, prop. 47/55.

⁷¹⁷ Aristóteles, *Física*, 220b 40.

momento A (concebido como la situación previa respecto de la cual se predica la variación) el alma racional se define frente a otras entidades como entidad donde reside la consciencia del tiempo, siendo éste el “número del movimiento, según el antes y el después”⁷¹⁸ La conciencia de tiempo supone no sólo el movimiento de una substancia, sino la numeración de los cambios por parte de un alma racional.

Conforme al concepto onto-teo-lógico de Dios, éste es un ser absoluto y simple (del que por lo tanto no puede predicarse el movimiento en ningún sentido). Concebido a la luz de la metafísica aristotélica, Dios no deviene ni padece; es acto puro (Santo Tomás). De ahí que resulte contradictorio afirmar, como pretende la doctrina de la predestinación, que conoce los actos de los hombres previamente a su realización. Los primeros principios de la lógica impiden concluir que, sin ser en el tiempo, Dios pueda conocer en el tiempo, según un esquema que supone la distinción entre un “antes” y un “después” .

En nuestros días, los mejores tomistas piensan que se debe abandonar esa perspectiva del problema [de la predestinación, a saber, la presciencia]. Pues de hecho Dios no está en el tiempo; su trascendencia lo sitúa en una eternidad que no sabe de pasado ni de futuro, sino que es un eterno presente, y todavía este concepto es inadecuado.⁷¹⁹

La experiencia mística de SJC es del todo ajena a tales disquisiciones. Su obra es testimonio de un encuentro personal con Cristo Crucificado y no una meditación metafísica. De ahí que, al aclarar cuál es “aquel otro día” en que le dio Dios la gloria esencial, el santo dice que “por

⁷¹⁸ Aristóteles, *Física*, 219b 1.

⁷¹⁹ Rahner, K., & Alfaro, J., (Dir.), *Sacramentum mundi*, *Enciclopedia Teológica* t. 5, Herder, Barcelona, 1985, p. 530.

aquel otro día entiende [la esposa] el día de la eternidad de Dios, *que es otro que este día temporal.*" ⁷²⁰ Para SJC, Dios no es un concepto ni una entidad absoluta poseedora de atributos infinitos; es *amor-ágape*. El Esposo Cristo difiere del concepto onto-teo-lógico de Dios, mucho más de lo que este último difiere del Dios de la teología.

Si el poeta místico dice que el *amor-ágape* que Dios *es* no está en el tiempo, es para denotar su absoluta trascendencia. Que la presciencia de Dios sea o no un supuesto necesario para sostener la predestinación de los justos, es una cuestión teológica, no mística.

Tal como se deduce del pasaje recién citado del *Cántico Espiritual*, la dificultad consiste en entender en qué sentido Dios predestinó a la esposa a la gloria esencial. Ante la perplejidad se abren dos caminos. El primero consiste en no considerar lo dicho por SJC acerca de la universalidad del misticismo, para luego interpretar dicha afirmación de manera aislada. Dicho procedimiento entraña un doble error: por un lado, no considera las palabras de SJC a la luz de la experiencia declarada en el *Cántico Espiritual*; además de ello, parece olvidar que dichas palabras son el testimonio de una experiencia vital, a partir de la cual han de ser entendidas. La segunda posibilidad consiste en pensar que, en conformidad con la experiencia y doctrina de SJC, el término "predestinación" ha de interpretarse en sentido abierto y no excluyente. La razón última de que el amor místico sea el fin sobrenatural para el cual ha sido creado todo hombre, no es otra que la universal necesidad redención. Cristo murió para la salvación de todos y no sólo de algunos, porque no hay un solo hombre que esté libre de pecado ni de la inclinación a cometerlo. El sentido último de la cruz de Cristo es la destinación de todos y cada uno de los hombre a la realización del fin sobrenatural para el cual fueron creados: la deificación. Sólo en ese

⁷²⁰ CB 38, 6.

sentido cabe hablar de una destinación universal a la salvación. Dios “nos escogió en él antes de la fundación del mundo, para que fuésemos santos y sin mancha delante de él, en amor habiéndonos predestinado para ser adoptados hijos suyos por medio de Jesucristo” (Ef. 1, 4-5).

Los pasajes de la Escritura (en especial Rm 9) que parecen excluir de la elección y la salvación a unos con respecto a otros deben entenderse en función de la *economía* de la historia (gracia <<gratis data>>) y no de la *escatología* de la salvación (gracia <<gratum faciens>>).⁷²¹

Cuando SJC dice que Dios predestinó a la esposa a la gloria esencial, da a entender que el ejercicio del *amor-ágape* es el fin sobrenatural para el cual fue creado, y en ese sentido pre-destinado, todo hombre. Sobre el hombre pesa la enorme responsabilidad de llegar a ser lo que está llamado a ser: Dios por participación. En palabras de Karl Rahner:

Donde se entiende la predestinación como eliminación de la responsabilidad y libertad humanas en la obra de la salvación eterna (determinismo teológico), se da un predestinacionismo herético (DZ 300 316ss 320ss 816 827). No hay predestinación positiva y activa al pecado ni, consiguientemente, al abuso de la libertad. Tal predestinación es incompatible con la santidad de Dios y su voluntad salvífica universal, y tampoco es teológicamente necesaria, porque la maldad de la acción pecadora como tal, por ser deficiencia óptica, no requiere causalidad divina positiva.⁷²²

Habiéndose aclarado el carácter universal de la pre-destinación a la

⁷²¹ Lacoste, Y., *Diccionario Crítico de Teología*, Akal, Madrid, 2007, p. 972

⁷²² Rahner K., & Alfaro J., (Dir.), *Sacramentum mundi, Enciclopedia Teológica t. 5, op. cit.*, p, 534.

gloria esencial, es forzoso preguntarse ahora ¿cómo entender esa gloria esencial, “que consiste en ver el ser de Dios” ⁷²³? Acerca de la vida de gloria, SJC dice que “por no tener ello nombre, lo dice aquí el alma *aquello*. Ello en fin, es ver a Dios; pero qué le sea al alma ver a Dios, no tiene nombre más que aquello.” ⁷²⁴ Por más semejanzas que se usen para nombrar *aquello*, “todos los términos excelentes y de calidad y grandeza bien le cuadran, mas ninguno de ellos le declaran, ni todos juntos.” ⁷²⁵ El encuentro amoroso que continúa en la otra vida es participación plena en la vida *ad intra* de Dios ¿Acaso hay alguna palabra finita capaz de balbucear cómo será *aquello*? En este punto, la pregunta deja el sitio a la adoración silenciosa.

CANCIÓN 39

La canción mística es expresión balbuciente del misterio de Dios. Entre la experiencia y la palabra mística hay una distancia insalvable. No obstante, por su participación de las operaciones divinas, la esposa “no deja de saber algo de aquello, pues, por estar transformada en Dios pasa por ella algo de ello, no quiere dejar de decir algo de aquello cuyas prendas y rastros siente ya en sí.” ⁷²⁶ En esta canción, la esposa se empeña en decir cuanto puede “de aquella fruición que entonces gozará en la beatífica vista.” ⁷²⁷ Y para declarar el don de la presencia amorosa de su Esposo en la beatitud, canta:

*El aspirar del aire,
el canto de la dulce filomena,*

⁷²³ CB 38, 5

⁷²⁴ CB 38, 6

⁷²⁵ CB 38, 8

⁷²⁶ CB 39, 1

⁷²⁷ CB 39, 1

*el soto y su donaire,
en la noche serena,
con llama que consume y no da pena.*⁷²⁸

El aspirar del aire del que la esposa desea participar es la acabada infusión del Espíritu Santo, que la

habilita para que ella aspire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo que a ella le aspira en el Padre y el Hijo en la dicha transformación para unirla consigo.⁷²⁹

Como en ninguna otra canción, SJC se esmera por aclarar que la unión entre Esposo y esposa es comunicación amorosa, es decir, inhabitación del Espíritu Santo, entendido como la relación subsistente de *amor-ágape* que vincula al Padre con el Hijo. Hecha Dios por participación, la esposa no sólo recibe la habilidad de amar al Esposo Cristo como de Él es amada. Además de esto, en la beatitud, liberada de su finitud y limitación, es capaz de acoger el don del amor perfecto “que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre.”⁷³⁰ Pues, de acuerdo con SJC, “no sería verdadera y total transformación si no se transformase el alma en las tres personas de la Santísima Trinidad en revelado y manifiesto grado.”⁷³¹

Acerca de la consumación de la unión de semejanza amorosa en la gloria, SJC dice que para que la esposa “pudiese venir a esto la creó Dios a su imagen y semejanza (Gn 1, 26).”⁷³² La capacidad y fuerza para la realización del fin sobrenatural para el cual fue creada no le viene

⁷²⁸ CB 39, 1

⁷²⁹ CB 39, 1

⁷³⁰ CB 39, 3

⁷³¹ CB 39, 3

⁷³² CB 39, 4

de sí misma sino del Esposo que. “Y cómo esto sea, no hay más saber ni poder para decirlo, sino dar a entender cómo el Hijo de Dios nos alcanzó este alto estado y nos mereció este subido puesto de poder ser hijos de Dios, como dice san Juan (1, 12).” ⁷³³

La participación en el ejercicio del *amor-ágape* es para la esposa “sabrosa jubilación” ⁷³⁴, comparable al canto de la dulce filomena. Para la esposa, la voz de su Esposo es semejante al canto de la dulce filomena por el deleite que lleva aparejada su experiencia una vez que ha pasado el tiempo de su aparente ausencia y lejanía, simbolizado por “los fríos, lluvias y variedades del invierno” ⁷³⁵ En el matrimonio espiritual, la voz del Esposo es para la esposa dulzura y recreación. Goces que ella compara a los que provoca el canto de la filomena o ruiseñor, porque “en esta actual comunicación y transformación de amor que ya la Esposa tiene en esta vida [...] siente nueva primavera en libertad y anchura y alegría de espíritu.” ⁷³⁶

Las canciones de la esposa compuestas en inteligencia mística, que constituyen la trama del *Cántico Espiritual*, son su respuesta humilde a la llamada amorosa del Esposo Cristo, que sale a su encuentro para convocarla a participar de la vida eterna. Mientras que la palabra mística es eco y resonancia, el decir divino es palabra inicial y preeminente. La verdad y belleza de las palabras de la esposa no son méritos suyos sino del Esposo. “Que por eso él da su voz a ella, para que ella en uno la dé junto con él a Dios, porque esa es la pretensión y deseo de él, que el alma entone su voz espiritual en jubilación a Dios.” ⁷³⁷

⁷³³ CB 39, 5

⁷³⁴ CB 39, 8

⁷³⁵ CB 39, 8

⁷³⁶ CB 39, 8

⁷³⁷ CB 39, 9

El matrimonio espiritual la esposa se deleita escuchando la dulce voz de su Esposo, donde “escuchar” significa comprender amorosamente y ser capaz de corresponder al *amor-ágape* manifestado en la cruz de Cristo. Transformada en Dios, la esposa no desea nada, salvo la visión directa de Dios en la gloria, de la que su actual situación es un anticipo. Sin embargo, dado que el canto de la dulce filomena en esta vida

no es tan perfecto como el cantar nuevo de la vida gloriosa, saboreada el alma por esto que aquí siente, rastreando por la alteza de este canto la excelencia del que tendrá en la gloria, cuya ventaja es mayor sin comparación, hace memoria de él [recuerda el amor que habrá de recibir, del cual tiene ya cierta anticipación], y dice que aquello que le dará será el canto de la dulce filomena.⁷³⁸

La esposa declara que en la beatífica transformación el Esposo le dará “El soto y su donaire”, agregando poco después que

Por el soto entiende aquí a Dios por cuanto cría y da ser a todas las criaturas, las cuales en él tienen su vida y raíz, lo cual es mostrarla a Dios y dársela a conocer en cuanto es Criador. Por el donaire de este soto [...] pide la gracia y sabiduría y la belleza que de Dios tiene no sólo en cada una de las criaturas, así terrestres como celestes, sino también la que hacen entre sí, en la respondencia sabia, ordenada, graciosa y amigable de unas a otras.⁷³⁹

En el matrimonio espiritual, la esposa se goza en la contemplación de lo creado; reconoce en cada uno de los seres naturales la belleza y perfección del que “Mil gracias derramando, pasó por estos sotos con

⁷³⁸ CB 39, 10

⁷³⁹ CB 39, 11

presura. E, yéndolos mirando, con sola su figura, vestidos los dejó de hermosura”. Pues al participar ya de las operaciones divinas, la contemplación de la naturaleza no es para ella motivo de distracción ni ocasión de sufrimiento por la ausencia del Amado. Mas, en esta canción dice que será en la gloria cuando, unida a Dios, pueda contemplar la belleza del orden de lo criado en su origen.

Adelantándose a la pregunta de cómo ha de ser aquello, SJC dice que será en la noche serena. A la contemplación de esta vida la llama

noche porque es oscura: que por eso la llama por otro nombre mística teología, que quiere decir sabiduría de Dios secreta o escondida, en la cual, sin ruido de palabras y sin ayuda de algún sentido corporal ni espiritual, como en silencio y quietud, a oscuras [...] enseña Dios.⁷⁴⁰

Por más alta que sea la noticia que la esposa tiene en el matrimonio espiritual del soto y su donaire, comparada con la visión beatífica y clara, no deja de ser oscura. “y por eso dice, pidiendo clara contemplación, que este gozar el soto y su donaire [...] sea en la noche ya serena; esto es, en la contemplación ya clara y beatífica.”⁷⁴¹

La esposa dice que la transformación amorosa se consumará en la gloria “con llama que consume y no da pena”. La llama significa aquí “el amor del Espíritu Santo”.⁷⁴² Desatada de su finitud, la del Espíritu Santo se realizará como inflamación amorosa. Comparando dicha inflamación con la que tiene ya en el matrimonio espiritual, dice que en la transformación beatífica

⁷⁴⁰ CB 39, 12

⁷⁴¹ CB 39, 13

⁷⁴² CB 39, 14

está el alma en tan conforme y suave amor con Dios, que, con ser Dios, como dice Moisés (Dt 4, 24), *fuego consumidor*, ya no le sea sino consumidor y refeccionador. Que no es ya como la transformación que tenía en esta vida el alma, que, aunque era muy perfecta y consumidora en amor, todavía le era algo consumidora y detractiva.⁷⁴³

CANCIÓN 40

En la canción final, la esposa recuerda los momentos previos de su búsqueda amorosa y, al hacerlo, cae en la cuenta de su condición afortunada.

*Que nadie lo miraba,
Aminadab tampoco parecía,
y el cerco sosegaba,
y la caballería
a vista de las aguas descendía.*⁷⁴⁴

Anticipando la gloria que su Esposo le ha de dar en la otra vida, sin albergar temor alguno, la esposa

está ya bien dispuesta y emparejada y fuerte y arrimada en su Esposo (Ct 8, 5), para subir por el desierto de la muerte, abundando en deleites, a los desiertos y sillas gloriosas de su Esposo; con deseos que el Esposo concluya ya este negocio.⁷⁴⁵

Su petición de ser desatada de la carne, con el propósito último de arribar a la consumación de la transformación amorosa en la gloria, se

⁷⁴³ CB 39, 14

⁷⁴⁴ CB 40, 1

⁷⁴⁵ CB 40, 1

apoya en la conciencia de que “está ya desnuda, desasida, sola y ajena de todas las cosas criadas [...] y tan adentrada en el interior recogimiento”⁷⁴⁶, que nada mueve su voluntad “a gusto con su suavidad, ni a disgusto y molestia con su miseria y bajeza.”⁷⁴⁷

Reorientadas hacia Dios sus potencias y apetitos, adquiridos los hábitos y actos de las virtudes sobrenaturales teologales y morales, nada puede ya contra la esposa tentación alguna. Por más que el el matrimonio místico la esposa no deje de atravesar por situaciones de dificultad y aprieto, no son éstas ya motivo para alejarse de su Esposo. Eso es lo que da a entender SJC cuando dice que *Aminadab tampoco parecía*. “El cual Aminadab en la Escritura divina (Ct. 6, 11) significa el demonio.”⁷⁴⁸ Si cuando ella tenía aún cierta inclinación a la sensualidad, el demonio “la combatía y turbaba siempre con la innumerable munición de su artillería [...llegada al matrimonio espiritual, éste] huye muy lejos y no osa parecer.”⁷⁴⁹

Antes de las purificaciones pasivas, las pasiones y apetitos de la esposa “la cercan en derredor combatiéndola.”⁷⁵⁰ En el matrimonio espiritual, su sensualidad ya está mortificada y sus pasiones y apetitos están sosegados. De suerte que la caballería, por la cual significa “los sentidos corporales de la parte sensitiva, así interiores como exteriores”⁷⁵¹, no tiene ya poder para perturbar la unión esponsal. A pesar de lo cual

no dice aquí la Esposa que la caballería descendía a gustar las aguas, sino a vista de ellas, porque esta parte sensitiva con sus

⁷⁴⁶ CB 40, 2

⁷⁴⁷ CB 40, 2

⁷⁴⁸ CB 40, 3

⁷⁴⁹ CB 40, 3

⁷⁵⁰ CB 40, 4

⁷⁵¹ CB 40, 5

potencias no tiene capacidad para gustar esencial y propiamente de los bienes espirituales, no sólo en esta vida, pero ni aun en la otra; sino por cierta redundancia del espíritu reciben sensitivamente recreación y deleite de ellos.⁷⁵²

Como señala Colin Thompson,

Las tropas descienden <<a vista de las aguas>>, quizás en alusión a Cant 8, 7, <<Aquaе multae non potuerunt extinguerе charitatem, nec flumina obruent illam>>, <<No pueden aguas copiosa extinguirlo, ni arrastrarlo los ríos>>. Esto resuelve el problema de cómo <<Aminadab>>, la caballería y las aguas llegan a ser asociadas”⁷⁵³

⁷⁵² CB 40, 6

⁷⁵³ Thompson, C., *Canciones es la noche. Estudio sobre San Juan de la Cruz*, Trotta, Madrid, p. 156.

CUARTA SECCIÓN

CAPÍTULO V FENOMENOLOGÍA DEL AMOR MÍSTICO

5.1 Fenomenología hermenéutica de la amada

El título original del *Cántico Espiritual* es *Canciones de amor entre la esposa y el esposo Cristo*. Por qué ha sido el primero de estos títulos y no el segundo el que perdurado es una cuestión que no compete a la fenomenología hermenéutica. Sin embargo, es importante recordar cuál fue el título que el propio SJC eligió porque al hacerlo dejó claro que el ejercicio de amor perfecto celebrado por las canciones no designa una relación entre un “yo” anonadado y una divinidad abismática; sino entre Cristo y cada uno de los sujetos que corresponden a su llamado. El proceso místico descrito poéticamente en el *Cántico Espiritual* es cristocéntrico.

El sentido del *amor-ágape* no puede comprenderse a través de conceptos tales como “vaciamiento”, “anonadamiento”, “abandono” ni “dejamiento”. Aun el ascetismo de la esposa hunde sus raíces en la inflamación amorosa del Esposo que se le descubre su presencia esquiva a fin de enamorarla y ganarla para sí. El amor místico como modo de ser en el mundo entraña un abandono de sí. Pero dicho abandono es un medio para desocultar la presencia del Amado y no un fin es sí mismo. No se trata de carecer de todo para permanecer vacío, sino de hacer sitio a la presencia por gracia del Esposo Cristo.

La descripción fenomenológica del *amor-ágape* como modo de ser en el mundo reclama como condición de posibilidad del claro entendimiento de la doctrina sobre la encarnación del Logos. El amor místico es respuesta y no movimiento originario. Es correspondencia al amor preeminente que se

manifestó en Cristo Crucificado.

En los inicios del proceso místico, la búsqueda del Esposo Cristo tiene por causa es el *amor-eros*. El cual, pese a ser indispensable para el abandono de sí y del mundo, no basta para la unión mística, debido a su desproporción con el fin sobrenatural del hombre, a saber, la deificación. El proceso místico puede comprenderse como un tránsito del *amor-eros* al *amor-ágape*, descrito por San Pablo en la *Segunda Carta a los Corintios*. De tales cuestiones me ocuparé en las páginas que siguen. Después de lo cual meditaré sobre las principales imágenes que SJC usa para referirse a la amada, en su calidad de resonancias del *Cantar de los Cantares*.

5.1.1 El Amado Esposo Cristo: Logos encarnado que convoca a la amada al ejercicio del amor perfecto

En el *Super Evangelium S. Joannis*, Santo Tomás de Aquino señala que “los demás otros evangelistas hablan de la vida activa; San Juan, sin embargo, de la vida contemplativa.”⁷⁵⁴ El *Evangelio según San Juan* no tiene por propósito hablar de Jesús para dar cuenta de que en sus acciones se realiza el reino anunciado por él; habla de Cristo como realización de la vida eterna, a la que está llamado a participar todo aquel que crea en su nombre.

El prólogo del *Evangelio según San Juan* enfatiza la divinidad de Cristo, derivada de su identidad esencial con el Padre, por quien es engendrado eternamente mas no creado. Al decir que “En el principio existía la Palabra” (Jn 1, 1), éste da a entender que Cristo-Jesús “constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos” (1 Ro 1, 4) existe desde el

⁷⁵⁴ Sancti Thomae, *Super evangelium S. Joannis Lectura*, ed. de R. Bosa, Santi Thomae Aquinatis Opera Omnia, vol. 6, 1980, n. 1.

principio. El Verbo del Padre es co-eterno a Él por cuanto no ha comenzado a ser ni está en el tiempo, aun cuando sólo en un momento preciso de la historia de la salvación se ha manifestado en la carne. Al decir que “En el principio existía la Palabra”, San Juan establece una línea de continuidad entre las revelaciones del *Antiguo Testamento* y *Nuevo Testamento*. Declara que el Hijo no es criatura y que la creación es obra conjunta del Padre y de Palabra, dado que “Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada. Lo que se hizo en ella era la vida” (Jn 1, 1).

El *Evangelio según San Juan* distingue a Dios respecto de su Palabra diciendo que “la Palabra estaba junto a Dios” (Jn 1, 1) para luego proceder a su identificación al afirmar “y la Palabra era Dios” (Jn 1, 1). A un mismo tiempo, pero no bajo el mismo aspecto, el Padre y su Palabra son idénticos y diferentes, pues si la vida eterna que constituye la esencia compartida de ambos estuviera en la Palabra como lo está en el hombre que ha llegado a la unión mística, Ésta no sería origen de lo creado sino creación.

En el principio, “Lo que se hizo en ella [la Palabra] era la vida, y la vida era la luz de los hombres” (Jn 1, 3-4), pues al consentir a su iluminación, “uno acepta el conocimiento experimental que Dios tiene de sí mismo, con que el Logos como luz se identifica.”⁷⁵⁵ Con independencia de la encarnación del Logos, la esencia no manifiesta de Dios es invisible.⁷⁵⁶ “A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo unigénito, que está en el seno del Padre, él lo ha contado” (Jn 1, 18). *Por* el Hijo y *en* el Hijo, Dios se ha manifestado en su paternidad para iluminar a los hombres. Por lo cual, Jesús dice: “Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce nadie

⁷⁵⁵ Ferraro J., *Misticismo y compromiso en el Evangelio de San Juan*, vol. I, UAM-Edamex, México, 1997, p. 21.

⁷⁵⁶ San Agustín, *In Ioannis Evangelium*, 1955, 3, 8.

sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar” (Mt 11, 27).

Sólo en Cristo el hombre puede acceder a la comunión con el Padre. Jesús es la puerta para la salvación. Por lo cual afirma: “Yo soy el camino, y la verdad, y la vida. Nadie va al Padre sino por mí. Si me conocéis a mí, conoceréis también al Padre; desde ahora lo conocéis y lo habéis visto” (Jn 14, 6-7). Conforme a su humanidad y a su divinidad, Cristo Crucificado es la vía para acceder a la comunión mística con la esencia divina que comparten el Padre y el Hijo. No es una mediación susceptible de ser superada en favor del encuentro con la divinidad del Padre. Sólo *en y por* Cristo, Dios se ha revelado a sí mismo en su paternidad como *amor-ágape*. El Dios enamorado que se deja crucificar no es una “puerta”, destinada al anonadamiento; es la esencia del Padre en su manifestación carnal. Cristo-Jesús es medio, condición de posibilidad, sentido y término de la vida mística.

La cruz no es sólo el ámbito que acoge el acontecimiento a través del cual se manifiesta la esencia divina como *amor-ágape*; es también el sentido de ese *amor-ágape*. No es simplemente el lugar donde se manifestó el amor que Dios *es*; ante todo, es el acontecimiento por el cual el *amor-ágape* se hizo visible para fundar un modo de vida: el ser cristiano. Cruz y *amor-ágape* se relacionan como el acontecimiento por el cual se esencia Dios y la esencia misma de Dios. “Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es Amor. En esto se manifestó entre nosotros el amor de Dios; en que envió a su Hijo único para que vivamos por medio de él” (Jn 4, 8-9).

Si el Verbo se encarnó fue para hacer capaz al hombre de corresponder al *amor-ágape* que Dios *es*. En el envío del Espíritu Santo de Cristo resucitado, el Padre otorga al hombre el don de su presencia amorosa a fin de que el hombre conozca y ame a Dios como Dios mismo se conoce y se ama. Al respecto, Jesús en su discurso de despedida:

Si me amáis, guardaréis mis mandamientos; y yo pediré al Padre y os dará otro Paráclito, para que esté con vosotros para siempre, el Espíritu de la verdad, a quien el mundo no puede recibir, porque no le ve ni le conoce. Pero vosotros le conocéis porque mora con vosotros y estará en vosotros [...] el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo (Jn 14, 15-17. 26).

El Espíritu Santo ilumina amorosamente al hombre, en el medio oscuro de la fe sobrenatural, para comunicarle la sabiduría del Padre y del Hijo, a la que aluden las palabras del Esposo en la canción 13: “Vuélvete, paloma, que el ciervo vulnerado por el otero asoma al aire de tu vuelo, y fresco toma” .

Por el vuelo entiende la contemplación de aquel éxtasis [...] por el aire entiende aquel espíritu de amor que causa en el alma este vuelo de contemplación. Y llama aquí a este amor causado por el vuelo *aire* [...] porque el Espíritu Santo, que es el amor, también se compara en la escritura al aire, porque es aspirado del Padre y del Hijo.⁷⁵⁷

El Espíritu Santo es para SJC la “aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre [...] que a ella [la esposa] la aspira en el Padre y el Hijo en la dicha transformación para unirla consigo.”⁷⁵⁸

El matrimonio espiritual es la relación amorosa en la que “el alma aspira en Dios como Dios aspira en ella por modo participado, porque, dado que Dios le haga merced de unirla en la Santísima Trinidad, en que el alma se hace deiforme y Dios por participación [...] es estar

⁷⁵⁷ CB 13, 11

⁷⁵⁸ CB 39, 3

transformada en las tres Personas en potencia y sabiduría y amor.”⁷⁵⁹

5.1.2 El enamoramiento místico

El deseo latente en la actitud místico-religiosa “no puede ser sino una expresión de una actitud del hombre hacia Dios”⁷⁶⁰; una respuesta a la llamada atractiva y fascinadora del Esposo. El deseo de poseer por clara y esencial visión al Esposo es la intención vital que define al místico. El deseo amoroso es la causa que lleva a la esposa a salir apresuradamente de noche tras las huellas de quien la enamoró para luego abandonarla, dejándola herida de amor. El deseo es fuerza que hace salir al místico del mundo y de sí para buscar al Esposo. Al respecto, SJC se pregunta sorprendido: “¡Oh, Señor, Dios mío!, ¿quién te buscará con amor puro y sencillo, que te deje de hallar muy a su gusto y voluntad, pues tú te muestras primero y sales al encuentro a los que te desean? (cf. Sap 1, 1-2)”⁷⁶¹.

Aun cuando el deseo de ver a Dios es una condición necesaria para la unión, requiere ser purificado. Para no degenerar en apetito necesita mudarse de natural en sobrenatural. En respuesta a un dirigido suyo, SJC da algunos avisos para llevar a buen término “los grandes deseos que le da nuestro Señor de ocupar su voluntad en Él solo.”⁷⁶², a fin de que evite buscar a Dios por el apetito de su presencia, sabiendo que “el único apetito que quiere Dios [es] el de guardar su ley.”⁷⁶³

El *amor-eros* es el movimiento vital por el que la esposa se decide a abandonarlo todo para gozar del amor frutivo del Esposo. Sin embargo,

⁷⁵⁹ CB 39, 4

⁷⁶⁰ Nygren, A., *Eros y ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*, Sagitario S. A., Barcelona, 1969, p. 207.

⁷⁶¹ D 2

⁷⁶² CR 13

⁷⁶³ IS 5, 8

por cuanto surge de una raíz egoísta, no es medio proporcionado para la unión. En los inicios del proceso místico, el amor que la amada tiene hacia su Esposo es de orden natural. Sus intentos de por hallar el sitio donde está escondido Aquél que la enamoró con su presencia surgen del deseo interesado del gozo espiritual. Buscar a Dios por el gozo derivado de su experiencia, constituye un obstáculo para la unión. Pues “todos los daños en el gozo de bienes tienen raíz y origen en su daño principal que es apartar de Dios.” ⁷⁶⁴

El progreso espiritual reclama la purgación de todo apetito, incluso si éste se refiere a Dios. Para SJC, únicamente la intervención de la gracia tiene el poder de purgar al entendimiento y la voluntad de todo gusto y asimiento, debido a que “uno de por sí no atina a vaciarse de todos los apetitos.” ⁷⁶⁵ Las aficiones “crean preferencias desfigurando la realidad.” ⁷⁶⁶ De entre todas las aficiones que aquejan al espiritual, aquella que mayores peligros encierra es la que tiene al Dios-ídolo por objeto.

5.1.3 Del *amor-eros* al *amor-ágape*

Eros y ágape designan dos modos de amar que si bien pueden no diferir entre sí por su objeto, surgen de actitudes existenciales opuestas: el deseo egocéntrico de posesión y el don de sí, respectivamente. Como Nygren advierte, “<<Eros>> y <<ágape>> son dos fenómenos que originalmente no tienen ninguna relación.” ⁷⁶⁷ La diferencia entre ambos no es de grado sino de naturaleza. Tanto el *amor-eros* como el *amor-ágape*

⁷⁶⁴ 3S 19, 1

⁷⁶⁵ 1S 1, 4

⁷⁶⁶ 1S 5, 5

⁷⁶⁷ Nygren, A., *Eros y ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones, op. cit.*, p. 23.

son movimientos existenciales que orientan a lo superior y suponen un desdén por lo temporal y efímero. Ambos valen como motivos de la búsqueda de Dios. Pero, mientras que el *amor-eros* es la expresión de una potencia humana sólo despertada por la visión fugaz de lo divino, el *amor-ágape* designa ante todo la esencia divina.

“El amor divino [eros-ágape] es inmotivado; el humano [amor-eros], por el contrario, es motivado.”⁷⁶⁸ Dios ama al hombre porque esencialmente su ser se identifica con el amor. “Esto descarta la cuestión de la mejor o peor naturaleza de quienes son objeto del amor divino. A la pregunta de ¿por qué ama Dios?, sólo hay una respuesta justa: porque Él es amor en su esencia.”⁷⁶⁹ Por el contrario, el *amor-eros* es la fuerza con la que el hombre ama a Dios. Con todo, “Si el amor a Dios fuese un amor-deseo [del que SJC decía que no pasa de ser un apetito natural que ata al espiritual a un Dios-ídolo], entonces Dios, aunque se le califique de <<bien supremo>>, no dejaría de ser un medio para satisfacer un deseo humano.”⁷⁷⁰

Por sí mismo el hombre puede buscar pero no hallar a Dios. El amor y la fe sobrenaturales son dones divinos. No hay camino del hombre hacia Dios, sino únicamente de Dios al hombre. El camino de Dios al hombre es el abajamiento, pasión y muerte de cruz. “Dios nos ha demostrado su ágape haciendo que Cristo muriese por nosotros cuando no éramos sino unos pecadores, redimiéndonos así de la ira al hacernos justos por la gracia de su sangre.”⁷⁷¹

El término “ágape” nombra el amor divino; sólo por derivación y en sentido débil, designa el amor místico perfecto. Transformado en semejanza del Esposo, las obras del místico expresan el *amor-ágape* que Él es. Amar al prójimo en modo perfecto es signo inequívoco de la

⁷⁶⁸ *Ibidem*, p. 90

⁷⁶⁹ *Ibidem*, p. 68

⁷⁷⁰ *Ibidem*, p. 85

⁷⁷¹ *Ibidem*, p. 111

semejanza con el Esposo Cristo.

El proceso místico puede interpretarse como un tránsito del *amor-eros* al *amor-ágape*, determinado por la entrada en la contemplación oscura amorosa. Lo que hace al principiante salir de sí y de sus afanes temporales para ir tras la huella del Amado es el *amor-eros*. Por el contrario, el amor perfecto es comparable al “adobado vino” porque tiene a Dios un amor que no está sujeto ni ligado al gusto, que no aumenta ni disminuye por los goces o privaciones que de Él recibe.⁷⁷²

La experiencia oscura amorosa del Amado no es conocimiento egoísta sino iluminación transformadora que se manifiesta en el ejercicio de la caridad, pues “Incluso cuando la <<ágape>> tiene por objeto al hombre, revela los rasgos del amor divino.”⁷⁷³ La caridad se ejercita en “el amor al hermano.”⁷⁷⁴ A diferencia del *amor-eros*, el *amor-ágape* es el sentido de la vida mística que entraña de suyo un compromiso ético. La soteriología cristiana, centrada en la experiencia del *amor-ágape* se distingue del *amor-eros* porque no se conforma con “la liberación con respecto al mundo sensible y la ascensión hacia la patria divina de la cual es originaria.”⁷⁷⁵ El *amor-ágape* es la respuesta cristiana al problema de la ética y de la religión porque designa el ejercicio de amor perfecto que, siendo de origen divino, alcanza al prójimo. “Si alguien piensa que la bebida es para sí, la fuente pierde su virtud. Dios da el agua de la contemplación infusa para hacer de ella partícipe al prójimo.”⁷⁷⁶

El *amor-ágape* no es experiencia iluminativa pasiva por la que el

⁷⁷² CB 25, 10-11

⁷⁷³ Nygren, A., *Eros y ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*, op. cit., p. 203.

⁷⁷⁴ San Agustín, *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, 5/7.

⁷⁷⁵ Nygren, A., *Eros y ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*, op. cit., p. 157.

⁷⁷⁶ San Agustín, *In Ioannis Evangelium*, 1955, 32, 4.

individuo se absorbe en lo divino o se ensimisma; es fuerza transformadora que se manifiesta como amor al prójimo. Como dice el apóstol, “la fe sin obras no salva” (Stgo 2, 7). Para que las obras de amor sean perfectas, y proporcionadas al ser de Dios, es preciso que sean expresión del ejercicio de las virtudes sobrenaturales teologales y morales. En palabras de San Agustín:

La obra de la fe es el amor mismo, según lo que dice el apóstol Pablo, Y la fe que obra por el amor (Gal 5, 6). Las obras que realizaste antes de venir a la fe [sobrenatural, fruto de la contemplación] o eran nulas o, si tenían la apariencia de bondad, eran vanas.” ⁷⁷⁷

En total acuerdo con él, SJC advierte que “las obras buenas no se pueden hacer sino en virtud de Dios.” ⁷⁷⁸

5.1.4 El amor místico como modo de ser en el mundo

La fenomenología hermenéutica de la mística se enfrenta se ocupa con la revelación para describir la estructura esencial de la experiencia de encuentro con lo divino. Al ocuparse de la revisión de los textos revelados, la fenomenología exhibe sus rasgos y estructura unitaria sin perder de vista que su acaecer tiene lugar en un escenario cuyo telón de fondo está dado por un conjunto de principios teológicos tácitos o explícitos.

El fenomenólogo no puede acceder a la experiencia personal del los místicos. Lo único que está a su alcance es el testimonio escrito de tal experiencia. A fin de comprender en qué sentido el amor místico es un

⁷⁷⁷ San Agustín, *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, 10/1.

⁷⁷⁸ CB 29, 3

modo de ser en el mundo, a continuación ensayaré la descripción fenomenológica del *amor-ágape*, a partir de la interpretación de la *Primera Carta del Apóstol San Pablo a los Corintios*.

El amor es sufrido, es benigno; el amor no tiene envidia, el amor no es jactancioso, no se envanece; no hace nada indebido, no busca lo suyo, no se irrita, no guarda rencor [...] Todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta (1 Co 13, 4-5. 7).

San Pablo afirma: “El amor es sufrido, es benigno”. El poeta místico dice en sus *Dichos de Amor y de Luz* que “El más puro padecer trae consigo el más puro entender”. Considerado de manera aislada, el sufrimiento no sólo carece de justificación sino que emerge como una presencia invasiva que priva a la vida de sentido. Padecer, aguantar y soportar el dolor, lejos de afirmar la vida, la mengua.

El sufrimiento puede asumirse como algo dado que mueve la voluntad a vencer obstáculos y sobrepasar abismos. Tal es la posición de quien, ante el espectáculo de la injusticia social y conmovido por el dolor del otro, lucha por transformar sus condiciones de vida pensando que “El sufrimiento es un mal que no hay que evadir con indiferencia sino combatir con persistencia.”⁷⁷⁹ El dolor se convierte entonces en oportunidad para la afirmación individual o colectiva.

Ante la experiencia de dolor, se puede también buscar la imperturbabilidad mediante la supresión del deseo. “La estrategia es básicamente evasiva: no esperar, no desear, no involucrarse con lo que ocurre.”⁷⁸⁰ Tal es el caso del estoico que se coloca voluntariamente en

⁷⁷⁹ Cabrera, I., “San Juan de la Cruz y el sufrimiento”, en: *Universidad de México. Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México*, UNAM, México, agosto de 1993, p. 35.

⁷⁸⁰ *Ibidem.*, p. 35.

situaciones de prueba física y espiritual con la intención de templar su ánimo y acostumbrarse a la renuncia de toda satisfacción, convencido de que el origen del sufrimiento es el deseo.

Asimismo, el sufrimiento puede ser provocado por el ofrecimiento voluntario de sí mismo. En tal caso, lejos de empeñarse en ganar fortaleza o volverse inmune frente a los avatares de la vida, se concibe al dolor como el precio amargo de la transfiguración existencial. Comparto con Isabel Cabrera la interpretación de que para SJC la categoría del sufrimiento está ligada a la idea de sacrificio y purificación. Para el cristiano, “al ofrecer el sufrimiento como un acto de amor se le está dando valor y permeando de sentido; de otra manera, lo que es amenaza absoluta de sin sentido, se convierte en un pleno de sentido.”⁷⁸¹

Cuando San Pablo sostiene que el amor es sufrido y SJC afirma que “El amor no consiste en sentir grandes cosas, sino en tener grande desnudez y padecer por el Amado”⁷⁸², la idea central es que el *amor-ágape* entraña sufrimiento porque es donación y entrega voluntaria. El místico no busca deliberadamente el sufrimiento. No es masoquista. No está interesado en buscar la ocasión de ser probado. Pero acepta con humildad y resignación el sufrimiento de las purgaciones activas y pasivas. En tal sentido, interpreta los momentos difíciles de su proceso espiritual como una ocasión privilegiada para trabajar el desapego, incluso acerca del gusto espiritual proveniente de las visitas del Amado.

El sufrimiento asociado a las purgaciones es un padecimiento que el espiritual soporta por amor al Esposo Cristo. Sólo entonces “cumple bien el precepto de amor, que es amar sobre todas las cosas; lo cual no puede

⁷⁸¹ *Ibidem.*, p. 36.

⁷⁸² A 114.

ser sin desnudez y vacío en todas ellas” .⁷⁸³ Para arribar al matrimonio espiritual, la esposa debe sacrificar todo gusto y deleite. Debe soportar los dolores que le caen en suerte, con la esperanza puesta en la gracia y misericordia de Dios.

Para SJC, la unión sobrenatural entre Dios y el hombre se da cuando el segundo quita “de sí totalmente lo que repugna y no conforma con la voluntad divina” ,⁷⁸⁴ para que “echando todo lo que es disímil y disconforme a Dios, venga a recibir semejanza de Dios [...] y así se transforma en Dios.” ⁷⁸⁵

Además de lo anterior, San Pablo afirma que “el amor no tiene envidia, el amor no es jactancioso, no se envanece” . Si el *amor-ágape* no conoce la envidia es porque no busca ganancia. La fuerza del amor no radica en la capacidad de recibir sino de dar, y más aun, de darse a sí mismo. La envidia surge de la comparación de la propia situación vital con la de otros, a los que se juzga más afortunados y menos esforzados. De acuerdo con el Predicador del *Eclesiastés*, “todo trabajo y toda excelencia de obras despierta la envidia del hombre contra su prójimo. También esto es vanidad y aflicción de espíritu” (Ecc. 4, 4). Palabras mediante las cuales da a entender que la búsqueda de la afirmación en términos de ser, tener, poseer, obrar, saber, gustar, etc., genera en el individuo un falso e injustificado aprecio de sí. Quien incurre en dicha actitud, emite un juicio de valor, ya sea de modo explícito o tácito: “yo soy superior a los otros y por tanto soy merecedor del favor de Dios. Es injusto que mi prójimo progrese y yo no” .

La única manera de no envidiar es amar. Quien ama procura el bienestar y la felicidad del amado. No le interesa que la posesión amada conserve su integridad y capacidad de satisfacer sus deseos. Tampoco

⁷⁸³ LL 3, 51

⁷⁸⁴ 2S 5, 3

⁷⁸⁵ 2S 5, 4

busca convertir en propiedad suya aquello que ama.

Quien se conoce a sí mismo y es consciente de sus imperfecciones y limitaciones personales, sabe que sólo con la ayuda de la gracia puede merecer la justificación. Sabe que ninguna de sus obras, pensamientos ni renunciaciones bastan para hacerlo digno del Amado. Sabe que no puede enorgullecerse de haber conquistado los favores del amor divino, y comprende la advertencia: “que nadie se jacte en su presencia” (1Co 1, 29). El amor es hijo de la humildad, no de la soberbia. De ahí que “el conocimiento de sí [...] es lo primero que tiene de hacer el alma para ir al conocimiento de Dios.”⁷⁸⁶ Sólo quien conoce su finitud, su imperfección, el carácter limitado de su poder ser y su grado de imperfección, está libre de envidia y vanidad.

San Pablo sostiene que el amor “no hace nada indebido, no busca lo suyo, no se irrita, no guarda rencor”. San Agustín define al mal moral como un error de la voluntad. Sostiene que nadie elige el mal deliberadamente. Lo que ocurre es que a causa de su finitud e imperfección, la voluntad confunde la apariencia del bien con el bien verdadero. Quien obra mal lo hace llevado por una razón y/o una pasión equivocada y desordenada.

Al hacerla partícipe de la contemplación amorosa. El Esposo Cristo infunde en su esposa el hábito y el acto de las virtudes sobrenaturales teologales y morales. De ello se sigue la imposibilidad de que convivan en un mismo sujeto el mal moral y el amor místico. Aun cuando la unión de semejanza amorosa está por encima del compromiso moral, el lugar donde se ejercita el *amor-ágape* es el prójimo. Las obras de amor perfecto son el parámetro con base en el cual es posible discriminar entre el verdadero y el falso místico.

El *amor-ágape* “no busca lo suyo” porque su esencia no reside en

⁷⁸⁶ CB 4, 1

la posesión de lo otro sino en el don de sí. La interpretación corriente y superflua que sostiene que nadie puede dar lo que no posee no vale para la actitud teologal que distingue al místico. El místico no es alguien que convencido de su riqueza personal, por un exceso de abundancia y como por un acto involuntario de emanación, derrame su amor en Dios. Por el contrario, es alguien que se empeña en quedar vacío de todo gusto, asimiento y apetito, para entregarse a sí mismo por amor al Esposo.

El *amor-ágape* repudia al egoísmo. Quien ama no se pone a sí mismo por encima de nadie. El conocimiento oscuro de las perfecciones del Esposo Cristo, hace a la esposa humilde. Ella sabe que ninguna de sus acciones es meritoria delante de Dios y que la perfección de la que goza en el matrimonio espiritual proviene del Esposo. La esposa se tiene en poco y, por lo mismo, no cree merecer ninguna merced por parte del Esposo. Es por ello que, consciente de su falta de méritos, tampoco se irrita ante las pruebas y sequedades de las purgaciones activa y pasiva.

El rencoroso carece de libertad porque el recuerdo constante de los males a los que juzga inmerecidos le impide acceder a la paz y tranquilidad espirituales. En el caso de quienes transitan por la vía mística, el rencor surge cuando los espirituales sienten que el Esposo no atiende a sus súplicas y ruegos y que, aunado al aparente abandono, se ciernen sobre él dificultades y aprietos.

El amor “todo lo cree” y “todo lo espera”. *Amor-ágape*, fe y esperanza son virtudes teologales estrechamente vinculadas. La fe mística es una virtud sobrenatural que muestra a Dios como fin de la existencia. La esperanza hace proceder al mismo. En tanto que el amor une a la esposa con el Esposo Cristo, igualándose consigo.

5.1.5 Las imágenes de la amada en el *Cantar de los cantares* y su resonancia en el *Cántico Espiritual*

Aun si SJC no hiciera mención explícita de ello, no sería difícil percatarse de que las principales imágenes de la esposa y del Esposo Cristo presentes en el *Cántico Espiritual* son resonancias poéticas del *Cantar de los Cantares*. La pregunta obligada es ¿en qué medida un poema estructurado con base en imágenes provenientes de otro puede considerarse una creación independiente? Desde una perspectiva simplista el problema es de fácil solución. Basta con decir que, respecto del *Cantar de los Cantares*, el *Cántico Espiritual* es un poema de segundo orden toda vez que, hasta cierto punto, retoma la experiencia vital expresada en el primero.

El *Cántico Espiritual* no es un poema sin más sino un poema místico. A través de sus canciones, SJC declara una experiencia que proviene de una doble raíz ontológico-existencial: el habitar poético y la actitud místico-religiosa, suscitadas respectivamente por un peculiar acontecer del sentido ontológico y la donación mostrativa de lo divino. Ahora bien, si como ya he dicho, la experiencia místico-religiosa se realiza a través de mediaciones culturales (misteriofanías y hierofanías), que posibilitan y configuran el acceso a lo divino, se tiene que las imágenes del *Cantar de los Cantares* no son simples expresiones literarias, sino construcciones de carácter social, a través de las cuales quienes se han formado en la tradición judeo-cristiana se vinculan a lo divino.

En su calidad de mediaciones, las imágenes del *Cantar de los Cantares* presentes en el *Cántico Espiritual* no son sólo palabras a través de las cuales tiene lugar la manifestación originaria del ser en su apertura histórica (*alétheia*). Ante todo, son mediaciones en las que resuena el eco de un encuentro originario con el Dios de la revelación.

Tanto el *Cantar de los Cantares* como el *Cántico Espiritual* son poemas místicos a través de los cuales se despliega una experiencia igualmente originaria de encuentro con lo divino.

Al retomar las imágenes del *Cantar de los Cantares*, el *Cántico Espiritual* reasume la tradición judeo-cristiana que interpreta su encuentro con Dios en clave de amor esponsal; la dimensión innovadora del poema sanjuanista proviene de su interpretación de tales imágenes a la luz de la experiencia personal de encuentro con el Esposo Cristo. Por más que se trate de las mismas imágenes, su pertenencia a modalidades de la vida místico-religiosa distintas (judía y cristiana) hace la diferencia. Según aparezcan en uno u otro contexto de sentido, tales imágenes mientan experiencias originarias con matices distintos. Aun cuando el cristianismo supone continuidad entre el Dios del *Antiguo Testamento* y el del *Nuevo Testamento*, de ello no sigue su identificación.

Comprender el carácter originario del *Cántico Espiritual* reclama interpretar sus canciones manteniendo la tensión entre la identidad y la diferencia de las hierofanías-misteriofanías que aparecen en cada una de ellas, provenientes del *Cantar de los Cantares*. De ahí la necesidad de comprender el sentido que tales imágenes a la luz de la interpretación cristiana del texto judío.

La pascua es la experiencia religiosa fundacional del pueblo de Israel. Las diversas hierofanías y misteriofanías del judaísmo giran en torno a dicho acontecimiento. “Los testimonios rabínicos de los primeros siglos de la era cristiana no dudan en resaltar el valor de este libro. En la Edad Media ya es dato cierto que el *Cantar de los Cantares* era la lectura propuesta en la sinagoga durante el tiempo de la pascua.”⁷⁸⁷ Con certeza, en esa época el *Cantar de los Cantares* se había constituido ya

⁷⁸⁷ Brändle, F., *Biblia en San Juan de la Cruz*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1990, p. 86.

en uno de los textos clave para la interpretación de la experiencia judía de Dios. Momento desde el cual, “la liberación de Egipto, la gran experiencia de Israel, es ya leída bajo esta clave.”⁷⁸⁸

Desde sus comienzos, la historia de la salvación del pueblo de Israel fue interpretada como relación esponsal con Dios. Pues, si bien es cierto que la centralidad del amor es propia de la identidad cristiana, también lo es que al vincularse con Dios bajo los signos de la fidelidad, la promesa, la renovación y el diálogo personal, “Israel ha vivido su historia frente a Dios en clave de amor-comunión.”⁷⁸⁹

Asumiendo la continuidad entre las revelaciones del *Antiguo* y *Nuevo Testamento*, Orígenes “transformó la interpretación judía del Esposo del Cantar como Dios y de la Esposa como su pueblo escogido Israel en el canto nupcial de Cristo, el Hijo de Dios, y l Iglesia, el nuevo Israel.”⁷⁹⁰

¿De qué manera la experiencia judía es asumida y reinterpretada por SJC? En el *Cantar de los Cantares* “se encuentra la raíz y el fundamento bíblico de toda la obra”.⁷⁹¹ El poeta místico toma de allí las “figuras, comparaciones y semejanzas”⁷⁹² de que se vale para dar cuenta del ejercicio de amor entre Amado y amada.

Al retomar las imágenes de la amada y el Amado del texto sagrado judío, SJC busca “la confirmación de una experiencia universalizada con un criterio surgido de las *Escrituras*”.⁷⁹³ No obstante, a fin de evitar confusiones, es preciso aclarar que las imágenes del esposo y de la esposa provenientes del *Cantar de los Cantares*, que SJC retoma en el

⁷⁸⁸ *Ibidem.*

⁷⁸⁹ *Ibidem.*, p. 89.

⁷⁹⁰ Thompson, C., *Canciones es la noche. Estudio sobre San Juan de la Cruz, op. cit.*, p. 199.

⁷⁹¹ *Ibidem.*, p. 82.

⁷⁹² CB Prólogo, 1

⁷⁹³ Baruzi, J., *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística, op. cit.*, p. 274

Cántico Espiritual para declarar la experiencia por fe sobrenatural del Esposo Cristo, no son simples expresiones o construcciones conceptuales que el poeta místico elige para nombrar a los actores del proceso místico. En tanto que hierofanías y misteriofanías, las imágenes del Esposo y de la esposa son mediaciones que posibilitan, orientan y confieren un matiz específico a la experiencia de encuentro entre el hombre y Dios. No es que la esposa se enamore de una divinidad sin modo, a la que posteriormente asigna arbitrariamente los atributos asociados a las imágenes del *Cantar de los Cantares*. Interpretadas en clave cristológica, las imágenes del Esposo y de la esposa constituyen el horizonte de comprensión e interpretación de la experiencia mística. La esposa del *Cántico Espiritual* no se enamora de un concepto metafísico ni teológico de Dios sino del Esposo del *Cantar de los Cantares*, al que identifica con Cristo Crucificado. Asimismo, quien gracias a la lectura del *Cántico Espiritual* se enamora del Esposo Cristo, en cierto modo hace propia o participa de la experiencia de SJC.

Al hacer propias las imágenes del texto judío para aplicarlas a Cristo Crucificado, “Juan de la Cruz está transmitiendo, desde su propia experiencia, la experiencia viva del amor [del *Cantar de los Cantares*], que es una experiencia en constante tensión de consumación, siempre nueva y abierta al futuro.”⁷⁹⁴

¿Cómo es el encuentro de SJC con el *Cantar de los Cantares*? En Salamanca, donde estudia teología, por aquel entonces hay un fuerte movimiento bíblico centrado en el estudio del hebreo y del griego, que tiene por propósito arribar a una asimilación más profunda del espíritu que encierra la letra. Tal era el propósito de Fray Luis de León cuando ofrece sus traducciones. Cuando SJC está en Salamanca corren entre los

⁷⁹⁴ Brändle, F., *Biblia en San Juan de la Cruz*, op. cit., p. 86.

estudiantes las traducciones del Cantar hechas por Fray Luis de León.⁷⁹⁵

Las imágenes de la amada del *Cántico Espiritual*, heredadas de la lectura en clave cristiana del *Cantar de los Cantares*, sobre las que quiero centrar mi atención son la pastora, la mujer morena, la paloma y el huerto.

5.5.1 La amada pastora

La amada del *Cántico Espiritual* tiene por oficio el pastoreo. El proceso místico descrito en las canciones describe los amores ente la pastora y el Buen Pastor. El *Evangelio según San Juan*, da testimonio de la declaración de Jesús “Yo soy el buen pastor” (Jn 10, 11). La amada no se concibe a sí misma como oveja; no pertenece a la comunidad creyente que avanza al encuentro de Cristo, dirigida por un guía espiritual, al que quepa llamar pastor. Ella misma es pastora. La razón de lo cual es que la intención del *Cántico Espiritual* es orientar principalmente a quienes han consagrado su vida a la búsqueda del Esposo Cristo; a los pastores y no a las ovejas que éstos deben guiar. La pastora tiene en común con las ovejas que es amada por el Buen Pastor; se distingue de ellas por que su proyecto vital dominante es el encuentro personal con Él.

La amada-pastora reconoce a Cristo-Jesús como “El buen pastor [que] da la vida por sus ovejas” (Jn 10, 11). En razón de su conocimiento natural de la revelación, sabe que Cristo-Jesús se entregó voluntariamente, en obediencia al Padre, para otorgar a las ovejas el don de la vida eterna; “para que tengan vida y la tengan en abundancia” (Jn 10, 10).

El *Cántico Espiritual* es resonancia poética de un proceso de

⁷⁹⁵ *Ibidem.*, p. 24.

búsqueda, transformación y unión amorosa entre el Buen Pastor y su amada pastora, donde se declara el modo en que ella salió de sí misma, del mundo y de sus imperfecciones. Cristo-Jesús es el Buen Pastor. “A este le abre el portero, y las ovejas escuchan su voz; y a sus ovejas las llama una por una y las saca fuera. Cuando ha sacado todas las suyas, va delante de ellas, y las ovejas le siguen, porque conocen su voz” (Jn 10, 4-5).

La estructura del *Cántico Espiritual* está pensada como recreación poética del itinerario a través del cual, cada vez de un modo más perfecto, la pastora descubre que el lugar donde mora el Buen Pastor es el centro de su alma. A semejanza de la novia del *Cantar de los Cantares*, motivada por el *amor-eros*, la pastora desea que su Amado pastor le indique el lugar donde está escondido, a fin de no tomar una senda equivocada, ni confundirlo con algún otro. Por lo cual le dice, según la traducción hecha por Fray Luis de León de Cnt 1,6: “Enséñame, ó Amado de mi alma, dónde apacientas el rebaño, dónde sesteas al medio día: porque seré como descarriada entre los ganados de tus compañeros.”⁷⁹⁶ El *amor-eros* es enfermedad de carencia que sólo se cura con la presencia del Amado. La noticia indirecta del Amado pastor que aportan las *Sagradas Escrituras*, los sacramentos, consejos y ejercicios espirituales, no son medios adecuados para la satisfacción del deseo amoroso de la pastora.

En el *Cantar de los Cantares* el novio dirige las siguientes palabras a la novia: “Si no te lo sabes, ó hermosa entre las mugeres, salte y sigue las pisadas del ganado, y apascentarás tus cabritos junto á las cabañas de los Pastores.”⁷⁹⁷ Para Fray Luis de León, lo que éstas quieren decir es: “[los pastores] te llevarán donde les lleva á ellos su

⁷⁹⁶ Fray Luis de León, *El Cantar de los Cantares. Traducción literal y declaración del libro de los Cantares hecha por Fray Luis de León*, Espasa Calpe, Madrid, 1958, p. 35.

⁷⁹⁷ *Ibidem.*, p. 49.

amor, y donde tienen pasto, que es el lugar donde yo estoy con los demás pastores.”⁷⁹⁸ La interpretación de este último supone que el camino para el encuentro con el Esposo Cristo es la religiosidad de la que participan quienes forman parte de la Iglesia, ya sea como miembros de la feligresía o de alguna orden. En franca oposición, SJC sostiene que sólo la vía mística es adecuada para la realización del fin sobrenatural de la deificación.

5.5.2 El color moreno de la amada

Otra imagen que el *Cántico Espiritual* retoma del *Cantar de los Cantares* es el color moreno de la amada. En el texto judío figuran dos alusiones al color de piel de ésta. En primer lugar, para manifestar el carácter inmerecido del amor de que su Esposo le dispensa, la novia dice en Cnt 1, 5: “No me miréis que soy algo morena, que miróme el sol: los hijos de mi madre, porfiaron contra mí, y pusieronme (por) guarda de viñas: la mi viña no me guardé.”⁷⁹⁹ Leída en clave cristiana, las palabras de la novia son una descripción del hombre que, pendiente de los asuntos mundanos, se aleja de Dios. En su calidad de imagen poética, el color moreno es propio de quienes se entregan de lleno a sus labores, olvidando cualquier otra ocupación y propósito. La realización constante de una cierta labor engendra el hábito de ésta; se transforma de *modo de hacer* en *modo de ser* del hombre que se ocupa con ella. El color moreno es la huella que dejó en la novia el oficio que le fue asignado: el cuidado de la viña de sus hermanos.

La viña simboliza el ámbito de la labor donde la amada ejerce el oficio que sus hermanos eligieron para ella. Entregada por entero al

⁷⁹⁸ *Ibidem.*, p. 50.

⁷⁹⁹ *Ibidem.*

cuidado de la viña, la amada Quien sirve a sus hermanos-pastores y procura el bien de las ovejas. Entregada al ejercicio de la caridad activa en el orden natural, la novia se hace asume como miembro de la viña-comunidad y no tiene más interés ni deseo que el de su conservación. Mas dejando en el olvido la búsqueda de la contemplación oscura amorosa, opone resistencia para que Dios la introduzca en las purificaciones pasivas de sus aficiones y apetitos, sin lo cual no está en condiciones de liberarse de los vicios e imperfecciones de su condición natural. Y así, por más obras de amor natural que realice, no es digna de que ser mirada por el Amado, por cuanto el mirar de Dios es amar. De suyo, la amada carece de belleza y perfección y, por lo mismo, no es digna de ser mirada por el Amado. Consciente de lo anterior, ruega con humildad al Esposo Cristo: “No quieras despreciarme, que, si color moreno en mí hallaste...”

Ocupada en guardar la viña de sus hermanos, la amada “no guardó su viña porque se olvidó de sí.”⁸⁰⁰ La gravedad de su olvido radica en que al proceder de tal modo, olvidó que los sarmientos no dan fruto si no están unidos a la vid. Situación a la que Jesús se refiere cuando señala “Yo soy la vid verdadera, y mi Padre es el viñador. Todo sarmiento que en mí no da fruto, lo corta” (Jn 15, 1-2). Pues, “lo mismo que el sarmiento no puede dar fruto por sí mismo, si no permanece en la vid; así tampoco si no permanecéis en mí” (Jn 15, 4). Interpretada a la luz de la parábola de la vid verdadera, la referencia al color moreno de la amada, resultado del cumplimiento celoso de la labor que le fue asignada por sus hermanos, y que por amor a ellos aceptó, permite comprender que sin la participación en la contemplación oscura amorosa nadie puede realizar obras de amor perfecto.

Enamorada por la presencia fugaz del Esposo Cristo, que salió a su

⁸⁰⁰ *Ibidem.*, p 46.

encuentro para sacarla de la viña y hacerla correr en pos de sus huellas, la amada pide no ser despreciada por su fealdad, “porque ve que de suyo no merece otra cosa.”⁸⁰¹ Ella sabe que en razón de la semejanza que había entre sus bajas operaciones y el ser sobrenatural del Amado, cuando su Esposo se presentó ante ella por vez primera no estaba en condiciones de recibir su noticia. No obstante lo cual, sabiendo que al introducirla en el camino de la contemplación, su Esposo la llenó de dones y virtudes sobrenaturales, hace suyas las palabras de la novia en Cnt. 1, 4: “Morena yo, pero amable, hijas de Jerusalem, como las tiendas de Cedar, como las cortinas de Salomón.”⁸⁰² Su amabilidad procede de la gracia y hermosura que el Esposo imprimió en ella cuando la miró. Revestida de la hermosura de su Esposo, dirigiéndose a Él, le dice: “ya bien puedes mirarme, después que me miraste, que gracia y hermosura en mí dejaste”. Más que de ella, la hermosura de la amada es hermosura de Dios. En la canción 33 del *Cántico Espiritual*, donde aparece la referencia al color moreno que antes tuviera, “hermosura” mienta la desaparición del color moreno, símbolo de sus pasadas imperfecciones.

5.5.3 La amada paloma

El poeta místico compara a la amada con la paloma, retomando dicha hierofanía del *Cantar de los Cantares*. En la canción 13 del *Cántico Espiritual*, el Esposo llama a la esposa paloma para aludir al vuelo alto y ligero de la contemplación infusa amorosa. Pero no es sino hasta la canción 34 que

Llama al alma *blanca palomica*, por la blancura y limpieza que ha

⁸⁰¹ CB 3, 4

⁸⁰² Fray Luis de León, *El Cantar de los Cantares. Traducción literal y declaración del libro de los Cantares hecha por Fray Luis de León, op. cit.*, p. 35

recibido de la gracia que ha hallado en Dios y llámala paloma, porque así la llama en los Cantares (2, 10) para denotar la sencillez y mansedumbre de condición amorosa y contemplación que tiene; porque la paloma no sólo es sencilla y mansa sin hiel, mas también tiene los ojos claros y amorosos; que, por eso, para denotar el Esposo en ella esta propiedad de contemplación amorosa con que mira a Dios, dijo allí también que tenía los *ojos de paloma*.⁸⁰³

Durante su trayecto por la noche oscura, la amada se ha tornado de morena en blanca. Y convertida en esposa, es semejante a la paloma. Purificada por la gracia de Dios, está limpia de los vicios e imperfecciones que antes tenía.

La esposa se asemeja a la paloma no sólo por su color sino también por su modo de habitar. Pues “aunque haya muchas palomas en un lugar, cada par vive por sí, ni ella sabe el nido ageno, ni el palomo extraño le quita el suyo.”⁸⁰⁴ Como la paloma, la esposa tiene por hábito la soledad. La vida solitaria de la esposa “mereció que a solas su querido” habitara con ella, en soledad de todo, conduciéndola sólo Él por el camino oscuro de la contemplación amorosa, hacia la unión de semejanza.

5.5.4 El ameno huerto deseado

En la canción 17, en diálogo con la sequedad de espíritu que la agobia, la amada invoca “al Espíritu Santo, que es el que ha de ahuyentar la sequedad de su alma [para que] ponga el alma en ejercicio interior de las virtudes, todo a fin de que el Hijo de Dios, su Esposo, se goce y deleite

⁸⁰³ CB 34, 3

⁸⁰⁴ Fray Luis de León, *El Cantar de los Cantares. Traducción literal y declaración del libro de los Cantares hecha por Fray Luis de León, op. cit.*, p. 77.

más en ella.”⁸⁰⁵ La amada pide que aspire por su huerto al Espíritu Santo del Hijo, al que aquí llama austro. Ella desea la infusión del Espíritu Santo, que es obra del Hijo, para así poder participar del amor perfecto que vincula a las personas de la Santísima Trinidad. Dicha aspiración provoca en la amada-huerto que el hábito de las virtudes sobrenaturales éticas y teologales se expresen en obras divinas, cuya suavidad y deleite compara SJC con el olor de las flores.

Al decirle al Espíritu Santo “aspira por mi huerto, y corran tus olores, y pacera el Amado entre las flores”, la amada pone en palabras su deseo de que, agraciada con la moción de amor del Espíritu Santo, pueda ofrecerle al Esposo Cristo las obras de virtud perfecta que Él ha engendrado en ella. Su deseo es ser digna de la presencia de su Esposo y corresponder al *amor-ágape* que Él mismo le ha infundido. Al pasar de la meditación a la contemplación, la amada comprende que el *amor-eros* no basta para la unión de semejanza; que sólo el camino que va de Dios al hombre es adecuado para la realización del fin sobrenatural de la deificación. Lo anterior recuerda las palabras de la esposa en Cnt 6, 1: “El mi amado descendió al su huerto, á las heras de los aromates, á apascentar entre los huertos, y coger las flores.”⁸⁰⁶

No es sino hasta la canción 22 del *Cántico Espiritual* que la petición de la amada se ve cumplida. Ea entonces cuando se alegra diciendo que “El esposo se ha entrado en el ameno huerto deseado”. Transformada en Dios por participación, la amada es para Él morada digna morada de su presencia, al modo en que lo es la novia para en novio en el *Cantar de los Cantares*.

⁸⁰⁵ CB 17, 2

⁸⁰⁶ Fray Luis de León, *El Cantar de los Cantares. Traducción literal y declaración del libro de los Cantares hecha por Fray Luis de León, op. cit.*, p. 143.

porque le había hecho semejante a un deleitoso huerto, ella agora por estas palabras, encubierta, y honestamente ofrécele a sí misma, y convídale á que se goce de sus amores, como si dijera mas claro: Pues que vos me hicisteis semejante a un jardín, ó amado Esposo, y dixistes, que yo era vuestro huerto; así confieso yo y digo que soy vuestra, y que todo lo que hay en mí, es para vos.⁸⁰⁷

La esposa es para el Esposo Cristo “huerto cercado, fuente sellada” (Cnt 4, 12), que sólo para su Él quiere dar frutos. Transformada en el Amado, la esposa puede ya atribuirse con verdad la capacidad para hacerlo gozar. Mas no por lo que es en sí misma, dejada a su condición natural, sino porque al gozarse en ella, el Amado goza de las perfecciones que le ha infundido en contemplación oscura. Aun cuando el deleite de la presencia del Esposo es una experiencia de la amada, por tener su origen en Aquél, la canción 22 dice que la esposa es comparable a un ameno huerto deseado.

Recapitulación

A lo largo de estas páginas me he ocupado con la descripción fenomenológica del *amor-ágape* como modo de ser en el mundo. Por cuanto el amor místico es correspondencia al amor preeminente de Dios que se manifestó en Cristo Crucificado y no movimiento originario, la comprensión de su sentido supone el claro entendimiento de la doctrina sobre la encarnación del Logos.

En conformidad con la experiencia místico-religiosa del cristianismo, sólo en Cristo el hombre puede acceder a la comunión con el Padre. Conforme a su humanidad y a su divinidad, Cristo Crucificado es la

⁸⁰⁷ *Ibídem*, p. 121.

vía para acceder a la comunión mística con la esencia divina que comparten el Padre y el Hijo. Sólo *en y por* Cristo, Dios se ha revelado a sí mismo en su paternidad como *amor-ágape*. Cristo-Jesús es medio, condición de posibilidad, sentido y término de la vida mística.

La cruz no es sólo el ámbito que acoge el acontecimiento a través del cual se manifiesta la esencia divina como *amor-ágape*; es también el sentido de ese *amor-ágape*. No es simplemente el lugar donde se manifestó el amor que Dios *es*; ante todo, es el acontecimiento por el cual el *amor-ágape* se hizo visible para fundar un modo de vida: el ser cristiano. Cruz y *amor-ágape* se relacionan como el acontecimiento por el cual se esencia Dios y la esencia misma de Dios.

Si el Verbo se encarnó fue para hacer capaz al hombre de corresponder al *amor-ágape* que Dios *es*. En el envío del Espíritu Santo de Cristo resucitado, el Padre otorga al hombre el don de su presencia amorosa a fin de que el hombre conozca y ame a Dios como Dios mismo se conoce y se ama

El deseo de poseer por clara y esencial visión al Esposo es la intención vital que define al místico. El deseo amoroso es la causa que lleva a la esposa a salir apresuradamente de noche tras las huellas de quien la enamoró para luego abandonarla, dejándola herida de amor. El *amor-eros* es el movimiento vital por el que la esposa se decide a abandonarlo todo para gozar del amor frutivo del Esposo.

Sin embargo, por cuanto surge de una raíz egoísta, el *amor-eros* no es medio proporcionado para la unión. Buscar a Dios por el gozo derivado de su experiencia, constituye un obstáculo para la unión. El progreso espiritual reclama la purgación de todo apetito, incluso si éste se refiere a Dios.

Para SJC, únicamente la intervención de la gracia tiene el poder de purgar al entendimiento y la voluntad de todo gusto y asimiento. Por sí

mismo el hombre puede buscar pero no hallar a Dios. El amor y la fe sobrenaturales son dones divinos. No hay camino del hombre hacia Dios, sino únicamente de Dios al hombre. El camino de Dios al hombre es el abajamiento, pasión y muerte de cruz.

El proceso místico puede interpretarse como un tránsito del *amor-eros* al *amor-ágape*, determinado por la entrada en la contemplación oscura amorosa. De ahí la importancia de comprender los rasgos esenciales del amor-ágape, descritos por San Pablo en la *Primera Carta del Apóstol San Pablo a los Corintios*.

El *Cántico Espiritual* no es un poema sin más sino un poema místico. A través de sus canciones, SJC declara una experiencia que proviene de una doble raíz ontológico-existencial: el habitar poético y la actitud místico-religiosa, suscitadas respectivamente por un peculiar acontecer del sentido ontológico y la donación mostrativa de lo divino. Ahora bien, si la experiencia místico-religiosa se realiza a través de mediaciones culturales (misteriofanías y hierofanías), que posibilitan y configuran el acceso a lo divino, se tiene que las imágenes del *Cantar de los Cantares* no son simples expresiones literarias, sino construcciones de carácter social, a través de las cuales quienes se han formado en la tradición judeo-cristiana se vinculan a lo divino.

En su calidad de mediaciones, las imágenes del *Cantar de los Cantares* presentes en el *Cántico Espiritual* no son sólo palabras a través de las cuales tiene lugar la manifestación originaria del ser en su apertura histórica (*alétheia*). Ante todo, son mediaciones en las que resuena el eco de un encuentro originario con el Dios de la revelación. Tanto el *Cantar de los Cantares* como el *Cántico Espiritual* son poemas a través de los cuales se despliega una experiencia originaria de encuentro con lo divino.

Al retomar las imágenes del *Cantar de los Cantares*, el *Cántico*

Espiritual reasume la tradición judeo-cristiana que interpreta su encuentro con Dios en clave de amor esponsal; la dimensión innovadora del poema sanjuanista proviene de su interpretación de tales imágenes a la luz de la experiencia personal de encuentro con el Esposo Cristo. Comprender el carácter originario del *Cántico Espiritual* reclama interpretar sus canciones manteniendo la tensión entre la identidad y la diferencia de las hierofanías-misteriofanías que aparecen en cada una de ellas, provenientes del *Cantar de los Cantares*. De ahí la necesidad de comprender el sentido que tales imágenes a la luz de la interpretación cristiana del texto judío.

Las imágenes del esposo y de la esposa provenientes del *Cantar de los Cantares* que SJC retoma en el *Cántico Espiritual* para declarar la experiencia por fe sobrenatural del Esposo Cristo, no son simples expresiones o construcciones conceptuales que el poeta místico elige para nombrar a los actores del proceso místico. En tanto que hierofanías y misteriofanías, las imágenes del Esposo y de la esposa son mediaciones que posibilitan, orientan y confieren un matiz específico a la experiencia de encuentro entre el hombre y Dios. No es que la esposa se enamore de una divinidad sin modo, a la que posteriormente asigna arbitrariamente los atributos asociados a las imágenes del *Cantar de los Cantares*. Interpretadas en clave cristológica, las imágenes del Esposo y de la esposa constituyen el horizonte de comprensión de la experiencia mística.

5.2 Fenomenología hermenéutica del Amado

La mística cristiana es un modo de ser en el mundo, que se exterioriza en una manera peculiar de pensar, decir, callar y obrar, cuya identidad está definida por el conocimiento por fe sobrenatural de Cristo. Para el cristianismo, el fin sobrenatural de la vida humana es la deificación.

Místico es quien elige un proyecto vital exclusivo y excluyente: cooperar para que Dios le haga la merced de unirlo consigo, mudando sus operaciones de humanas y naturales en divinas y sobrenaturales. En la vida mística confluyen el esfuerzo del individuo por vaciarse, desasirse y desnudarse de lo que estorba el desocultamiento de la presencia divina (vía activa), así como la intervención divina que reforma, purifica y aniquila la raíz de los vicios e imperfecciones de éste (vía pasiva).

El progreso en la escala de amor místico se manifiesta en la realización de obras virtuosas en modo sobrenatural. La adquisición de los hábitos y de los actos de las virtudes sobrenaturales teologales y morales tiene por causa la iluminación del Verbo, en la inhabitación del Espíritu Santo. Según sea la participación en la contemplación oscura será el grado de *amor-ágape* y la perfección de la unión con el Esposo Cristo.

El proceso místico celebrado en el *Cántico Espiritual* tiene un marcado carácter cristocéntrico. Cristo-Jesús es el Esposo que sale al encuentro de su esposa para unirla consigo en igualdad de semejanza amorosa. Cristo es el Dios *por nosotros* que, al encarnarse para la redención, justificación y salvación de su amada esposa, revela que la esencia de lo divino es el *amor-ágape*.

Ser cristiano es participar de la pasión, muerte y resurrección de Cristo-Crucificado. La transformación de la amada en el Amado se consuma cuando la primera recibe del Esposo el don del amor-ágape, a fin de que

pueda corresponder al amor recibido y realizar actos de virtud sobrenatural. “Si uno llega a ser hijo de Dios, debe poseer también las operaciones divinas de conocer y amar que surgen de y se identifican con su naturaleza.”⁸⁰⁸ Unida por el vínculo de la caridad perfecta, la esposa participa de la vida eterna; vive vida de Dios. Lo cual significa que aun cuando su entendimiento, voluntad y memoria obran en modo sobrenatural, dichas operaciones son participadas mas no actuadas.

Estas páginas tienen por intención presentar algunas aportaciones para una fenomenología del amor místico como modo de ser del Amado. En tal sentido, constituyen una meditación en torno a las preguntas: ¿quién es el Esposo Cristo del *Cántico Espiritual*?, ¿en qué sentido cabe entender que en el acontecimiento insólito de la cruz se manifestó la esencia divina como *amor-ágape*? ¿qué relación hay ente *amor-ágape* y gracia? La adecuada comprensión de la doctrina de SJC sobre la unión mística declarada en el *Cántico Espiritual*, supone como condición necesaria entender la interpretación que éste tiene del pronunciamiento paulino acerca de que sólo la gracia merece la gracia, presente en la *Epístola a los Romanos*.

Después de lo anterior, abordaré la relación entre *amor-ágape* y cruz, a fin de mostrar por qué, como Edith Stein afirma, la sabiduría mística que SJC enseña puede comprenderse como una *ciencia de la cruz*, es decir, como un género de vida que actualiza la teología de la cruz paulina.

Finalmente, a fin de arrojar luz sobre las hierofanías y misteriofanías del Esposo Cristo en el *Cántico Espiritual*, haré algunas precisiones sobre las figuras del pastor, el rey y el ciervo, en su calidad de resonancias del *Cantar de los Cantares*. Además del texto

⁸⁰⁸ Ferraro, J., *Misticismo y compromiso en el Evangelio de San Juan*, vol. I, *op. cit.*, p. 26.

judío, el punto de partida serán los comentarios de Fray Luis de León al mismo.

5.2.1 El sentido ontológico de la afirmación joánica “Dios es amor”

En conformidad con el *Evangelio según San Juan*, si “el amor es de Dios, y todo el que ama [al modo de la esposa] ha nacido de Dios y conoce a Dios” (1 Jn 4, 7), es porque “Dios es amor” (1 Jn 4, 8) ¿Cómo interpretar el sentido ontológico de la afirmación joánica? Para San Juan, el ser de Dios se ha manifestado plenamente en Cristo Jesús como auto-donación, entrega espontánea, gratuita e incondicional, que sale al encuentro de cada hombre para invitarlo a participar de la unión de semejanza consigo; a la realización del fin sobrenatural para el cual fue creado.

La creación del hombre y del mundo, de la esposa y su palacio, tiene por causa la esencia divina. Si Dios sale de sí para crear al hombre y llamarlo a participar de las operaciones que constituyen su vida *ad intra* (auto-comunicación y auto-conocimiento), es porque en sí mismo Dios es *amor-ágape*.

En el *Romance sobre el evangelio <<In principio erat Verbum, acerca de la Santísima Trinidad*, SJC canta:

*-Hágase, pues -dijo el Padre-,
que tu amor lo merecía.*

*Y en este dicho que dijo,
el mundo criado había,
palacio para la esposa,
hecho en gran sabiduría;
el cual en dos aposentos,
alto y bajo dividía.*

*Y aunque el ser y los lugares
de esta suerte los partía,
pero todos son un cuerpo
que el amor de un mismo Esposo
una Esposa los hacía
porque en todo semejante
él a ellos se haría,
y se vendría con ellos,
y con ellos moraría;
y que Dios sería hombre,
y que el hombre Dios sería⁸⁰⁹*

Como advierte San Pablo, en la creación se encuentra la noticia de lo divino “Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo se deja ver a la inteligencia a través de las obras: su poder eterno y su divinidad” (Ro 1, 20). La razón es capaz de conocer a Dios como causa y origen del mundo, así como de obtener alguna noticia sobre la esencia de la divinidad que en ellas se manifiesta veladamente.

La filosofía occidental reconoce a Dios como causa eficiente de lo ente. El Dios-concepto de la metafísica onto-teo-lógica es un principio generador. El pensar onto-teo-lógico comprende a Dios únicamente conforme a su poder creador; es incapaz de reconocer su carácter misterioso y salvífico. De ahí que la reducción del Dios de la revelación al Dios de los filósofos, tenga por consecuencia la desdivinización.

Desdivinización es el doble proceso de cristianizar la imagen del mundo, al colocar por una parte como fundamento del mundo lo infinito, lo incondicionado, lo absoluto y, por otra, transformando

⁸⁰⁹ IEV 4º 99-106; 119-125; 135-140

el cristianismo en una visión del mundo (la visión cristiana del mundo) y al hacerla moderna de esta suerte. La desdivinización es el estado de indecisión sobre Dios y los dioses. Quien más ha contribuido a ella es el cristianismo. Mas la desdivinización excluye tan poco la religiosidad, que más bien gracias a ella se ha transformado en vivencia religiosa la relación con los dioses. Cuando se ha llegado a este punto, los dioses han huido.⁸¹⁰

Al interpretar el vínculo entre el Creador y la creación mediante la aplicación del modelo del producir técnico, la metafísica concibe al ente natural como lo fundamentado y a Dios como el fundamento causal de las distintas entidades. “La constitución onto-teológica de la metafísica procede del predominio de la diferencia que mantiene separados y correlacionados mutuamente al ser en tanto que fundamento, y a lo ente en su calidad de fundado-fundamentador.”⁸¹¹ Al establecer dicha relación entre el ente y el ser, “se ha mencionado ya el concepto metafísico de Dios. La metafísica ha de ir a parar al Dios con el pensamiento, porque el asunto del pensamiento es el ser, y éste está presente (west) de muchas maneras como fundamento.”⁸¹²

El pensar fundamentador deja en el olvido la diferencia entre ser y ente, al presentar como fundamento de lo ente un ente de mayor jerarquía. La consecuencia es que el fundamento mismo requiere de fundamentación, a fin de garantizar su carácter de ente supremo. Dicha necesidad lógica origina el concepto de Dios como *causa sui*. Mas, dado que la concepción filosófica de Dios como *causa sui* es sólo un producto del pensamiento metafísico, Heidegger ha contestado a la pregunta acerca de en qué medida

⁸¹⁰ Heidegger, M., “La época de la imagen del mundo”, en: *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960, p. 68

⁸¹¹ *Ibidem*.

⁸¹² *Ibidem*, p. 131.

le es esencial a la metafísica un carácter onto-teo-lógico. “El asunto originario del pensar se presenta como la cosa originaria, como la causa prima, que corresponde al retorno fundamentador a la última ratio, a la última cuenta que hay que rendir. El ser de lo ente se representa a fondo, en el sentido del fundamento, como causa sui.”⁸¹³

Ante un Dios vivo y verdadero el existente puede cantar, escribir himnos, elevar plegarias y sacrificarse. Ante un concepto, sólo cabe la comprensión adecuada o inadecuada; la indiferencia intelectual mas no el ateísmo. “A este Dios [de la onto-teo-logía] el hombre no puede rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la *causa sui* el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar un instrumento ni bailar ante este Dios.”⁸¹⁴ Situación que lleva a Heidegger a concluir, que “el pensar sin Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al Dios causa sui, se encuentra más próximo al Dios divino. Pero esto sólo quiere decir que tiene más libertad de lo que la onto-teo-lógica querría admitir.”⁸¹⁵

El concepto onto-teo-lógico de Dios difiere del todo del Dios escondido y misterioso de la revelación bíblica, cuyos amores celebra el *Cántico Espiritual*. Entre el Misterio de Dios y las entidades finitas no hay analogía que permita transitar del conocimiento natural al sobrenatural. Aun cuando la razón comprende a Dios como principio de lo ente, no dice nada respecto del misterio de la redención, que para San Juan evangelista constituye la máxima manifestación del amor que Dios es. Y así, es forzoso preguntarse:

¿Es aplicable el concepto de Dios a la fe cristiana del Dios

⁸¹³ *Ibidem.*

⁸¹⁴ *Ibidem.*

⁸¹⁵ *Ibidem.*

crucificado? Para la metafísica, la esencia del ser divino está determinada por su unidad e indivisibilidad, su carencia de principio, de fin, su inmovilidad e inmutabilidad. Puesto que [a la luz del pensar metafísico] la esencia del ser divino es pensada en orden del ser finito, tiene que incluir todas las determinaciones de éste, excluyendo las que se dirigen contra el ser, si así no fuera el ser finito no podría encontrar en el ser divino base y un apoyo contra la nada amenazante de la muerte, el sufrimiento y el caos.⁸¹⁶

En conformidad con la revelación neotestamentaria, el lugar donde Dios reveló plenamente su ser no es el mundo, sino la cruz. La cruz es el ámbito donde tuvo lugar la revelación de la esencia divina como amor sacrificial y preeminente. El *amor-ágape* que Dios *es* consiste “no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó” (1 Jn 4, 10). Respecto del místico, el amor de Dios es preeminente. El amor místico es respuesta y no llamada, toda vez que “nosotros amamos porque él nos amó primero” (1 Jn 4, 19). Dios “nos amó primero para que nosotros, los amados, le amásemos a Él. (cf. 1 Jn 4, 19) [...] Y aunque alguien se atribuya a sí mismo el obedecer a quien lo llama, nadie podrá atribuirse el haber sido llamado.”⁸¹⁷ Refiriéndose al ejercicio del *amor-ágape*, SJC afirma que “para este fin de amor fuimos criados.”⁸¹⁸ Dios creó al hombre por amor y para amar. Para amar sobrenaturalmente se precisa la intervención de la gracia, que justifica al hombre sin reparar en sus méritos, a fin de que pueda gozar de la vida eterna. Sin el envío del “espíritu de su Esposo, que es el Espíritu Santo”⁸¹⁹, la amada no puede recibir la iluminación del Logos. Lo que, como ya se ha dicho, es

⁸¹⁶ Moltmann, J., *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca, 2010, p. 245.

⁸¹⁷ San Agustín, *Expositio Quarundam propositionum ex epistola apostoli ad romanos*, 7 [1, 1-7]

⁸¹⁸ CB 19, 3.

⁸¹⁹ Ll 1, 3.

condición de posibilidad de la infusión de los hábitos y actos de las virtudes sobrenaturales teologales y morales, que son los únicos medios proporcionados para la unión mística.

Puesto que no hay obra virtuosa en el orden natural cuyo mérito baste para corresponder al amor divino, podría pensarse, a semejanza de San Agustín, que si la gracia no obedece los méritos de aquel en quien se infunde, dicha infusión está condicionada por la fe de éste. No obstante, como el mismo San Agustín admite al escribir las *Retractaciones*, si la fe es un acto sobrenatural es también un don y no proviene de ninguna cualidad ni operación humana. Sin importar su obediencia a la ley, nadie tiene la capacidad de favorecer ni mucho menos de suscitar la iluminación del Logos, sin la cual no hay justificación ni salvación posibles.

“Porque la Ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo” (Jn 1, 17).

En total acuerdo con la doctrina de la salvación del *Evangelio según San Juan*, SJC sostiene que hay una única vía para la justificación y salvación: la vía mística, que consiste en hacerse Dios por participación, a través del matrimonio espiritual con el Esposo Cristo.

“La justificación consiste en que la vida divina more en uno y, luego, puesto que un contrario remueve a otro, se quiten los pecados.”⁸²⁰

Fiel a la revelación evangélica, SJC sostiene que

Poseemos un fin sobrenatural que consiste en amar y conocer a Dios como Él mismo se conoce y se ama; 2) los medios tienen que ser proporcionados o adecuados para alcanzar el fin que se pretende; 3) nada finito posee la adecuación para alcanzar un fin infinito; y 4) las virtudes teologales no pueden tener un modo puramente humano de obrar, puesto que el mismo es infinito. Y, por tanto, se

⁸²⁰ Ferraro, J., *Misticismo y compromiso en el Evangelio de San Juan*, vol. I, *op. cit.*, p. 33.

concluye que sólo obran de modo místico.⁸²¹

Para San Agustín, “en el pecador, la gracia precede al mérito del arrepentimiento: nadie podría arrepentirse de sus pecados, si de alguna manera Dios no lo hubiera invitado con una llamada.”⁸²² Arrepentirse de los propios pecados es ya un acto meritorio por ser el primer movimiento de la conversión; el despertar de la conciencia religiosa, que culmina en la adopción de la actitud teologal. Pero incluso en ese acto hay que reconocer la presencia escondida de la gracia, que llama a la conversión.

La invitación divina de la que habla San Agustín es la iluminación del Logos. La iluminación que el espiritual recibe en contemplación oscura, va acompañada de la presencia del Espíritu Santo que inflama su voluntad con el *amor-ágape* del Esposo. “Puesto que el Espíritu Santo es el amor, un acto de fe teologal o de nacimiento de la vida divina o de arriba entraña su presencia en la voluntad como un bien, moviéndola a aceptar la iluminación.”⁸²³

En el proceso místico confluyen el amor preeminente de Dios (que se infunde en el hombre por gracia) y el amor humano (que responde proporcionalmente al de Dios, al participar de las operaciones divinas). Por medio de Cristo-Jesús, “hemos recibido todos gracia por gracia” (Jn 1, 16) dado que “uno recibe la posibilidad de recibir otra comunicación de la luz divina por haber cooperado con la anterior.”⁸²⁴ Hablando con sus discípulos, Jesús dice: “No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido a vosotros, y os he destinado para que vayáis y deis fruto” (Jn 16, 16). Afirmación que, en un nivel de mayor universalidad,

⁸²¹ *Ibidem.*, p. 15.

⁸²² San Agustín, *Expositio Quarundam propositionum ex epistola apostoli ad romanos*, 9 [1, 1-7]

⁸²³ Ferraro, J., *Misticismo y compromiso en el Evangelio de San Juan*, vol. I, *op. cit.*, p. 42

⁸²⁴ *Ibidem.*, p. 33

se repite cuando señala: “Nadie puede venir a mí, si el Padre que me ha enviado no lo atrae” (Jn 6, 44). Escuchar al Logos del Padre o venir a la naturaleza divina de Cristo es obra de la gracia y manifestación de la preeminencia del amor divino, pues

nadie puede venir a la naturaleza divina de Cristo a menos que el Padre mande la iluminación y atraiga a la persona a aceptarla mediante el movimiento del Espíritu Santo en la voluntad. Se dice que aquellos que el Padre atrae con éxito mediante el amor divino a su idea interiormente engendrada, el Logos, son enseñados por Dios, puesto que el Logos es el conocimiento que el Padre posee de sí mismo y, por tanto, es la enseñanza divina.⁸²⁵

En cada una de sus fases, el proceso místico es participación de la vida intratrinitaria. La iluminación del Logos supone la inhabitación del Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo. Para SJC, el fin de la comunicación del Espíritu Santo es posibilitar que la esposa

aspire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo que a ella la aspira en el Padre y el Hijo en la dicha transformación para unirla consigo. Porque no sería verdadera y total transformación si no se transformase el alma en las tres Personas de la Santísima Trinidad.⁸²⁶

Acerca de lo anterior, José Ferraro precisa:

La contemplación infusa en el principio consiste en una atención

⁸²⁵ *Ibidem.*, p. 61.

⁸²⁶ CB 39, 3.

quieta y *amorosa* en Dios, sin imágenes [...que] implica la experiencia del Hijo y del Espíritu Santo. Lo “amorosa” entraña la experiencia del amor o del Espíritu Santo en la voluntad, y la “atención” la comunicación del Logos al entendimiento por el Padre. Sin embargo, no hay una realización explícita de que son estas dos personas de la Trinidad que experimentan, ni que en esta experiencia se incluye también la del Padre. La naturaleza trinitaria de la contemplación se vuelve patente en las etapas más adelantadas de la experiencia mística. Antes de llegar a estas alturas, es el papel de la revelación y de la teología explicárnoslo.⁸²⁷

El místico es Dios por participación porque, al vaciarse de sí y del mundo para acoger plenamente la presencia salvadora de Aquél, transformado en semejanza suya, es capaz de dar a Dios el mismo amor-ágape que de Dios recibe. En palabras de SJC, “amar Dios al alma es meterla en cierta manera en sí mismo, igualándola consigo, y así ama a el alma en sí consigo con el mismo amor con que El se ama.”⁸²⁸

Y no hay que tener por imposible que el alma pueda una cosa tan alta que el alma aspire en Dios como Dios aspira en ella por modo participado, porque dado que Dios le haga merced de unirla en la Santísima Trinidad, en que el alma se hace deiforme y Dios por participación, ¿qué increíble cosa es que obre ella también su obra de entendimiento, noticia y amor, o, por mejor decir, la tenga obrada en la Trinidad juntamente con ella como la misma Trinidad [...] porque esto es estar transformada en las tres Personas en potencia y sabiduría y amor, y en esto es semejante el alma a Dios, y para que

⁸²⁷ Ferraro, J., *Misticismo y compromiso en el Evangelio de San Juan*, vol. I, *op. cit.*, p. 98.

⁸²⁸ CB 29, 3.

podiese venir a esto la crió a su imagen y semejanza (Gn 1, 26).⁸²⁹

Acerca del *amor-ágape*, que constituye la esencia del Dios uno y trino, SJC canta:

*Como amado en el amante
uno en otro residía,
y aqieste amor que los une
en lo mismo convenía
con el uno y con el otro
en igualdad y valía.*

*Tres personas y un amado
entre todos tres había
y un amor en todas ellas
y un amante las hacía,
y el amante es el amado
en que cada cual vivía;
que el ser que los tres poseen
cada cual le poseía,
y cada cual de ellos ama
a la que este ser tenía.*

*Este ser es cada una
y éste solo las unía
en un inefable nudo
que decir no se sabía.⁸³⁰*

La vida intratrinitaria es comunicación amorosa. Si Dios es *amor-ágape* es porque ante todo es también alteridad. Para que haya donación de sí se

⁸²⁹ CB 39, 4.

⁸³⁰ IEV 1º 21-40

precisa la dualidad amante-amado. “La <<ágape>> de Dios es en primera línea el amor eterno del padre al Hijo: <<Me amaste antes de la creación del mundo>> (Juan 17, 24; véase también 3, 35; 5, 20; 15, 9). El amor es aquí sinónimo de la comunicación que el Padre hace de sí mismo al Hijo.”⁸³¹ De la comunicación divina resultan tres manifestaciones o tres modos de ser Dios, cada una de las cuales se esencia a su modo como *amor-ágape*: el Padre es *amor-ágape* en su fontalidad, que haciendo donación de sí engendra eternamente al Verbo; el Hijo es *amor-ágape* (de la misma esencia del Padre, engendrado, no creado) que se esencia como donación libre y gratuita de sí; el Espíritu Santo es el *amor-ágape*, entendido como la relación subsistente entre el Padre y el Hijo.

Que Dios sea alteridad y relación en sí mismo (*ad intra*) es una verdad a la que el espiritual sólo tiene acceso por revelación y experiencia personal. SJC era ante todo un místico y no un teólogo, mas un místico ortodoxo para quien ninguna revelación privada puede afirmarse como verdadera si contradice al testimonio bíblico. Es por eso que al hablar de la Trinidad no especula acerca de la vida de Dios *ad intra* sino que se limita a mostrar el modo en que, a partir de la economía de la salvación, se revela lo que Dios es en sí mismo. La Trinidad inmanente coincide con la económica en que su ser es *amor-ágape*.

El *amor-ágape* es auto-donación y gracia plena. Del *amor-ágape* cabe sostener que “Forma parte de su naturaleza el hecho de no admitir limitación: está dirigido hacia el exterior.”⁸³² El *amor-ágape* es éxtasis y abandono de sí, cuya finalidad es la comunión con la alteridad. Sólo comprendiendo lo anterior cobra sentido la afirmación de que la cruz es el lugar donde acontece la revelación de Dios en su ser *para nosotros y en sí mismo*. “Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo

⁸³¹ Nygren, A., *Eros y ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*, *op. cit.*, p. 144.

⁸³² *Ibidem.*, p. 133.

unigénito, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna” (Jn 3, 16).

A semejanza de San Juan evangelista, SJC sabe que Dios es *amor-ágape* y que el ejercicio del *amor-ágape* es el fin sobrenatural para el cual fue creado el hombre. Por lo cual, luego de extender los brazos en el árbol de la cruz, el Esposo dice que en la gloria, a su esposa tomaría

*en sus brazos tiernamente,
y allí su amor le daría;
y que así juntos en uno
al Padre la llevaría,
donde el mismo deleite
que Dios goza gozaría;
que, como el Padre y el Hijo
y el que dellos procedía
el uno viene en el otro,
así la esposa sería,
que dentro de Dios absorta,
vida de Dios viviría.⁸³³*

5.2.2 La llamada del amor divino como donación de la gracia salvadora en la *Segunda carta a los romanos*, de San Pablo

En su *Carta a los Romanos*, San Pablo responde a la pregunta por el origen de la salvación diciendo que ésta no proviene del cumplimiento de la ley sino de la gracia. Conforme a la doctrina paulina, la gracia es un don divino que Dios otorga a todo hombre, independientemente de su condición (de si es griego, judío o gentil) para liberarlo del pecado.

San Pablo opone ley y gracia. Luego de llamar la atención sobre el

⁸³³ IEV 4º 155-166

hecho de que todos somos pecadores, porque “No hay quien sea justo, ni siquiera uno” (Ro 3, 10), sostiene que “*nadie será justificado ante él* [se refiere, por supuesto, a Dios] por las obras de la ley, pues la ley no da sino el conocimiento del pecado” (Ro 3, 20). La ley permite al hombre reconocer la pecaminosidad como una condición de ser, de la que por sí mismo no puede liberarse. La ley pone al descubierto que, abandonado a sus solas fuerzas, “No hay un sensato, no hay quien busque a Dios. Todos se desviaron, a una se corrompieron, no hay quien obre el bien, ni siquiera uno” (Ro 3, 11-12). La ley no es más que un parámetro que permite discriminar la justicia e injusticia natural de los actos humanos. La ley carece de fuerza salvadora. Su conocimiento no entraña el auxilio divino para su pleno cumplimiento.

En ningún caso, el cumplimiento de la ley (entendido como realización de actos virtuosos de orden natural) merece la justificación y salvación. Sin la gracia, el hombre no puede cumplir a cabalidad con las exigencias de la ley. La gracia es el don espontáneo, libre, independiente de todo mérito y universal que Dios hace de sí para incitar, alentar, sostener y dar al hombre la fuerza necesaria para adquirir el hábito y el acto de las virtudes sobrenaturales teologales y morales. El hombre no puede producir la gracia, pero sí puede rechazar su obra pasiva. La gracia es un don eficaz, mas no por ello deja de ser libre y, como tal, reclama para del asentimiento de la voluntad.

La justificación no emerge como retribución debida al cumplimiento de la ley. La única justificación posible surge de la gracia, que por ser un don divino no obedece a mérito alguno y es universal, como universal es la necesidad de redención. Para enfatizar que ninguna acción humana merece de suyo justificación, San Agustín precisa: “Si en realidad hay méritos precedentes, ya no es gracia, pues lo retribuido no sería gratis, sino sería la paga de una deuda a sus méritos, más bien que una

donación.”⁸³⁴

La ley pone al descubierto el pecado, pero es incapaz de llevar a cabo su remisión porque carece del poder para liberar al hombre de la inclinación al pecado propia de su condición.

Pero ahora [dice San Pablo refiriéndose a la cruz como el acontecimiento central de la historia de la salvación], independientemente de la ley, la justicia de Dios se ha manifestado [...] por la fe en Jesucristo, para todos los que creen -pues no hay diferencia; todos pecaron y están privados de la gloria de Dios y son justificados por el don de su gracia, en virtud de la redención realizada por Cristo Jesús, a quien exhibió Dios como instrumento de propiciación por su propia sangre, mediante la fe, para mostrar su justicia [...] para ser justo y justificador del que cree en Jesús (Ro 3, 21-26).

Por causa de la incapacidad del hombre para acceder a la justificación y salvación por sus propios medios, a fin de reconciliarlo y unirlo consigo en semejanza amorosa, Dios se manifestó en Cristo Jesús como amor gratuito, espontáneo, inmerecido, incondicionado y universal, que redime al hombre de su condición pecadora, operando en él una nueva creación. En palabras de San Agustín, “antes de la gracia no hay libertad para no pecar sino sólo para no querer pecar.”⁸³⁵ Al morir en la cruz, Cristo destruyó la condición pecadora, simbolizada en las *Sagradas Escrituras* por el *hombre viejo*. Si la necesidad de redención es universal, ello se debe a que la desviación y el alejamiento de Dios lo son también, atendiendo a lo cual San Pablo dice que, antes de la pasión, muerte y

⁸³⁴ San Agustín, *Ex libris retractationum* (I, 23), 2.

⁸³⁵ San Agustín, *Expositio Quarundam propositionum ex epistola apostoli ad romanos*, 12/ 13-18.

resurrección de Cristo, “todos pecaron y están privados de la gracia de Dios.” La sangre redentora de Cristo Crucificado es la condición de posibilidad de que el hombre pueda unirse a Dios en matrimonio místico.

“La crucifixión del hombre viejo está significada en la cruz del Señor, como la renovación del hombre nuevo lo está en la resurrección.”⁸³⁶

Para rescatarnos de las ataduras que nos impedían gozar de la vida eterna, Cristo “cargó con nuestros pecados (cf. Is 53, 11), y Dios lo hizo pecado por nosotros (cf. 2 Cor 5, 21), y desde el pecado logró la condena del pecado (cf. Rom 8, 23).”⁸³⁷ Voluntariamente, en obediencia amorosa al Padre, Cristo se entregó a la muerte para la remisión de los pecados, haciendo suya la condición del hombre viejo; haciéndose pecado y participando de la maldición propia de los pecadores. “De acuerdo con la mentalidad israelita, quien colgaba de la cruz era un maldito por el Dios de la ley y quedaba excluido del pueblo que él se había elegido y de la alianza de la vida. <<Maldito el que cuelga del madero>> (Dt 21, 23; Gal 3, 13).”⁸³⁸ Por amor al hombre, Cristo “cargó con nuestros pecados (cf. Is 53, 11), y Dios lo hizo pecado por nosotros (cf. 2 Co 5, 21), y [...] desde el pecado logró la condena del pecado (cf. Rom 8, 3) [...] *Para que ya no seamos más siervos del pecado*”.⁸³⁹ Pues “para esto se ha manifestado él: para destruir los pecados. Y en él no hay pecado. Aquel en quien no hay pecado es aquel que vino a borrar el pecado.”⁸⁴⁰

Cristo Crucificado resucitó de entre los muertos para la justificación de todos, mostrando que la justicia divina no es retribución a una deuda sino donación, posibilitando así que el hombre pueda realizar obras meritorias, con el auxilio de la inhabitación

⁸³⁶ *Ibidem.*, 26/ 32-34.

⁸³⁷ *Ibidem.*

⁸³⁸ Moltmann, J., *El Dios crucificado, op. cit.*, p. 156.

⁸³⁹ San Agustín, *Expositio Quarundam propositioinum ex epistola apostoli ad romanos*, 26 [32-34]

⁸⁴⁰ San Agustín, *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, 4/8.

divina, por cuanto luego “de su resurrección, los discípulos recibieron el don del Espíritu.”⁸⁴¹

En el capítulo octavo de su *Epístola a los Romanos*, San Pablo sostiene que el Espíritu Santo libera del pecado y mueve la voluntad humana a la elección del bien, sin por ello cancelar la libertad, de dos maneras: 1. Derramando el amor de Dios en el corazón (Rom 5, 5); 2. Inspirando en el hombre el santo temor de ser separado de Dios, quebrantando su seguridad de salvación, a la que Jean-Louis Chrétien se refiere como peligro.⁸⁴² Refiriéndose al primer modo en que el Espíritu Santo se hace presente en el hombre, San Agustín sostuvo: “A nosotros nos pertenece la fe y la voluntad, y a él [Dios] dar a quienes creen y quieren, la facultad del bien obrar por el espíritu Santo, por quien la caridad se derrama en nuestros corazones.”⁸⁴³ Dicha afirmación expresa la primera postura de San Agustín acerca del origen de la justificación, según la cual ésta es resultado tanto de la acción del Espíritu Santo como en la infusión de la fe sobrenatural. De acuerdo con San Agustín, lo que San Pablo quiso decir mediante las palabras recién citadas es que “El creer nos pertenece a nosotros, mientras que las buenas obras son de Aquel que otorga el Espíritu Santo a los creyentes.”⁸⁴⁴

¿Cómo entender la afirmación de San Agustín? ¿Qué se puede decir sobre ella, a la luz de la doctrina sanjuanista sobre la justificación?

⁸⁴¹ San Agustín, *Expositio Quarundam propositionum ex epistola apostoli ad romanos*, 1/1.

⁸⁴² La tesis principal del filósofo francés es que uno de los rasgos esenciales de la experiencia cristiana de Dios es la tensión constante entre los sentimientos de seguridad y temor, a los que San Agustín llama “alegría trémula”. Para una exposición detallada de los peligros de la seguridad centrada en la doctrina agustiniana y la experiencia de temor y temblor referida por Kierkegaard en el texto del mismo nombre, véase: Jean Louis Chrétien, *La mirada del amor*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005.

⁸⁴³ *San Agustín, Expositio Quarundam propositionum ex epistola apostoli ad romanos*, 55/ 61.

⁸⁴⁴ *San Agustín, Expositio Quarundam propositionum ex epistola apostoli ad romanos*, 53- 61.

En contra del obispo de Hipona, y como más tarde reconocerá él mismo en las *Retractaciones*, SJC piensa que la fe natural es obra humana; pero la fe sobrenatural es don divino.

hasta la misma fe es uno de los dones de Dios (cf. 1Cor 12, 9) [...] Así que una y otra las hace nuestras el albedrío de la voluntad, y al mismo tiempo una y otra se nos dan por el Espíritu de fe y de caridad. No nos viene de Dios sólo la caridad, sino como dice la Escritura: La caridad junto con la fe de parte de nuestro Señor Jesucristo (Ef 6, 23).⁸⁴⁵

Sólo la fe sobrenatural es meritoria. La intervención del Espíritu Santo, que se manifiesta como llamada universal a la salvación, “se da al que es fiel, pero también se le da para serlo.”⁸⁴⁶ Por nuestros propios medios

no somos capaces de querer [esto es, de albergar un deseo sobrenatural conforme al ser de Dios, que no se limite a ser mero apetito de su presencia] si no somos llamados [es decir, interpelados por su amor gratuito y preeminente], pero después de la llamada y de haber respondido queriendo, no basta nuestra voluntad y nuestro afán [para la justificación y salvación], si Dios no presta su ayuda a los que se afanan y los conduce hasta la meta.⁸⁴⁷

Tanto San Agustín como SJC piensan que en el principio de la justificación está la gracia divina: el amor preeminente que Dios *es*. La intervención divina no se limita a la fase pasiva del proceso místico;

⁸⁴⁵ San Agustín, *Ex libris retractationum* (I, 23), 2.

⁸⁴⁶ San Agustín, *Ex libris retractationum* (I, 23), 2.

⁸⁴⁷ San Agustín, *Expositio Quarundam propositionum ex epistola apostoli ad romanos*, 54/ 62.

está presente en todos y cada uno de los momentos que lo constituyen posibilitando, sosteniendo, y consumando la unión mística. Así, en los inicios del proceso místico la gracia se manifiesta como inflamación amorosa que provoca la búsqueda desesperada del Amado. Más adelante, en el tránsito de la meditación a la contemplación oscura amorosa, la gracia divina se hace presente como purgación pasiva que ilumina sobrenaturalmente, a fin de transformar las operaciones de la esposa de humanas en divinas.

La justificación procede de la gracia divina y no de la ley. El hombre es incapaz de merecerla como retribución a sus obras, dada la desproporción entre el ser sobrenatural del amor que Dios *es* y la imperfección del *amor-eros*. La universalidad del pecado exige la necesidad de la redención. Sólo la sangre redentora de Cristo Crucificado posee el poder para destruir el pecado que divide al Creador y su criatura. Liberando al hombre del pecado, la gracia purifica y regenera su condición de ser, haciéndola capaz de devenir hijo Dios. “Esta filiación nos *transforma* interiormente hasta *deificarnos*; y la deificación es imposible sin la real e íntima *justificación* que destruya el pecado, el cual ponía *división* irreductible entre Dios y nosotros (Is 59, 2).”⁸⁴⁸

La gracia es, pues, como dice San Juan, *semilla de Dios*, que nos regenera para que podamos ya desde ahora vivir como dioses; es una *participación* real y formal de la misma *naturaleza divina*, según la expresión de San Pedro; es, como San Pablo la llama, verdadera *vida eterna*.⁸⁴⁹

⁸⁴⁸ Arintero, J.G., *La Evolución Mística en el desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia, op. cit.*, p 88.

⁸⁴⁹ *Ibidem.*, p. 85.

Por ser un don divino, la infusión de la gracia no entraña imposición ni violencia en contra de la voluntad humana. El don viene de Dios, pero la disposición para su acogida es decisión del hombre. San Agustín sostiene: “El que te creó sin ti, no te salvará sin ti”. Aun si la disposición para creer y amar sobrenaturalmente son dones divinos, corresponde al hombre la decisión de aceptarlos y corresponder a ellos o de rechazarlos. El Espíritu Santo es “quien prepara la voluntad (cf. Prov 8, 35 ([LXX])), pero al mismo tiempo [las obras hechas por fe y amor sobrenaturales] son nuestras, puesto que nada de esto sucede si nosotros no queremos.”⁸⁵⁰

San Agustín y SJC coinciden en pensar que la purificación de la raíz de las imperfecciones naturales y espirituales es obra de Dios. “Pero él [dice el primero] no te hace puro si tú no quieres. Por tanto [en cierto sentido] te haces puro a ti mismo en tanto en cuanto unes tu voluntad a la de Dios. Te haces puro a ti mismo no por tus fuerzas sino por las de aquel que vino para habitar en ti.”⁸⁵¹ El hombre no puede producir, pero sí puede impedir la obra de la salvación. “Pero, así y todo, [Dios] quiere que realmente la merezcamos [se refiere a la vida eterna], aunque de El nos viene el poder de merecerla; pues al coronar nuestros trabajos, como dice San Agustín (Ep. 194 n. 19), corona sus propios dones.”⁸⁵²

5.2.3 La doctrina sanjuanista de la justificación

Un principio teológico que SJC repite incansablemente es que “los medios deben guardar proporción con los fines para ser adecuados”. El fin sobrenatural del hombre es la unión de semejanza con Dios. El único

⁸⁵⁰ San Agustín, *Ex libris retractationum* (I, 23) 3.

⁸⁵¹ San Agustín, *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, 4/7.

⁸⁵² Arintero, J. G., *La Evolución Mística en el desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, op. cit., p. 87.

medio proporcionado a él son las virtudes sobrenaturales teologales y morales. Para comprender plenamente la teología mística de SJC es necesario esclarecer el concepto de “gracia”, a fin de entender en qué medida las virtudes sobrenaturales son obra divina y no operación humana. Por qué la salvación es un don y no una retribución al mérito.

No faltará quien afirme que es equivocado introducir un concepto fundamental de la teología en una meditación fenomenológica. Considero que tal juicio ignora los peligros derivados de dejar fuera de la interpretación de la experiencia mística el concepto de “gracia”. Por sólo nombrar el principal, diré que la consecuencia casi inevitable de ignorar lo que SJC entiende por gracia, es pensar que por sus propios medios el espiritual puede suscitar la contemplación amorosa, que en tal caso ya no sería infusa sino adquirida. Quienes así piensan, confunden la experiencia y doctrina de SJC con la de Luis de Molina, para quien “la gracia no es eficaz de por sí, su eficacia depende de nuestra libre voluntad.”⁸⁵³ El segundo de los peligros interpretativos, derivados de la no consideración de la doctrina de la gracia de SJC, consiste en afirmar que sin importar la cooperación y asentimiento del hombre, la voluntad de Dios ha determinado desde la eternidad quién será llamado a entrar en la vía mística y quién no. Defender la predestinación implica negar la universalidad del misticismo.

En todas sus obras, SJC sostiene que hay una sola vía para la justificación y la salvación: la mística. Es decir, la participación de las operaciones divinas, que se manifiesta en la realización de obras de amor perfecto, nacidas del hábito de las virtudes sobrenaturales teologales y morales.

El cultivo y adquisición de las virtudes naturales es un paso

⁸⁵³ Ferraro, J., *San Juan de la Cruz y el problema místico. La necesidad de un nuevo Concilio, op. cit.*, p. III.

necesario aunque no suficiente para que el individuo se libere de la esclavitud de sus pasiones y apetitos. El reconocimiento de la necesidad y conveniencia del ejercicio de la virtud natural es una idea recurrente en la historia de la moral. Lo propio del cristianismo no es la exaltación de la virtud como fin en sí mismo y origen de la felicidad. La virtud a la que tiende la vida cristiana no es de orden natural sino sobrenatural; es un don divino y no una conquista humana.

Las virtudes sobrenaturales teologales (fe, esperanza y caridad sobrenaturales) y morales son obra de la gracia. La inflamación amorosa provocada por la inhabitación del Espíritu Santo en la voluntad dispone favorablemente a la amada para recibir la iluminación del Logos. Cuando esta última coopera con su asentimiento a la experiencia purgativa de la fe, se ejercita en el cultivo de las virtudes morales infusas. De ahí que, al declarar el sentido de los versos <<De flores y esmeraldas, en la fresca mañana escogidas, haremos las guirnaldas en tu amor floridas y en un cabello mío entretejidas>>, SJC diga que este

cabello suyo es su voluntad de ella y amor que tiene del Amado; el cual amor tiene y hace el oficio que el hilo en la guirnalda, porque, así como el hilo enlaza y hace las flores en la guirnalda, así el amor del alma enlaza y ase las virtudes en el alma y las sustenta en ella; porque, como dice San Pablo (Col 3, 14), *es la caridad el vínculo y atadura de la perfección* [...] De manera que no basta que Dios nos tenga amor para darnos virtudes, sino que también nosotros se le tengamos a El para recibirlas y conservarlas.⁸⁵⁴

El hombre no puede ejercitarse ni practicar las virtudes sobrenaturales morales si no participa de la contemplación infusa amorosa. La vida

⁸⁵⁴ CB, 30, 9

mística es el único camino para la realización del fin sobrenatural para el cuál fue creado el hombre: la transformación en el *amor-ágape* que Dios es. Ser Dios por participación es conocer y amar a Dios como Él se conoce y se ama a sí mismo. Es decir, conocerlo en modo sobrenatural por fe, y amarlo con el mismo *amor-ágape* que de Él se ha recibido. Lo cual es del todo imposible sin atravesar por las purgaciones pasivas del sentido y del espíritu de las que habla SJC al exponer su doctrina de la noche oscura.

Al margen del proceso místico no hay justificación ni salvación posibles. Sin la gracia de Dios ninguna acción humana es meritoria. Pues “no es aquel apetito -cuando el alma apetece a Dios- siempre sobrenatural, sino cuando Dios lo infunde, dando Él la fuerza de tal apetito, y éste es muy diferente del natural, y hasta que Dios lo infunde, muy poco o nada se merece.”⁸⁵⁵ La inhabitación del Espíritu Santo, que prepara a la esposa para la iluminación del Logos, es condición de posibilidad de la infusión tanto de los hábitos como de los actos de las virtudes sobrenaturales teologales y morales. Únicamente éstos son meritorios, por ser proporcionados al ser sobrenatural de Dios. Su realización merece que el Esposo aumente en la esposa la gracia que ya tiene. De modo que “El alma en el estado de gracia no merece por cada acto sino por cada acto efectuado mediante la moción divina de la caridad.”⁸⁵⁶ Tal es el sentido del principio según el cual, “sólo la gracia merece la gracia”. Conforme a las enseñanzas de Jesús, a quien haga fructificar la gracia divina, le será dada más gracia; mas, a aquel que viva estérilmente, aun la que tiene le será quitada. “Porque a todo el que tiene se le dará y le sobraré, pero al que no tiene, aun lo que tiene se le quitará” (Mt 25, 29).

⁸⁵⁵ Ll. 3, 75

⁸⁵⁶ Ferraro, J., *San Juan de la Cruz. Hacia un nuevo Concilio*, op. cit., p. 103.

Ser místico es responder proporcionadamente a la interpelación divina que invita al ejercicio del *amor-ágape*. Sólo Dios puede otorgar al hombre la salvación mediante la infusión por gracia de las virtudes teologales y morales. Lo que obliga a preguntarse si dicha infusión ocurre libremente u obedece a algún tipo de predestinación. Esto es, si la entrada en la vía mística es algo que depende exclusivamente de Dios o si, en vez de ello, el consentimiento del espiritual juega un papel importante en su realización.

El problema aparece cuando se trata de armonizar la libertad humana con la omnisciencia divina, de la que la presciencia es una derivación. Si Dios conoce de manera perfecta la totalidad de nuestras acciones, incluidas las futuras, ¿en qué sentido somos libres?

Siempre que se piense a Dios como ente que *está en el tiempo* es forzoso concluir que el hombre está predestinado a la salvación; que por razones misteriosas e inescrutables, según sea el caso, está excluido o incluido en el grupo de los escogidos.

No obstante, al explicar la canción 38 del *Cántico Espiritual*, que a la letra dice <<Y luego me darías allí tú, vida mía, aquello que me diste el otro día>>, SJC aclara que

Por aquel otro día entiende el día de la eternidad de Dios, *que es otro que ese día temporal*. En el cual día de la eternidad predestinó Dios al alma para la gloria, y en eso determinó la gloria que le había de dar, y se la tuvo dada libremente [y] sin principio antes que la criara.⁸⁵⁷

Interpretado aisladamente, dicho pasaje produce la impresión de que el santo es partidario de la doctrina de la predestinación, por cuanto señala que sólo Dios sabe la razón por la cual no todas las almas

⁸⁵⁷ CB 38, 6 (las cursivas son mías).

transitan de la meditación a la contemplación. Colocado en su contexto originario, el pasaje citado enfatiza que Dios conoce el grado de gloria que el hombre es capaz de alcanzar en la medida en que conoce la disposición del alma que quiere recibirlo.

De acuerdo con SJC, Dios concede la contemplación amorosa infusa a quienes se preparan adecuadamente para ella y eligen la *vía crucis*. Con todo, porque la gracia es don y no determinación, su eficacia está en relación directa con el libre consentimiento del individuo. Como espero haber mostrado al interpretar la canción 38 del *Cántico Espiritual*, no es que Dios haya predestinado a unos pocos a la vía extraordinaria del misticismo y a muchos otros a la vía ordinaria de la virtud natural; hay pre-destinación de todos a la realización del fin sobrenatural del *amor-ágape*. El hecho de que sólo unos cuantos caminen por la vía mística no tiene por causa predestinación sino la libertad. Como SJC da a entender en repetidas ocasiones, es de pocos desear el sufrimiento que lleva aparejado la imitación de Cristo Crucificado; mas es de muchos desear el deleite de su experiencia amorosa.

5.2.4 Amor y cruz en San Pablo y San Juan de la Cruz

El ser de Dios se manifestó en la vida y muerte de cruz del Hijo. “Si a Jesús crucificado se le llama <<imagen viviente del Dios invisible>>, esto significa: *ese* es Dios y *así* es Dios.”⁸⁵⁸ La misión del Hijo no fue otra que la redención de los pecados. La cruz de Cristo es la máxima manifestación de la esencia divina. En la crucifixión no sólo se reveló el *amor-ágape* como esencia de lo divino; también se reveló una divinidad capaz de sufrimiento y entrega. En la cruz coincidieron el sacrificio del Hijo por amor al Padre y la entrega del Hijo amado por el Padre, para la

⁸⁵⁸ Moltmann, J., *El Dios crucificado*, *op. cit.*, p. 234.

salvación de los hombres. “En esto se manifestó el amor de Dios por nosotros: en que envió a su Hijo único a este mundo para que vivamos por medio de Él” (1 Jn 4, 9).

Cruz y *amor-ágape* se relacionan entre sí como el acontecimiento insólito por el cual se reveló el ser de Dios y el sentido de dicha revelación. La cruz es el acontecimiento gracias al cual se abre el ámbito de lo sagrado en cuyo seno acontece la máxima manifestación de Dios, que se esencia como amor universal espontáneo e inmerecido.

La entrega voluntaria del Hijo para la salvación del hombre (*cf.* Gal 2, 20), tiene por causa el pecado -o más exactamente la pecabilidad en tanto que condición de ser que cualifica al hombre viejo. En tal sentido, “fue el pecado el que movió a Cristo a cargar con su pasión y muerte.”⁸⁵⁹ La muerte de cruz de Cristo fue el medio para la redención del pecado; la redención fue fruto de la cruz. La cruz es el acontecimiento central de la historia de la salvación. Su condición de posibilidad es la encarnación.

En palabras de San Agustín, antes de ser redimidos por la sangre de Cristo,

a nosotros nos tenía sujetos nuestra culpa, pero él descendió por misericordia; entró a donde estaba el [hombre] cautivo [del pecado] para rescatarle, no para hundirle [mediante el juicio condenatorio de la ley, incapaz de llevar a cabo la remisión de los pecados]. El señor derramó su sangre por nosotros, nos redimió, nos devolvió la esperanza.⁸⁶⁰

El *amor-ágape* que se manifestó en la cruz es la única vía para la justificación y salvación. La cruz es el camino descendente de Dios al

⁸⁵⁹ Stein, E., *La ciencia de la cruz, op. cit.*, p. 314.

⁸⁶⁰ San Agustín, *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, 2/10.

hombre ¿Cómo entender adecuadamente, hasta donde el misterio de Dios lo permite, la relación entre Cruz y amor? El primer paso es escuchar detenidamente las palabras de aquellos que han dado testimonio de dicho acontecimiento.

En Rom 8: 32 y Gal 2, 20 Pablo describió el abandono de Jesús por parte de Dios como entrega y la entrega como amor. La teología joanea lo resume en esta sentencia: «Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo unigénito, para que todos los que creen en él no se pierdan, sino que tengan vida eterna» (Jn 3, 16). Y 1Jn ve en este acontecimiento del amor en la cruz de Cristo la existencia del mismo Dios: «Dios es amor» (4, 16) [...] Constituye su existencia en el acontecimiento del amor. Existe como amor en el acontecimiento de la cruz.⁸⁶¹

De acuerdo con Jürgen Moltmann, lo que define la cruz de Cristo es la experiencia terrible de un triple abandono. En primer lugar figura el abandono del Hijo, por causa del cual, “clamó Jesús con fuerte voz: «¡Ehí, Ehí! ¿lemá sabanctaní?»», esto es: «¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27, 46), repitiendo las palabras del Salmo 22. Puesto que “en aquel tiempo [el Padre] lo desamparó porque pagase la deuda y uniese al hombre con Dios, quedando así aniquilado y resuelto en nada.”⁸⁶² Careciendo del consuelo proveniente de la comunicación amorosa con el Padre, que en ese momento se le negó para que el amor desnudo se manifestara en plenitud,

al punto de su muerte [Cristo] quedó también anihilado en el alma sin consuelo y alivio alguno, dejándole el Padre así en íntima sequedad

⁸⁶¹ Moltmann, J., *El Dios crucificado*, op. cit., p 281.

⁸⁶² 2S 7, 11

según la parte inferior [...] lo cual fue el mayor desamparo sensitivamente que había tenido en su vida; y así, en él hizo la mayor obra que en [toda] su vida con milagros y obras había hecho ni en la tierra ni en el cielo, que fue reconciliar y unir al género por gracia con Dios.⁸⁶³

En segundo término, Jesús padeció por el abandono voluntario de sí mismo, cuando se entregó a la muerte para el perdón de los pecados, en obediencia al Padre. Según San Marcos, Jesús expiró dando un grito fuerte e inarticulado. En general, “Los sinópticos hablan unánimes de su <<Temor y temblor>> (Mc 14, 34) y de la tristeza mortal de su alma. Afrontó su final >>con grandes gritos>> y lágrimas>> (Heb 5, 7).”⁸⁶⁴ Con la muerte de Cristo “Todo está cumplido” (Jn 19, 30) porque “la lucha de Jesús acaba con la victoria y su glorificación en la cruz.”⁸⁶⁵ Inmerso en el abandono más profundo, en la más terrible noche oscura, “Cristo es consciente de que éste [se refiere al Padre] no se halla lejos, sino cerca; que no juzga, sino que perdona.”⁸⁶⁶ Es así como en la mayor desesperanza se originan el amor, la fe y esperanza perfectas.

Además de lo anterior, es importante poner la mirada en un aspecto de la crucifixión que por mucho tiempo ha pasado desapercibido: el abandono que el Padre hace de sí en el Hijo, al entregarlo. Como señala Moltmann, el abandono de Jesús no es solamente una experiencia propia de la historia de la salvación; “El abandono en la cruz, que separa al Hijo del Padre es un acontecimiento en Dios mismo.”⁸⁶⁷ A decir de H. J. Iwand:

Hegel definió la cruz diciendo <<Dios ha muerto>>, y probablemente

⁸⁶³ 2S 7, 11

⁸⁶⁴ Moltmann, J., *El Dios crucificado*, op. cit., p. 178.

⁸⁶⁵ *Ibidem.*, p. 155.

⁸⁶⁶ *Ibidem.*, p. 178.

⁸⁶⁷ *Ibidem.*, p. 182.

percibió con exactitud que ella nos pone ante la noche de la verdadera, última e incomprensible lejanía de Dios, y nos muestra que, frente a ninguna otra realidad en el mundo, únicamente contamos con la *sola fide*.⁸⁶⁸

De acuerdo con Moltmann, el acontecimiento de la cruz no sólo pertenece a la historia de la salvación sino que acaece en Dios mismo, en su ser *ad intra*. La cruz de Cristo introduce la más profunda distancia entre las Personas de la Trinidad. La cruz de Cristo es el acontecimiento que se distingue por el más intenso padecer donde, contra toda evidencia, surge la esperanza. Si la identidad del cristianismo radica en la fe, la esperanza y el amor desnudos, es porque en el supremo abandono y silencio de Dios el hombre participa de la pasión y muerte de Cristo y, al hacerlo, confía en que participará también de su resurrección.

Como Iwand señala, con el propósito de enfatizar la diferencia entre Cristo Crucificado y el Dios de la onto-teo-logía,

Aquí no encontramos ninguna de las *opera Dei* que nos remiten a él, el Creador eterno, y a su sabiduría. Aquí se quiebra la fe en la creación, de la que procede todo paganismo. Aquí se ve que toda sabiduría y filosofía es demencia. Aquí Dios es no-Dios. Aquí triunfa la muerte, el enemigo, la no iglesia, la injusticia, los blasfemos, los soldados.⁸⁶⁹

Al Dios de la onto-teo-logía conduce la razón que va de la consideración de los efectos a la Causa; de la noción esencial del fundamento a lo fundamentado. Al Dios enamorado que se deja crucificar no hay vía racional que conduzca. Para la razón, Cristo Crucificado es locura.

⁸⁶⁸ Cit. por Moltmann, J., *El Dios crucificado, op. cit.*, p. 60.

⁸⁶⁹ Cit. por Moltmann, J., *El Dios crucificado, op. cit.*, p. 60.

La fe, el amor y la esperanza desnudos que constituyen la esencia de la vida teologal, surgen contra toda evidencia racional.

Nuestra fe comienza precisamente donde los ateos piensan que acaba. Nuestra fe comienza en esa dureza y poderío que es la noche de la cruz, de la tentación y de la duda sobre todo lo que existe. Nuestra fe tiene que nacer donde todos los hechos la desmienten. Tiene que nacer de la nada.⁸⁷⁰

Sólo porque Dios es *amor-ágape* en sí mismo puede manifestarse en Cristo como Dios *por nosotros*; que por nuestra salvación se entregó voluntariamente a la muerte de cruz, en medio del abandono del Padre y del repudio de la amada.

Los evangelios dan testimonio de la vida del Jesús terreno (que culmina con su pasión y muerte de cruz) a partir del encuentro con Éste que sucede a la resurrección. El principio fundamental de la fe cristiana es que el Señor resucitado es también el Verbo encarnado y crucificado. La buena noticia anunciada por el evangelio es la resurrección del Crucificado, acompañada de la presentación de “la cruz como llamada al seguimiento [...] Seguimiento que quiere decir siempre negarse a sí mismo y cargar con la propia cruz.”⁸⁷¹

¿Cómo entender la llamada al seguimiento de Cristo Crucificado? Históricamente, la primera forma que dicho seguimiento asumió fue el martirio. La renuncia voluntaria a la propia vida por amor a Cristo fue la primera forma de imitación. Al respecto, para no ir muy lejos de la tradición que nos ocupa, basta recordar que, cuando aún era una niña, Santa Teresa planeó viajar a tierra de moros en compañía de su hermano para morir como mártir.

⁸⁷⁰ *Ibidem.*

⁸⁷¹ *Ibidem.*, p. 79.

Una segunda modalidad que asumió el seguimiento fue la búsqueda voluntaria de la muerte espiritual, a través de ejercicios ascético-místicos. Ya la mística de la cruz considera que el camino para la identificación con Dios no es la muerte del cuerpo ni el sufrimiento físico. Si sólo el amor perfecto es capaz de unir a la amada con su Amado, es preciso recordar que por si solo, ningún ejercicio ascético basta para la unión. Ya que por ser éste un acto humano, es un medio que no guarda proporción con el fin sobrenatural de la deificación.

A la comunión con Dios no se llega mediante sacrificios externos y participación en el culto de la Iglesia, sino que el camino que lleva a la gloria pasa por los sufrimientos personales. Así, se sumergía uno mediante la meditación y adoración en los sufrimientos de Cristo, se compenetraba con ellos y los sentía como propios. Y al contrario, en los propios sufrimientos volvía a descubrir la comunión con aquella cabeza <<llena de sangre y espinas>>. ⁸⁷²

Para la tradición mística a la que pertenece SJC, únicamente la identificación con Cristo Crucificado vale como seguimiento. A la descripción del modo en que dicho proceso tiene lugar, SJC ha dedicado cuidadosos análisis, al hablar del proceso de transformación por el que transita la amada desde la vía activa a la pasiva. Seguir los pasos del Amado significa “traducir, en las propias responsabilidades y en las circunstancias actuales la misión de Cristo y cargar con la propia cruz.” ⁸⁷³

Ser cristiano es hacerse semejante a Cristo; es amar como Él nos amó. Por ello dice SJC “Si quieres ser perfecto [...] ven a Cristo por

⁸⁷² *Ibidem.*, p. 70.

⁸⁷³ Stein, E., *La ciencia de la cruz, op. cit.*, p. 87

mansedumbre y humildad y síguele hasta el Calvario y sepulcro”⁸⁷⁴ ¿De qué modo? Mediante la crucifixión del hombre viejo. Pues “no hay otro medio de llegar a la patria sino el madero de la cruz.”⁸⁷⁵

Puesto el seguimiento de la cruz es el único camino para acceder a la vida eterna, SJC advierte: “conviene que no nos falte cruz como a nuestro Amado, hasta la muerte de amor”⁸⁷⁶ y aconseja a todo aquel que suspira por el Amado que “no busque a Cristo sin la cruz.”⁸⁷⁷ Mas, ¿de qué manera ha de concretarse el seguimiento de Cristo Crucificado? En una carta escrita a una dirigida de Segovia, SJC hace la siguiente exhortación: “Ame mucho a los que la contradicen y no la aman, porque en eso se engendra amor en el pecho donde no le hay; como hace Dios con nosotros, que nos ama para que le amemos mediante el amor que nos tiene.”⁸⁷⁸

Por más similitud que haya entre la experiencia de la noche oscura y la crucifixión, no debe olvidarse la distancia infinita que media entre ambas. “Jesús sufrió y murió en soledad, mientras que sus seguidores sufren y mueren en comunión con él.”⁸⁷⁹ En razón de la inefabilidad del Misterio de Dios, sería inútil buscar las palabras apropiadas para dar cuenta con justicia del carácter incomparable y único del sufrimiento de Cristo en la cruz, proveniente de su abandono por el Padre. “A Jesús le estuvo reservado el sentir en toda su profundidad el abandono divino y solamente El pudo padecerlo, por ser Dios y hombre a un tiempo.”⁸⁸⁰ Sólo el Hijo podía sufrir en toda su hondura el abandono del Padre. “Ningún humano corazón ha penetrado jamás en tan oscura noche como el Verbo

⁸⁷⁴ D 11

⁸⁷⁵ San Agustín, *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, 2/4.

⁸⁷⁶ CR 11

⁸⁷⁷ CR 24

⁸⁷⁸ CR 32

⁸⁷⁹ Moltmann, J., *El Dios crucificado*, *op. cit.*, p. 81.

⁸⁸⁰ Stein, J., *La ciencia de la cruz*, *op. cit.*, p. 313.

encarnado en Gestemán y en el Gólgota.”⁸⁸¹

El místico no es Dios por esencia, sino por participación. Por lo cual, a quien transita por la vía mística, le es provechoso saber que “dos cosas sirven al alma para subir a la unión con Dios, que son la compasión afectiva de la muerte de Cristo y la de los prójimos, que cuando el alma estuviese detenida en la compasión de la cruz y pasión del Señor se acordase que en ella estuvo obrando nuestra redención.”⁸⁸² El fruto del árbol de la cruz es la redención, a la que SJC canta:

*Debajo del manzano,
allí conmigo fuiste desposada,
allí te di la mano,
y fuiste reparada,
donde tu madre fuera violada.*⁸⁸³

Redimida de sus pecados, la esposa está en condiciones de corresponder al llamado amoroso del Esposo Cristo; de alcanzar la unión de semejanza y poder decir, con San Pablo “*Vivo yo, ya no yo, pero vive en mí Cristo.* Porque en decir *vivo yo, ya no yo*, dio a entender que, aunque vivía él, no era vida suya, porque estaba transformado en Cristo.”⁸⁸⁴

Edith Stein afirma que unida y transformada en su Amado, la esposa “llega por la participación en la Pasión del Crucificado (es decir, en la noche oscura de la contemplación) al conocimiento del bien y del mal>>, adquiriendo experiencia de su fuerza redentora [se refiere a la cruz de Cristo].”⁸⁸⁵ Penetrar en el misterio de Cristo Crucificado es participar de sus operaciones: conocer y amar como Él se conoce y se ama

⁸⁸¹ *Ibidem.*, p. 60.

⁸⁸² D 11

⁸⁸³ CB 23, 1

⁸⁸⁴ CB 12, 7

⁸⁸⁵ Stein, E., *La ciencia de la cruz, op. cit.*, p. 314.

as sí mismo. Puesto que “Dios es divina luz y amor, en la comunicación que hace de sí al alma igualmente informa estas dos potencias, inteligencia y voluntad, con inteligencia y amor.”⁸⁸⁶ Razón por la cual, llamando a Cristo “piedra” y a los misterios de la sabiduría del Padre “subidas cavernas”, SJC dice que “en la gloria viendo a Dios cara a cara, unida el alma con esta Sabiduría divina, que es el Hijo de Dios, conocerá el alma los subidos misterios de Dios y Hombre, que están muy subidos en sabiduría escondidos en Dios.”⁸⁸⁷

Para acceder a la región de lo sagrado y participar de la vida intratrinitaria, “la puerta es la cruz, que es angosta, y desear entrar por ella es de pocos, mas desear los deleites a que se viene por ella es de muchos.”⁸⁸⁸ En palabras de SJC, “sólo el amor une y junta el alma con Dios”⁸⁸⁹ Mas el amor al que aquí se refiere no es gusto sensitivo de la presencia deseada. El único amor proporcionado al ser de Dios es el amor desnudo, que no consiste sólo en “querer carecer de eso y de esotro por Dios, sino inclinarse a escoger por Cristo todo lo más desabrido, ahora de Dios, ahora del mundo; y esto es amor de Dios.”⁸⁹⁰ De ahí la advertencia de Jesús: “Si alguno quiere seguir mi camino, niéguese a sí mismo y tome su cruz y sígame” (Mc 8, 34-35).

La cruz “es símbolo de todo lo difícil y pesado, y que resulta tan opuesto a la naturaleza que, cuando uno toma esta carga sobre sí, tiene la sensación de caminar hacia la muerte.”⁸⁹¹ Si el seguimiento e imitación de Cristo define la identidad del cristianismo, es preciso preguntarse ¿de qué manera comprendió SJC que había de vivirse tal seguimiento? Edith Stein responde:

⁸⁸⁶ L1 3, 49

⁸⁸⁷ CB 37, 2

⁸⁸⁸ CB 36, 13

⁸⁸⁹ 2NO 18, 5

⁸⁹⁰ 2S 7, 5

⁸⁹¹ Stein, E., *La ciencia de la cruz, op. cit.*, p. 42.

los sufrimientos de la noche oscura son una participación en la Pasión de Cristo y, principalmente, en el tormento principal de la misma, el abandono de Dios. Esta idea está expresamente confirmada en el Cántico Espiritual, donde el ansia de ver al Dios desconocido constituye el martirio que domina todo el camino místico.⁸⁹²

Noche oscura es sinónimo de purgación, ya sea que ésta tenga por principal agente a la esposa o al Esposo Cristo. Durante las noches activas del sentido y del espíritu, el seguimiento de la cruz consiste en “presentar batalla en toda la línea de la propia naturaleza, tomar sobre sí su cruz y entregarse a la crucifixión”⁸⁹³, esto es, mortificar los sentidos y las cuatro pasiones hasta dejar la <<casa sosegada>>. En la noche activa, el espiritual toma su cruz para seguir al Amado, aceptando padecimientos y sequedades de toda índole. A pesar de todos sus esfuerzos, y a fin de evitar la tentación de creer que por sí mismo puede alcanzar la justificación, el principiante debe tener presente que “Puede entregarse para ser crucificado, mas no crucificarse él mismo. Por ello, lo que la noche activa ha comenzado, ha de completarlo la noche pasiva, esto es, el mismo Dios.”⁸⁹⁴

No hay obra virtuosa en el orden natural, que baste para la purificación de la raíz de los vicios e imperfecciones humanos. Sólo los actos de la virtud sobrenatural son dignos de mérito. Mas, como ya se ha dicho, su realización supone como condición necesaria la iluminación del Verbo. De donde se deriva la necesidad de las purgaciones pasivas del sentido y del espíritu. Mismas que provocan en los espirituales grandes padecimientos, por la tiniebla que la contemplación arroja sobre sus

⁸⁹² *Ibidem.*

⁸⁹³ *Ibidem.*, p. 83.

⁸⁹⁴ *Ibidem.*, p. 85.

operaciones naturales, haciéndoles sentir que “Se encuentran como clavados en su incapacidad para usar de sus propias fuerzas. A la sequedad se añade el tormento de [pensar que con seguridad han de] ir equivocados.”⁸⁹⁵

A semejanza de Jesús en el Calvario, quien pasa por la noche oscura padece el abandono divino. Buscando de noche el lugar donde se halla escondido el Esposo Cristo, la amada padece por “la aniquilación de toda suavidad en Dios, en sequedad, en sinsabor, en trabajo (lo cual es cruz pura espiritual y desnudez de espíritu pobre de Cristo).”⁸⁹⁶ A fin de merecer la unión con su Esposo, la amada “tiene que morir ahora para llegar hasta Dios, morir a todas sus fuerzas naturales, a sus sentidos y a su misma razón.”⁸⁹⁷ Tal es el fin de la noche del espíritu, donde tiene lugar la negación de la actividad natural. Durante esta fase del proceso místico, “Del mismo modo que Cristo en su abandono en la Cruz se entregó en manos del Dios invisible e incomprensible, así debe también ella abandonarse en la oscuridad de la media noche de la fe, que es el único camino para llegar al Dios incomprensible.”⁸⁹⁸ El *amor-ágape* que define al místico “no es sentimiento, sino acción y disposición para el sacrificio, conformidad de la propia voluntad con la divina, para ser sólo dirigida por él.”⁸⁹⁹

La *noche oscura* es el proceso de transformación mística, conformado por un momento activo y otro pasivo, gracias al cual el espiritual transita de la meditación a la contemplación; del *amor-eros* al *amor-ágape*. La doctrina de la noche oscura está presente en la totalidad de la obra sanjuanista: de manera explícita en la *Subida del Monte Carmelo* y la

⁸⁹⁵ *Ibidem.*, p. 88.

⁸⁹⁶ 2S 7, 5

⁸⁹⁷ Stein, E., *La ciencia de la cruz, op. cit.*, p. 95.

⁸⁹⁸ *Ibidem.*, p. 163.

⁸⁹⁹ *Ibidem.*

Noche Oscura; y tácita en el *Cántico Espiritual* y *la Llama de amor viva*. Su finalidad es guiar a los espirituales para que puedan participar en la pasión y muerte de Cristo y, transformados en él, puedan también compartir su resurrección y vida eterna.

Para el cristianismo, el verdadero camino de la salvación es “la justicia que viene de Dios, apoyada en la fe, y conocerle a él, el poder de su resurrección y la comunión en sus padecimientos” (Flp 3, 10). El Verbo encarnado se identifica con Cristo Crucificado y resucitado, constituido en *Kyrios* por el Padre. “Pablo entendió la resurrección de Cristo [...] como el acontecimiento escatológico que cualifica como *Kyrios* al Jesús terreno crucificado.”⁹⁰⁰ En la historia del cristianismo, el reconocimiento de Jesús como *Kyrios* coincide con la resurrección. La experiencia de la resurrección es el acontecimiento a partir del cual, en una mirada retrospectiva, se interpreta el sentido de la vida y muerte de cruz del Jesús histórico. San Pablo alude a la centralidad de la resurrección mediante las siguientes palabras: “Si Cristo no ha resucitado, nuestra predicación es baldía y nuestra fe también lo es” (1 Co 15, 14). Para la Iglesia primitiva, “todo conocimiento de Jesús en el sentido de la certeza salvadora sólo es posible desde la pascua, y esto vale tanto para el encarnado y crucificado como para el preexistente y exaltado.”⁹⁰¹

La teología de la cruz paulina enfatiza la miseria humana a fin de mostrar en su justa dimensión que sólo la gracia es origen de la justificación y salvación. El *amor-ágape* que constituye la esencia divina “se revela en la cruz de Cristo abandonado por Dios. Su gracia se revela en los pecadores. Su justicia se manifiesta en los injustos y en quienes

⁹⁰⁰ Moltmann, J., *El Dios crucificado*, *op. cit.*, p. 102.

⁹⁰¹ *Ibidem.*, p. 187.

viven sin ley, y su elección gratuita en los condenados.”⁹⁰²

Como Edith Stein apunta atinadamente, la ciencia de la cruz que el doctor místico enseña es la actualización de la teología de la cruz como <<verdad operante>>, que configura la vida del místico “determinando de tal manera sus actos y omisiones que por ella se hace manifiesta.”⁹⁰³ En el proceso místico se realiza “un concepto de la vida y una visión de Dios y del mundo que permiten un particular modo de pensar”⁹⁰⁴, de obrar, de habitar y de ser. La ciencia de la cruz es la “característica especial de la Reforma: la vida de los carmelitas descalzos debía basarse en el seguimiento de Cristo al Calvario y en la participación de su cruz.”⁹⁰⁵

5.2.5 Las imágenes del Amado en el *Cantar de los cantares* y su resonancia en el *Cántico Espiritual*

El *Cántico Espiritual* celebra el encuentro amoroso entre la amada y el Esposo Cristo. Las canciones que lo conforman no son sólo expresión de una experiencia individual. Antes bien, tanto la sección poética como la dedicada a la exposición doctrinal recoge los testimonios de todos aquellos con quienes ha entrado en contacto SJC: compañeros de orden, dirigidos y personas religiosas.

Tanto la experiencia mística como su interpretación están mediadas por un las hierofanías y misteriofanías propias de las tradiciones que entran en diálogo en el acto comprensivo. Tomar consciencia de cuáles son los pre-juicios que posibilitan, orientan y guían la hermenéutica de un texto místico es responsabilidad del filósofo. Pero también lo es

⁹⁰² *Ibidem.*, p. 52.

⁹⁰³ Stein, E., *La ciencia de la cruz, op. cit.*, p. 32.

⁹⁰⁴ *Ibidem.*

⁹⁰⁵ *Ibidem.*, p. 31.

ocuparse con el esclarecimiento de las mediaciones que operan en el encuentro que el místico tiene con lo divino.

En franca oposición a quienes defienden la verdad de las revelaciones privadas, SJC afirma en todas sus obras que la revelación bíblica es el parámetro máximo con base en el cual se puede determinar la autenticidad de la experiencia místico-religiosa. En tal sentido, para “fundamentar su doctrina no duda en colocar la Escritura como garante; pero cuidado, lo que intenta es iluminar con una enseñanza clara una experiencia viva de Dios.”⁹⁰⁶

Cada título atribuido al Amado del *Cántico Espiritual*, cada imagen que nombra su presencia, expresa un modo peculiar de encuentro con el Esposo Cristo. Al integrarse en el horizonte de comprensión de los cristianos, los títulos atribuidos por la tradición a Cristo configuran la experiencia de quienes participan de ella. Los títulos asociados a Cristo son misteriofanías que permiten a los sujetos acceder en cierto modo a la experiencia místico-religiosa.

5.2.5.1 El Esposo Cristo

El *Cántico Espiritual* es un poema donde, a través de las imágenes provenientes del *Cantar de los Cantares*, resuenan las experiencias de la tradición judía, de la que abreva la mística cristiana de los esponsales. Al igual que Orígenes, Gregorio de Nisa y Bernardo de Claraval, SJC vive su unión con Cristo como matrimonio espiritual. Tanto su experiencia como su doctrina pertenecen a la mística esponsal, entendida como la experiencia de Dios para la cual Éste se manifiesta ante quien lo busca como Amado.

⁹⁰⁶ Brändle, F., *Biblia en San Juan de la Cruz*, op. cit., p. 25.

El fundamento bíblico [de la mística de los esponsales] lo constituye la metáfora empleada en el Antiguo Testamento, que habla de una relación nupcial entre Yavhé y su pueblo, por ejemplo: “Pues así como un joven se casa con su novia, así se casará contigo tu Constructor; como goza el esposo con la esposa, así gozará contigo tu Dios.” (Is 62, 5)

El pueblo de Israel vivió su relación con Dios como alianza e interpretó la fidelidad de Éste como cuidado y compromiso conyugales. Pero es la interpretación mística del *Cantar de los Cantares* de donde surgen las expresiones que nombran el amor esponsal entre Dios y el pueblo escogido por Él.

Aunque esta obra poética no haya tenido originalmente carácter religioso y no mencione siquiera el nombre de Dios, sin embargo, en los escritos rabínicos del s I a. C. se lo interpreta ya en sentido alegórico refiriéndola a las relaciones entre Dios (el Esposo) e Israel (la Esposa).⁹⁰⁷

La interpretación mística del *Cantar de los Cantares* es origen de las expresiones de la mística de los esponsales, cuyo más exquisito representante es SJC. En el *Cántico Espiritual*, la esposa se vale de comparaciones, figuras y semejanzas para describir su experiencia de búsqueda, encuentro y unión con el Esposo Cristo. Al dirigirse a su Esposo, la esposa le habla de las penas de amor que la aquejan para persuadirlo a que descubra su presencia y se muestre ante ella por clara y esencial visión. Y pese a su reticencia para nombrar a su Amado, al que reconoce estar muy por encima de cualquier representación sensible o

⁹⁰⁷ *Diccionario de la mística, op. cit.*, p. 195.

intelectual, lo llama esposo porque esa es la relación que con Él desea construir. Si el místico se sitúa ante Cristo como esposa es porque vive su presencia bajo el signo de la relación sponsal.

La nota dominante del Cántico es la de una fuerte tensión a que está sometida el alma entre el tormento de una búsqueda ansiosa y la satisfacción y felicidad del encuentro. Esta nota dominante ha hallado su expresión en la imagen, que a su vez denomina el conjunto por encima de la muchedumbre de imágenes [...] la imagen de la esposa.⁹⁰⁸

La imagen de la esposa se origina tanto en la interpretación mística del *Cantar de los Cantares* como en la revelación neotestamentaria que concibe a Jesús como el Esposo cuya venida anuncia y prepara Juan el Bautista

Por aquellos días se presenta Juan el Bautista proclamando en el desierto de Judea: <<Convertíos porque ha llegado el Reino de los Cielos>>. Este es de quien habló el profeta Isaías cuando dice:

*Voz que clama en el desierto:
Preparad el camino del Señor,
enderezad sus sendas. (Mt 3 1-3)*

Asimismo, en la parábola de las diez vírgenes (Mt 25 1-13; Ef 5 21-23), Jesús se presenta como el novio cuya llegada debe esperar en todo momento la novia:

el Reino de los Cielos será semejante a diez vírgenes que, con su

⁹⁰⁸ Stein, E., *La ciencia de la cruz, op. cit.*, p. 295.

lámpara en la mano [...] Como el novio tardar, se adormilaron todas y se durmieron. Mas a media noche se oyó un grito '¡Ya está aquí el novio! ¡Salid a su encuentro!' Entonces todas aquellas vírgenes se levantaron y arreglaron sus lámparas [...] y las que estaban preparadas entraron con él en el banquete de boda. (Mt 25 1, 1; 1 5-7; 1 10)

La totalidad de la vida y muerte de cruz de Cristo da testimonio del Padre. Como Él mismo aclara: "Si yo diera testimonio de mí no sería válido" (Jn 5 31). No obstante lo cual, en razón de su identidad esencial con el Padre, puede el Hijo decir también:

porque las obras que el Padre me ha encomendado llevar a cabo, las mismas obras que realizo, [al afirmar lo cual alude a los milagros como obras que muestran que es Dios quien actúa *con* Él, *por* Él y *en* Él], dan testimonio de mí, de que el Padre me ha enviado. Y el Padre que me ha enviado, es el que da testimonio de mí. (Jn 5, 36-37)

Al contestar a las objeciones de los fariseos, acerca de que al incluir su persona en el contenido de la revelación invalida su propio testimonio del Padre, Jesús aclara que su testimonio del Padre consiste en su vida y muerte de cruz.

El Padre y el Hijo son uno. De ahí que, en continuidad con el *Antiguo Testamento*, el Hijo sea llamado también "esposo". Conforme a la revelación veterotestamentaria, Dios es para Israel lo que un esposo ha de ser para su esposa. Por ello le exige fidelidad y exclusividad. Y por eso también, como esposo celoso, se dirige a ella para recriminarle su infidelidad cuando, encontrándola en el desierto, la adopta durante su huida de Egipto y celebra con ella en el Sinaí una alianza a la que ésta es incapaz de corresponder. "Cuando Israel era niño, lo amé, y de Egipto

llamé a mi hijo. Cuanto más lo llamaba, más se alejaba de mí: ofrecía sacrificio a los Baales, e incienso a los ídolos” (Os 11, 1-2).

Con Cristo Crucificado, la alianza del *Antiguo Testamento* asume la forma de matrimonio espiritual. Para SJC, la esencia del matrimonio místico entre la esposa y el Esposo Cristo es la transformación de semejanza amorosa, susceptible de ser comprendida como un tránsito del *amor-eros* al *amor-ágape*.

5. 2. 5. 2 El Buen Pastor

Tanto en el *Cántico Espiritual* como en el *Cantar de los Cantares*, el Amado se identifica con el Buen Pastor que atrae hacia sí a su amada pastora para hacerla partícipe de la comunicación oscura del *amor-ágape* que lo define esencialmente.

de manera que el buen Pastor se goza con la oveja sobre sus hombros que había perdido y buscado por muchos rodeos (Lc 15, 5) [...] llamando a sus amigos y vecinos, se regracia con ello[s] diciendo: Alegraos conmigo, etc. (Lc 15, 9); así este amoroso Pastor y Esposo del alma ya así ganada y perfeccionada, puesta en sus hombros y asida de su manos en esta deseada junta y unión.⁹⁰⁹

Cristo es el buen Pastor que llama a las ovejas por su nombre para que se retiren en sí mismas⁹¹⁰ a fin de que puedan descubrir la presencia escondida del Esposo en el “centro de su alma”. En la obra sanjuanista, “La llamada de Cristo a sus ovejas, la manifestación del Padre y la luz que Jesús comunica son diferentes maneras de describir la contemplación

⁹⁰⁹ CB 22, 1

⁹¹⁰ Cf. San Agustín, *In Ioannis Evangelium* 25, 15.

infusa.”⁹¹¹

La interpretación del *Cántico Espiritual* reclama como condición mínima reconocer que el Amado pastor es el Buen Pastor y, por tanto, comprender que el fin último o la misión de la encarnación del Verbo no fue otra que la redención de los pecados. Si Cristo se encarnó y entregó voluntariamente en la cruz fue porque respecto de los hombres es el Buen Pastor, que da la vida por sus ovejas extendiendo los brazos en el árbol de la cruz para la redención universal de los pecados. Jesús dice de sí mismo “Yo soy el buen pastor; y conozco a mis ovejas y las mías me conocen a mí, como me conoce el Padre y yo conozco a mi Padre y doy la vida por mis ovejas” (Jn 10, 14-15).

El Buen Pastor es el pastorcico, de quien SJC ha dicho:

*¡Ay, desdichado
de aquel que de mi amor ha hecho ausencia
y no quiere gozar la mi presencia,
y el pecho del amor muy lastimado!*

*Y a cabo de un gran rato,
se ha encumbrado sobre un árbol,
do abrió su brazos bellos,
y muerto se ha quedado
asido dellos,
el pecho de el amor muy lastimado.⁹¹²*

De acuerdo con SJC, el fin sobrenatural de la vida humana es el conocimiento oscuro amoroso del Esposo Cristo. Para que las ovejas

⁹¹¹ Ferraro, J., *Misticismo y compromiso en el Evangelio de San Juan*, vol. II, *op. cit.*, p. 76.

⁹¹² P 4-5.

conozcan a Cristo como el Padre le conoce y para que conozcan al Padre como Jesús le conoce es necesario que participen en el conocimiento que el Padre tiene de sí mismo y que ha engendrado desde toda la eternidad. Es menester que conozcan la naturaleza del Hijo de un modo proporcionado a su naturaleza divina.⁹¹³

Al explicar la parábola del Buen Pastor, Jesús habla de su misión diciendo que él es la puerta para acceder a la vida eterna. La iluminación del Verbo es el único medio proporcionado para el conocimiento amoroso de la esencia divina. El Verbo es la luz de los hombres porque su presencia les hace conocer el fin sobrenatural para el cual fueron creados. Lo que el místico conoce en el medio oscuro de la fe es la esencia divina que comparten el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo, tal como ésta se manifestó en la cruz de Cristo.

RECAPITULACIÓN

El proceso místico celebrado en el *Cántico Espiritual* tiene un marcado carácter cristocéntrico. Cristo-Jesús es el Esposo que sale al encuentro de su esposa para unirla consigo en igualdad de semejanza amorosa. Cristo es el Dios *por nosotros* que, al encarnarse para la redención, justificación y salvación de su amada esposa, revela que la esencia de lo divino es el *amor-ágape*.

El ser de Dios se ha manifestado plenamente en Cristo Jesús como auto-donación, entrega espontánea, gratuita e incondicional, que sale al encuentro de cada hombre para invitarlo a participar de la unión de semejanza consigo; a la realización del fin sobrenatural para el cual fue

⁹¹³ Ferraro, J., *Misticismo y compromiso en el Evangelio de San Juan*, vol. I, *op. cit.*, p. 71.

creado. El progreso en la escala de amor místico se manifiesta en la realización de obras virtuosas en modo sobrenatural. La adquisición de los hábitos y de los actos de las virtudes sobrenaturales teologales y morales tiene por causa la iluminación del Verbo, en la inhabitación del Espíritu Santo. Nadie tiene la capacidad de favorecer ni mucho menos de suscitar la iluminación del Logos, sin la cual no hay justificación ni salvación posibles. Según sea la participación en la contemplación oscura será el grado de *amor-ágape* y la perfección de la unión con el Esposo Cristo.

La cruz es el ámbito donde tuvo lugar la revelación de la esencia divina como amor sacrificial y preeminente. El amor místico es respuesta y no llamada. En el proceso místico confluyen el amor preeminente de Dios (que se infunde en el hombre por gracia) y el amor humano (que responde proporcionadamente al de Dios, al participar de las operaciones divinas).

En cada una de sus fases, el proceso místico es participación de la vida intratrinitaria. La iluminación del Logos supone la inhabitación del Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo. La vida intratrinitaria es comunicación amorosa. Si Dios es *amor-ágape* es porque ante todo es también alteridad. Para que haya donación de sí se precisa la dualidad amante-amado. De la comunicación divina resultan tres manifestaciones o tres modos de ser Dios, cada una de las cuales se esencia a su modo como *amor-ágape*: el Padre es *amor-ágape* en su fontalidad, que haciendo donación de sí engendra eternamente al Verbo; el Hijo es *amor-ágape* (de la misma esencia del Padre, engendrado, no creado) que se esencia como donación libre y gratuita de sí; el Espíritu Santo es el *amor-ágape*, entendido como la relación subsistente entre el Padre y el Hijo.

La vida mística es el único camino para la realización del fin sobrenatural para el cuál fue creado el hombre: la transformación en el *amor-ágape* que Dios es. Ser Dios por participación es conocer y amar a

Dios como Él se conoce y se ama a sí mismo. Es decir, conocerlo en modo sobrenatural por fe, y amarlo con el mismo *amor-ágape* que de Él se ha recibido. Lo cual es del todo imposible sin atravesar por las purgaciones pasivas del sentido y del espíritu de las que habla SJC al exponer su doctrina de la noche oscura.

La inhabitación del Espíritu Santo, que prepara a la esposa para la iluminación del Logos, es condición de posibilidad de la infusión tanto de los hábitos como de los actos de las virtudes sobrenaturales teologales y morales. Únicamente éstos son meritorios, por ser proporcionados al ser sobrenatural de Dios. Su realización merece que el Esposo aumente en la esposa la gracia que ya tiene. Tal es el sentido del principio según el cual, “sólo la gracia merece la gracia” .

De acuerdo con SJC, Dios concede la contemplación amorosa infusa a quienes se preparan adecuadamente para ella y eligen la *vía crucis*. Con todo, porque la gracia es don y no determinación, su eficacia está en relación directa con el libre consentimiento del individuo. No es que Dios haya predestinado a unos pocos a la vía extraordinaria del misticismo y a muchos otros a la vía ordinaria de la virtud natural; hay pre-destinación de todos a la realización del fin sobrenatural del *amor-ágape*. El hecho de que sólo unos cuantos caminen por la vía mística no tiene por causa predestinación sino la libertad. Como SJC da a entender en repetidas ocasiones, es de pocos desear el sufrimiento que lleva aparejado la imitación de Cristo Crucificado; mas es de muchos desear el deleite de su experiencia amorosa.

Cruz y *amor-ágape* se relacionan entre sí como el acontecimiento insólito por el cual se reveló el ser de Dios y el sentido de dicha revelación. La cruz es el acontecimiento gracias al cual se abre el ámbito de lo sagrado en cuyo seno acaece la máxima manifestación de Dios, que se esencia como amor universal espontáneo e inmerecido. La muerte de

cruz de Cristo fue el medio para la redención del pecado; la redención fue el fruto de la cruz. La cruz es el acontecimiento central de la historia de la salvación. Su condición de posibilidad es la encarnación.

Para la tradición mística a la que pertenece SJC, únicamente la identificación con Cristo Crucificado vale como seguimiento. A la descripción del modo en que dicho proceso tiene lugar, SJC ha dedicado cuidadosos análisis, al hablar del proceso de transformación por el que transita la amada desde la vía activa a la pasiva. Como Edith Stein apunta atinadamente, la ciencia de la cruz que el doctor místico enseña es la actualización de la teología de la cruz como <<verdad operante>>, que configura la vida del místico.

Tanto la experiencia mística como su interpretación están mediadas por un las hierofanías y misteriofanías propias de las tradiciones que entran en diálogo en el acto comprensivo. Tomar consciencia de cuáles son los pre-juicios que posibilitan, orientan y guían la hermenéutica de un texto místico es responsabilidad del filósofo. Pero también lo es ocuparse con el esclarecimiento de las mediaciones que operan en el encuentro que el místico tiene con lo divino.

Cada título atribuido al Amado del *Cántico Espiritual*, cada imagen que nombra su presencia, expresa un modo peculiar de encuentro con el Esposo Cristo. Al integrarse en el horizonte de comprensión de los cristianos, los títulos atribuidos por la tradición a Cristo configuran la experiencia de quienes participan de ella. Los títulos asociados a Cristo son misteriofanías que permiten a los sujetos acceder en cierto modo a la experiencia místico-religiosa.

La interpretación mística del *Cantar de los Cantares* es origen de las expresiones de la mística de los esponsales, cuyo más exquisito representante es SJC. En el *Cántico Espiritual*, la esposa se vale de comparaciones, figuras y semejanzas para describir su experiencia de

búsqueda, encuentro y unión con el Esposo Cristo. Las imágenes más importantes que SJC retoma del texto judío son la del Esposo y la del Pastor.

CAPÍTULO VI APORTACIONES PARA UNA ONTOLOGÍA DE LA MÍSTICA AMOROSA

6.1 Existencia propia e impropia

Lo distintivo del *ser-ahí* es *ser-en-el-mundo*. El existenciaro “mundo” nombra el sistema de relaciones significativas que vinculan entre sí a los entes. El mundo es el ámbito de sentido en cuyo seno hacen frente las cosas y los demás. Habitar un mundo supone la pertenencia a un pueblo, y la comprensión pre-reflexiva (no tematizada ni desarrollada) de su peculiar interpretación del ser, de lo divino, del *ser-ahí* y de las cosas. Los pre-juicios que el *ser-ahí* hereda de la tradición del pueblo del que forma parte constituyen su horizonte de comprensión e interpretación. Lo que el *ser-ahí* hereda de la tradición es la interpretación de los fenómenos que han acontecido en el seno del pueblo en cuestión.

Arrojado en medio de un mundo, de un ámbito de sentido específico, el *ser-ahí* puede tomar la decisión de habitarlo en el modo de ser de la propiedad o bien puede dejarse arrastrar ciegamente por lo que *uno* debe pensar, decir, hacer y ser. Cuando el *ser-ahí* se olvida de elegir no es él mismo sino *uno* más, por cuanto “El arbitrio de los otros dispone de las cotidianas posibilidades de ser del *ser-ahí*.”⁹¹⁴ “Los otros son aquellos de los cuales regularmente no se distingue uno mismo, entre los cuales es también uno.”⁹¹⁵ Los “otros”, esa masa anónima a la que no se puede responsabilizar de nada, no son una comunidad ajena al individuo; él mismo pertenece al grupo de los otros y contribuye a consolidar su poder. “Los otros, a los que uno llama así para encubrir la peculiar y esencial pertenencia a ellos, son los que en el cotidiano “ser uno con

⁹¹⁴ *Ibidem.*, p, 143.

⁹¹⁵ *Ibidem.*, p, 134.

otro” “son ahí” inmediata y regularmente.”⁹¹⁶

Extraviado en el anonimato del *uno*, el comportamiento del *ser-ahí* participa de las prácticas y los discursos de los otros. Lo que el *uno* presenta como directrices para la vida cotidiana “regula inmediatamente toda interpretación del mundo y del ‘ser ahí’ y tiene en todo razón”.⁹¹⁷ Las creencias, ideas, representaciones y hábitos del *uno* son la expresión incuestionada de las convicciones del dominio público sobre el mundo, que no pasan de ser más que pre-juicios heredados de la tradición.

Dicha comprensión “abre las posibilidades de su ser y las regula. Su peculiar pasado -y esto quiere decir siempre el de su “generación” - no sigue al ser-ahí, sino que en cada caso ya le precede”.⁹¹⁸ El que así sea explica por qué, tomando como modelo de pensamiento y acción a su generación, el *uno* se abre pero también se cierra a ciertas experiencias.

Para Heidegger, el comprender a partir del cual el *ser-ahí* se abre al mundo desde su *estado de yecto* “es siempre afectivo”.⁹¹⁹ El estado de ánimo, el modo como le va al *ser-ahí* determina su apertura o cerrazón al mundo y a las cosas que dentro de él hacen frente; mas aun, determina también la apertura o el encubrimiento de su propia condición de ser. “El estado de ánimo ha ‘abierto’ en cada caso ya el ‘ser en el mundo’ como un todo y hace por primera vez posible un ‘dirigirse a’”⁹²⁰

Al preguntarse si hay alguna modalidad del encontrarse comprensor desde la cual pueda el *ser-ahí* transitar a la existencia propia, Heidegger concluye que efectivamente hay un señalado encontrarse capaz de abrir dicha posibilidad: la angustia. La angustia es el estado fundamental en el cual le va a *uno* inhóspitamente, que “hace patente en

⁹¹⁶ *Ibidem.*

⁹¹⁷ *Ibidem.*, p, 149.

⁹¹⁸ *Ibidem.*, p, 30.

⁹¹⁹ *Ibidem.*, p. 160.

⁹²⁰ *Ibidem.*, p. 154.

el 'ser ahí' el ser relativamente al más peculiar 'poder ser', es decir, el ser libre para la libertad de elegirse y empuñarse a sí mismo".⁹²¹

Si por la caída el *ser-ahí* se pierde en el mundo, abandonado a su ser yecto; por la angustia se distingue del mundo y se recupera a sí mismo al comprenderse como libertad. La angustia le abre al *ser-ahí* la posibilidad de la resolución por cuanto le descubre la potencialidad de su ser. En el peculiar encontrarse de la angustia se le desemboza al *ser-ahí* su *estado de yecto* como *ser-para-la-muerte*.

El *uno* sabe que "Este o aquél prójimo o lejano muere."⁹²² El *ser-ahí* impropio concibe la muerte como un accidente indeterminado que nos sorprende y, justo por eso, se consuela pensando que "al fin y al cabo uno morirá pero por lo pronto no le toca a uno".⁹²³ Cuando el *ser-ahí* comprende la muerte como un accidente cancela la posibilidad de apropiarse de su ser relativamente al fin.

Como Heidegger sostiene, "La muerte es un modo de ser que el *ser-ahí* toma sobre sí tan pronto como es".⁹²⁴ Entregado al mundo, el *ser-ahí* impropio se desentiende de su *ser-para-la-muerte* y escapa de la angustia. Gracias a la angustia, el *ser-ahí* comprende que la muerte es la "posibilidad de la absoluta imposibilidad del 'ser ahí'. Así se desemboza la muerte como la posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable."⁹²⁵ Al saberse mortal, el *ser-ahí* se reconoce la finitud de su ser. Sólo cuando comprende lo que especifica su condición de ser, es capaz de proyectarse sobre las posibilidades concretas en las cuales es yecto.

Mientras que la caída hermana al *ser-ahí* con la colectividad

⁹²¹ *Ibidem.*, p. 208.

⁹²² *Ibidem.*, p. 276.

⁹²³ *Ibidem.*

⁹²⁴ *Ibidem.*, p. 277.

⁹²⁵ *Ibidem.*, p. 274.

anónima del *uno*, la angustia ante su *ser-para-la-muerte* lo individualiza. Inmerso en la angustia, el *ser-ahí* comprende que quien irremediablemente morirá es él y no otro porque nadie puede morir su muerte.

Las posibilidades que en cada caso se me abren y ofrecen, aquello que realmente yo comprendo porque puedo serlo inmediatamente, son tan poderosamente mías y sólo mías debido, fundamentalmente, a la presencia entre ellas de la posibilidad más ciertamente tal y más inevitablemente presente: la de mi muerte, que es, desde luego, mi muerte solitaria, sólo mía.⁹²⁶

La comprensión de sí mismo como *ser-para-la-muerte* le permite al *ser-ahí* darse cuenta de que la totalidad de sus proyectos vitales están sujetos al tiempo y de que el tiempo de la existencia es finito; de que el tiempo es el ser del existente y que la muerte no es en evento accidental de la vida sino su determinación más original. “Sin muerte, no hay tiempo, y sin tiempo no hay existencia, es decir, *posibles actos* y, sencillamente, la *posibilidad* como tal. Pero sin la posibilidad, no hay sentido y no hay tampoco libertad.⁹²⁷

El *ser-ahí* yecto, arrojado en la existencia y condenado a la libertad, no encuentra ni en sí mismo ni fuera de sí (en la facticidad) indicación alguna acerca de cómo adueñarse del fundamento de su ser. La única alternativa es vivir de modo tal que en cada situación exista como fundamento de sí. “El sí mismo que en cuanto tal ha de poner el fundamento de sí mismo, no puede hacerse dueño nunca de ese fundamento y sin embargo ha de tomar sobre sí existiendo el 'ser fundamento.’”⁹²⁸ ¿Cómo

⁹²⁶ García-Baró, M., “Más yo que yo mismo”, en: Velasco, J. M., (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar, op. cit.*, p. 288.

⁹²⁷ García-Baró, M., *De estética y mística*, Sígueme, Salamanca, 2007, p. 109.

⁹²⁸ Heidegger, M., *El ser y el tiempo, op. cit.*, 309.

puede el *ser-ahí* tomar sobre sí el ser fundamento de sí mismo? Proyectándose sobre la posibilidad extrema de su muerte. Únicamente la consciencia de sí como *ser-para-la-muerte* abre la posibilidad de vivir propiamente, asumiendo la responsabilidad que de ello se deriva. Sólo entonces se liberan todas las posibilidades del existente como determinadas por el fin.

Que hay un modo propio y uno impropio de existir y no está a discusión. Sin embargo, me parece inaceptable afirmar junto con Heidegger que no hay diferencia real entre ambas posibilidades vitales. De acuerdo con el filósofo alemán, “Lo que es ópticamente en el modo de término medio, puede apresarse ontológicamente muy bien en estructuras muy plenas que no se diferencien estructuralmente de las determinaciones de un ser ‘propio’ del ‘ser ahí.’”⁹²⁹ Al afirmar lo anterior lo que Heidegger da a entender es que la existencia propia no constituye un modo de *ser-en-el-mundo* excepcional por el que el individuo se separa del *uno*; la existencia propia es tan sólo una modalidad de la estructura fundamental del *uno*. Por tanto, “no es la existencia propia nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino existencialmente sólo un modificado empuñar ésta.”⁹³⁰

La caída por la que es *ser-ahí* se absorbe en el mundo y se deja arrastrar por los dictados del *uno*, no es una propiedad óptica de “éste” o “aquél”; es una determinación ontológica del *ser-ahí*. De tal suerte, “se entendería mal la estructura ontológico-existencial si se le quisiera dar el sentido de una mala propiedad óptica”.⁹³¹ Heidegger piensa que la condición cadente del *ser-ahí* designa un existencial y, por lo mismo, es ontológicamente neutra. A la constitución ontológica del *ser-ahí* es inherente la caída como absorción en el *uno* y en el estado de

⁹²⁹ *Ibidem.*, p, 56.

⁹³⁰ *Ibidem.*, p, 199.

⁹³¹ *Ibidem.*, p, 196.

interpretado del mundo porque, lejos de hacer la experiencia del ser en su verdad y de la verdad del ser, el *ser-ahí* “se apropia en muchos casos el ’estado de descubierto no por medio de un descubrir peculiar, sino oyendo lo que se dice” .⁹³² Esto es, aceptando las opiniones del *uno*, que las *habladurías* difunden.

Este carácter del ser del “ser ahí”, embozado en cuanto a su de dónde y su adónde [...] este “que es” lo llamamos el “estado de yecto” de este ente en su ahí, de tal suerte que en cuanto es un “ser en el mundo”, es el “ahí”. La expresión “estado de yecto” busca sugerir la facticidad de la entrega a la responsabilidad.⁹³³

El “estado de yecto” es la expresión a través de la cual Heidegger pone de manifiesto la facticidad del *ser-ahí* como ser arrojado en un mundo donde todos los fenómenos han sido interpretados de antemano por la tradición. Regularmente, el estado de yecto del *ser-ahí* está embozado. Dicho ocultamiento le impide al *ser-ahí* impropio caer en la cuenta de que en virtud de su ser yecto tiene la responsabilidad de pro-yectarse; de otorgarse un carácter mediante la elección de sí mismo como pro-yecto.

Heidegger piensa que la única distancia entre la existencia propia e impropia radica en el reconocimiento de que el estado de yecto nombra la condición de ser del *ser-ahí*. El desarrollar la ontología de *El Ser y el Tiempo*, Heidegger

ha interpretado la existencia o ser de cada uno de nosotros en términos de puro ir-a-ser sin estar ya nunca siendo nada (o sea, sin poseer atributo esencial alguno, sino no consistiendo más que en posibilidades apropiables y apropiación fáctica de alguna de ellas ya

⁹³² *Ibidem.*, p, 245.

⁹³³ *Ibidem.*, p, 152.

siempre⁹³⁴

El que su inmersión en la existencia impropia impida al *ser-ahí* caer en la cuenta de que en su *estado de yecto* no hay indicación alguna sobre su “de dónde” y su “a dónde”, ni sobre “quién es”, pone de manifiesto el carácter enigmático de su ser, bajo la forma negativa del ocultamiento y el olvido. Al poner el énfasis en la condición caída del *ser-ahí*, la ontología de *Ser y Tiempo* ha dejado de lado el enigma que el *ser-ahí* es para sí mismo tan pronto sale de su letargo. Heidegger no le concede importancia al hecho de que, con la misma evidencia que me reconozco como ser yecto, se desemboza el carácter enigmático de mi propio ser.

6.2 Religiosidad propia e impropia

La religión es un modo de ser en el mundo (que se manifiesta en un pensar, un decir y un habitar específicos e irreductibles), originado por el encuentro personal del hombre con alguna manifestación del Misterio Salvífico⁹³⁵. El encuentro del hombre con alguna manifestación del Misterio Salvífico le otorga a este último una pre-comprensión no tematizada de sí mismo, de los otros, así como del mundo (entendido como entramado de relaciones significativas en cuyo interior hacen frente las cosas) y del ser. La religión surge a partir del acontecimiento mostrativo del Misterio Salvífico. Presupuesto dicho acontecimiento, su finalidad es mantener y estrechar el vínculo entre el hombre y lo divino

⁹³⁴ García-Baró, M., Más yo que yo mismo”, en: Velasco, J. M., (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar, op. cit.*, 303.

⁹³⁵ Misterio Salvífico es una “categoría hermenéutica mediante la cual se comprenden todas las figuras que, en las distintas religiones, juegan homeomórficamente el papel de la figura de Dios en la tradición cristiana”. (Rodríguez Panizo, P., “Presencia inobjetiva: la fenomenología de Juan Martín Velasco”, en: Antonio Ávila (ed.), *Homenaje a Juan Martín Velasco. Nostalgia de infinito. Hombre y religión en tiempos de ausencia de Dios*, Verbo Divino, p. 92)

(la figura específica que el Misterio Salvífico adopta), a través de un sistema de mediaciones (misteriofanías y hierofanías) de carácter histórico y cultural.

Como cualquier otra modalidad de la vida fáctica, la religiosidad puede realizarse propia o impropriamente. En el primer caso, cuando se pierde de vista el carácter mediático de las misteriofanías y hierofanías, la actitud religiosa se vacía de sentido. Para evitar dicho peligro no basta participar de la mitología y los cultos que cada sistema religioso concibió como medios adecuados para la unión con lo divino; es necesario comprender su sentido.

Cuando la comprensión pre-reflexiva y no tematizada que el hombre religioso tiene de sí, de los otros, del mundo y las cosas, no proviene de un encuentro personal con lo divino sino del testimonio ajeno, éste sólo participa de la religión “de oídas”, y por tanto, impropriamente. Desligada del encuentro personal con lo divino, que las mediaciones evocan pero no pueden producir ni emplazar, la religión se convierte en un discurso que, en el mejor de los casos, es factor de unidad y cohesión social. Entonces, los rituales se viven como ceremonias; los mitos como simples relatos de la tradición, que se confunden con leyendas o incluso con anécdotas históricas; la oración se torna palabra desarraigada y carente de sentido, que ha perdido su potencia para invocar la presencia divina.

Asumida impropriamente como algo que *uno* puede aceptar o rechazar indistintamente, como una conducta social más cuyo sentido prístino se desconoce, la religión se convierte en un entramado de actos y dichos, detrás de los cuales no es posible distinguir ya el testimonio de un encuentro personal con lo divino. La causa de esto último puede ser que las misteriofanías y hierofanías no valen ya como medios apropiados para la búsqueda y encuentro con lo divino. También ocurre que su significado

no puede ya ser comprendido por quienes se aferran a ellas porque con el paso del tiempo las misteriofanías y las hierofanías sufren un desgaste provocado por el hecho de que otras realidades y experiencias que se asocian a ellas les restan fuerza e incluso eclipsan su sentido original, provocando que éste caiga en el olvido. Cuando el olvido es a su vez olvidado, el sentido originario de las misteriofanías y hierofanías queda sepultado. Quien se vale de las mediaciones cuyo sentido ha quedado oculto y olvidado, lo sepa o no, mantiene una relación impropia con ellas. Y a tanto puede llegar el desconocimiento del sentido esencial del acontecer del Misterio Salvífico (que se muestra veladamente en las misteriofanías y hierofanías) que quien recurra a ellas ignore cuál es su función. En el caso del cristianismo, el ejemplo más evidente de olvido e incomprensión de las hierofanías y misteriofanías, tiene que ver con el los santos: cuando se piensa que el testimonio de vida de quienes han alcanzado la unión mística no es un modelo a seguir sino un sucedáneo de Cristo Crucificado, el sentido mismo de la religiosidad cristiana se ha desdibujado. Con relación a la mística, la religión es una preparación; un preámbulo necesario. Sin embargo, en virtud del ocultamiento ya referido, quienes asumen la religiosidad superficialmente no sólo piensan que la mística es algo inalcanzable y hasta cierto punto increíble, sino que es un fenómeno independiente de la religión.

Asumida impropriamente, la religión es un elemento más de la cultura. Cuando la religión se aleja del ámbito de lo sagrado y se integra en el de la historia cultural, incluso puede ser un factor de unidad sociopolítica, pero entonces ha perdido su sentido prístino: el de fundar la relación entre el hombre y lo divino y, a partir de ahí, otorgar un sentido a la vida.

Por tratarse de un modo de ser en el mundo, la religión es un entramado de pre-juicios, ideas, valoraciones y creencias sobre lo real,

que constituyen el horizonte de interpretación desde el cual cabe comprenderse a sí mismos y comprenden el mundo que habitan. Asimismo, la religión determina la manera en que el hombre se relaciona con lo divino y hace frente a ciertas interrogantes vitales.

Como Miguel García-Baró señala, las religiones poseen un carácter ambiguo.

Por un lado, suelen ofrecerse en el camino de la existencia como el más poderoso medio no tanto del consuelo como del adormecimiento del enigma de la existencia; por otro, el mismo persistir de la religión en la vida es un eficaz recuerdo de que ésta no puede sinceramente absorberse del todo en el tiempo del mundo y en la finitud.⁹³⁶

En tanto que modalidad de la vida fáctica del *ser-ahí* impropio, más que un sistema de mediaciones que tienen por fin estrechar el vínculo con lo divino, la religión es una poderosa tecnología para ocultar el carácter enigmático y problemático de la existencia. Pero aun asumida impropriamente, la religión proporciona al *ser-ahí* una representación peculiar del mundo así como una serie de normas para la acción, a través de las cuales se expresan los deberes y obligaciones ante Dios.

En la religiosidad impropia subyace oculto el testimonio de un diálogo entre el hombre y lo divino, al modo de lo que está enterrado por el peso de interpretaciones y experiencias que al agregarse a dicho fenómeno eclipsan su sentido inicial. La permanencia de la religiosidad impropia es testimonio de que en algún momento hubo quienes (sus fundadores), tuvieron un encuentro personal con lo divino.

Por un lado, al ofrecer por adelantado respuestas a las preguntas ¿quién soy?, ¿qué debo hacer?, ¿de dónde provengo? y ¿cuál es el sentido

⁹³⁶ García-Baró, M., *De estética y mística*, Sígueme, Salamanca, 2007, p. 87.

último de la vida?, la religión contribuye poderosamente a adormecer el enigma que somos para nosotros mismos. No obstante, como Miguel García-Baró afirma, la persistencia de la religión da cuenta del deseo infinito de sentido infinito del existente, así como del reconocimiento tácito del carácter irreductible de la experiencia religiosa y del Misterio Salvífico como término de ésta. La religión evoca “la capacidad que el mundo tiene de desesperar” .⁹³⁷

6.3 El erotismo: condición de ser del existente

La comprensión angustiosa de sí mismo como *ser-para-la-muerte* origina en el existente la conciencia de finitud. El *poder-ser* finito del existente “define la totalidad en cada caso posible”⁹³⁸ de su hacer y *ser-en-el-mundo*. Sin ser nunca “nada” en sentido fuerte, el *ser-ahí* es pura existencia; puro *ir-a-ser* cuyos actos ponen al descubierto la finitud de su *poder-ser* en dos sentidos. En primer lugar, por existir en el tiempo como *ser-para-la-muerte*, el ser ahí no puede obrar indefinidamente. La muerte es el acontecimiento que señala el fin de toda posibilidad vital. En segundo término, el *ser-ahí* es finito a causa de la finitud de su *poder-ser*; porque, además de no poder ser siempre en el tiempo, por sus solos medios sólo es capaz de tareas finitas.

El mundo circundante es corruptible pero no finito. Mundo y vida no se identifican. A diferencia de las entidades intramundanas, yo no sólo *soy*; sé que soy y que no sé *quién* soy. Para mí misma soy un enigma. Esta es quizás la intuición más fundamental que tengo.

Para empezar, es absoluta la experiencia de mi propio estar

⁹³⁷ *Ibidem.*, p. 88

⁹³⁸ Heidegger, M., *El Ser y el Tiempo*, *op. cit.*, p. 256.

existiendo como ser enigmático, como problema abierto y candente. Cualquier intento de volver más liviana la experiencia de mi peso sobre lo real fracasa inmediatamente porque supone este peso mismo, esta absoluta gravedad.⁹³⁹

Vivirse como enigma, independientemente de que dicha vivencia tenga por causa una experiencia límite o un conjunto de experiencias más o menos cotidianas, es el comienzo de la existencia auténtica. De ahí que, al aclarar en qué sentido “La experiencia del enigma es realmente la matriz de toda experiencia”⁹⁴⁰, Miguel García-Baró hable de ella como un segundo nacimiento por el que nos separamos y diferenciamos respecto del mundo.

“Toda la estructura de la existencia queda marcada por al inicial experiencia del enigma, por el choque inicial y brutal, sin preparativos [...] con la seriedad de la vida en marcha continua hacia la muerte.”⁹⁴¹ Ese segundo nacimiento despierta en el existente la consciencia de finitud; le hace saber y sentir que el mundo perece, pero sólo él se sabe mortal.

La ontología heideggeriana sostiene que toda posibilidad vital del *ser-ahí* es finita. Que mediante nuestros propios medios sólo estamos en condiciones de emprender tareas finitas no está sujeto a discusión. Con todo, y es allí donde se centra mi crítica de la filosofía heideggeriana, no hay fundamento alguno para concluir que no hay más que finitud con base en la finitud del *poder-ser*. Como García-Baró señala, del reconocimiento de que la posibilidad es tal sólo a la luz de la muerte, el filósofo alemán concluye que “arrojado en el descubrimiento de la facticidad, el ser-ahí propio es aquel que se sabe sólo capaz de tareas

⁹³⁹ García-Baró, M., “Más yo que yo mismo”, en: Velasco J. M., (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar, op. cit.*, 290.

⁹⁴⁰ *Ibidem.*, p. 292.

⁹⁴¹ *Ibidem.*

finitas.”⁹⁴² La conclusión a la que llega Heidegger es del todo consistente con el supuesto de que no hay más que una manera de *ser-en-el-mundo*, cuyas estructuras fundamentales cabe dilucidar prestando atención a la cotidianidad del hombre inauténtico, del *uno*. Supuesto que, a su vez, descansa en la afirmación infundada de que entre propiedad e impropiidad no hay más que una diferencia de orden comprensivo: mientras que el *ser-ahí* propio reconoce la finitud de su *poder-ser*, el impropio la ignora.

Dejando de lado la autoridad de Heidegger, considero pertinente preguntar: ¿la experiencia cotidiana subjetiva e intersubjetiva confirma que no somos más que finitud? Pensar que “además de falible y contingente, soy evidentemente mortal [y] no poseo derecho propio a la existencia”⁹⁴³, ¿me autoriza a concluir que no haya más que esto?; ¿que existir propiamente no es más que reconciliarme con mi ser finito? ¿No ocurre, por el contrario, que el reconocimiento de la finitud de nuestro *poder-ser* se afirma con mayor fuerza y rebeldía en la aspiración a lo infinito? Pienso que basta una mirada a la existencia cotidiana para admitir sin reparos que el rasgo distintivo de nuestra condición de ser radica en la desproporción esencial entre la finitud que somos y la infinitud a la que aspiramos. El problema no es que el *ser-ahí* que soy yo en cada caso no pueda ser en el tiempo indefinidamente sino en que existir es desear lo infinito. El origen de la desazón inherente a *ser-en-el-mundo* no es la finitud del mundo, a la que me refiero cuando digo que no hay más que *esto*, sino el hecho de que *esto*, pese a su variedad inagotable, no basta para colmar mi deseo infinito de sentido infinito.

Para Heidegger, “el hombre no es sino siendo, pero se proyecta en

⁹⁴² *Ibidem.*

⁹⁴³ *Ibidem.*, p. 296.

base a la dimensión anticipatoria de su deseo” .⁹⁴⁴ El problema radica en la desproporción entre el *poder-ser* finito y la infinitud del deseo de *ser* que define al *ser-ahí*, que origina la insatisfacción inherente a la existencia tanto propia como impropia. El conflicto inherente a la existencia es la contradicción insuperable entre lo que se aspira a ser y lo que se puede ser y hacer. El *ser-ahí* es finitud abierta a lo infinito.

La desproporción entre lo que somos y lo que aspiramos llegar a ser origina una insatisfacción que se manifiesta como resistencia a aceptar que no hay más que *esto*. Tal insatisfacción posee el carácter de la infinitud: no nos sentimos más o menos a disgusto con el hecho de no poder poseer todas las perfecciones que podemos pensar, ni por ser mortales y limitados; tan pronto cobramos consciencia del infinito-finito que somos, nos invade el desasosiego y la desesperación de tener que llegar a ser a partir de nuestras propias decisiones, sin ser nunca nada. La desesperación infinita que trae consigo la conciencia sobre la finitud de su *poder-ser* pone al descubierto que aquello que distingue al *ser-ahí* es su deseo infinito de *ser*, nacido de la infinita insatisfacción ante la finitud de su *poder-ser*. Habitamos el mundo, pero no somos mundo y es por eso que aspiramos a lo infinito. Sólo un ser que tiene una sed infinita de sentido infinito puede aspirar a lo absoluto desde su contingencia. La finitud es el origen del erotismo.

Al no reconocer la finitud-infinita que constituye al *ser-ahí*, la ontología fundamental de *Ser y Tiempo* no puede dar cuenta del erotismo. Al dejar en el olvido la meditación sobre la infinita insatisfacción del *ser-ahí*, derivada del reconocimiento de la finitud del *poder-ser*,

⁹⁴⁴ Rollán Rollán, M., “De la fe angustiada a las ansias de amor: Sören Kierkegaard y San Juan de la Cruz”, en: Stegink, O. (coord.), *San Juan de la Cruz, Espíritu de la llama. Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591-1991)*, Vacare Deo-X Studies in Spirituality Supplemente I, Institutum Carmelitanum, Roma, 1991, p. 871.

Heidegger deja en suspenso el planteamiento de la pregunta que interroga por uno de los rasgos esenciales del *ser-ahí*: el erotismo. La manera en que se desentiende de dicha cuestión es afirmando que existir propiamente es aceptar la finitud de cuanto existe (tanto del mundo y como de la existencia). Por el contrario, de acuerdo con el filósofo alemán, toda aspiración infinita (tanto a lo finito como a lo infinito) no es más que una fuga hacia la impropiedad.

A mi parecer, dejar en el olvido la desproporción inherente al infinito-finito que somos, es ignorar la condición de ser que nos constituye; negar el enigma que somos para nosotros mismos. La limitación de la ontología fundamental del primer Heidegger radica en no haber prestado atención al hecho de que el erotismo no es uno entre tantos modos de ser posibles del *ser-ahí*; es su constitución fundamental.

De acuerdo con Miguel García-Baró, dada la desproporción entre nuestra infinita sed de sentido infinito y la finitud de nuestro *poder-ser*, sólo caben dos posibilidades. La primera consiste en recortar los proyectos vitales a la finitud de lo fáctico; en hacerse *uno* con el mundo. Es decir, asumiendo que no hay más que lo inmediato finito, recortar el alcance de las aspiraciones de *ser* y *hacer*. Lo que para el filósofo español equivale a vivir teniendo por máxima la idea de que <<todo es posible, salvo aquello que reclame un compromiso infinito>>. Tal es la posición defendida por Heidegger cuando afirma que existir propiamente es reconocer la finitud del *poder-ser* y conformarse a ella. Del reconocimiento de que la posibilidad es tal sólo a la luz de la conciencia de finitud, este último concluye que arrojado en la facticidad, el *ser-ahí* propio es aquel que sólo emprende tareas finitas. Por mi parte, considero que optar por una valoración optimista de la inagotable variedad de lo efímero no resuelve el problema abierto por la desproporción que somos porque, lejos de dar satisfacción a la infinita

sed de infinitud que nos define, lo que hace es dirigir el deseo infinito de sentido infinito a la finitud. Pero, ¿acaso lo finito puede saciar la infinita sed de sentido infinito del *ser-ahí*? ¿No ocurre más bien que el deseo infinito sólo puede ser satisfecho por la apropiación infinita de lo infinito?

El que acomoda a la finitud la infinitud de su voluntad de *ser* y *hacer*, sea o no consciente de ello, orienta su deseo infinito de sentido infinito hacia una infinitud encubierta y disminuida: la pretendida infinitud de lo finito. Dicha orientación surge de un movimiento infinito que, al dirigirse a lo finito, es causa de una constante insatisfacción. Al respecto, SJC sostiene que el deseo infinito de lo infinito sólo se sacia con la presencia de lo infinito mismo. Tal es la razón de porqué, en el goce de los bienes finitos, quien padece por los amores del Amado no encuentra más que insatisfacción. En palabras del poeta místico:

*Sabor de bien que es finito,
lo más que puede llegar
es cansar el apetito
y estragar el paladar.*⁹⁴⁵

En consonancia con la idea de que toda aspiración a lo infinito es una fuga respecto de la finitud, Heidegger considera que tanto la religión como la mística son modalidades de la vida fáctica del *uno*.

Un filósofo situado en la perspectiva de *Ser y Tiempo* sólo puede y debe interpretar la experiencia mística como una lamentable ilusión del autoconocimiento y, en definitiva, como un espectacular fenómeno de la condición <<caída>> del ente existente, que en vez de volverse a

⁹⁴⁵ H 1, 5- 8

la llamada formal de la conciencia y a la tarea histórica y finita de su generación, prefiere absorberse, calumniando el mundo y la vía, en un sueño de autocomplacencia al que se atreve a llamar gozo íntimo de Dios.⁹⁴⁶

La crítica heideggeriana a la religión y a la mística (entendida esta última como radicalización de la primera) se apoya en la idea de que *necesariamente* el reconocimiento de la finitud de nuestro *poder-ser* (de que sólo podemos actuar en un tiempo limitado por el acontecimiento irrebasable de la muerte, y de que en sí mismo nuestro obrar es limitado y contingente) obliga a concluir que sólo estamos llamados a la realización de tareas finitas. La pregunta que se impone es: ¿de qué seamos finitos se sigue que estemos negados a toda experiencia de sentido y obra infinitas, aun si no somos los responsables de su acaecer? ¿La experiencia cotidiana aporta elementos suficientes para sostener que el *ser-ahí* no es capaz de acoger el don de lo infinito? ¿Producir, emplazar y acoger un sentido infinito son acciones equivalentes? Al plantear estas preguntas no tengo por intención incurrir en la falacia *ad ignorantiam*. No pretendo concluir que como ningún argumento filosófico ha demostrado que el hombre no sea capaz de lo infinito, entonces lo es. Sólo quiero llamar la atención hacia un fenómeno cotidiano innegable que Miguel García-Baró enuncia con lucidez única:

La evidencia de que la autopercepción me marca indudablemente con los rasgos de toda esta finitud y toda esta dependencia óptica. Y sin embargo, *yo sé con perfecta evidencia* que así soy; como si mi naturaleza no se agotara en esta precariedad tan honda, puesto que se lanza, al menos en lo que hace al conocimiento, más allá de sí misma, al descubrir con perfecta certeza sus límites, al saber perfectamente

⁹⁴⁶ *Ibidem.*, p. 303.

nuestra imperfección (no sabemos imperfectamente nuestra imperfección). Mi conocimiento sobre mí no puede conseguir esta hazaña que, sin embargo, siempre ya ha conseguido, al menos que él proceda de alguna manera de lo absoluto por cuyo contraste está tan cierto de la finitud de sí mismo. Todo en mí es finitud y dependencia, menos la idea por la que las comprendo a la perfección. Esta idea es la de lo infinito, la de la realidad absoluta.⁹⁴⁷

Yo sé con infinita perfección que soy finito, sólo a la luz que arroja sobre mi capacidad finita de comprensión la idea que tengo de lo infinito. Soy un ente finito capaz de pensar y de desear infinitamente lo infinito, así como de reconocer mi contingencia y limitación ¿Soy acaso el autor de la idea de infinito? Dejando a un lado las objeciones hechas por el racionalismo y la filosofía kantiana al empirismo ramplón, lo que no puedo negar es que tengo en mí la idea de un infinito del que no tengo experiencia.

Sólo porque tengo en mí la idea de lo infinito puedo desearlo. Más aun, porque mi voluntad misma es infinita, puedo desear infinitamente lo infinito. La infinitud de la voluntad no requiere ser demostrada ni deducida respecto de ningún principio superior; su evidencia se impone con la fuerza de la intuición. Al respecto, en la cuarta meditación, Descartes sostiene: “Sólo la voluntad o libertad de arbitrio siento ser en mí tan grande, que no concibo la idea de ninguna otra que sea mayor [...] claramente siento que no está circunscrita por límite alguno.”⁹⁴⁸ Descartes encuentra la imagen de Dios en los afectos y la voluntad; en el querer del hombre. No nos detenemos en lo real cuando queremos, ni

⁹⁴⁷ *Ibidem.*, p. 296.

⁹⁴⁸ Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*, Alfaguara, Madrid, 1977, p. 48.

siquiera en lo posible.⁹⁴⁹

A diferencia de Heidegger, Descartes reconoce lo que cada quien puede confirmar si repara sobre su propia experiencia: sin importar la finitud de nuestro *poder-ser*, nuestra voluntad desea infinitamente lo infinito. La mayor evidencia acerca de mí misma es que aquello que me distingue del resto de los entes es la infinitud de mi deseo de *ser*, que pone de manifiesto mi infinita insatisfacción de lo finito.

La sed infinita de sentido infinito, su aspiración a lo absoluto, es la más clara expresión del erotismo que define al *ser-ahí*. El erotismo es la condición de ser que se manifiesta en la tendencia ontológica a ocuparse con tareas infinitas, destinadas a dar alcance al sentido infinito al que apunta nuestra voluntad. Desear infinitamente lo infinito no supone la negación de la finitud de nuestro *poder-ser*. No deseamos lo infinito por ser infinitos; lo deseamos, precisamente, porque no lo somos.

A partir del reconocimiento de que ningún bien finito basta para saciar nuestra sed infinita de sentido infinito, SJC afirma que sólo la visión clara y esencial del Esposo Cristo por fe sobrenatural responde proporcionalmente al deseo infinito de sentido infinito que nos define. La razón de lo cual es que sólo el *amor-ágape* que constituye la esencia de lo divino posee el carácter de la infinitud. Asimismo, sólo la fe sobrenatural es medio proporcionado para la unión amorosa y el conocimiento oscuro del Esposo Cristo, en quien se manifestó definitivamente la esencia escondida del Padre. A causa de su finitud y limitación, ni el mundo ni los otros pueden satisfacer el deseo infinito de sentido infinito que nos distingue. Sólo lo infinito absoluto es capaz de colmar nuestras aspiraciones a *ser* y *hacer*, en virtud de su proporción

⁹⁴⁹ García-Baró, M., “Más yo que yo mismo”, en: Juan Martín Velasco (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar, op. cit.*, 297.

esencial con nuestro deseo.

El reconocimiento de la finitud-infinita que somos es el origen de la religión como modo de *ser-en-el-mundo* cuyo propósito es vincular al existente con la infinitud de lo divino. El origen de la actitud religiosa es que “la pasión infinita [nacida] del interés infinito [...] nunca puede ser tal más que cuando va dirigida [...] a lo enteramente otro de nosotros mismos.”⁹⁵⁰

El deseo infinito de lo infinito (que delata el talante erótico del existente) no puede satisfacerse con la posesión de lo finito, pero tampoco puede satisfacerse con la posesión finita de lo infinito. Uno de los principios básicos de la teología mística de SJC es que “los medio deben ser proporcionados a los fines”. La mística se origina en la aceptación de que, abandonados a nuestras propias fuerzas, no disponemos de los medios apropiados para vincularnos con la infinitud de la divino.

“Un deseo así [esto es, infinito] no puede satisfacerse gracias a la aprehensión finita de lo infinito, ni colmarse por una recepción finita de lo infinito. Este deseo se dirige hacia lo que no puede ser contenido ni abarcado.”⁹⁵¹

No obstante lo anterior, el deseo infinito de lo infinito no es prueba de la realidad de dicho infinito. La constatación del infinito-finito que somos no autoriza a sostener que aquello a lo que apunta nuestro deseo existe. La evidencia de nuestra condición erótica no es argumento suficiente para afirmar la realidad de su correlato. Asimismo, la infinitud de lo divino podría no existir, pero no se puede negar que tanto la religión como la mística designan modalidades de la vida fáctica.

La identificación cristiana entre infinito, *amor-ágape* y Dios tiene

⁹⁵⁰ García-Baró, M., “Más yo que yo mismo”, en: Velasco, J. M., (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar, op. cit.*, p. 297.

⁹⁵¹ Chrétien, J. L., *La mirada del amor, op. cit.*, p. 211.

por sustento la revelación. A causa de su origen sobrenatural, la revelación del *amor-ágape* como esencia de la infinitud de lo divino no puede ser deducida ni demostrada. No hay vía que conduzca del *poder-ser* finito del entendimiento humano al ser infinito de Dios, que se esencia como *amor-ágape* en el acontecimiento insólito de la cruz de Cristo. Ninguna de las potencia naturales del hombre es medio proporcionado para acceder al Misterio de Dios. Aun el conocimiento sobrenatural de Dios presupone su autorrevelación.

La actitud místico-religiosa tiene su origen en la finitud y el erotismo humanos. Su finalidad es vincular al individuo con la infinitud de lo divino, teniendo claro que por ser la única realidad infinita, sólo la experiencia de Dios puede satisfacer la sed infinita de sentido infinito del hombre.

En las primeras páginas del *Cántico Espiritual*, haciendo propias las palabras de las *Sagradas Escrituras*, SJC sostiene que el origen del proceso místico es doble. Por un lado, la búsqueda de la esposa es resultado de la manifestación elusiva del Esposo Cristo, quien sale a su encuentro para convocarla a la realización del fin sobrenatural para el cual fue creada. Por otro lado, además de la inflamación amorosa provocada por la visita del Esposo Cristo, lo que hace a la amada salir de sí y del mundo para ir tras las huellas del que la dejó herida de amor, es el hecho de caer en la cuenta de su finitud, así como de su deseo infinito de sentido infinito, al que identifica con el Amado.

Para la mística cristiana, Dios es el único bien infinito capaz de saciar la sed infinita de sentido infinito del hombre. La transformación amorosa en Cristo Crucificado es el fin sobrenatural a cuya realización están destinados todos los hombres. A causa de su finitud, contingencia y limitación, Dios es la meta inalcanzable del anhelo del hombre, si no es ella la que sale a su encuentro. Pero, ¿cómo podría Dios, cuya esencia es

amor-ágape, no haberse manifestado en la cruz de Cristo para enseñarle al hombre el camino a la vida eterna?

6.4 Erotismo profano y erotismo sagrado

El existente se define por una sed infinita de sentido infinito que contrasta con la finitud de su *poder-ser*. La desproporción entre ambos es el origen de la insatisfacción que nos distingue. No hay manera de modificar la estructura del mundo ni de nuestro ser para que se adecuen uno al otro a fin de que la finitud del mundo se torne infinita y pueda satisfacer nuestro deseo infinito; o el deseo infinito de sentido infinito que nos define se convierta en finito y pueda saciarse con la aprehensión o donación finita de lo finito. La insatisfacción proviene de que queriéndolo todo, nuestra voluntad tenga que conformarse con tener no más que “esto”, y aun de un modo finito.

El deseo infinito que somos puede orientarse tanto a lo infinito como a lo finito. Las posibilidades fundamentales del existente son: 1. Empeñarse en desear finitamente lo finito. 2. Desear finitamente lo infinito. 3. Desear finitamente lo infinito. 4. Desear infinitamente lo infinito.

La primera de ellas expresa un esfuerzo denodado por reducir el alcance del deseo, a fin de que se ajuste a la finitud del mundo y de nuestro *poder-ser*. Tal es el impulso que anima toda pretensión ascética. El supuesto sobre el cual descansa dicho proyecto es que el modo más eficaz de hacer frente a la desazón provocada por la desproporción entre la infinitud de nuestro deseo y la finitud del mundo y de nuestro *poder-ser* consiste en recortar el alcance de nuestra sed infinita de sentido. La intención última es que, de algún modo, a través de la actitud y práctica ascéticas, el individuo se obligue a renunciar a toda tarea

infinita. De lo que se trata es de no contraer compromisos infinitos con lo efímero, para evitar la insatisfacción que de ello se deriva. No es mi intención discutir hasta qué punto se puede lograr esto. Tampoco es este lugar para mostrar que, en caso de ser posible, arribar a tal conquista entraña una negación de nuestra condición de ser. Simplemente sostengo que esta elección busca desdibujar la diferencia entre la vida y el mundo.

En lo tocante a la segunda posibilidad, que consiste en desear infinitamente lo finito, ha de advertirse que a diferencia de la primera, ésta es más bien una tendencia ontológica que un proyecto. En continuidad con la escolástica, SJC distingue “cuatro pasiones naturales, que son gozo, esperanza, temor y dolor.”⁹⁵² Abandonadas a si mismas, las pasiones naturales devienen deseos desordenados de la voluntad o apetitos.

Tanto más gozo buscamos en una cosa, tanto más nos inquietamos con la esperanza de poseerla, tanto más sufrimos por el temor de no alcanzarla o de perderla si ya la poseemos, y tanto más sufrimos el dolor al no poder obtenerla o al perderla una vez obtenida.⁹⁵³

Los apetitos “causan en el alma dos daños principales: el uno es que la privan del espíritu de Dios, y el otro es que al alma en que viven la cansan, atormentan, oscurecen, ensucian y enflaquecen.”⁹⁵⁴ Si como sostiene SJC, “no pueden caber dos contrarios (según dicen los filósofos) en un mismo sujeto”⁹⁵⁵, de ello se deriva en tanto no haya apaciguado sus apetitos, la esposa es incapaz de acoger el don del *amor-ágape*. Asimismo, alborotada por sus apetitos, la amada no encuentra paz

⁹⁵² IS 13, 5.

⁹⁵³ Ferraro, J., *Misticismo y Liberación del pobre ¿Senderos opuestos?*, op. cit, p. 56.

⁹⁵⁴ IS 6, 1

⁹⁵⁵ IS 6, 1

ni sosiego, independientemente de si el objeto de éstos es un bien temporal (riquezas, oficios, hijos, parientes, etc.), natural (hermosura, gracia, donaire, y complexión corporal, etc.), sensual (en tanto procede de los sentidos y de la imaginación) o un bien natural espiritual (buen entendimiento, discreción y otras facultades de la razón).

En cualquier caso, los apetitos colocan al hombre en una situación miserable, principalmente porque lo orillan a buscar la satisfacción de su deseo infinito de sentido infinito en la posesión de bienes finitos, cuyo goce no hace sino aumentar el deseo original. Consciente del peligro derivado de no purificar los apetitos, SJC aconseja a los principiantes que:

para mortificar y apaciguar las cuatro pasiones naturales, que son gozo, esperanza, temor y dolor [...]

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 antes 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;

no andar buscando lo mejor de las cosas temporales, sino lo peor;

y desear entrar en toda desnudez y vacío y pobreza por Cristo de todo cuanto hay en el mundo.⁹⁵⁶

La doctrina de la noche oscura tiene por propósito desapegar el deseo infinito de los bienes finitos. No se trata de negar la infinitud del

⁹⁵⁶ IS 13, 5-6

deseo (como en la primera alternativa) sino de re-orientarlo hacia el objeto que le es propio, con el cual guarda proporción y semejanza. La primera fase del proceso místico, la noche activa del sentido, tiene por fin “la privación del gusto en el apetito de todas las cosas.”⁹⁵⁷ Su intención es disipar la desazón que causa el deseo infinito de los bienes finitos, incapaces de satisfacer el deseo infinito de sentido infinito del hombre. De acuerdo con Jean Baruzi, al señalar

la antítesis entre una aspiración a Dios y un apego a las cosas. Juan de la Cruz no enfrenta al luz a las tinieblas, Dios a nuestro amor al mundo, con una violencia verbal. Pero le parece que el alma que busca a Dios y sin embargo no renuncia al mundo nunca encontrará a Dios. A su juicio, esto sería menos un castigo que una imposibilidad. Cuando el hombre se ase a las criaturas, es incapaz de tender a la esencia divina”⁹⁵⁸

Lo que SJC aconseja no es la aniquilación de los bienes finitos (buenos en sí mismos) ni la aniquilación de la voluntad, sino su desapego.

Y por eso llamamos esta desnudez noche para el alma, porque no tratamos aquí del carecer de las cosas -porque eso no desnuda el alma si tiene apetito de ellas-, sino la desnudez del gusto y apetito de ellas, que es lo que deja al alma libre y vacía de ellas, aunque las tenga.⁹⁵⁹

Si a SJC le interesa dar algunos avisos para que los principiantes superen el deseo desordenado de los bienes finitos es porque viviendo así, además de alejarse de Dios, están condenados a la insatisfacción

⁹⁵⁷ IS 3, 1

⁹⁵⁸ Baruzi, J., *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, op. cit., p. 399.

⁹⁵⁹ IS 3, 4

perpetua y al sufrimiento que de ella se deriva.

Para arribar al matrimonio espiritual, es necesario carecer de cualquier apetito voluntario.⁹⁶⁰ Durante la noche pasiva del sentido, el espiritual se libra de sus vicios, imperfecciones y asimientos “según la afección y operación [...] de todas las cosas criadas.”⁹⁶¹ Pero no es sino hasta su entrada en la noche pasiva del espíritu cuando logra desnudarse de todo apego, incluido aquel que tiene a Dios mismo por objeto.

Ante la desproporción ya señalada entre la infinitud de nuestro deseo y la finitud de nuestro *poder-ser* y del mundo, la tercera posibilidad es desear infinitamente lo finito ¿De qué manera se concreta dicha elección en el caso de la mística y de la religión? La actitud religiosa surge cuando, ante el encuentro gratuito con lo divino, se produce un cambio en la orientación del deseo infinito del existente porque, al comparar la grandeza de Dios con la vanidad y finitud de los bienes mundanos, comprende que Dios es el único bien infinito capaz de satisfacer sus aspiraciones. El hombre religioso “sitúa los deseos y gustos que antes disipaba en cosas que lo distraían de Dios, en cosas sensibles orientadas a la religión. No se mortifican los deseos para quedarse en un vacío apetitivo, sino que más bien los reorientamos.”⁹⁶² Tras la conversión, el erotismo del individuo se desplaza del mundo a Dios, sin que el desorden de los deseos de su voluntad desaparezca.

⁹⁶⁰ La nota tiene sentido porque, como SJC señala, no es posible mortificar los primeros movimientos de la voluntad, porque ello supondría la aniquilación del deseo.

“Porque los apetitos naturales poco o nada impiden [la unión al alma] cuando no son consentidos, ni pasan de primeros movimientos todos aquellos en que la voluntad racional antes ni después tuvo parte. Porque quitar éstos -que es mortificarlos del todo en esta vida- es imposible, y éstos no impiden de manera que no se pueda llegar a la divina unión, aunque del todo no estén (como digo) mortificados.” (1S 11, 2)

⁹⁶¹ INO 11, 4

⁹⁶² Ferraro, J., *Misticismo y Liberación del pobre ¿Senderos opuestos?*, op. cit, p. 78.

Aunado a lo anterior, el reconocimiento de que sin haber hecho nada para merecer el encuentro con Dios éste ha ocurrido, es origen de la conversión. La imagen que SJC emplea para hablar de la conversión es la “salida” respecto del gusto y la afición a los bienes finitos. La conversión es un movimiento de la voluntad que surge desde la angustia de tener que *ser-en-el-mundo* conforme a una nueva y radical posibilidad: la proximidad de lo divino. La angustia es el vértigo de la libertad. La “tensión fundamental [de la angustia] remite siempre al trasfondo conflictual del proceso de hacerse individuo, de realizar su libertad.”⁹⁶³ Motivado por el reconocimiento de que Dios es el único ser infinito, capaz de dar satisfacción a su deseo infinito de sentido infinito, el converso se decide a liberarse de sus apegos mundanos. La misma “ansiedad del apetito [de Dios] pone de manifiesto la tensión de un deseo indefinido e insatisfecho y su determinación culpable en el consentimiento de la voluntad libre a los bienes finitos.”⁹⁶⁴ El origen de la religión como modo de *ser-en-el-mundo*, es la consciencia de culpabilidad existencial. El converso sabe que la causa de la lejanía de Dios no es otra que sus elecciones y acciones previas marcadas por el pecado.

Alejado de Dios, el hombre vive presa del pecado. Independientemente de su carácter específico, el pecado es el acto que provoca la separación de Dios, entendida como la ceguera o bien la indiferencia del individuo para reconocer la presencia interior de Aquél. A la luz de las observaciones hechas por SJC en la anotación del *Cántico Espiritual*, la consciencia de culpabilidad surge en el hombre religioso cuando reconoce que estando

⁹⁶³ Rollán Rollán, M., “De la fe angustiada a las ansias de amor: Sören Kierkegaard y San Juan de la Cruz”, en: Stegink, O. (coord.), *San Juan de la Cruz, Espíritu de la llama. Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591-1991)*, op. cit., p. 866.

⁹⁶⁴ *Ibidem.*, p. 873.

llamado a ser Dios por participación, ha orientado su deseo infinito de sentido infinito hacia la posesión de bienes finitos. El reconocimiento de que Dios es el único ser infinito capaz de satisfacer su deseo infinito de sentido infinito, aunado a la nostalgia de su lejanía (provocado por sus pecados) es la manifestación más clara del *amor-eros* orientado a lo sagrado. Sólo porque el hombre es un ser finito que aspira a lo infinito, y que es capaz de Dios, puede sentir culpa por dispersarse en el goce de los bienes finitos.

La experiencia de lo divino depende de los medios a través de los cuales el existente accede a su presencia. Por sus propios medios, el hombre sólo puede acceder a la experiencia finita de la infinitud divina. Toda vez que de suyo no tiene la capacidad para aprehender ni acoger la donación de lo divino, sólo accede a una representación finita de su presencia. Y así, lo que él cree que es Dios dista mucho de su ser; tanto como difieren entre sí el encuentro de Dios que se realiza gracias a las mediaciones finitas de la religión (misteriofanías y hierofanías) y la experiencia mística del Esposo Cristo.

En los comienzos de la búsqueda, los medios de que se vale la amada para dar satisfacción a su deseo infinito de lo divino no son infinitos sino finitos, como finito es su *poder-ser*. Tal es el origen de la religión, entendida como sistema de mediaciones finitas que tiene por fin último vincular al existente con la infinitud de lo divino. La religión es el camino que va del existente a Dios, que el primero construye con los medios finitos de que dispone.

Las hierofanías y misteriofanías de la religión son medios remotos para la realización del fin sobrenatural de la deificación porque no son proporcionados a la infinitud de lo divino. El hombre religioso es aquel que busca vincularse a la infinitud de lo divino valiéndose de medios finitos, para dar satisfacción a su deseo infinito de sentido infinito.

Al valerse de las mediaciones de la religión (como son plegarias, penitencias, sacramentos, imágenes, rosarios, consejos y guías espirituales), quienes no han transitado de la meditación a la contemplación, lo hacen

movidos a estas cosas y ejercicios espirituales por el consuelo y gusto que allí hallan, y como también ellos no están habilitados por ejercicios de fuerte lucha en las virtudes, acerca de estas sus obras espirituales tienen muchas faltas e imperfecciones.⁹⁶⁵

Obrando así, los religiosos permanecen atados a los vicios que la sola práctica ascética es incapaz de aniquilar. Al no haberse desnudado todavía del apetito de Dios, su búsqueda espiritual tiene por origen el *amor-eros*. Aquello que desean infinitamente para dar satisfacción a su deseo infinito de sentido infinito no es la infinitud del Misterio de Dios, sino la posesión de la presencia gozosa de lo que sus potencias naturales (medios finitos) le permiten conocer acerca de Aquél. El amor que los principiantes tienen a Dios es imperfecto por cuanto tiene su origen es el deseo egoísta de posesión, de ahí que “estando ellos asidos al gusto y consuelo en el obrar, cuando en sus obras y ejercicios no hallan gusto y consuelo [...] pierden la perseverancia de que no hallan el dicho sabor en sus obras.”⁹⁶⁶ El *amor-eros* que tiene por objeto a Dios surge de “juzgar muy bajamente a Dios”, toda vez que hace de Éste un objeto deseado al que se desea dar alcance a través de medios finitos. Es por ello que quienes lo aman de este modo, “quieren sentir a Dios y gustarle como si fuese comprensible y accesible a los sentidos.”⁹⁶⁷

Tanto el religioso como el místico desean la unión con lo divino. Ambos

⁹⁶⁵ INO 1, 3

⁹⁶⁶ 3S 28, 7.

⁹⁶⁷ INO 6, 5.

asumen que “sólo en la fe se abre el individuo verdaderamente a la infinitud.”⁹⁶⁸ La diferencia entre ambos proviene de que el místico se vale de medios proporcionados a la infinitud de lo divino. De acuerdo con la doctrina sanjuanista, el único medio proporcionado es la fe sobrenatural, que no resulta del *poder-ser* finito del hombre sino que es don de Dios y, por lo mismo, participa de su infinitud.

Para SJC, el único medio proporcionado para la unión con Dios, que permite al hombre dar satisfacción a su deseo infinito de sentido infinito, son las virtudes sobrenaturales teologales y morales. Sólo éstas, por ser dones divinos y no actos o hábitos resultantes del *poder-ser* finito del hombre, son un medio proporcionado para la unión con Dios. La necesidad de las purgaciones pasivas de la noche oscura proviene de que sólo a través de éstas el hombre recibe el hábito y el acto infuso de dichas virtudes.

Durante la noche pasiva del sentido tiene lugar el desapego de todo amor finito, incluido el que se dirige a Dios. Los aprietos y sequedades que el espiritual padece en esta fase del proceso místico tienen por efecto hacer que renuncie a la baja representación acerca de Dios, a través de la cual lo conoce “de oídas”, a fin de que acceda al encuentro personal de su presencia salvadora. La enseñanza fundamental de la noche pasiva del sentido es que por más fuerte e intensa que sea la experiencia de gozosa de Dios, así como de su silencio y lejanía, ni una ni la otra son pruebas manifiestas de su ausencia. Durante el tránsito de la meditación a la contemplación, el Esposo desampara a la amada, con la intención de que ésta se ejercite en el amor desnudo.

Las señales que indican el tránsito a la noche pasiva del sentido son

⁹⁶⁸ Rollán Rollán, M., “De la fe angustiada a las ansias de amor: Sören Kierkegaard y San Juan de la Cruz”, en: Steggink, O. (coord.), *San Juan de la Cruz, Espíritu de la llama. Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591-1991)*, op. cit., pp. 866-867.

tres. La primera es que “así como no halla gusto ni consuelo en las cosas de Dios, [es decir, en la meditación sobre sus misterios] tampoco lo halla en alguna cosa de las criadas.”⁹⁶⁹ La infusión del hábito oscuro de la fe sobrenatural es el medio a través del cual el Esposo Cristo se comunica con la esposa, manifestándole su presencia para hacerla gozar de su infinitud amorosa. En este tiempo, la esposa padece porque no alcanza a entender que cuanto le ocurre es resultado de la contemplación amorosa. De ahí que, cuando carece de un guía espiritual adecuado, sin saber qué hacer, se empeña inútilmente en meditar como antes lo hacía y al no encontrar deleite en los ejercicios espirituales siente que Dios se ha olvidado de ella por causa de sus faltas e imperfecciones.

Principiante es aquel cuyo deseo infinito de sentido infinito ya no está dirigido a los bienes finitos sino al Amado. Enamorado del Esposo Cristo, quien entra en la senda de la contemplación no tiene su cuidado ni afición puestos en el mundo ni en sí mismo. Por tal razón “se conoce muy probablemente que esta sequedad y sinsabor no provienen ni de pecados ni de imperfecciones nuevamente cometidos”⁹⁷⁰.

Cuando el Esposo comienza a comunicarse a la amada en contemplación oscura, ésta

ordinariamente trae la memoria en Dios con solitud y cuidado penoso, pensando que no sirve a Dios, sino que vuelve atrás, como se ve con aquel sinsabor en las cosas de Dios. Y en esto se ve que no sale de flojedad y tibieza este sinsabor y sequedad; porque de razón de la tibieza no es dar mucho ni tener solitud interior por las cosas de Dios.”⁹⁷¹

⁹⁶⁹ INO 9, 2

⁹⁷⁰ INO 9, 2

⁹⁷¹ INO 9, 3

La segunda señal que SJC da para distinguir entre la sequedad derivada de la purgación pasiva del sentido y los daños provenientes de “pecados e imperfecciones, o de flojedad y tibieza, o de algún mal humor o indisposición corporal”⁹⁷², es que a pesar de no encontrar gusto en los ejercicios espirituales, en vez de buscar deleites sustitutos, se esfuerza por descubrir la presencia oculta del Esposo. De su incapacidad para sentir la presencia amorosa del Esposo Cristo, la amada concluye que lejos de progresar en la vía mística vuelve atrás. Al no sentirlo cerca, se angustia pensando que sus pecados y faltas son el origen del abandono divino, por cuanto

el primer provecho que causa esta seca y oscura noche de contemplación [es] el conocimiento de sí y de su miseria [...] estas sequedades y vacío de las potencias acerca de la abundancia que antes sentía y la dificultad que halla el alma en las cosas buenas la hacen conocer de sí la bajeza y miseria que en el tiempo de su prosperidad no echaba de ver.⁹⁷³

Gracias a las sequedades que trae consigo la purificación del apetito, la amada conoce su finitud, imperfección y miseria. Entonces comprende que no merece nada de cuanto ha recibido de parte de su Esposo. Al abandonar la idea del amor ligada al mérito moral, reconoce a la gracia como única fuente de justificación y salvación. Sólo después de entender que ninguna de sus acciones es meritoria delante del Esposo, “porque ve que de suyo no hace nada ni puede nada”⁹⁷⁴, la amada puede apreciar en toda su hondura la gratuidad del *amor-ágape* que se manifestó en la cruz de Cristo.

El silencio y la aparente lejanía del Esposo aumentan en la amada el

⁹⁷² INO 9, 3

⁹⁷³ INO 12, 2

⁹⁷⁴ INO 12, 2

deseo de su presencia, hasta convertir su deseo en apetito. Al respecto, San Agustín sostiene:

hay un apetito en el corazón al que le sabe dulcísimo este pan celestial. Si pues, el poeta pudo decir: 'Cada uno va en pos de su afición', no con necesidad sino con placer; no con violencia sino con delectación, ¿con cuánta mayor razón se debe decir que es atraído a Cristo el hombre, cuyo deleite es la verdad, y la felicidad y la justicia, y la vida sempiterna, todo lo cual es Cristo? [...] Dame un corazón amante, y sentirá lo que digo. Dame un corazón que desee y que tenga hambre; dame un corazón que se mire como desterrado, y que tenga sed, y que suspire por la fuente de la patria eterna; dame un corazón así, y éste se dará perfecta cuenta de lo que estoy diciendo.⁹⁷⁵

La experiencia de lejanía y ausencia del Esposo dilata el deseo infinito de la esposa de unirse a Él por visión clara y esencial. El sufrimiento provocado por el silencio de Dios afervora el *amor-eros* del principiante. La finalidad última de la inflamación amorosa es que, privado de todo gusto y consuelo espiritual, el principiante se inicie en la imitación de Cristo Crucificado; que mediante la mortificación de sus apetitos y aficiones, sea capaz de recibir el don de la fe, la esperanza y el amor sobrenaturales.

El segundo elemento de la segunda señal de haber entrado en la noche pasiva del sentido es que

aunque el espíritu no siente al principio el sabor por las causas que acabamos de decir [se refiere a su afición a la presencia frutiva del Esposo], siente la fortaleza y brío para obrar en la sustancia que le da el manjar interior, el cual manjar es principio de oscura y seca

⁹⁷⁵ San Agustín, *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, 26/4.

contemplación.⁹⁷⁶

La cual contemplación, aparte de dar a la amada “inclinación y gana de estar a solas y en quietud”⁹⁷⁷, la ilumina

no sólo dándole conocimiento de su bajeza y miseria, como habemos dicho, sino también de la grandeza y excelencia de Dios; porque , demás de apagados los apetitos y gustos y arrimos sensibles, queda limpio el entendimiento para entender la verdad; porque el gusto sensible y apetito, aunque sea de cosas espirituales, ofusca y embaraza al espíritu.⁹⁷⁸

La tercera señal es “el no poder ya meditar ni discurrir en el sentido de la imaginación [como solía] aunque haga de su parte.”⁹⁷⁹ La razón de lo cual es que las operaciones naturales del entendimiento, la voluntad y la memoria no pueden coexistir con la contemplación oscura amorosa. La infusión de los hábitos y actos de las virtudes sobrenaturales teologales y morales cancela las operaciones naturales de las potencias humanas. El esfuerzo de la amada por ejercitarse en los actos de sus operaciones naturales, en el tiempo en que Dios se comunica a ella por contemplación oscura, perturba la obra pasiva de esta última.

Al suponer que el Esposo la rechaza y abandona, la amada sufre sabiendo que nada puede hacer para que sus visitas se reanuden. Y no queriendo ni pudiendo renunciar a su amor, envuelta en la desesperación que le provoca su ausencia, se dirige a Él para manifestarle sus quebrantos y penas de amor. El atrevimiento de la amada surge de su inflamación amorosa. Su desesperación la lleva a preguntar ¿A dónde te escondiste Amado mío? Al

⁹⁷⁶ INO 9, 5

⁹⁷⁷ INO 9, 5

⁹⁷⁸ INO 12, 4

⁹⁷⁹ INO 9, 8

hacerlo, restablece la comunicación amorosa con el Esposo, dado que la querella amorosa supone la presencia oculta de Aquél a quien se dirige. La pregunta de la amada, con la que comienza el *Cántico Espiritual*, es el comienzo de un diálogo.

convertir la tentación en una pregunta [que en el caso del *Cántico Espiritual* es ¿A dónde te escondiste, Amado, y me dejaste con gemido?], nos otorga primeramente el escuchar la palabra de Dios en el momento mismo en que parece haberse callado; nos desvela en la prueba no una situación en la que el hombre, en su desarraigo y desesperación, debería lanzar hacia un Dios mudo y sordo unas preguntas destinadas a quedarse en suspenso [...] sino un ser ante Dios en el espacio de la palabra que para el hombre no podría ser nunca más que una respuesta.⁹⁸⁰

Desesperada por la ausencia del Esposo Cristo, la amada expresa a través de gemidos el dolor que provocan en ella las heridas del amor divino. Los gemidos no son medios proporcionados para la unión. No obstante, son el comienzo balbuciente de un diálogo amoroso. Los gemidos de la amada son la manifestación inefable de que “un deseo así [de carácter infinito, que se dirige a lo infinito] no puede satisfacerse gracias a la aprehensión finita de lo infinito, ni colmarse por una recepción finita de lo infinito. Este deseo se dirige hacia lo que no puede ser contenido ni abarcado.”⁹⁸¹

La realización del fin sobrenatural de la participación en el ser y operaciones de Dios, única realidad infinita capaz de satisfacer la sed infinita de sentido infinito del hombre, reclama como condición de posibilidad un medio proporcionado. En razón de su finitud y limitación,

⁹⁸⁰ Chrétien, J. L., *La mirada del amor, op. cit.*, p. 63.

⁹⁸¹ *Ibidem.*, p. 211.

ninguna operación de las potencias del alma es proporcionado al ser de Dios, ni es por tanto medio adecuado para el fin de la deificación.

Todo lo que la imaginación puede imaginar y el entendimiento recibir y entender [en esta vida] no es ni puede ser medio próximo para la unión de Dios; porque, si hablamos naturalmente, como quiera que el entendimiento no pueda entender cosa si no es lo que cabe y está debajo de las formas y fantasías de las cosas que por los sentidos se recibe[n] -las cuales cosas, habemos [ya] dicho, no pueden servir de medio-, no se puede aprovechar de la inteligencia natural.⁹⁸²

Ninguna criatura ni obra natural o espiritual finita puede servir de media próximo para la unión con el Esposo Cristo “porque todo lo que puede entender el entendimiento y gustar la voluntad y fabricar la imaginación es muy disímil y desproporcionado (como habemos dicho) a Dios.”⁹⁸³

Más aun, la amada tampoco debe consentir ni buscar complacencia en los fenómenos extraordinarios de origen sobrenatural, que se comunican al entendimiento sin la mediación del sentido corporal, tales como visiones, revelaciones privadas y locuciones. Con excepción de las palabras sustanciales, “las cuales en la sustancia del alma hacen y causan aquella sustancia y virtud que significan”⁹⁸⁴ y de las noticias provenientes de la contemplación infusa amorosa, SJC aconseja rechazar todo fenómeno sobrenatural.

Cuando la esposa transita de la meditación a la contemplación le suelen acaecer fenómenos extraordinarios, tales como visiones, locuciones, revelaciones, etc., a los que corre el riesgo de tomar como signos

⁹⁸² 2S 8, 4

⁹⁸³ 2S 9, 5

⁹⁸⁴ 2S 28, 2

inequívocos de santidad. Preocupado porque el apego a tales fenómenos impidan la unión mística, en el sentido de que el espiritual confunda un fenómeno derivado de la comunicación sobrenatural con Dios con la comunicación misma, SJC sostiene que ante la dificultad de distinguir si tales fenómenos provienen de Dios (y en tal caso son medios proporcionados para la deificación), del alma o del demonio, la amada debe rechazarlos. Pues, si tienen su origen en la gracia divina, “no por eso se hace a Dios agravio ni se deja de recibir el efecto y fruto que quiere Dios por ellas [se refiere a las representaciones sensibles y a los sentimientos espirituales sobrenaturales] hacer al alma porque el alma las deseche y no las quiera.”⁹⁸⁵ La razón de lo cual es que

así como Dios de aquellas cosas sobrenaturalmente sin diligencia bastante y sin habilidad de ella, [así, sin la diligencia y habilidad de ella] hace Dios el efecto que quiere con las tales cosas en ella, porque es cosa que se hace y obra pasivamente en el espíritu, y así no consiste en querer o no querer para que sea o deje de ser.⁹⁸⁶

Consentir a dichos fenómenos trae consigo varios inconvenientes. El primero es que

se le va disminuyendo la fe [...] porque la fe, como habemos dicho, es sobre todo sentido [...] Lo *segundo*, que son impedimento para el espíritu si no se niegan, porque se detiene en ellas el alma [...] Lo *tercero* es que va el alma teniendo propiedad en tales cosas y no camina a la verdadera resignación y desnudez de espíritu. Lo *cuarto*, que va perdiendo el efecto ellas y el espíritu que causan en lo interior, porque pone los ojos en lo sensual de ellas, que es lo menos principal [...] Lo *quinto*, que va perdiendo las mercedes de Dios,

⁹⁸⁵ 2S 11, 5

⁹⁸⁶ 2S 11, 6

porque las va tomando con propiedad y no se aprovecha bien de ellas [...] Lo *sexto* es que en quererlas admitir abre la puerta al demonio para que la engañe en otras semejantes, las cuales sabe él muy bien disimular y disfrazar de manera que parezcan a las buenas.⁹⁸⁷

Por todo lo anterior, acerca del entendimiento

no se ha de embarazar ni cebar en ellas [se refiere a las aprehensiones provenientes de los sentidos y a las visiones imaginarias], ni el alma las ha de querer admitir ni tener, para poder estar desasida, desnuda, pura y sencilla, sin algún modo y manera, como se requiera para la unión.⁹⁸⁸

La unión mística es comunicación clara y esencial de Dios. Cualquier otro medio para la unión es inútil porque antes es ocasión de que le nazca al espiritual algún apetito, que del encuentro con el Esposo Cristo. Como advierte José Ferraro:

La doctrina que San Juan [de la Cruz] nos ha dado sobre las noticias corporales también debe aplicarse, en general, a las noticias espirituales, es decir, a aquellas que el alma puede recibir sin la intermediación de algún sentido corporal [...] Las únicas excepciones son la verdades desnudas que consisten en la experiencia de Dios, las locuciones substanciales y los sentimientos espirituales.⁹⁸⁹

La noche activa del espíritu es una preparación para la noche pasiva del espíritu. Es por ello que en la primera abundan las tentaciones y

⁹⁸⁷ 2S 11, 7

⁹⁸⁸ 2S 16, 6

⁹⁸⁹ Ferraro, J., *Misticismo y liberación del pobre ¿Senderos opuestos?*, op. cit., p. 132.

sequedades a fin de que, pasando por tales pruebas y aprietos, la amada adquiriera la fortaleza y valor requeridos para la unión. De modo que

quienes tienen sujeto y más fuerza para sufrir con más intensidad los purga más presto; porque a los muy flacos con mucha remisión y flacas tentaciones mucho tiempo les lleva por esta noche, dándoles ordinarias refecciones al sentido por que no vuelvan atrás.⁹⁹⁰

La necesidad de la noche pasiva del espíritu proviene de que al término de la noche activa del espíritu aún no está del todo consumada la purgación de los hábitos de imperfección de la amada. En la noche pasiva del espíritu se purgan

estas dos partes del alma espiritual y sensitiva, porque la una nunca se purga bien sin la otra [...] porque todas las imperfecciones y desórdenes de la parte sensitiva tienen su fuerza y raíz en el espíritu, donde se sujetan todos los hábitos buenos y malos.⁹⁹¹

El espiritual puede poner de su parte para desembarazarse de sus vicios y apetitos, mas no puede purificarse por sí mismo. La purificación plena es un don divino; es obra pasiva del Esposo Cristo con la que la amada puede cooperar, pero que no está en condiciones de suscitar, toda vez que su *poder-ser* es finto y limitado. A fin de que tenga lugar la purificación mencionada, es preciso que la el Esposo infunda en la amada el hábito y el acto de las virtudes sobrenaturales teologales y morales. Lo que no puede ocurrir si ella no se vacía antes del mundo y de sí misma, consintiendo a la aniquilación del ejercicio natural de las operaciones de su entendimiento, voluntad y memoria.

⁹⁹⁰ INO 14, 5

⁹⁹¹ INO 3, 1

La noche pasiva del espíritu es una “influencia de Dios en el alma que la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, naturales y espirituales”⁹⁹², que se manifiesta de dos modos: purgativo e iluminativo. La purgación sensitiva y espiritual se realiza a través de la infusión de la contemplación oscura. Dada la desproporción entre el *poder-ser* finito del hombre y la infinitud de Dios, cuando la sabiduría divina embiste en la amada,

la oscurece y priva de todas las aprehensiones y afecciones naturales que antes mediante la luz natural aprehendía; y así, no sólo la deja oscura, sino también vacía según las potencias y apetitos, así espirituales como naturales; dejándola así, vacía y a oscuras, la purga e ilumina con divina luz espiritual.⁹⁹³

La iluminación divina ciega el entendimiento humano dejándolo sin otra luz y guía que la fe sobrenatural. Por la finitud de su *poder-ser*, cuando Dios comienza a infundir en ella el hábito de la fe sobrenatural, la amada no reconoce la influencia divina sino que únicamente padece el oscurecimiento de la luz natural de la razón.

Al no comprender que el oscurecimiento de su entendimiento tiene por fin infundir en ella el acto y el hábito de la fe sobrenatural, la amada recuerda con nostalgia el tiempo en que solía hallar gusto y consuelo en la meditación y piensa que la causa del abandono divino son sus faltas morales. Entonces se acentúa en ella la conciencia de culpabilidad provocada por el reconocimiento de sus pecados. Su error radica en pensar que por sí misma puede realizar actos de virtud perfecta. El principal beneficio de la noche pasiva del sentido es el conocimiento sobrenatural del Esposo y de sí mismo: de la finitud del *poder-ser* del hombre, del que

⁹⁹² 2NO 5. 1

⁹⁹³ 2NO 8. 4

se derivan sus vicios e imperfecciones morales. Las comunicaciones sobrenaturales de la noche activa del espíritu pueden provocar en los espirituales cierta soberbia y presunción, que los hace tornarse “atrevidos a Dios. Para que no se envanezcan a causa de una falsa imagen acerca de su propia perfección, Dios les concede el hábito de la fe sobrenatural para que en su iluminación oscura conozcan proporcionadamente su infinita perfección y la contrasten con la finitud e imperfección humanas.

Y esta pena en el alma a causa de su impureza es inmensa cuando de veras es embestida de esta divina luz porque, embistiendo en el alma esta luz pura a fin de expeler la impureza del alma, siéntese el alma tan impura y miserable, que le parece que Dios está contra ella, y que está hecha contraria a Dios.⁹⁹⁴

Iluminada por la sabiduría divina, la amada ve con claridad su impureza y así “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.”⁹⁹⁵ Mediante las penas y aprietos derivados del efecto purgativo e iluminativo de la contemplación, la amada se libera de la soberbia y del engreimiento que pudo haberse engendrado en ella con ocasión de los fenómenos extraordinarios que suelen ocurrir en la noche activa del espíritu. Lo que, por otra parte, tiene el beneficio de hacerla humilde.

Para que la amada pueda deleitarse con la presencia sobrenatural del Esposo Cristo es preciso que sean aniquiladas todas sus afecciones y sentimientos naturales. La noche pasiva del espíritu tiene por propósito

⁹⁹⁴ 2NO 6, 5

⁹⁹⁵ 2NO 6, 5

aniquilar las operaciones naturales tanto del entendimiento como de la voluntad, para que “divinamente [esta última] se pueda extender a gozar y gustar de todas las cosas de arriba y de abajo.”⁹⁹⁶

La experiencia de lejanía y eclipse de Dios, lejos de apagar la inflamación del amor divino la hace crecer. De acuerdo con San Agustín, “La misma paciencia ejercita el deseo”.⁹⁹⁷ En el proceso místico, la ausencia del Esposo Cristo, que en cada una de sus fases asume una modalidad distinta, tiene por propósito orientar el deseo infinito de sentido infinito del hombre hacia el ejercicio del *amor-ágape*, que constituye la esencia divina. En los comienzos de la búsqueda espiritual, “el deseo santo [de poseer por visión clara y esencial al Esposo] nos ejercita en la medida en que apartemos nuestros deseos del amor mundano”.⁹⁹⁸ Al diferir el momento de la unión amorosa, el Esposo aniquila el deseo natural que la amada tiene de su presencia, mudándolo en ansias en amores inflamadas.

El *ansia de amor* expresa en deseo purificado que, habiendo remontado hacia su origen, se reconoce como provocado y convocado por el Otro que ha amado primero: allí el deseo se acrece; de más amor, o de amar <<tanto como es amada>>, habiendo experimentado hasta la raíz la potencia regeneradora de ese Amor.⁹⁹⁹

Acerca de la satisfacción del deseo infinito que tiene por objeto la infinitud del amor que se manifestó en la cruz de Cristo, San Agustín dice: “Dios, difiriendo el dártelo, extiende tu deseo, con el deseo

⁹⁹⁶ 2NO 9.1

⁹⁹⁷ San Agustín, *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, 4/6.

⁹⁹⁸ San Agustín, *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, 4/6.

⁹⁹⁹ Rollán Rollán, M., “De la fe angustiada a las ansias de amor: Sören Kierkegaard y San Juan de la Cruz”, en: Steggink, O., (coord.), *San Juan de la Cruz, Espíritu de la llama. Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591-1991)*, op. cit., p. 875.

extiende tu espíritu y extendiéndolo lo hace más capaz”¹⁰⁰⁰ de su ser infinito. La extensión del deseo de la que habla el filósofo es la transformación del *amor-eros* en *amor-ágape*. Lo que él llama “extensión” del deseo es una forma indirecta de referirse a la reorientación del deseo infinito de sentido infinito a Dios.

El proceso místico tiene por origen el deseo infinito de sentido infinito del hombre. El momento central del mismo es el de la reorientación de dicho deseo infinito al único ser infinito capaz de satisfacerlo en la donación infinita de sí: el Esposo Cristo. Si el deseo infinito de sentido infinito del hombre sólo puede hallar satisfacción mediante la participación infinita en el infinito divino, es preciso concluir que el único camino para superar la desesperación derivada de la desproporción entre la infinitud de nuestro deseo y la finitud de nuestro *poder-ser* es el abajamiento, pasión, muerte y resurrección de Cristo. No hay dos vías de salvación (una ordinaria y otra extraordinaria) sino una: la transformación amorosa en el Esposo Cristo.

6. 5 Temor de Dios y humildad

El camino para la transformación amorosa con el Esposo Cristo es el seguimiento de la cruz, que consiste en “morir a nuestra naturaleza en sensitivo y espiritual”¹⁰⁰¹ La totalidad del proceso místico puede entenderse como seguimiento e imitación de Cristo Crucificado. A semejanza del Esposo, para merecer la entrada en el matrimonio místico, la esposa debe hacer propia la experiencia de la cruz, hasta donde lo permite la distancia entre Dios y sus criaturas. Lo cual significa que debe estar dispuesta a amar en desnudez, en medio del abandono divino,

¹⁰⁰⁰ San Agustín, *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, 4/6.

¹⁰⁰¹ 2S 7, 9

pues

cierto está que [Cristo] al punto de la muerte quedó también anihilado en el alma sin consuelo y alivio alguno, dejándole e Padre así en íntima sequedad según la parte inferior, por lo cual fue necesario clamar diciendo: ¡Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? (Mt 27, 46).¹⁰⁰²

Hacer propia la cruz de Cristo es padecer junto con Él el abandono del Padre, así como de aquellos por cuya salvación se entregó a la muerte; es “anihilarse por Dios según estas dos partes, sensitiva y espiritual [... a fin de] quedar resuelto en nada, que será la suma humildad”¹⁰⁰³ ¿Qué entiende SJC por humildad? El hombre humilde no codicia nada para sí porque, aniquiladas las operaciones naturales de sus potencias, vive en total desapego. Quien posee la virtud de la humildad no obra teniendo en consideración goces y deleites. Para SJC, “humilde es el que esconde en su propia nada [moral, ontológica y espiritual] y se sabe dejar a Dios”¹⁰⁰⁴, consciente de que la salvación es don y no retribución a los propios méritos.

La humildad surge del reconocimiento de la finitud y la limitación que nos constituye, que sólo aparecen en su justa dimensión en contraste con la infinitud amorosa de Dios. A la luz de la contemplación oscura amorosa, la amada toma consciencia de la finitud de su *poder-ser*; de que la distancia abismal que la separa del amor infinito de su Esposo sólo puede ser salvada por la gracia divina. Del reconocimiento de su limitación brota la humildad. “El conocimiento de la propia nada, de la propia nihilitas, como afirma con contundencia san Buenaventura,

¹⁰⁰² 2S 7, 11

¹⁰⁰³ 2S 7, 11

¹⁰⁰⁴ A 172

únicamente es posible ante Dios.”¹⁰⁰⁵

No obstante, por realizarse *en* Cristo Crucificado, el encuentro con Dios que origina la humildad no se limita al mero contraste entre la finitud humana y la infinitud de lo divino sino que hace posible la esperanza de salvación por cuanto pone de manifiesto que entregando la nada que somos a Dios cooperamos con la obra pasiva del Esposo, que tiene por fin la deificación. Por más paradójico que parezca, la humildad es el conocimiento vital de que Dios, por ser el que es, cuando renunciamos a todo afán y asimiento motivados por el *amor-ágape*, nos da la fuerza y habilidad necesarias para que, desde nuestra nada, nos elevemos a la participación de la vida eterna. “Cuando la humildad nos ha hecho reconocer que somos nada ante Dios, le ofrece a Dios esa nada y el reconocimiento de esa nada para que él haga de ella algo.”¹⁰⁰⁶ La humildad surge del conocimiento de la finitud de nuestro *poder-ser* y de que, a pesar de no ser más que polvo delante de Dios, estamos llamados al fin sobrenatural de la deificación: a ser morada de la presencia divina.

Si la humildad es la custodia de todas las virtudes es porque, al consistir en un vaciamiento y renuncia plenas a todo (cuya finalidad es el seguimiento de la cruz) su hábito hace al hombre partícipe del mismo rebajamiento y exaltación del Esposo. Por lo cual dice SJC que si Dios humilla a su esposa es para luego enaltecerla. Participar de la cruz de Cristo es condición de posibilidad de la participación de su resurrección; de la vida *ad intra* del Dios uno y trino.

La humildad es la virtud que se expresa en la primera de las bienaventuranzas: la pobreza espiritual, que consiste en no codiciar nada más aparte de la capacidad de corresponder al don del amor. La humildad “es luz que brilla desde la llamada que Dios nos dirige. Nadie es foco

¹⁰⁰⁵ Chrétien, J. L., *La mirada del amor, op. cit.*, p. 15.

¹⁰⁰⁶ *Ibidem.*, p. 18.

de su propia humildad” .¹⁰⁰⁷ Para Jean Luois Chrétien, “La humildad es la respuesta propiamente cristiana y, por ende, paradójica a la exhortación del <<Conócete a ti mismo>>.”¹⁰⁰⁸ Al incidir en la esposa, la luz sobrenatural de la contemplación le permite conocer la finitud de su *poder-ser* y la infinitud de lo divino. Ese doble conocimiento constituye el origen de la humildad. “Sólo puedo conocerme ante Dios por su luz, en su luz, por tanto, sólo al conocerlo a él, y no lo conozco en verdad más que cuando lo conozco humildemente como mi Creador y Salvador.”¹⁰⁰⁹ La humildad es el “conocimiento de sí mismo ante Dios, y toda humildad es encuentro; no somos humildes más que cuando nos encontramos con Dios, y Dios únicamente puede encontrarnos cuando somos humildes” .¹⁰¹⁰ La humildad es la forma de estar ante Dios, ante los otros y ante sí mismo, suscitada por el doble efecto iluminativo y purgativo de la contemplación oscura amorosa, que permite a la esposa convertirse en un templo vacío capaz de albergar la presencia del Esposo.

La humildad es condición previa de la esperanza. Si el conocimiento de nuestra propia finitud no estuviera acompañado del encuentro vital con el *amor-ágape* que se manifestó en Cristo Crucificado, el reconocimiento de la desproporción entre nuestro deseo infinito de sentido infinito y nuestra incapacidad para darle alcance culminaría en la desesperación infinita. No obstante, la compresión del carácter inmotivado, espontáneo, incondicional y universal del *amor-ágape* que define la esencia divina, da paso a la confianza de que por ser quien es, Dios ha destinado a todos los hombres al fin sobrenatural de la deificación y que, sin importar la distancia en ser y perfección entre Amado y amada, el amor tiene el poder de igualar a los amantes.

¹⁰⁰⁷ *Ibidem.*, p. 13.

¹⁰⁰⁸ *Ibidem.*, p. 14.

¹⁰⁰⁹ *Ibidem.*

¹⁰¹⁰ *Ibidem.*

Luego de atravesar por las purgaciones activas y pasivas del sentido y del espíritu, la esposa arribar al matrimonio espiritual y queda libre de todo pecado e imperfección. Después que Dios la despojó del pecado y la fealdad que antes tenía, nunca más la juzga por ello.

Pero aunque Dios se olvide de la maldad y pecado después de perdonado una vez, no por eso le conviene al alma echar en olvido sus pecados [...]por tres cosas: la primera, para tener siempre ocasión de [no] presumir; la segunda, para tener materia de siempre agradecer; la tercera, para que le sirva de más confiar para más recibir, porque si, estando en pecado, recibió de Dios tanto bien, puesta en amor de Dios y fuera de pecado, ¿cuánto mayores mercedes podrá esperar?¹⁰¹¹

A fin de evitar caer en la tentación de olvidar que la perfección es un atributo divino y no humano, el espiritual no debe perder de vista que el único camino para la unión mística es el abajamiento del Esposo Cristo; que la transformación amorosa tiene por condición de posibilidad la *kénosis*, de suerte que si el hombre puede convertirse en Dios por participación es porque el Dios enamorado se hizo antes hombre.

Para mantenerse a salvo de los peligros de la seguridad, SJC aconseja al espiritual: “No te alegres vanamente, pues sabes cuántos pecados has hecho, y no sabes cómo está Dios contigo; sino teme con confianza (cf Eccl 9, 1)”¹⁰¹² ¿Qué significa temer a Dios con confianza? Para comprender dicha expresión es necesario distinguir entre el temor imperfecto del principiante y el “espíritu de temor” del perfecto. El primero tiene por causa la consciencia de culpabilidad, derivada del pecado. Al respecto, San Agustín sostiene: “Si la consciencia del pecado tortura el

¹⁰¹¹ CB 33, 1

¹⁰¹² A 75

corazón, aún no se ha hecho realidad la justificación” .¹⁰¹³ Referidas al proceso místico, tales palabras ponen de manifiesto que por ser obra divina, la purificación de los apetitos sólo se alcanza plenamente en el matrimonio espiritual, donde

poseyendo ya Dios las potencias como ya entero señor de ellas por la transformación de ellas en sí, El mismo es el que las mueve y manda divinamente según su divino espíritu y voluntad; y entonces es de manera que las operaciones no son distintas, sino que las que obra el alma son de Dios [...] Y así todos los primeros movimientos de las potencias de tales almas son divinos.¹⁰¹⁴

Antes de la transformación de semejanza amorosa, la esposa posee aún la raíz de sus vicios e imperfecciones y así es incapaz de la virtud sobrenatural. Asimismo, por cuanto su memoria no ha sido purgada, permanece atada al recuerdo doloroso de sus faltas pasadas, cuya fuerza aumenta cuando la contemplación oscura incide en modo purgativo provocando temor en ella. “El amor en su plenitud expulsa al temor” (1Jn 4, 18); al sentimiento de desasosiego y angustia propios de quien no ha sido alcanzado por la experiencia personal del poder salvador del *amor-ágape*.

Por el contrario, el “espíritu de temor” que tienen los perfectos es un don del Espíritu Santo gracias al cual, al ser plenamente conscientes de la infinitud del *amor-ágape* que define la esencia divina, quienes participan de la unión con el Esposo Cristo tienen la memoria puesta en Dios, con temor y recelo de no volver atrás en el camino de perfección. Este es uno de los principales provechos de la noche pasiva del sentido, gracias al cual, evitando falsas seguridades y

¹⁰¹³ San Agustín, *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, 9/4

¹⁰¹⁴ 3S 2, 8-9

engreimientos, los espirituales cumplen con mayor facilidad la voluntad de su Esposo, motivados por el amor que le tienen y por el cuidado de no hacer nada que interrumpa la unión amorosa. Al respecto, SJC sostiene: “El temor perfecto de hijo sale de amor perfecto de padre; y así cuando la Escritura quiere llamar a uno perfecto en caridad le llama temeroso de Dios” .¹⁰¹⁵

6.6 Gracia y esperanza teologal

La esperanza teologal comienza con el don y la promesa divinas; “se apoya en lo que Dios mismo ha dicho y ha dado” ¹⁰¹⁶, es decir, en el *amor-ágape*. El fundamento de la esperanza teologal es la gracia como donación y promesa. Sólo porque Dios ha hecho don de sí en Cristo Crucificado es posible la esperanza teologal, entendida como la confianza en que “donde abundó el pecado sobreabundó la gracia” (Rom 5, 20), para que todos pudieran gozar de la vida eterna ya desde ahora (en la unión mística) y después de la muerte (en la gloria).

La esperanza teologal es una virtud infusa que enlaza el pasado y el futuro del hombre como ser *capax Dei*; que unifica cada uno de los momentos de la historia de salvación personal. Por la esperanza, el hombre interpreta y asume sus decisiones pasadas y sus proyectos venideros a la luz del deseo que alienta su camino por la vía mística: la unión amorosa con el Esposo. En cada fase del proceso místico, la esperanza teologal reviste “diversas formas: fervores de principiantes, sobriedad de renunciadas, noches depuradoras, búsqueda ansiosa, aspiración a gloria” .¹⁰¹⁷ La esperanza teologal es “virtud de tiempo y camino, de

¹⁰¹⁵ CB 26, 3

¹⁰¹⁶ Ruíz, F., *Místico y maestro. San Juan del a Cruz*, op. cit., p. 271.

¹⁰¹⁷ *Ibidem.*, p. 281.

apariencia pobre, pero cargada de energías y posibilidades” .¹⁰¹⁸ Por la esperanza teologal, el espiritual afronta “incidencias y altibajos, días y noches, periodos de abundancia y escasez, entusiasmos y cansancios, posesión y vacío, deseo y plenitud” .¹⁰¹⁹

Como señala Ryszard Gron, aunque el poeta místico no se haya ocupado de precisar la cuestión –seguramente porque no era el propósito de ninguna de sus obras determinar el sujeto de las operaciones de las virtudes sobrenaturales teologales– resulta evidente que “la esperanza en SJC en cuanto a su movimiento teologal se sujeta a la voluntad [dado que] el deseo constituye parte integral de la esperanza” .¹⁰²⁰ La esperanza teologal es operación sobrenatural de la memoria, pero tiene por sujeto psicológico a la voluntad y no a la memoria, por cuanto se origina en el deseo.¹⁰²¹ La esperanza teologal es un don de Dios cuya operación (de la memoria) tiene por causa el deseo (cuyo sujeto psicológico es la voluntad), provocado por la moción del Espíritu Santo; de la relación de

¹⁰¹⁸ *Ibidem.*, p. 266.

¹⁰¹⁹ *Ibidem.*

¹⁰²⁰ Ryszard Gron, “Esperanza y deseo en San Juan de la Cruz” en *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia*, Vol. XXX n. 6 (1997), p. 497.

¹⁰²¹ El problema del sujeto psicológico de la esperanza ha dado origen a nutridas discusiones entre los intérpretes, porque para muchos “la relación entre la esperanza y la memoria fue un motivo para proclamar esta última, como sujeto real de nuestra virtud teologal, con lo cual ponía a la enseñanza sanjuanista en contradicción con el concepto tomista que ubicaba este sujeto en la voluntad.” (Ryszard Gron, “Esperanza y deseo en San Juan de la Cruz”, en *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia*, *op. cit.*, p. 445)

Ya Santo Tomás de Aquino había distinguido la confianza y el deseo como elementos estructurales de la esperanza teologal. Una primera lectura de su obra hace pensar que

“San Juan de la Cruz parece concentrarse sólo en el primer momento descuidando el tema del sujeto [...] no obstante, el problema del sujeto se puede resolver siguiendo el pensamiento sanjuanista; a saber, analizando, separadamente, el aspecto de la confianza que hace vincular la esperanza con la memoria, y el aspecto del deseo de Dios como movimiento teologal de nuestra virtud que se relaciona con la voluntad” (*Ibidem.*, p. 446)

amor-ágape subsistente entre el padre y el Hijo, que tiene el efecto de inflamar y enamorar a la esposa para atraerla a su Esposo. En su calidad de don, la esperanza “lleva en su naturaleza mezcla de hartura y apetito: sacia y, al mismo tiempo, despierta para recibir más” .¹⁰²²

La esperanza teologal es una virtud infusa, presente en cada uno de los momentos del proceso místico. “La esperanza es motor de la historia, que empuja los acontecimientos, y no solamente aguanta dilaciones.”¹⁰²³ Por sur una operación sobrenatural de la memoria que tiene por sujeto a la voluntad,

La esperanza teologal, por la relación ascético mística con la memoria, entra en la estructura psicológica del hombre, reflejando la confianza [...] y progresa en su movimiento teologal a medida de la obra purificativa de la caridad respecto del apetito de la voluntad¹⁰²⁴

Si la esperanza comienza con el don y la promesa divinos es porque tanto la confianza como el deseo que la constituyen se fundan en el *amor-ágape*. En palabras de George Morel, la esperanza es

ese deseo eficaz en que la certidumbre es por una parte seguridad de que el amor se transparentará *aquí* cada vez más bajo el velo de la fe, y por otra parte certidumbre de que ese velo *un día* se romperá completamente. La esperanza, pues, no es otra cosa que la fe en su devenir, o lo que es lo mismo, el amor en busca de su desarrollo.¹⁰²⁵

A fin de arribar a la unión de semejanza amorosa con el Esposo Cristo, la esposa debe vaciarse de cualquier gusto y afición; debe carecer de todo

¹⁰²² Gron, R., “Esperanza y deseo en San Juan de la Cruz”, *op. cit.*, p. 449.

¹⁰²³ Ruíz, F., *Místico y maestro. San Juan del a Cruz, op. cit.*, p. 269.

¹⁰²⁴ Gron, R., “Esperanza y deseo en San Juan de la Cruz”, *op. cit.*, p. 446.

¹⁰²⁵ Citado por: Ruíz, F., *Místico y maestro. San Juan del a Cruz, op. cit.*, p. 266.

apetito acerca de las noticias procedentes tanto del entendimiento como de la voluntad y de la memoria. Con relación a esta última, al hablar de los daños que causan los apetitos, SJC sostiene que entre los espirituales “Hay muchos que no quieren carecer de la dulzura y sabor de la memoria en las noticias, y por eso no vienen a la suma pasión y entera dulzura”.¹⁰²⁶ Ya que, atados al gozo de los bienes naturales y sobrenaturales, se tornan incapaces de gozar el amor perfecto de Cristo Crucificado.

Por otra parte, también los hay que, no pudiendo controlar sus movimientos, por no haber completado el proceso purgativo, se apegan al recuerdo de tristezas y aficiones efectos de un hecho, palabra o sentimiento. Y a tanto puede llegar la concentración en éstas que se olvidan de Dios para atender a sí mismos. No importa si la aprehensión es de origen natural o sobrenatural. El daño provocado por el recuerdo obsesivo no proviene de las cosas, las personas o los objetos posibles de la obsesión -que en sí mismos pueden incluso ser buenos- sino en el desorden de la memoria.

Asida a los goces y sufrimientos pasados, la esposa se entrega por completo al cuidado de sí. La concentración egoísta es lo más opuesto al *amor-ágape*. Para acoger plenamente el don del amor-ágape es forzoso que la esposa se libere de su pasado, lo que únicamente sucede cuando tiene lugar la regeneración de la memoria, durante la noche oscura de la fe. La importancia de la noche oscura de la fe reside en que en ella “quedan cortadas psicológicamente las conexiones con el pasado y con el futuro”¹⁰²⁷, toda vez que las expectativas se originan en las vivencias pasadas que la memoria retiene.

Durante la noche oscura de la fe, a causa de la aparente ausencia,

¹⁰²⁶ 3S 7, 2

¹⁰²⁷ Ruíz, F., *Místico y maestro. San Juan del a Cruz, op. cit.*, p. 275.

silencio y lejanía del Esposo Cristo, ” Pierden toda consistencia los beneficios recibidos y los servicios prestados anteriormente; sólo queda el recuerdo de la miseria y la infidelidad. Se alejan a horizontes confusos e inasequibles los posibles remedios y la gloria final.”¹⁰²⁸ La purificación de la memoria deja ésta vacía de todo contenido aprehensivo, a fin de liberarla de toda noticia clara y distinta acerca del Esposo Cristo.

Esto lo hace sucesivamente en dos etapas complementarias: primero el hombre, en razón de la posesión divina de la virtud teologal [de la esperanza sobrenatural] renuncia olvidando a toda aprehensión “*clara y distinta*”, sea natural o sobrenatural, sensitiva o espiritual de la memoria, creando así la condición de la esperanza llamada “*pobreza y desnudez espiritual*” .¹⁰²⁹

En la purgación de la memoria confluyen la disposición activa de la esposa y la obra pasiva del Amado. La acción purgativa de la esperanza teologal consiste en oscurecer y aniquilar todas las aprehensiones naturales y sobrenaturales, gozosas y dolorosas, que estorban a la unión mística. Al Esposo Cristo compete obrar en su esposa el vacío de tales aprehensiones; a ella le toca soportar las tinieblas y sequedades, la desolación y el sinsentido, provocado por la purgación pasiva de la memoria.

La esperanza teologal no sólo oscurece la memoria sino que, al tener por causa y origen la influencia pasiva del Espíritu Santo del Esposo en la voluntad, también inflama esta última con el *amor-ágape*. Sólo teniendo presente el doble movimiento que supone la esperanza teologal (que oscurece la memoria e inflama la voluntad dilatando el

¹⁰²⁸ *Ibídem*.

¹⁰²⁹ Gron, R., “Esperanza y deseo en San Juan de la Cruz”, *op. cit.*, p. 449.

deseo infinito de sentido infinito) cabe entender a qué se refieren la canción

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

*en la noche dichosa,
en secreto, que nadie me veía
ni yo miraba cosa,
sin otra luz y guía
sino la que en el corazón ardía*¹⁰³⁰

La esperanza teologal es virtud de vacío porque limpia la memoria de cualquier aprehensión que impida el amor puro y el conocimiento oscuro del Amado. Su propósito es conducir a la amada al más profundo desamparo y pena por la ausencia del Amado para que, a semejanza suya, pueda buscar la presencia divina aun en la experiencia de su silencio y lejanía.

En un segundo sentido, en su faceta iluminativa y unitiva, la esperanza es inflamación amorosa que hace a la amada confiar en que, pese a todo, Dios se hará presente. “La esperanza dilata la boca (del apetito) de la voluntad para esperar (y desear) sólo a Dios; o dicho de otro modo, la esperanza, en medio del vacío espiritual del alma, da al apetito su impulso sobrenatural convirtiéndolo en “apetito de Dios”¹⁰³¹

Para SJC, la memoria no es un archivo de experiencias, “La tarea de almacenar imágenes y vivencias se la encomienda más bien a la fantasía

¹⁰³⁰ NO 1, 1-5; 3, 12-15

¹⁰³¹ Gron, R., “Esperanza y deseo en San Juan de la Cruz”, *op. cit.*, p.413.

o al sentido común del alma. Función de la memoria es: recordar, representar, actualizar, revivir.”¹⁰³² Si la memoria debe ser purgada por la esperanza teologal no es simplemente para que quede vacía sino para que, luego de vaciarse de sus aprehensiones, esté en condiciones de albergar aprehensiones gozosas del *amor-ágape* en el que consisten el ser y la experiencia de Dios.

La purificación de la memoria no tiene por propósito borrar las experiencias del espiritual sino regenerar su recuerdo, a fin de que pierda su poder para afianzar sus hábitos de imperfección.¹⁰³³ “Siendo la memoria una potencia activa, la mortificación de la misma no daña a la conservación de hechos, experiencias, conocimientos, previsiones y proyectos. Todo ello se conserva en otro plano.”¹⁰³⁴ La purgación de la memoria (que tiene por causa la infusión de la esperanza teologal) es una regeneración de las aprehensiones y no una aniquilación de éstas. Para dar a entender que la conservación de las aprehensiones acerca de sus actos pasados no es obstáculo para la desnudez y vacío espiritual de la memoria, SJC señala que “No ha de dejar el hombre de pensar y acordarse de lo que debe hacer y sabe; que, como no haya aficiones de propiedad, no habrá daños.”¹⁰³⁵ Afición y propiedad son los apetitos de la memoria que, por la unidad de las virtudes teologales sobrenaturales, “se filtra[n]

¹⁰³² Ruíz, F., *Místico y maestro. San Juan del a Cruz, op. cit.*, p. 272.

¹⁰³³ Aunque SJC no lo diga, es evidente que la mera suposición de que es posible echar fuera de la corriente de las vivencias aquéllas que entrañan un alejamiento respecto de Dios es del todo absurda, por cuanto esto rompería la unidad de la conciencia. Cuando el místico cristiano habla del “anonadamiento del yo”, no quiere significar con ello la aniquilación de la identidad personal, proveniente de la unidad de la conciencia de las vivencias; en todo caso, a lo que se refiere es a la necesidad de que dichas vivencias sean modificadas en cuanto a su intencionalidad, a fin de que su interpretación se realice a la luz del encuentro personal con Dios y no del pecado. Pensar al místico como un hombre cuya identidad personal ha quedado disuelta por el encuentro con Dios es una aberración, producto del falso entendimiento de la experiencia y el proceso místicos.

¹⁰³⁴ *Ibidem.*, p. 273.

¹⁰³⁵ 3S 15, 1

en las operaciones del conocimiento y del amor. Con el agravante de que la memoria no tiene límites de duración, y eso permite al recuerdo negativo hacer obra degradante en continuidad” .¹⁰³⁶ Cuando la memoria está embarazada con el recuerdo constante de experiencias cuyo rasgo distintivo es el apartamiento o la lejanía de la voluntad del Amado, se pone a sí misma ante la tentación de recaer en el pecado, dejándose arrastrar por la fuerza de su pasado. Cuando el recuerdo está acompañado del apetito de propiedad y fijación, la memoria se ocupa en “retener, hacer presa, revivir y rumiar” ¹⁰³⁷ experiencias nocivas para su progreso espiritual.

Hay temperamentos que fomentan con preferencia el recuerdo de amarguras pasadas, ofensas recibidas y errores cometidos. No acaban de reconocer, ni de perdonar [añadiría yo, que ni de perdonarse]. Otros son más vulnerables a la nostalgia dulce y a la vanidad. No son capaces de filtrar las dulzuras y amarguras del pasado. Las reviven en la memoria con carga emotiva cada vez más fuerte, obsesiva y febril. Paralizan y vacían el presente, hinchándolo de irrealidad.¹⁰³⁸

El propósito último de la purgación de la memoria, acerca de sus apetitos de propiedad y fijación, es la regeneración de ésta. En este caso, regenerar es restablecer lo que por causa del pecado degeneró. La regeneración de la memoria permite que el recuerdo de las faltas pasadas no sea ya ocasión de pena y aflicción sino de gratitud y alabanza de la misericordia divina. La importancia de la regeneración reside en que, en tanto no se beneficie de las purgaciones pasivas,

El alma es incapaz de actuar en conformidad con su origen divino

¹⁰³⁶ Ruiz, F., *Místico y maestro. San Juan del a Cruz, op. cit.*, p. 273.

¹⁰³⁷ *Ibidem.*

¹⁰³⁸ *Ibidem.*

porque los sedimentos de decisiones erróneas se acumulan como excrecencias y las mismas decisiones se hacen tan habituales que parecen neutras o incluso buenas.”¹⁰³⁹

La regeneración es efecto de la misericordia divina; del *amor-ágape* que Dios es. Para SJC, el perdón de los pecados es regenerador porque le otorga al espiritual la posibilidad de entrar en una nueva relación con Dios, toda vez que al aniquilar el apetito en el acto de recordar, le permite asumir su pasado sin el tormento de la culpa. Tal es la razón de por qué, en la declaración del *Cántico Espiritual*, SJC posterga la exposición doctrinal de la regeneración de memoria

hasta después de conseguida la unión. De ese modo, obtiene una visión nueva y definitiva [de la esperanza teologal, como virtud infusa que no sólo purga sino que ante todo regenera la memoria]. En los demás escritos, el recuerdo de los pecados va al principio, como material de purificación previa y disposición para llegar a la unión de amor [...] en comunión de amor con Dios, el recuerdo de los pecados ya perdonados es fuente de agradecimiento, humildad, confianza, experiencia de amor y misericordia¹⁰⁴⁰

Durante la noche oscura de la fe, a causa de la acción purgativa de la memoria, el espiritual no está en condiciones de comprender que el abandono y el silencio del Amado son un signo de progreso en el camino de perfección. Es decir, que su caída es el realidad ascenso. En aquel momento, la esperanza teologal opera un doble movimiento. Ante la ausencia de Dios, el espiritual afirma su deseo de acceder a la presencia clara y esencial del que la ha enamorado ganándola para sí. Si sólo fuera

¹⁰³⁹ Thompson, C., *Canciones es la noche. Estudio sobre San Juan de la Cruz, op. cit.*, p. 191.

¹⁰⁴⁰ Ruiz, F., *Místico y maestro. San Juan del a Cruz, op. cit.*, pp. 278-279.

así, su esperanza estaría unida al amor-eros. Aquello que da cuenta de que el amor que la amada tiene a su esposa en la noche oscura de la fe no es expresión del eros sino de la ágape, es su voluntad sostenida de corresponder al amor del Esposo Cristo. La esperanza teologal se define por la espera del Dios, contra toda evidencia racional. Con ansias en amores inflamadas, la amada espera el retorno del Esposo Cristo, pero “el hambre de Dios no nace solamente de su carencia que produce el gemido, sino también de su posesión de amor (en la unión de amor) ya en parte efectuada” .¹⁰⁴¹

En su faceta iluminativa, el movimiento teologal de la esperanza se muestra como un deseo de unión plena con el Esposo Cristo, que lanza al espiritual hacia el futuro inmediato del goce unitivo y hacia el futuro escatológico de la participación plena en la visión esencial del Dios uno y trino. En cuanto a lo primero, gracias a la noche oscura desaparece todo motivo interesado tanto de temor como de esperanza, propios del *amor-eros*. Cuando el amor de la amada por el Esposo es ya perfecto, lo que ella desea es amarlo como de Él es amada. No busca su salvación ni su felicidad y, por lo mismo, no añora la gloria para la que fue creada. Su intención no es recibir más amor sino corresponder al que ya ha recibido.

En el matrimonio espiritual, la esposa es consciente de las virtudes que el Esposo ha infundido en ella. En tal sentido puede decirse que su deseo infinito de sentido infinito está colmado. No obstante, por cuanto el *amor-ágape* es infinito, y nunca deja de ser ni de progresar, la esposa alberga la expectativa de seguir progresando en el ejercicio del amor perfecto tanto en esta como en la otra vida. Y como sabe que la finitud de su *poder-ser* le impide gozar de la visión directa del Esposo Cristo, desea ser desatada de la vida mortal.

¹⁰⁴¹ Gron, R., “Esperanza y deseo en San Juan de la Cruz”, *op. cit.*, p. 475.

En el *Cántico*, desde la primera estrofa, sobresale el deseo de la esperanza, con su tensión escatológica, basada en la fe realizada por el amor. La prueba evidente de que se trata de tal deseo lo constituye la ausencia de Dios. El alma movida por el amor divino “sale” de sí misma para buscar a su Amado: enamorada de Dios “desea unirse con Él por clara y esencial visión, propone sus ansias de amor, quejándose a Él de la ausencia [...], habiéndola Él herido de su amor, por el cual ha salido de todas las cosas criadas y de sí misma.”¹⁰⁴²

La esperanza de la esposa es escatológica toda vez que por ella la memoria (y junto con ella el entendimiento y la voluntad) se abre a la expectativa del día dichoso en que se unirá plenamente con el Esposo. Si bien puede decirse que conforme a la unión amorosa en esta vida su deseo infinito de sentido infinito se halla satisfecho; no por ello deja de sentir ansias de amor por la unión que tendrá lugar en la gloria. “En su integralidad, y no sólo en un apéndice, el cristianismo es escatología; es esperanza, mirada y orientación hacia adelante, y es también, por ello mismo, apertura y transformación del presente.”¹⁰⁴³

Con todo, no ha de olvidarse que “La participación en la vida de lo infinito supone que sólo participemos en ella como seres finitos -sin lo cual dejaría de ser participación”.¹⁰⁴⁴ En la unión mística, sólo está “perfecto el amor [...] cuando se hace la transformación por amor del alma [en Dios]”.¹⁰⁴⁵ Es decir, “hasta que emparejan en uno solo los amantes que se transfiguran el uno en el otro”.¹⁰⁴⁶ Transfiguración respecto de la cual es importante no perder de vista la advertencia

¹⁰⁴² *Ibidem.*, pp. 473-474.

¹⁰⁴³ Moltmann, J., *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1969, p. 20.

¹⁰⁴⁴ Chrétien, J. L., *La mirada del amor, op. cit.*, p. 196.

¹⁰⁴⁵ 1S 2, 4

¹⁰⁴⁶ CB 11, 12

bíblica que señala: “Vosotros sois dioses, y todos vuestros hijos del Altísimo; pero como hombres moriréis” (Sal 82, 6). Sin importar qué tan alto sea el vuelo de la amada hacia Dios, siempre estará atada a su condición de discontinuidad, finitud y muerte. Mas, por eso mismo, siempre prevalecerá el *amor-ágape* como actividad infinita; como llama de amor viva que no se apaga ni siquiera en la gloria.

6.6 La condición creatural del existente: escollo de la fenomenología hermenéutica de la mística

La mística, más que una experiencia, es un proceso; una modalidad de la vida fáctica que se funda en el encuentro personal con lo divino. En el contexto del cristianismo, místico es quien, tras haber sido interpelado por lo divino, salió de sí mismo y del mundo para hallar la presencia escondida del Esposo y realizar el fin sobrenatural para el cual fue creado: la deificación. La correspondencia al amor preeminente de Dios, que se manifestó de modo definitivo en Cristo Crucificado, es el sentido del proceso místico. La mística cristiana es cristocéntrica.

Para SJC, místico es aquel cuyo sentido vital único (que se expresa en cada uno de sus actos, omisiones, palabras, silencios, renunciaciones, deseos, esperanzas, alegrías y penas) se identifica con el *amor-ágape*. Dios es *amor-ágape* que a lo largo de las generaciones sale al encuentro del hombre para hacerlo partícipe de la vida eterna ahora (en el seguimiento de la cruz que constituye el sentido último del proceso místico) y siempre (en la gloria). En razón de su infinitud, el *amor-ágape* no desaparece con la muerte sino que, en vez de ello, se intensifica y cualifica, porque “la caridad no acaba nunca. Desaparecerán las profecías. Cesarán las lenguas. Desaparecerá la ciencia. Porque parcial es nuestra ciencia y parcial nuestra profecía. Cuando venga lo perfecto, desaparecerá lo parcial” (1^a Co 13, 8-11).

Místico es quien cotidianamente, en su relación con los otros y con el Esposo, e incluso con la creación natural, “experimenta las primicias de este abrazo de la eternidad que recibe en su seno la tensión de la pasión absoluta, de la única pasión absoluta de la que es capaz el ser humano”¹⁰⁴⁷ ¿Cuándo puede atribuirse el hombre, al que define la finitud de su *poder-ser*, una pasión absoluta? Considero que únicamente cuando aquello a lo que se dirige es también absoluto.

Que de acuerdo con los testimonios místicos, la experiencia mística es un encuentro con la presencia de lo absoluto divino, no es motivo de discusión. En actitud fenomenológica, el filósofo no puede pronunciarse a favor ni en contra de que lo dicho por los místicos suponga existencia del correlato de su experiencia. El fenomenólogo está obligado a reconocer en el misticismo una modalidad de la vida fáctica, única e irreductible a cualquier otra, cuyo origen es la donación de lo divino. A diferencia del místico, para quien Dios y los dioses son una experiencia; para el fenomenólogo, lo divino no es más que término de la actitud, la experiencia y el modo de vida propios de la mística y la religión.

La fenomenología hermenéutica de la mística tiene por objeto de investigación el fenómeno místico (aquello por lo que se pregunta), a partir de la interpretación del sentido esencial de los testimonios relevantes de la historia de la mística. Su intención es poner en libertad la estructura esencial y el sentido de dicho fenómeno, a fin de que se muestren por sí mismos. La fenomenología hermenéutica de la mística se separa tanto de la teología (que asume por principio la verdad de la revelación) como de la teodicea (que busca demostrar la existencia y atributos divinos) y de la metafísica onto-teo-lógica (que hace del concepto “Dios” el fundamento óntico de los entes intramundanos).

¹⁰⁴⁷ García-Baró, M., *De estética y mística, op. cit.*, p. 63.

El fenomenólogo no tiene nada qué decir acerca de la existencia de Dios. La existencia de Dios es un pre-juicio que la investigación fenomenológica pone entre paréntesis; que no juega papel alguno en la descripción esencial de la experiencia y del proceso místicos. A la fenomenología no le concierne ocuparse con la pregunta por la existencia de Dios, ni sobre su ser ni atributos. Su objeto de reflexión es el misticismo como modalidad de la vida fáctica, cuya estructura y sentido pone de manifiesto mediante la interpretación de testimonios textuales, como es el caso del *Cántico Espiritual*. Y, por derivación, tampoco le concierne decidir nada acerca de la condición creatural del hombre.

La ontología fundamental de Heidegger pone de manifiesto que la finitud de su *poder-ser* es la determinación ontológica esencial del *ser-ahí*. Sin embargo, más allá de lo dicho por él, la desproporción entre la finitud de nuestro *poder-ser* y nuestro deseo infinito de sentido infinito descubre el talante erótico de la existencia. El deseo infinito de infinitud presente en todo hombre da cuenta de su apertura a la experiencia de encuentro con lo infinito y absoluto. Basta una mirada a la historia de la humanidad, para percatarse de que el hombre es capaz de lo divino y ha dejado testimonio de ello. Sin embargo, que sea razonable pensar que, concebido como lo infinito y absoluto, Dios sea el objeto al que tiende el deseo infinito de sentido infinito del hombre, no autoriza a afirmar su condición creatural, ni la existencia de Dios.

Al hablar sobre la finitud del *poder-ser* del *ser-ahí* señalé - siguiendo un poco a Jean Louis Chrétien- que la satisfacción del deseo infinito de sentido infinito tiene por condición de posibilidad no sólo la presencia de lo infinito sino de medios infinitos, y por lo mismo proporcionados. De acuerdo con los testimonios cristianos, la vida mística se define por la búsqueda del encuentro personal con el *amor-ágape* (que se manifestó en Cristo Crucificado como donación infinita,

libre, espontánea y gratuita), con ansias en amores inflamadas en el deseo infinito de su presencia, a través de los medios infinitos de las virtudes sobrenaturales, de entre las cuales destaca la fe por ser el único medio proporcionado al ser infinito de Dios.

Es posible demostrar lógicamente la necesidad de la existencia de un principio absoluto, fundamento óntico de lo ente y garantía del conocimiento verdadero. Tal es el concepto metafísico de Dios

La metafísica tiene por tarea hacer que el pensamiento repare en lo ente, para fundamentarlo en el ser, además de llevar a cabo una explicación del ser en tanto que fundamento de lo ente. Su doble tarea es preguntarse por la doble determinación que, por un lado correlaciona al ser-fundamento y al ente fundamentado e indagar el vínculo existente entre el ser-fundamento el ente al que requiere fundamentar para ser lo que es [...] El ente es concebido como lo fundamentado, mientras que el ser asume la forma de ente supremo, fundamento del primero. “La constitución ontoteológica de la metafísica procede del dominio de la diferencia que mantiene separados y correlacionados mutuamente al ser en tanto que fundamento, y a lo ente en su calidad de fundado-fundamentador”. Al establecer dicha relación entre el ente y el ser como fundamento óntico, “se ha mencionado ya el concepto metafísico de Dios. La metafísica ha de ir a parar al Dios con el pensamiento, porque el asunto del pensamiento es el ser, y éste está presente de muchas maneras como fundamento.”¹⁰⁴⁸

El Dios de la fe no se identifica con el Dios de los filósofos. No hay relación alguna entre el Dios-concepto de la onto-teo-logía y el Dios Crucificado del cristianismo. No hay vía humana para el conocimiento

¹⁰⁴⁸ González Suárez, L., “Del concepro onto-te-lógico de Dios a la comprensión fenomenológica de lo divino”, en: *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana*, 131, año 43, julio-diciembre de 2011., p. 127

deductivo del *amor-ágape* que se manifestó en el misterio de la cruz. Únicamente porque Dios se ha revelado a sí mismo y ha otorgado al hombre los medios proporcionados para su conocimiento oscuro amoroso, son posibles la religión y la mística. El ser infinito del Esposo Cristo escapa a todo intento de deducción de la razón finita. El misterio de Dios sólo se revela oscuramente en actitud teologal.

Como dice Bernado de Trilio, el exceso divino debe entenderse intensivamente, no extensivamente: no significa que, cuando vemos a Dios, una parte de éste permanezca fuera de nuestra visión [...] sino que su ser sobrepuja a todo ser creado y limitado, y que vemos ese exceso mismo.¹⁰⁴⁹

¿Cómo entender que en la experiencia de Dios lo que vemos oscuramente es su ser excesivo? Para el cristianismo, el *amor-ágape* es el exceso que el místico comprende oscuramente por fe sobrenatural, al que se une y en el que se transforma conforme a su voluntad, que llena su memoria con aprehensiones de gloria. El *amor-ágape* tiene su mirada, su visión comprensiva. Mas por ser una operación sobrenatural de la voluntad, “ver el infinito es conocerlo, y conocerlo como infinito, es decir, tal como es, mas no conocerlo infinitamente [en el sentido de agotar se infinitud] y, por ende, comprenderlo”.¹⁰⁵⁰

Los testimonios místicos como el *Cántico Espiritual* describen la experiencia personal de encuentro con lo divino. Que hay místicos, es innegable. Que la fenomenología hermenéutica de la mística puede realizarse como hermenéutica de los testimonios místicos, tampoco encierra dificultad. Su límite es la imposibilidad de ir más allá de lo que de suyo se muestra en el fenómeno.

¹⁰⁴⁹ Chrétien, J. L., *La mirada del amor*, op. cit., p. 203.

¹⁰⁵⁰ *Ibidem.*, p. 207.

El escollo principal, desde el punto de vista de la filosofía, es conseguir defender suficientemente la idea de la creación, lo cual, desde luego, es tarea fuerte. Pero si pudiera refrendarse filosóficamente siquiera la posibilidad de entender como criatura en ser del hombre [...] sería preciso especular sobre el divino modelo, en el Verbo, de nuestra realidad creada¹⁰⁵¹

La fenomenología hermenéutica de la mística no puede concluir la existencia de Dios como origen, sentido y término de la experiencia mística partir de los testimonios místicos; no puede afirmar que en el hombre haya alguna determinación que ponga de manifiesto su condición creatural. A pesar de lo cual, puede poner de manifiesto que independientemente de si Dios o los dioses existen o no, el hombre es *capax Dei*. y, en ese sentido, hacer algunas aportaciones para contestar a la pregunta por el sentido último del misticismo como modalidad de la vida fáctica.

RECAPITULACIÓN

Lo distintivo del *ser-ahí* es *ser-en-el-mundo*. El mundo es el ámbito de sentido en cuyo seno hacen frente las cosas y los demás. Habitar un mundo supone la pertenencia a un pueblo, y la comprensión pre-reflexiva (no tematizada ni desarrollada) de su peculiar interpretación del ser, de lo divino, del *ser-ahí* y de las cosas. Los pre-juicios que el *ser-ahí* hereda de la tradición del pueblo del que forma parte constituyen su horizonte de comprensión e interpretación. Lo que el *ser-ahí* hereda de la tradición es la interpretación de los fenómenos que han acontecido en el seno del pueblo en cuestión.

¹⁰⁵¹ García-Baró, M., *De estética y mística, op. cit.*, p. 61.

Arrojado en medio de un mundo, de un ámbito de sentido específico, el *ser-ahí* puede tomar la decisión de habitarlo en el modo de ser de la propiedad o bien puede dejarse arrastrar ciegamente por lo que *uno* debe pensar, decir, hacer y ser. Cuando el *ser-ahí* se olvida de elegir no es él mismo sino *uno* más

Para Heidegger, el comprender a partir del cual el *ser-ahí* se abre al mundo desde su *estado de yecto* es siempre afectivo. El modo como le va al *ser-ahí* determina su apertura o cerrazón al mundo y a las cosas que dentro de él hacen frente; mas aun, determina también la apertura o el encubrimiento de su propia condición de ser.

Por la caída el *ser-ahí* se pierde en el mundo, abandonado a su ser yecto; por la angustia, se distingue del mundo y se recupera a sí mismo al comprenderse como libertad. La angustia le abre al *ser-ahí* la posibilidad de la resolución por cuanto le descubre la potencialidad de su ser. En el peculiar encontrarse de la angustia se le desemboza al *ser-ahí* su *estado de yecto* como *ser-para-la-muerte*. La condición cadente del *ser-ahí* designa un existenciario y, por lo mismo, es ontológicamente neutra. A la constitución ontológica del *ser-ahí* es inherente la caída como absorción en el uno y en el estado de interpretado del mundo.

El *ser-ahí* yecto, arrojado en la existencia y condenado a la libertad, no encuentra ni en sí mismo ni fuera de sí (en la facticidad) indicación alguna acerca de cómo adueñarse del fundamento de su ser. La única alternativa es vivir de modo tal que en cada situación exista como fundamento de sí, proyectándose sobre la posibilidad extrema de su muerte.

Que hay un modo propio y uno impropio de existir y no está a discusión. Sin embargo, me parece inaceptable afirmar junto con Heidegger que no hay diferencia real entre ambas posibilidades vitales. Para Heidegger, la existencia propia no constituye un modo de *ser-en-el-mundo*

excepcional por el que el individuo se separa del *uno*; la existencia propia es tan sólo una modalidad de la estructura fundamental del *uno*. La única distancia entre la existencia propia e impropia radica en el reconocimiento de que el *estado de yecto* nombra la condición de ser del *ser-ahí*.

No obstante lo anterior, sostengo en contra de Heidegger que, el que su inmersión en la existencia impropia impida al *ser-ahí* caer en la cuenta de que en su *estado de yecto* no hay indicación alguna sobre su “de dónde” y su “a dónde”, ni sobre “quién es”, pone de manifiesto el carácter enigmático de su ser, bajo la forma negativa del ocultamiento y el olvido. Al poner el énfasis en la condición caída del *ser-ahí*, la ontología de *Ser y Tiempo* ha dejado de lado el enigma que el *ser-ahí* es para sí mismo tan pronto sale de su letargo. Heidegger no le concede importancia al hecho de que, con la misma evidencia que me reconozco como ser yecto, se desemboza el carácter enigmático de mi propio ser.

El mundo circundante es corruptible pero no finito. Mundo y vida no se identifican. A diferencia de las entidades intramundanas, yo no sólo *soy*; sé que soy y que no sé *quién* soy. Para mí misma soy un enigma. Esta es quizás la intuición más fundamental que tengo. Vivirse como enigma, independientemente de que dicha vivencia tenga por causa una experiencia límite o un conjunto de experiencias más o menos cotidianas, es el comienzo de la existencia auténtica.

La ontología heideggeriana sostiene que toda posibilidad vital del *ser-ahí* es finita. Que mediante nuestros propios medios sólo estamos en condiciones de emprender tareas finitas no está sujeto a discusión. Con todo, pienso que no hay fundamento alguno para concluir que no hay más que finitud con base en la finitud del *poder-ser*. La conclusión a la que llega Heidegger es del todo consistente con el supuesto de que no hay más que una manera de *ser-en-el-mundo*, cuyas estructuras fundamentales cabe

dilucidar prestando atención a la cotidianidad del *uno*. Supuesto que, a su vez, descansa en la afirmación infundada de que entre propiedad e impropiedad no hay más que una diferencia de orden comprensivo: mientras que el *ser-ahí* propio reconoce la finitud de su *poder-ser*, el impropio la ignora.

A diferencia de Heidegger, considero que basta una mirada a la existencia cotidiana para admitir sin reparos que el rasgo distintivo de nuestra condición de ser radica en la desproporción esencial entre la finitud que somos y la infinitud a la que aspiramos. El problema no es que el *ser-ahí* que soy yo en cada caso no pueda ser en el tiempo indefinidamente sino en que existir es desear lo infinito. El origen de la desazón inherente a *ser-en-el-mundo* no es la finitud del mundo, sino el hecho de que pese a su variedad inagotable, el mundo no basta para colmar mi deseo infinito de sentido infinito.

La desesperación infinita que trae consigo la conciencia sobre la finitud de su *poder-ser* pone al descubierto que aquello que distingue al *ser-ahí* es su deseo infinito de *ser*, nacido de la infinita insatisfacción ante la finitud de su *poder-ser*. Habitamos el mundo, pero no somos mundo y es por eso que aspiramos a lo infinito. Sólo un ser que tiene una sed infinita de sentido infinito puede aspirar a lo absoluto desde su contingencia.

En consonancia con la idea de que toda aspiración a lo infinito es una fuga respecto de la finitud, Heidegger considera que tanto la religión como la mística son modalidades de la vida fáctica del uno. La crítica heideggeriana a la religión y a la mística se apoya en la idea de que necesariamente el reconocimiento de la finitud de nuestro *poder-ser* obliga a concluir que sólo estamos llamados a la realización de tareas finitas.

La sed infinita de sentido infinito, su aspiración a lo absoluto,

es la más clara expresión del erotismo que define al *ser-ahí*. El erotismo es la condición de ser que se manifiesta en la tendencia ontológica a ocuparse con tareas infinitas, destinadas a dar alcance al sentido infinito al que apunta nuestra voluntad. Desear infinitamente lo infinito no supone la negación de la finitud de nuestro *poder-ser*. No deseamos lo infinito por ser infinitos; lo deseamos, precisamente, porque no lo somos.

El deseo infinito que somos puede orientarse tanto a lo infinito como a lo finito. Las posibilidades fundamentales del existente son: 1. Empeñarse en desear finitamente lo finito. 2. Desear infinitamente lo finito. 3. Desear infinitamente lo finito. 4. Desear finitamente lo infinito. La tercera posibilidad corresponde a la religión; la cuarta a la mística. Tanto el religioso como el místico desean la unión con lo divino. La diferencia entre ambos proviene de que el místico se vale de medios proporcionados a la infinitud de lo divino.

Para SJC, el único medio proporcionado para la unión con Dios, que permite al hombre dar satisfacción a su deseo infinito de sentido infinito, son las virtudes sobrenaturales teologales y morales. Sólo éstas, por ser dones divinos y no actos o hábitos resultantes del *poder-ser* finito del hombre, son un medio proporcionado para la unión con Dios. La necesidad de las purgaciones pasivas de la noche oscura proviene de que sólo a través de éstas el hombre recibe el hábito y el acto infuso de dichas virtudes.

La totalidad del proceso místico puede entenderse como seguimiento e imitación de Cristo Crucificado. A semejanza del Esposo, para merecer la entrada en el matrimonio místico, la esposa debe hacer propia la experiencia de la cruz, hasta donde lo permite la distancia entre Dios y sus criaturas. Hacer propia la cruz de Cristo es “anihilarse por Dios según estas dos partes, sensitiva y espiritual [... a fin de] quedar

resuelto en nada, que será la suma humildad”¹⁰⁵²

El hombre humilde no codicia nada para sí porque, aniquiladas las operaciones naturales de sus potencias, vive en total desapego. La humildad surge del reconocimiento de la finitud y la limitación que nos constituye, que sólo aparecen en su justa dimensión en contraste con la infinitud amorosa de Dios. A la luz de la contemplación oscura amorosa, la amada toma consciencia de la finitud de su *poder-ser*; de que la distancia abismal que la separa del amor infinito de su Esposo sólo puede ser salvada por la gracia divina. Del reconocimiento de su limitación brota la humildad.

La humildad es condición previa de la esperanza. Si el conocimiento de nuestra propia finitud no estuviera acompañado del encuentro vital con el amor-ágape que se manifestó en Cristo Crucificado, el reconocimiento de la desproporción entre nuestro deseo infinito de sentido infinito y nuestra incapacidad para darle alcance culminaría en la desesperación infinita. No obstante, la comprensión del carácter inmotivado, espontáneo, incondicional y universal del amor-ágape que define la esencia divina, da paso a la confianza de que por ser quien es, Dios ha destinado a todos los hombres al fin sobrenatural de la deificación y que, sin importar la distancia en ser y perfección entre Amado y amada, el amor tiene el poder de igualar a los amantes.

El fundamento de la esperanza teologal es la gracia como donación y promesa. Sólo porque Dios ha hecho don de sí en Cristo Crucificado es posible la esperanza teologal, entendida como la confianza en que “donde abundó el pecado sobreabundó la gracia” (Rom 5, 20), para que todos pudieran gozar de la vida eterna ya desde ahora (en la unión mística) y después de la muerte (en la gloria).

La esperanza teologal es una virtud infusa que enlaza el pasado y

¹⁰⁵² 2S 7, 11

el futuro del hombre como ser *capax Dei*; que unifica cada uno de los momentos de la historia de salvación personal. Por la esperanza, el hombre interpreta y asume sus decisiones pasadas y sus proyectos venideros a la luz del deseo que alienta su camino por la vía mística: la unión amorosa con el Esposo. En cada fase del proceso místico, la esperanza teologal reviste “diversas formas: fervores de principiantes, sobriedad de renunciadas, noches depuradoras, búsqueda ansiosa, aspiración a gloria.

La esperanza teologal no sólo oscurece la memoria sino que, al tener por causa y origen la influencia pasiva del Espíritu Santo del Esposo en la voluntad, también inflama esta última con el *amor-ágape*. La esperanza teologal se define por la espera del Dios, contra toda evidencia racional. Con ansias en amores inflamadas, la amada espera el retorno del Esposo Cristo.

Que de acuerdo con los testimonios místicos, la experiencia mística es un encuentro con la presencia de lo absoluto divino, no es motivo de discusión. En actitud fenomenológica, el filósofo no puede pronunciarse a favor ni en contra de que lo dicho por los místicos suponga existencia del correlato de su experiencia.

A diferencia del místico, para quien Dios y los dioses son una experiencia; para el fenomenólogo, lo divino no es más que término de la actitud, la experiencia y el modo de vida propios de la mística y la religión. La fenomenología hermenéutica de la mística tiene por objeto de investigación el fenómeno místico (aquello por lo que se pregunta), a partir de la interpretación del sentido esencial de los testimonios relevantes de la historia de la mística. Su intención es poner en libertad la estructura esencial y el sentido de dicho fenómeno, a fin de que se muestren por sí mismos.

El fenomenólogo no tiene nada qué decir acerca de la existencia de

Dios. La existencia de Dios es un pre-juicio que la investigación fenomenológica pone entre paréntesis; que no juega papel alguno en la descripción esencial de la experiencia y del proceso místicos. A la fenomenología no le concierne ocuparse con la pregunta por la existencia de Dios, ni sobre su ser ni atributos. Su objeto de reflexión es el misticismo como modalidad de la vida fáctica, cuya estructura y sentido pone de manifiesto mediante la interpretación de testimonios textuales, como es el caso del *Cántico Espiritual*. Y, por derivación, tampoco le concierne decidir nada acerca de la condición creatural del hombre.

CONCLUSIÓN

El “mundo” de lo sagrado es el ámbito de sentido que emerge cuando el hombre se sitúa frente a la presencia de lo divino, motivado por su deseo de liberación. La actitud religiosa es el modo de *ser en el mundo* que permite la apertura de lo sagrado, en cuyo seno irrumpe la presencia elusiva de lo divino. Respecto de la religión, la mística no es más que una radicalización.

Históricamente, los místicos han dejado testimonio del modo peculiar en que su vida fáctica -su manera de ser, pensar, decir y habitar el mundo propio y el mundo compartido con los otros- ha sido transfigurada a resultas de su contacto con lo divino.

La fenomenología hermenéutica de la mística es la investigación filosófica del *ser en el mundo* de los místicos, que busca dilucidar el sentido del fenómeno místico, a través de la hermenéutica de su testimonio textual. Dicho de otro modo, es la interpretación de una serie de fenómenos (los diversos testimonios de los místicos), que a su vez dan cuenta de otros (sus experiencias), que se retrotraen al fenómeno por excelencia: el acontecimiento de lo divino. Su finalidad es generar una ontología de lo divino, a la luz del análisis descriptivo de la estructura esencial de la experiencia y el proceso místicos. Es decir, responder a las preguntas: ¿Qué es el misticismo? y ¿cuáles son los rasgos esenciales de lo divino, en tanto que término de la experiencia mística?

Quizás, la cuestión más relevante para el proyecto de una fenomenología hermenéutica de la mística es decidir si el misticismo entraña una posibilidad que concierne a todos los individuos o no. Ante la evidencia de que históricamente la vida mística ha sido una posibilidad que sólo una minoría ha abrazado, se impone la pregunta por

las raíces ontológicas y existenciales de que dicho fenómeno sea más bien una excepción que una generalidad.

El carácter excepcional de la mística sanjuanista proviene de que, además de abrir la pregunta acerca de si el misticismo es o no una posibilidad vital abierta a todo hombre, ofrece una doctrina fundamentada en la revelación y la experiencia personal, de acuerdo con la cual la vida mística es la respuesta al llamado universal de Dios, que convoca a todo hombre a la vida eterna. De donde se desprende la necesidad de comprender el posicionamiento que el místico tiene acerca del modo de vida que le es propio, antes de preguntar si la mística es una posibilidad abierta a todo hombre o sólo algunos hombres han sido predestinados para ascender la cuesta del monte de perfección.

En todas sus obras, SJC sostiene que los cuatro principios místico-teológicos del cristianismo son: 1. Dios creó al hombre para el fin sobrenatural de unirlo consigo, en la participación de sus operaciones fundamentales: amarse y conocerse a sí mismo. 2. Los medios deben tener proporción con los fines. 3. Nada finito, por causa de su desproporción con el ser infinito de Dios, puede valer como medio para la unión. 4. El único medio proporcionado al fin sobrenatural del hombre es el ejercicio de las virtudes infusas teologales.

El fin sobrenatural del hombre es la deificación. Hecha Dios por participación, las obras de la esposa son expresión del hábito infuso de las virtudes sobrenaturales teologales (fe, esperanza y amor-ágape). Cuando se consuma la unión mística, en el matrimonio espiritual, la esposa está en condiciones de amar a Dios y al prójimo con el mismo amor que Dios se ama a sí mismo y la ama a ella. Sólo entonces cobra sentido afirmar que el amor al prójimo y el amor a Dios se identifican hasta cierto punto. Si para SJC “un poquito de este puro amor” vale más que todas las obras del amor imperfecto, es debido a la “asistencia y

continuo ejercicio de amor en Dios”¹⁰⁵³ que define la transformación de semejanza amorosa. En palabras del poeta místico, “para este fin de amor fuimos criados”¹⁰⁵⁴ y no para las obras de la virtud imperfecta que no brota de “este grado de solitario amor”¹⁰⁵⁵. Para amar al prójimo conforme a nuestra limitada e imperfecta capacidad nos bastamos a nosotros mismos; para amar como Cristo nos amó y como se aman el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo, es preciso participar de las operaciones divinas: ser místico. Para el cristianismo, el misticismo no es un epifenómeno: es el sentido último de la actitud religiosa.

El deseo de unirse al Esposo Cristo por clara y esencial visión es la intención vital que define al místico. El deseo amoroso es la causa que lleva a la amada a salir apresuradamente de noche tras las huellas de quien la enamoró para luego abandonarla. El *amor-eros* es el movimiento vital por el que la esposa se decide a abandonarlo todo para buscar la presencia gozosa del Esposo. Sin embargo, por cuanto surge de una raíz egoísta, el *amor-eros* no es medio proporcionado para la unión. Buscar a Dios por el gozo derivado de su experiencia, constituye un obstáculo para la unión. El progreso espiritual reclama la purgación de todo apetito, incluso si éste se refiere a Dios.

Para SJC, únicamente la intervención de la gracia tiene el poder de purgar al entendimiento y la voluntad de todo gusto y asimiento. Por sí solo el hombre puede buscar pero no hallar a Dios. El amor y la fe sobrenaturales son dones divinos. No hay camino del hombre hacia Dios, sino únicamente de Dios al hombre. El camino de Dios al hombre es el abajamiento, pasión y muerte de cruz.

En el caso de la mística de los esponsales, a cuya tradición pertenece SJC, el proceso místico puede entenderse como un tránsito del

¹⁰⁵³ CB 29, 1

¹⁰⁵⁴ CB 29, 3

¹⁰⁵⁵ CB 29, 3

amor-eros al *amor-ágape*. La esencia del cristianismo radica no en el *amor-eros* interesado y egoísta, que obedece al valor del objeto amado; sino en el *amor-ágape*, cuyos rasgos esenciales ha descrito San Pablo en la *Primera Carta a los corintios*. Mientras que el *amor-eros* es vuelo y trascendencia hacia aquello que se desea poseer; el *amor-agapé* enseñado por Cristo es entrega incondicional.

En conformidad con la experiencia místico-religiosa del cristianismo, sólo en Cristo el hombre puede acceder a la comunión con la divinidad escondida del Padre. Conforme a su humanidad y a su divinidad, Cristo Crucificado es la vía para acceder a la comunión mística con la esencia divina que comparten el Padre y el Hijo. Sólo *en y por* Cristo, Dios se ha revelado como *amor-ágape*. Cristo Crucificado es medio, condición de posibilidad, sentido y término de la vida mística. La cruz no es simplemente el lugar donde se manifestó el amor que Dios *es*; ante todo, es el acontecimiento central de la historia de la salvación, que funda un modo peculiar de ser ante Dios: el ser cristiano. Cruz y *amor-ágape* se relacionan como el acontecimiento por el cual se esencia Dios y la esencia misma de Dios.

Que Dios sea amor no significa que el amor sea uno de sus atributos; sino que acontece como *amor-ágape*. Por su parte, la amada es tal no porque, entre otras pasibilidades vitales, haya hecho sitio para el afecto de una representación peculiar de Dios; sino porque el amor divino es el sentido que unifica la trama de su hacer y ser. Para SJC, el fin sobrenatural del existente es unirse amorosamente a un Dios “sin modos”, que escapa a toda representación porque no es entidad alguna sino acontecimiento de Amor; por lo cual “del mismo Dios no se puede decir algo que sea como él.”¹⁰⁵⁶

El *poder-ser* del hombre es finito. Si valiéndose de sus propios

¹⁰⁵⁶ CB 26, 4

medios el hombre es capaz de practicar la virtud; para hacerlo perfectamente necesita las purgaciones pasivas de las que habla SJC en su doctrina de la noche oscura. La noche oscura es medio de purificación activa y pasiva de los apetitos e imperfecciones que impiden al hombre descubrir la presencia escondida de Dios. En el *Cántico Espiritual*, SJC ha dicho una y otra vez que el propósito de sus guías espirituales es ofrecer doctrina provechosa para quienes transitan por la noche oscura, a través de observaciones generales en las que cada uno pueda encontrar “luz general” sobre su situación.

La unión de semejanza amorosa es un fruto “plantado por la mano del Amado” durante la noche oscura, en el huerto deseado que es para Él su esposa. Esta última no sólo carece del poder para otorgarse a sí misma la salvación sino que ni siquiera es capaz de comprender el alcance del don recibido, si el Esposo no la hace partícipe de su sabiduría. Es el Esposo quien la hace salir en pos de su presencia; quien sostiene y alienta su búsqueda; quien le infunde fortaleza necesaria para continuar su camino durante la noche oscura; quien transforma su caída en ascenso glorioso.

El progreso en la escala del amor místico se manifiesta en la realización de obras virtuosas en modo sobrenatural. Para SJC, la adquisición de los hábitos y de los actos de las virtudes sobrenaturales teologales y morales tiene por causa la iluminación del Verbo, en la inhabitación del Espíritu Santo. Nadie tiene la capacidad de favorecer ni mucho menos de suscitar la iluminación del Logos, sin la cual no hay justificación ni salvación posibles. Según sea la participación en la contemplación oscura será el grado de *amor-ágape* y la perfección de la unión con el Esposo Cristo.

En cada una de sus fases, el proceso místico es participación de la vida intratrinitaria. La iluminación del Logos supone la inhabitación del

Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo. La vida intratrinitaria es comunicación amorosa. Si Dios es *amor-ágape* es porque ante todo es también alteridad. La donación de sí reclama como condición de posibilidad la dualidad amante-amado, así como la subsistencia del amor que une a ambos. De la comunicación divina resultan tres manifestaciones divinas del *amor-ágape*: el Padre es *amor-ágape* en su fontalidad, que haciendo donación de sí engendra eternamente al Verbo; el Hijo es *amor-ágape* (de la misma esencia del Padre, engendrado, no creado) que se esencia como donación libre y gratuita; el Espíritu Santo es el *amor-ágape*, entendido como la relación subsistente entre el Padre y el Hijo.

Para SJC, la vida mística es el único camino para la realización del fin sobrenatural para el cuál fue creado el hombre: la transformación en el *amor-ágape* que Dios *es*. Ser Dios por participación es conocer y amar a Dios como Él se conoce y se ama a sí mismo, es decir, conocer a Dios por fe sobrenatural y amarlo con el mismo *amor-ágape* que constituye su ser esencial.

Ocuparme con la fenomenología hermenéutica del *Cántico Espiritual* (a la que he dedicado el cuarto capítulo de este trabajo) me ha permitido dilucidar el sentido del *amor-ágape*, atendiendo al modo en que éste se manifiesta tanto en la amada como en el Amado. El paso siguiente ha sido preguntar si hay algo en la constitución ontológica del hombre que explique su apertura a lo divino. Mi respuesta es la siguiente.

La desesperación infinita que trae consigo la consciencia sobre la finitud de su *poder-ser* pone al descubierto que aquello que distingue al hombre es su deseo infinito de *ser*, nacido de la infinita insatisfacción ante la finitud de su *poder-ser*. Habitamos el mundo, pero no somos mundo y es por eso que aspiramos a lo infinito. Sólo un ser que tiene una sed infinita de sentido infinito puede aspirar a lo absoluto desde su contingencia.

La sed infinita de sentido infinito, su aspiración a lo absoluto, es la más clara expresión del erotismo que define al hombre. El erotismo es la condición de ser que se manifiesta en la tendencia ontológica a ocuparse con tareas infinitas, destinadas a dar alcance al sentido infinito al que apunta la voluntad. Desear infinitamente lo infinito no supone la negación de la finitud del *poder-ser*. No deseamos lo infinito por ser infinitos; lo deseamos, precisamente, porque no lo somos.

El deseo infinito que somos puede orientarse tanto a lo infinito como a lo finito. Las posibilidades fundamentales del existente son: 1. Empeñarse en desear finitamente lo finito. 2. Desear infinitamente lo finito. 3. Desear finitamente lo infinito. 4. Desear infinitamente lo infinito. La primera y segunda posibilidades son expresiones del erotismo profano. La tercera, corresponde a la religión; la cuarta a la mística.

Tanto el religioso como el místico desean la unión con lo divino. La diferencia entre ambos proviene de que el místico se vale de medios proporcionados a la infinitud de lo divino. De acuerdo con SJC, hay una sola vía para dar satisfacción a la sed infinita de sentido infinito que nos distingue: la mística. La razón de lo cual es que sólo ella implica una orientación del deseo infinito de sentido infinito que somos hacia el único objeto proporcionado (Dios), y una búsqueda de su presencia que se vale de medios igualmente infinitos y proporcionados al fin sobrenatural del hombre: la deificación. No basta proceder hacia Dios, ni reconocerlo como la realidad infinita a la que se dirige nuestro deseo infinito de sentido; para darle alcance es necesario hacer uso de medios proporcionados. Los únicos medios proporcionados para la unión con Dios son las virtudes sobrenaturales teologales y morales. Sólo éstas, por ser dones divinos y no actos o hábitos resultantes del *poder-ser* finito del hombre, son un medio proporcionado para la unión con Dios.

Del reconocimiento de la finitud y la limitación que nos constituye, que

sólo aparecen en su justa dimensión en contraste con la infinitud amorosa de Dios, surge la humildad. A la luz de la contemplación oscura amorosa, la amada toma consciencia de la finitud de su *poder-ser*; de que la distancia abismal que la separa de su Esposo sólo puede ser salvada por la gracia divina.

La humildad es condición previa de la esperanza. Si el conocimiento de nuestra propia finitud no estuviera acompañado del encuentro vital con el *amor-ágape* que se manifestó en Cristo Crucificado, el reconocimiento de la desproporción entre nuestro deseo infinito de sentido infinito y nuestra incapacidad para darle alcance culminaría en la desesperación infinita. No obstante, la comprensión del carácter inmotivado, espontáneo, incondicional y universal del *amor-ágape* que define la esencia divina, da paso a la confianza de que por ser quien es, Dios ha destinado a todos los hombres al fin sobrenatural de la deificación y que, sin importar la distancia en términos de ser y perfección entre Amado y amada, el amor tiene el poder de igualar a los amantes.

El fundamento de la esperanza teologal es la gracia divina. Sólo porque Dios ha hecho don de sí en Cristo Crucificado es posible la esperanza teologal, entendida como la confianza en que “donde abundó el pecado sobreabundó la gracia” (Rom 5, 20), para que todos pudieran gozar de la vida eterna ya desde ahora (en la unión mística) y después de la muerte (en la gloria).

A diferencia del místico, para quien Dios y los dioses son una experiencia; para el fenomenólogo, lo divino no es más que término de la actitud, la experiencia y el modo de vida propios de la mística y la religión. La fenomenología hermenéutica de la mística tiene por objeto de investigación el fenómeno místico (aquello por lo que se pregunta), a partir de la interpretación del sentido esencial de los testimonios relevantes de la historia de la mística. Su intención es poner en

libertad la estructura esencial y el sentido de dicho fenómeno, a fin de que se muestren por sí mismos.

Que de acuerdo con los testimonios, la experiencia mística es un encuentro con la presencia de lo absoluto divino, no es motivo de discusión. En actitud fenomenológica, el filósofo no puede pronunciarse a favor ni en contra de que lo dicho por los místicos suponga la existencia del correlato de su experiencia. El fenomenólogo no tiene nada qué decir acerca de la existencia de Dios. La existencia de Dios es un pre-juicio que la investigación fenomenológica debe poner entre paréntesis; que no juega papel alguno en la descripción esencial de la experiencia y del proceso místicos.

A la fenomenología no le concierne ocuparse con las preguntas por la existencia, ser y atributos de Dios. Su objeto de reflexión es el misticismo como modalidad de la vida fáctica, cuya estructura y sentido pone de manifiesto mediante la interpretación de testimonios textuales, como es el caso del *Cántico Espiritual*. Sin embargo, a pesar de todas sus limitaciones, considero que la hermenéutica fenomenológica sí puede hacer algunas aportaciones para una ontología del amor místico. En tal sentido, a lo largo de estas páginas, mi propósito ha sido plantear la pregunta por el fundamento de la experiencia y el proceso místicos, no a partir de un concepto previo proveniente de los pre-juicios que configuran mi horizonte de comprensión, sino de la descripción esencial de los testimonios místicos, a través de la aplicación de las categorías propias de la fenomenología hermenéutica cuyo modelo he presentado en el primer capítulo. A través de la hermenéutica del *Cañtico Espiritual*, pienso haber dado una respuesta suficiente a la pregunta por la esencia del *amor-ágape* como esencia de lo divino y como modo de ser en el mundo, al realizar la fenomenología de la amada y el Amado. Irremediamente son muchas las preguntas que quedan abiertas, tanto para una fenomenología de

la mística cristiana, como para una antropología que busque dar cuenta del hombre como ser para Dios. No obstante, por cuanto he mostrado los rasgos esenciales de la experiencia y el proceso místicos a la luz de la hermenéutica del *Cántico Espiritual*, hasta donde mis alcances y limitaciones lo permiten, considero haber logrado sobradamente el propósito de esta investigación filosófica.

APÉNDICE. SECULARIZACIÓN Y NIHILISMO: HORIZONTES DEL ECLIPSE DE DIOS. REFLEXIONES SOBRE LA ACTUALIDAD DE LA MÍSTICA SANJUANISTA EN EL TIEMPO DE LA DES-GRACIA.

El espíritu de la época en la que vive y escribe SJC se define por la creencia en que la humanidad fue creada a imagen y semejanza de Dios (Gn. 1:26-30).

Este fue un símbolo central que inspiró la fe en la vida y los sistemas teológicos en los tiempos de Juan. En cambio, Dios había tomado esa misma forma humana, y Dios fue entonces formado a la imagen de los humanos. Por lo tanto, las virtudes y las acciones humanas deben también ser concretas, no meras abstracciones intelectuales o rituales piadosos de unos cuantos. La llamada a lo sagrado fue vista como universal. La experiencia personal de toda persona fue valorada.”¹⁰⁵⁷

El tiempo de SJC es un periodo histórico caracterizado por una espiritualidad exacerbada cuyos temas eran:

La llamada a la perfección; una valoración de la vida interior espiritual; una valoración de una existencia personal de una propia conciencia; una valoración de libertad personal; meditación de humanidad y divinidad in la persona de Cristo; armonía de la vida activa y contemplativa; y la aceptación de que el conocimiento puede ser atendido a través del amor.¹⁰⁵⁸

La pregunta inicial del *Cántico Espiritual* <<¿A dónde te escondiste, Amado, y me dejaste con gemido?>> supone la no evidencia y el ocultamiento de Dios en un escondite ambiguo relacionado con los sentidos

¹⁰⁵⁷ Perrin, D. B., *Canciones entre el Alma y el Esposo of Juan de la Cruz. A hermeneutical Interpretation, op. cit.*, pp. 104-105.

¹⁰⁵⁸ *Ibidem.*, pp. 138-139.

ya explorados del ocultamiento de lo divino, pero no apunta de manera explícita hacia el horizonte epocal como sitio de su eclipse.

En contrapartida, el intérprete posmoderno que hace suya la pregunta habita un mundo donde la presencia de la gracia reluce por su ausencia. La posmodernidad, como en su momento apuntaron Nietzsche, Heidegger y Buber, es un periodo marcado por la muerte de Dios, que lo convierte en un tiempo des-graciado.

Dado que todo acto de interpretación reclama la fusión de los horizontes históricos del intérprete y del escritor, de ello se deriva la necesidad de esclarecer los signos característicos del espíritu de la posmodernidad que actúan como determinantes de la comprensión. Si toda interpretación es un diálogo por medio del cual se produce el encuentro de dos tradiciones, no basta conocer el <<dónde>> en el que se insertan la vida y obra del escritor -del mundo propio y del mundo compartido con sus contemporáneos.

El intérprete posmoderno existe en una época en donde la experiencia de Dios no se concreta como búsqueda del Amado escondido en el centro del alma, que ha dejado huellas de su paso en derredor; sino como padecimiento de una soledad inexorable ante la desaparición casi absoluta de toda evidencia divina. Fenómeno cuyo acaecer está arraigado en el destino del ser donde yacen las semillas del nihilismo y la secularización.

La interpretación fenomenológica del *Cántico Espiritual* obliga al lector a preguntarse si, en un tiempo des-graciado, es posible hacer propias las inquietudes de San Juan de la Cruz bajo la premisa de que, como afirma Juan Martín Velasco, la noche oscura no es sólo una imagen útil para describir los padecimientos de la fase purgativa sino también una caracterización apropiada de la época posmoderna donde conviven la caducidad de las antiguas representaciones de lo divino y la tardanza del

Dios venidero. Planteamiento que a su vez abre la pregunta de si el eclipse de Dios es la muerte de la representación onto-teo-lógica de lo divino cristiano o, por el contrario, es el *dictum* que anuncia la imposibilidad de toda experiencia místico-religiosa.

Si, como afirma Vattimo, el eclipse de dicha representación de lo divino es el resultado del movimiento interior del cristianismo que desemboca en la secularización y el nihilismo, es forzoso preguntarse también si tal suceso no constituye la liberación de un ámbito inédito para la apuesta por la actualidad del misticismo.

El planteamiento de todas estas interrogantes es el hilo conductor que atraviesa este apartado. Su importancia reside en que si el momento más importante de la interpretación es la aplicación, no se puede retomar la pregunta inicial del *Cántico Espiritual* como el eco de un pasado soterrado, sino como resonancia vida de un llamado universal al ejercicio del amor sobrenatural, fruto del conocer amoroso de la mística.

1. HACIA UN CONCEPTO DE SECULARIZACIÓN

De acuerdo con Massimo Borghesi, el término secularización designa, en una de sus acepciones, el proceso histórico que se inicia en la segunda mitad del siglo XVIII, a resultas del cual la fe se privatiza y la moral se separa de la religión. En su calidad de entramado de creencias acerca del sentido de lo real, la fe pierde importancia en la construcción de la identidad cultural colectiva y se repliega a la esfera de la experiencia privada.

El debilitamiento de la estructura eclesial provoca que los imperativos teológicos dejen de valer como principios reguladores, pretendidamente universales, a pesar de lo cual, y no por ello, se rechazan los valores morales de la fe cristiana fundados sobre aquellos.

Lo anterior da lugar a la transposición de contenidos morales cristianos al plano laico racional. Con la Ilustración, la moral deja de ser un conjunto de ordenanzas provenientes de un principio absoluto trascendente y sustentado en él para devenir, sobre todo a partir de Kant, en un conjunto de máximas incondicionadas y autónomas. El ideal ilustrado es la emancipación total del hombre, capaz de elevarlo a la actuación conforme a los dictados de la razón natural autónoma.

El imperativo categórico pretende distanciarse del deber cristiano del amor al prójimo —que solo cobra pleno sentido gracias a la experiencia del amor unitivo a Dios—, con el fin de afirmar la moralidad en la inmanencia. La caridad dependiente del amor a Dios está condicionada por la relación teológica entre el individuo y el absoluto. Por el contrario, el imperativo kantiano no es más que la expresión de lo humanamente deseable. A partir de tal movimiento, la moral ya no es cristiana en su fundamento, pero sí lo es en cuanto a su contenido.

De acuerdo con Karl Löwith, “secularización” mienta la conversión de la escatología cristiana en una peculiar filosofía de la historia, atravesada por la categoría de “progreso”¹⁰⁵⁹ Para las filosofías de la historia de corte escatológico, la salvación no es un acontecimiento de la gracia sino algo que tiene que suceder porque existe ya desde siempre, como resultado de la estructura y concatenación de los fenómenos históricos que realizan la idea de progreso. Un fenómeno cuya expresión más acabada es el sistema hegeliano, que al describir el despliegue histórico del *espíritu absoluto* da lugar a una metamorfosis gnóstica del cristianismo. Enfoque filosófico que, por un lado, sostiene la necesidad del sacrificio de la individualidad en aras del cumplimiento del plan providencial que dirige la historia; y, por otro, concibe a la filosofía

¹⁰⁵⁹ Cf. Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX*, Sudamericana, Buenos Aires, 1968.

como acción salvífica que al ascender, desde la sensibilidad hasta la contemplación, se identifica con lo divino.

El individuo configura su humanidad al reconocerse como un ser mortal, finito, erótico e insuficiente, que, para apropiarse de su condición de ser, debe medirse con lo totalmente *otro*. Tal encuentro reviste la forma de un enfrentamiento que divide la realidad en dos regiones ontológicas: lo sagrado, hogar de Dios y de los dioses, donde mora la gracia salvadora; y lo profano, hogar de quienes, tras haber aspirado a la infinitud y la eternidad, han afirmado la vida como la mayor tentación. Solo después de contender con lo totalmente *otro*, el hombre recibe de la gracia un lugar propio y comprende el mundo como una cuaternidad donde cohabitan en su co-pertenencia el cielo y la tierra, los divinos y los mortales.

Al hacerse de una morada, el hombre apacigua su deseo de redención por algún tiempo. Pero su ambición de poder crece y entonces surge el deseo de autonomía. No le basta compartir la realidad con lo divino. Reclama la redención, pero desea que provenga de sus entrañas.

En el momento más convulsionado de la Modernidad aparece la filosofía hegeliana como la consumación de la mayor tentación: el deseo de autorredención. El espíritu moderno es

la consumación de la historia, el tiempo de la Razón en el que lo humano y lo divino se identifican según una perspectiva que al mismo tiempo es titánico-prometeica y religiosa. *Religiosa en cuanto titánica*, es decir, que tiende a una progresiva identidad entre el hombre y Dios, hasta quitarle todo el espacio a la fe en un Dios personal y trascendente.¹⁰⁶⁰

¹⁰⁶⁰ Borghesi, M., *Secularización y nihilismo. Cristianismo y cultura contemporánea*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2007, pp. 23-24

La modernidad es la consumación de la historia; la época en que el hombre lleva al límite su delirio de autorredención, mediante la subsunción del Dios-concepto de la onto-teo-logía a la dimensión epistémica del sujeto pensante. Es así como, con Descartes, la realidad constreñida en el concepto “Dios”, *causa sui*, ente supremo, fundamento y origen de la conservación y existencia de lo ente (*res cogitans* y *res extensa*), se erige en garantía metafísica de la correspondencia ser-decir-pensar. A pesar de ello, el desplazamiento de la perspectiva teocéntrica por un antropocentrismo que se expresa en lo que Kant llamó la “revolución copernicana”, provoca que Dios no sea ya el punto de partida obligado del preguntar filosófico.

Para la Modernidad, la fundamentación del conocimiento no se inicia con la explicación de los rasgos esenciales del concepto “Dios”. La filosofía moderna se define por la postulación del *cogito* como certeza intuitiva incuestionable, de la que se desprende no solo la evidencia del propio existir pensante, sino también la certidumbre derivada del conjunto de ideas innatas, entre las que se destaca “Dios”. Dicho concepto, y con ello la bondad en cuanto atributo suyo, sirve de fundamento a la verdad del mundo externo, así como de la correspondencia entre las percepciones y sus objetos, una vez que se ha encontrado el método apropiado para evitar la precipitación y el prejuicio. Pero un concepto no puede ser término de la relación moral ni religiosa, por lo que Descartes se ve en la necesidad de plantear la moral provisional y sugerir tácitamente que, en cuanto a la práctica religiosa, será prudente acogerse a la revelación, con lo cual introduce una ruptura entre el Dios de la metafísica y el de la fe.

Que la Modernidad sea también el tiempo de la razón en el que lo humano y lo divino se identifican según una perspectiva que al mismo tiempo es titánico-prometeica y religiosa, es una condición de la

historia de la metafísica occidental, que alcanza su culminación en la filosofía de Hegel. “En la interpretación gnóstica del cristianismo [...], Cristo se convierte, como en Hegel, en el Hombre-Dios que libera de la tiranía del Padre, del Dios ‘trascendente’”.¹⁰⁶¹

En la mitología griega, los titanes son una raza de dioses que gobernaron durante la Edad de Oro, cuando los hombres gozaban de una vida justa y feliz; quienes, liderados por Cronos, vencen al Padre y se liberan al recuperar la divinidad que les había sido arrebatada. Como los titanes, a la luz de la interpretación hegeliana de tendencia gnóstica, el hombre añora devorar la divinidad a la que reconoce fuera de sí, cuya no posesión constituye el origen de su insatisfacción ontológica. Para lograrlo tiene que incurrir en un acto de teofagia: debe apoderarse de la divinidad devorando la presencia de lo divino en la persona de Cristo para alcanzar la redención del Padre y la autorredención del devenir histórico.

Dios muere en Cristo, Dios como ser personal distinto y diferente del hombre. El nuevo Dios que surge, *después* de Cristo, es el “Espíritu del mundo” [...] en el que lo humano y lo divino se unen no en una persona irrepetible sino en lo universal de los pueblos y de la historia. *La redención gnóstica es redención del hombre por medio de su redención de Dios.* ¹⁰⁶²

El hombre no puede apaciguar su delirio de divinidad. Conforme a la interpretación aludida, la ansiedad de infinitud que lo define se consume en Cristo, porque al asumir la divinidad del Padre, Este se redime de Aquel y redime al hombre, permitiendo la sustitución del concepto de providencia por la idea secularizada de la “astucia de la razón”, que

¹⁰⁶¹ *Ibidem.*, p. 32.

¹⁰⁶² *Ibidem.*, p. 33.

dirige el curso de la historia universal hacia un progreso predeterminado por la labor del *espíritu absoluto*.

La interpretación gnóstica-hegeliana del cristianismo posibilita al hombre moderno la conquista del estatuto divino, mediante su disolución en la historia universal. Al devorar la trascendencia divina, el hombre se torna autónomo aun cuando cada una de sus acciones no sea más que un medio para la realización de la razón universal.

Al ser reelaborados por la dialéctica hegeliana, los contenidos morales del cristianismo se secularizan, cuando se desligan de su origen divino para introducirse en el despliegue fenomenológico del *espíritu absoluto*, no obstante lo cual permanecen vigentes. Esto coincide con el traspaso del carácter salvífico de la religión a la filosofía.

La secularización es un acontecimiento causante de que, una vez establecida la relación gnóstica entre el hombre y Dios, los valores morales y metafísicos más altos del cristianismo se mantengan en pie, pese a la crisis de la visión del mundo en cuyo entramado cobran sentido.

Para Marramao, la secularización es la transposición de creencias y modelos de comportamiento de la esfera religiosa a la secular, resultado de la conservación inercial de las creencias cristianas, a pesar de la crítica y el anquilosamiento del concepto onto-teo-lógico de Dios. Esto, en última instancia, se explica por el prejuicio de que “El hombre — escribió Guardini— llega a ser consciente de valores que de por sí son evidentes, pero que llegan a ser visibles sólo en esa atmósfera determinada por el cristianismo”.¹⁰⁶³ Para Romano Guardini, la cosmovisión cristiana iluminó un conjunto de aspectos de los que luego se ocupó reflexivamente el hombre occidental. Estos le permitieron tomar conciencia de valores morales y políticos a los que juzgó inherentes a la

¹⁰⁶³ *Ibidem.*, p. 47.

condición humana, a la luz de una experiencia fundacional. Con la difusión de la idea cristiana del mundo, quienes se formaron en ella consideraron que los valores propuestos por el cristianismo eran universales; que la grandeza del cristianismo radicaba, no en la elaboración de tales categorías de pensamiento, sino en el reconocimiento y enfatización de su existencia.

En palabras de Guardini: “La idea de que estos valores [...] pertenecen simplemente a la condición de la naturaleza humana muestra la falta de conocimiento del auténtico estado de cosas”¹⁰⁶⁴, toda vez que procede de una situación hermenéutica prefigurada por el cristianismo que, por lo mismo, no puede más que afirmar la evidencia de sus categorías. Lo que, de ser cierto, podría utilizarse como argumento para sostener que, a causa de su universalidad, los valores cristianos pueden sostenerse por sí solos aun desgajados de la cosmovisión que los sustenta.

Tal fenómeno apunta directamente a lo que Nietzsche concibió como nihilismo, siempre que por tal se entienda la situación histórica occidental en donde ocurre un proceso de vaciamiento de los valores y criterios de sentido, que en adelante perdurarán como ruinas de una historia pasada. Mas, antes de comprender en qué radica tal desvalorización, es preciso anotar cuáles son aquellos aspectos de la representación cristiana del mundo cuya crisis marca el advenimiento del nihilismo, denunciados por la filosofía de Nietzsche.

¹⁰⁶⁴ *Ibidem.*

2. Nietzsche y la muerte de Dios

El nihilismo es el acontecimiento histórico que abre la posmodernidad, cuya interpretación puede resumirse en la frase de Nietzsche “Dios ha muerto”. Al respecto, considero que el pasaje más apropiado de la obra nietzscheana para el análisis de tal cuestión es el parágrafo 125 de *El gay saber*, que se refiere al insensato que busca a Dios.

La primera exigencia para la interpretación de tal pasaje es preguntarse qué determina la locura del hombre que busca a Dios. Con independencia de la carga valorativa que acompaña el concepto de locura, su descripción fenomenológica pone de manifiesto que el loco, junto con el imbécil y la idiota, sobresalen del conjunto social porque su apariencia, conducta y discurso son extravagantes; porque el loco dice ver lo que les está vedado a otros y porque su presencia denuncia el fondo irracional de la condición humana.

El insensato de *El gay saber* comienza su discurso aludiendo a otro loco, lo cual tiene el efecto hermenéutico de obligar al lector a preguntarse si la reflexión en torno a la aparente locura de alguien más sitúa a quien se ocupa de ella allende la locura; o si, por el contrario, al convertirse en portavoz de aquel, se borra la distancia entre ambos.

El insensato es tal porque “en pleno día, encendía una linterna y echaba a correr por la plaza pública gritando sin cesar: ‘Busco a Dios, busco a Dios.’ ”¹⁰⁶⁵ Es necesario encender un farol, una iluminación artificial producto de la habilidad creadora, con el fin de paliar la necesidad de claridad, cuando se atraviesa por una fase de oscuridad. Esta acción, interpretada en el marco del nihilismo, apunta a que cuando no hay un sentido manifiesto por el cual quepa orientarse, es necesario

¹⁰⁶⁵ Nietzsche, F., “El Gay saber”, en *Obras Completas*, t. V, Aguilar, Madrid, 1932, p. 150.

crearse uno.

El insensato busca con una linterna, símbolo de la luz de la razón, la presencia de Dios. Pero lo hace en el lugar inapropiado por antonomasia, si es que a Dios se lo encuentra a solas y en silencio. La plaza pública es el ámbito de la exterioridad y el comercio, donde no hay sitio para el silencio interior; el lugar donde se borran las diferencias entre los individuos y todos son el “uno” ; donde no hay palabras de invocación sino habladurías.

Entre las interpelaciones que los incrédulos dirigen al insensato, se destaca la pregunta de si Dios se ha escondido. Para el incrédulo, la no evidencia inmediata de Dios es prueba de su inexistencia en cuanto no es capaz de concebir la presencia embozada del misterio salvífico. Tal es la actitud de quienes sostienen que si Dios existiera, y deseara que todos creyeran en Él, se manifestaría como un ente intramundano.

En el insensato se encarnan la paradoja y el absurdo. Lo que provoca su desesperación es la necesidad religiosa del encuentro con un Dios que se ha escondido en el ocaso del sentido. Los incrédulos piensan que el insensato busca al Dios-concepto de la onto-teo-logía, cuya existencia ha sido desenmascarada como un artificio de la metafísica occidental, perjudicial para la vida. Por ello ironizan, comparándolo con un niño pequeño que puede perderse y esconderse por temor.

Entonces, el insensato proclama la tesis central del nihilismo: “Dios ha muerto” , y agrega: “¡Nosotros le hemos matado, vosotros y yo! [...] Pero ¿cómo hemos podido obrar así?” El loco afirma que la muerte de Dios es obra tanto del nihilista pasivo, que todavía no hace la experiencia de su aniquilación pero se asume incrédulo; como de quienes, a semejanza suya, comienzan a padecer la descomposición de la metafísica occidental. El acto cometido por ambos es el mismo, pero la implicación vital es distinta. El insensato sabe que el peligro que surge de la noche del

sentido sacro es la aportación artificial y técnica de un sentido inmanente. La muerte de Dios obliga a comprender que el sitio vacío no puede llenarse con alguna otra presencia —por ejemplo, el superhombre—, sino que demanda la transfiguración de los valores máximos de la cultura occidental. Los incrédulos no comprenden las consecuencias de tal acto.

[El Dios de la onto-teo-logía fue] concebido como absolutización del esquema gramatical básico de la teoría y de la posición del espectador no participante. Este es el Dios contra el que Nietzsche se dirige y cuya muerte anuncia. Un Dios pensado como causa de todas las cosas [...] como prolongación del esquema de nuestras explicaciones.¹⁰⁶⁶

El anuncio de la “muerte de Dios” es la proclamación de la crisis de la representación teórica del mundo que posibilita la explicación metafísica. Ante dicho acontecimiento se genera el nihilismo: experiencia de inmersión en la nada de sentido de todos los valores fundados en el concepto “Dios” .

El discurso del loco dice rotundamente que la frase “Dios ha muerto” nada tiene de común con la mera palabrería y los coloquios de aquellos que “no creen en Dios” . A quienes de esta suerte sólo son incrédulos, no les ha llegado aún el nihilismo como destino de su propia historia.¹⁰⁶⁷

El nihilismo pasivo de los incrédulos es un signo de decadencia, debilidad y fatiga “que emerge cuando esa ‘síntesis de valores y

¹⁰⁶⁶ Muñoz, J., “Nihilismo y crítica de la religión en Nietzsche” , en *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 2005, p. 356.

¹⁰⁶⁷ Heidegger, H., “La frase de Nietzsche Dios ha muerto” , en: *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2001, p.183.

metas' sobre las que descansa toda cultura 'fuerte' se disuelve.”¹⁰⁶⁸

El insensato es consciente de su participación en el asesinato de Dios, aun cuando no dimensiona las consecuencias derivadas de la cancelación del horizonte de sentido de la metafísica occidental, de la que depende la moralidad cristiana. Su nihilismo es reactivo porque:

asume el lugar y la función del Dios “muerto”, toda vez que el poder por él alcanzado permite ya una dulcificación de los medios de disciplinamiento, entre los que la interpretación moral era el más fuerte, y alienta [...] la convicción de que “Dios” es una hipótesis demasiado “externa”. Este nihilismo, que se identifica con la tesis de que no hay constitución absoluta de las cosas, ni “cosa-en-sí”, y que sitúa el valor de las cosas precisamente en que “a este valor no le corresponde ni le haya correspondido [nunca] realidad alguna” puesto que es sólo “un síntoma de fuerza por parte del valorador.”¹⁰⁶⁹

El nihilista pasivo sabe que, privada de su fundamento ontológico, la moral cristiana ha perdido su validez. Al eliminar el fundamento suprasensible de la realidad, el mundo suprasensible ya no puede erigirse como criterio al que el hombre puede atenerse para guiar su existencia. La liberación de la moral cristiana se da al comprender que todo valor surge de un ejercicio de la voluntad de poder, que juzga como positiva la postulación del mundo suprasensible, para combatir la contingencia de lo real a través de la fundamentación metafísica, epistemológica, moral y política de la vida.

El insensato sabe que la muerte de Dios no alude al agotamiento de lo sagrado, sino a la ruina de los ideales suprasensibles de la vida; que si

¹⁰⁶⁸ Muñoz, J., “Nihilismo y crítica de la religión en Nietzsche”, *op. cit.*, p. 352.

¹⁰⁶⁹ *Ibidem.*

los valores supremos se han vaciado, es porque se ha descubierto el absurdo implicado en la idea de su “ser en-sí”. Lo valioso es tal porque es de tal modo que su afirmación deriva en la afirmación de la vida.

Toda consideración nace del posicionamiento de la actividad valorativa de la voluntad de poder, que estima las condiciones de preservación vital y fortalecimiento del valorador. “El valor, según la frase de Nietzsche, es el punto de vista de las condiciones de conservación y aumento respecto de estructuras complejas de duración relativa de la vida dentro del devenir” ¹⁰⁷⁰

La fuerza de la valoración proviene de la percepción utilitaria del mundo. Al representarse como objetividad, lo ente queda absorto en la inmanencia de la subjetividad. La realidad no luce por sí misma porque, en última instancia, no es más que la configuración de sentido instaurada por la voluntad de poder. “Al apreciar el ser como valor, se le ha rebajado ya a condición puesta por la voluntad de poder misma. Previamente ya, el ser mismo, al ser apreciado y valorado de esta suerte, ha perdido ya la dignidad de su esencia” ¹⁰⁷¹

La valoración del ser eclipsa su mismidad porque emboza el sentido ontológico. El pensamiento nihilista que se relaciona con el mundo a partir de la posición valorativa culmina con la interpretación de Dios como valor máximo.

El último golpe contra Dios y contra el mundo suprasensible consiste en que Dios, el existente de lo existente, se rebaje a la condición de valor supremo [...] ese golpe no viene de los profanos que no creen en Dios, sino de los creyentes, sin ocurrírseles pensar en el ser

¹⁰⁷⁰ Heidegger, M., “La frase de Nietzsche Dios ha muerto”, en: *Caminos de bosque*, op. cit., p. 192.

¹⁰⁷¹ *Ibidem.*, p. 215.

mismo, para percatarse así de que ese pensar y ese hablar es, visto desde la fe, simplemente sacrilegio, si se inmiscuyen en la teología del creer.¹⁰⁷²

La metafísica es el ámbito histórico-cultural donde se consuma el nihilismo: el acontecimiento a causa del cual el mundo suprasensible, Dios, la moralidad y la fe en la razón pierden su capacidad para estructurar una representación del mundo influenciada por un sentido de vida que no surge de la imposición violenta de la valoración. El insensato se pregunta: “¿Quién nos ha dado la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho cuando hemos separado esta tierra de la cadena de su sol? [...] ¿No es necesario encender linternas a pleno mediodía?”¹⁰⁷³ Interrogantes en los que se insinúa el tránsito al nihilismo activo, que ocurre cuando el individuo cae en la cuenta de que sus objetivos son insuficientes.

El sol forma y delimita el círculo visual en que lo existente como tal se muestra. El “horizonte” significa el mundo suprasensible como verdaderamente existente. Esto es al mismo tiempo el todo que lo abarca y absorbe en sí como el mar. La tierra como morada del hombre se ha desencadenado de su sol. El dominio de lo suprasensible existente en sí ya no está sobre el hombre como luz decisiva. Todo el horizonte se ha borrado. El todo de lo existente como tal, el mar, ha sido bebido por el hombre. Pues el hombre se ha sublevado en la voidad del *ego cogito*. Con esa sublevación, todo lo existente se convierte en objeto. Lo existente es absorbido, como objetivo, en la inmanencia de la subjetividad. El horizonte ya no tiene luz propia. Ya no es más que el punto de vista puesto en posiciones de valores de

¹⁰⁷² *Ibidem.*, pp. 216-217.

¹⁰⁷³ Nietzsche, F., “El Gay saber”, en *Obras Completas, op. cit.*, p. 150.

la voluntad de poder.¹⁰⁷⁴

El insensato encendió un farol en pleno día. Para Heidegger, el sol es el punto luminoso que irradia la pluralidad óptica; el criterio o el parámetro sobre el cual se funda la distinción jerárquica en el mundo. El horizonte, como el mar, simboliza la representación del mundo verdadero de la metafísica que, al perder fuerza como cosmovisión dominante en Occidente, se difumina.

Al consumir la muerte de Dios, el sujeto toma sobre sí la tarea fundamentadora otrora realizada por Aquél; el yo trascendental sustituye a Dios. A partir de ese momento, todo cuanto escapa a la subjetividad pero se deja subsumir bajo las estructuras epistémicas deviene objeto.

La verdad del mundo en-sí deja su sitio a la certidumbre del sujeto cognoscente. El horizonte es producto del ejercicio valorativo de la voluntad de poder, que dispone y emplaza la realidad cancelando todo acontecimiento de verdad (*alétheia*).

El insensato pregunta por la necesidad de que el hombre se convierta en dios, una vez asesinado el Dios cristiano, a fin de llenar su vacío. El nihilismo radical surge del convencimiento de la imposibilidad de que los valores morales de la metafísica cristiana se mantengan en pie luego de su ruina. Lo que, aunado a la evidencia de que el nihilista no puede engañarse afirmando un más allá divino, deriva en la transvaloración de los valores. En la necesidad de instaurar nuevos valores para eliminar, no solo lo suprasensible, sino también el ámbito en el que se inscriben las ideas a las que se atribuye realidad subsistente.

Para Nietzsche, superar el nihilismo entraña comprender que la voluntad de poder es el fondo esencial de la realidad, la fuente de toda

¹⁰⁷⁴ Heidegger, M., “La frase de Nietzsche Dios ha muerto”, en: *Caminos de bosque, op. cit.*, p. 218.

valoración, el ímpetu creador que afirma la vida. Sin embargo, de acuerdo con Heidegger, al sostener lo anterior, Nietzsche no supera sino que consume el nihilismo, porque eleva a representación teórica la raíz nihilista de la metafísica occidental, desenmascarada por la muerte de Dios. Al autodeterminarse como voluntad de poder, el individuo entabla una relación de exigencia, emplazamiento y violencia con los otros y con la naturaleza.

Si Dios y los dioses están muertos en el sentido de la experiencia metafísica explicada, y si la voluntad de poder quiere deliberadamente como principio de todo poner condiciones de lo existente, esto es, como principio de la posición de valores, el dominio sobre la existente como tal pasa, con la forma de dominación sobre la tierra, al querer nuevo del hombre determinado por la voluntad de poder.¹⁰⁷⁵

La interpretación vulgar de la muerte de Dios conjetura equivocadamente que, aniquilado el mundo de la metafísica, el lugar de Dios puede ser usurpado por el hombre. “El lugar que, pensado metafísicamente, es propio de Dios, es el lugar de la causante producción y conservación de lo existente como creado.”¹⁰⁷⁶ Por su misma carga significativa, el concepto “Dios” impide la ilusión de que es posible apropiarse de su divinidad. “El hombre no puede ponerse nunca en el lugar de Dios porque la esencia del hombre nunca alcanza el dominio esencial de Dios.”¹⁰⁷⁷ Que el hombre no pueda convertirse en Dios deriva de que no le compete dispensar sino estar a la espera de la donación de la gracia. El hombre aspira a la salvación, a la redención de su condición de ser. Cuando su

¹⁰⁷⁵ *Ibidem.*, p. 212.

¹⁰⁷⁶ *Ibidem.*, p. 213.

¹⁰⁷⁷ *Ibidem.*

aspiración se transforma en delirio de autorredención, se sueña Dios aun cuando sabe que “La inclusión total de lo divino en la esfera del yo humano suprime la divinidad de lo divino.”¹⁰⁷⁸

Consciente de que el nihilismo que proclama es un discurso demasiado completo para que los incrédulos puedan sopesar su impacto, el insensato “arrojó al suelo su linterna, que se apagó y se rompió en mil pedazos. ‘He llegado demasiado pronto’, dijo; ‘no es mi tiempo aún’. Este enorme acontecimiento enorme está en camino, marcha, todavía no ha llegado hasta los oídos de los hombres.”¹⁰⁷⁹ Al romper su linterna, el insensato realiza una acción dramática para introducir una inversión de roles entre él y su auditorio. Portavoz del nihilismo, el insensato es un visionario; los incrédulos son ahora los insensatos.

Luego de preguntarme si vendrá al caso entonar junto con el insensato un *Réquiem aeternam Deo*, la pregunta esencial es: ¿qué significado tiene la muerte de Dios, para la experiencia místico-religiosa cristiana?

3. Nihilismo y eclipse de Dios

La filosofía de Nietzsche consume el nihilismo porque piensa en la “muerte de Dios” proclamada por el insensato. “Si la esencia del nihilismo reside en la historia que quiere que la verdad del ser falte por completo en la manifestación de lo ente [...] en cuanto historia de la verdad de lo ente como tal, la metafísica es en su esencia nihilista.”¹⁰⁸⁰

La idea central de Heidegger es que el olvido de la pregunta por la verdad del ser es un ocultamiento inherente a la metafísica occidental, que hace de la verdad una representación teórica, resultado de la

¹⁰⁷⁸ Buber, M., *Eclipse de Dios*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 58.

¹⁰⁷⁹ Nietzsche, F., “El Gay saber”, en *Obras Completas*, *op. cit.*, p. 151.

¹⁰⁸⁰ Buber, M., *Eclipse de Dios*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 30.

contemplación noética, cuyo principio base es que el conocimiento certero está fuera de la realidad; que lo propio del ser es la sustracción y el ocultamiento, lejos del engaño de los fenómenos, en un mundo suprasensible.

Si el ser es el espacio abierto donde acontece la aparición del misterio salvífico, resulta que el olvido del ser es la raíz histórica de la crisis de la metafísica y de la decadencia del concepto “Dios” .

El verdadero carácter de una época se reconoce sobre todo por la relación imperante entre religión y realidad. En algunos periodos, eso en lo que los hombres “creen” como algo absolutamente independiente de ellos mismos, es una realidad con la que mantienen una relación real y de la que saben muy bien que sólo pueden hacerse una idea insuficiente. En otros, en cambio, esta realidad es sustituida por la representación que se tiene en ese momento de ella, la cual, en efecto, se “tiene” y, por tanto, se puede manejar; o al menos puede ser manejado el residuo de la representación, el concepto que aún conserva leves restos de la imagen original. Los hombres que todavía siguen siendo “religiosos” en tales épocas no se dan cuenta la mayor parte de las veces de que la relación que ellos entienden como religiosa no tiene lugar entre ellos y una realidad independiente de sí mismos, sino que se da sólo en su propia mente.¹⁰⁸¹

Para Buber, la identidad histórico-cultural está dada por la relación entre el hombre y lo divino, que engendra la religión en cuanto cosmovisión que orienta la vida. En ciertos momentos, los hombres se han vinculado con el misterio salvífico como aquello de lo que solo pueden formarse un concepto vago. En contraparte, ha habido momentos de la historia occidental en los que esa experiencia ha sido suplantada por la

¹⁰⁸¹ *Ibidem.*, p. 45.

representación conceptual onto-teo-lógica.

Con el advenimiento del nihilismo, el concepto onto-teo-lógico de Dios pierde sentido, mas no por eso cae en desuso. La conservación de tal representación, que al haberse vaciado de sentido ya no es una mediación eficaz para el contacto entre el hombre y lo divino, contribuye al ocultamiento de la crisis a la que parece sobrevivir; constituye en obstáculo para la experiencia místico-religiosa auténtica.

Al enunciar la muerte de Dios, “lo único que se dice [...] es que el hombre es incapaz de aprehender una realidad absolutamente independiente de Él y de relacionarse con ella.”¹⁰⁸² Que el hombre posmoderno ha desplazado el concepto “Dios” desde la objetividad a la subjetividad, cancelando con ello la posibilidad de encuentro auténtico con el misterio salvífico.

El Dios desconocido, aunque solamente quepa atreverse a vivir en Él, salir a su encuentro e invocarlo, es objeto legítimo de la religión. Aquel que se negare a reducir a Dios a la trascendencia tiene de Él una concepción más amplia que el que lo limita a la pura trascendencia; pero quien lo reduce a la inmanencia, entiende algo distinto de lo que Él es.¹⁰⁸³

Dios y los dioses solo pueden conservar su divinidad envueltos en el halo misterioso de lo que no puede descubrirse ante el ojo mortal en virtud de su exceso de realidad. Sin embargo, para suscitar la experiencia místico-religiosa, lo divino debe dar señales de su presencia -aun bajo el carácter negativo de la retirada- mediante la llamada que convoca al encuentro.

Al haber asesinado a Dios, “quedamos abandonados a la muerte,

¹⁰⁸² *Ibidem.*, p. 46.

¹⁰⁸³ *Ibidem.*, p. 58.

domiciliados en la oscuridad” .¹⁰⁸⁴ Sin importar el tipo de nihilismo que se adopte, tras alejarse del hombre, Dios se eclipsa.

Oscurecimiento de la luz del cielo, eclipse de Dios, tal es el carácter de la hora histórica que nos toca vivir [...], que el sol se eclipse es un acontecimiento entre él y nuestros ojos, no algo que sucede dentro del sol mismo. La filosofía tampoco nos considera ciegos para lo divino. Lo que dice es que carecemos hoy de la disposición espiritual que permita una reaparición de “Dios y de los dioses” .¹⁰⁸⁵

El nihilismo es el espíritu de la posmodernidad. El evento fundamental de la posmodernidad es la ausencia de Dios, provocada por el eclipse que origina la interposición de la representación onto-teo-lógica en decadencia entre el hombre y el acontecer del misterio salvífico. El eclipse tiene lugar, no porque el sol (Dios) haya desaparecido, sino porque no “podemos mirar al sol con los ojos del cuerpo [debido a que] entre nuestra existencia y la suya puede interponerse algo” .¹⁰⁸⁶

La oscuridad aparece cuando el hombre no percibe ya la presencia de Dios, tanto por motivos que se arraigan en la historia del ser, como a causa de factores existenciales que lo distancian de su encuentro. Entonces, no importa “que no se atreva o que ya no pueda experimentarlo: al alejarse existencialmente de lo divino, lo ha perdido como algo que tiene ante sí.”¹⁰⁸⁷ El hombre posmoderno puede elegir salir de su pasividad y adoptar un nihilismo activo y doliente que, como el del insensato, exige una respuesta ante la muerte, el sufrimiento y el sinsentido, al tiempo que plantea la emancipación de lo divino mediante

¹⁰⁸⁴ *Ibidem.*, p. 56.

¹⁰⁸⁵ *Ibidem.*, p. 55.

¹⁰⁸⁶ *Ibidem.*, p. 149.

¹⁰⁸⁷ *Ibidem.*, p. 60.

la actitud creadora que expresa la voluntad de poder. Pero también puede disponerse favorablemente para la espera de un nuevo acontecer del misterio salvífico, que reclama como condición previa la renuncia al delirio de autorredención y el sometimiento a lo divino.

“Quien se niega a someterse a la realidad actuante de la Trascendencia, verdadero interlocutor nuestro, contribuye a la responsabilidad del hombre en el eclipse.”¹⁰⁸⁸ El eclipse de Dios no solo ocurre en el horizonte histórico de la secularización y el nihilismo; atañe directamente al posicionamiento existencial frente al destino de Occidente, por cuanto, al sumergirse sin más en la decadencia que lo circunda, el individuo debe asumir su parte de responsabilidad en el ocultamiento de Dios. El silencio de la distancia y la incomunicación entre el hombre y Dios marcan el sino desgraciado de la posmodernidad. La posmodernidad es el tiempo de la des-gracia. “En ese caso [frente al eclipse de Dios] sería mejor [...] soportarlo tal como es y dirigirse existencialmente a un nuevo acontecimiento [...] dirigirse a la situación en que vuelva a oírse la palabra entre el cielo y la tierra por encima de la propia muerte.”¹⁰⁸⁹

La denegación de lo divino no es un suceso del que el hombre pueda sustraerse; es el destino histórico que lo envuelve, frente al cual está obligado a posicionarse. De ahí que, de cara al eclipse de la faz de Dios, el cristiano consecuente deba comprender que también en esta noche del sentido cabe experimentar la presencia de Dios, aun cuando dicha experiencia sea de angustia y ausencia, y esté obligado a “entender los acontecimientos como llamadas que nos exigen algo, [aun cuando, la mayoría de las veces] lo que se quiere es exigir sin tener que

¹⁰⁸⁸ *Ibidem.*, p. 55.

¹⁰⁸⁹ *Ibidem.*, pp. 94-95.

escuchar” .¹⁰⁹⁰

En el ocaso de lo divino todo es oscuridad y privación. Pero el cristiano no debe creer por ello que Dios “se ha embarcado”. Dios “quiere que [el hombre] siga su revelación, pero quiere que se le acepte y se le ame incluso en su más hondo ocultamiento” .¹⁰⁹¹ Quien hoy desee permanecer fiel al cristianismo, debe soportar el acontecimiento de la denegación de Dios y disponer su vida de tal modo que su pensamiento, lenguaje y acciones lo coloquen de camino a una experiencia de encuentro renovado –que también podría asumir la forma de retorno–. Incluso más, debe hacerlo con el riesgo de que quizás no sea su destino ser alcanzado por la abundancia de la gracia luminosa, sino de una noche serena donde, en la renuncia a toda mediación, sea re–apropiado por lo divino.

4. Actualidad de la mística sanjuanista

La muerte de Dios no cancela la posibilidad del vínculo religioso con el Misterio Salvífico a partir de una experiencia cristiana renovada por un acontecer venidero de la gracia

La desaparición de ingenuas, interesadas o manipuladoras afirmaciones e imágenes de Dios es tan indispensable para la experiencia verdadera de Dios como ese superar los propios gustos, los apegos, las propias representaciones de Dios a los que se refiere la interpretación de San Juan de la Cruz de la noche oscura desde la conciencia de que nada de todo eso es Dios.¹⁰⁹²

Pienso que un intento por rebasar el ocaso de lo sagrado es asumir que el

¹⁰⁹⁰ *Ibidem.*, p. 147.

¹⁰⁹¹ *Ibidem.*, p. 87.

¹⁰⁹² Velasco, J. M., *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid, 1995, p. 175

encuentro con el Misterio Salvífico también se da en la posmodernidad nihilista y secularizada, aunque bajo la forma de la denegación. Tal es la experiencia de no haber tenido ninguna experiencia de lo sagrado, que percibe la presencia oculta del Misterio Salvífico como privación, en el mejor de los casos.

Ante la falta de lo divino, no todos los cristianos están en condiciones de hacer la experiencia de la urgencia de una nueva, y tal vez por ello antigua, donación de la gracia, en la medida en que su proyecto de vida dominante no es la realización del fin sobrenatural del amor místico sino el bienestar y la satisfacción. Por el contrario, la gran mayoría, sin darse cuenta de cómo ni porqué, son defensores de la doctrina de las dos vías de salvación: creen que la salvación se logra con el seguimiento puntual de la disciplina sacramental y que, en el mejor de los casos, se realiza en el amor al prójimo; que la vida mística, en el caso remoto de que entiendan bien de qué se trata, es cosa de santos y elegidos, pero no de individuos comunes.

Sin embargo, también es cierto que algunos comienzan a sentir la indigencia de lo sagrado; que comprenden en cierto modo las consecuencias de la “muerte de Dios” y que, a la luz de ésta, entienden que el existente no puede convocar la donación mostrativa del Misterio Salvífico. Estos últimos saben que la posmodernidad es un tiempo desgraciado porque en él Dios, más que término de la experiencia místico-religiosa es motivo de queja dolorosa por una ausencia que no parece tener fin en lo inmediato.

Para Velasco, la posmodernidad puede interpretarse como una época en la que la ausencia de Dios se torna noche oscura para todo aquel que busca su faz. Es un período de purificación que, a través del sinsentido, ofrece al cristiano posmoderno la posibilidad de buscar el encuentro con Dios más allá de los conceptos metafísicos y los caminos institucionales.

La noche oscura, nos dice Velasco, es una:

Situación permanente en la que el creyente tiene que acostumbrarse a reconocer la Presencia sólo en la experiencia del dolor por la ausencia, sin pedir señales [...] a la espera [...] de su venida, cuando él quiera. Esta situación no elimina de la fe de estos creyentes la dimensión de la experiencia. Impone tan sólo una modalidad especial en la que ocupa prácticamente todo el espacio de la noche.¹⁰⁹³

La metáfora sanjuanista de la noche oscura se aplica no sólo a la situación personal de quien busca a Dios desesperadamente; también describe el espíritu epocal del cristiano posmoderno que le ofrece la oportunidad de entender que «allí donde yace el peligro crece también lo que salva»; que la experiencia dolorosa que provoca la huida de lo divino es benéfica porque exige del creyente una fe desnuda.

La noche no es fundamentalmente para el místico una fase de la experiencia de Dios por la que éste tenga que pasar y que pueda superar definitivamente. En la noche se simboliza una dimensión constitutiva de esa experiencia que a su vez no es algo que el hombre hace, algo que le ocurra, sino una forma de decir su ser. Ésta sólo puede tener lugar en la fe [...] En el símbolo de la noche oscura el místico poeta expresa su toma de conciencia de que esa Presencia [...] sólo puede ser percibida bajo la forma de la ausencia; que la certeza que confiere su autorrevelación, la patentización de sí que supone su condición de absoluto, sólo puede ser vivida por el hombre de forma oscura.¹⁰⁹⁴

¹⁰⁹³ *Ibidem.*, p. 72.

¹⁰⁹⁴ *Ibidem.*, p. 163.

Ese silencio, esa ausencia de Dios, son indispensables para “hacer efectiva la ruptura de nuestro ser deseante y abrir por fin al hombre a la Presencia que lo origina”¹⁰⁹⁵ La purificación del apego hacia Dios, que hace al espiritual buscarle por los efectos que su presencia suscita, dispone a éste para un encuentro auténtico. Cabe preguntarse: ¿por qué la noche oscura habría de limitarse a ser una experiencia personal y no habría de existir esa misma noche oscura en la historia del ser, en cuyo seno se da la apertura o denegación de lo divino, de Dios y de los dioses?

El reto del cristiano posmoderno es hacer de la experiencia de eclipse de Dios una oportunidad para buscar a oscuras su presencia invisible, prescindiendo de toda señal.

La tarea del fenomenólogo de la mística que piensa sobre dicha experiencia tras la “muerte de Dios” es elucidar el origen de la huida de lo divino; la religiosidad inaugurada por el nihilismo y la secularización; contribuir a la instauración de una nueva representación del mundo que, a diferencia tanto de la metafísica onto-teo-lógica como de aquella que surge de la voluntad de poder, permita la apertura del sentido salvador. Esto último, siempre y cuando se piense, como Heidegger, que el filósofo es un visionario al que compete despejar un claro donde el ser pueda acontecer en su verdad y en cuyo seno pueda advenir -o retornar- el Dios escondido.

RECAPITULACIÓN

El intérprete posmoderno vive en una época donde la experiencia de Dios no se concreta como búsqueda del Amado escondido en el centro del alma, que ha dejado huellas de su paso en derredor; sino como padecimiento de

¹⁰⁹⁵ *Ibidem.*, p. 167.

una soledad inexorable ante la desaparición casi absoluta de toda evidencia divina. Fenómeno cuyo acaecer está arraigado en el destino del ser donde yacen las semillas del nihilismo y la secularización.

La secularización es el proceso histórico que se inicia en la segunda mitad del S. XVIII, a resultas del cual la fe se privatiza y la moral se separa de la religión. Como entramado de creencias sobre el sentido de lo real, la fe pierde importancia en la construcción de la identidad cultural colectiva y se repliega a la esfera de la experiencia personal. Lo que significa que el debilitamiento de la estructura eclesial provoca que los imperativos teológicos dejen de valer como principios regulativos, pretendidamente universales, aun cuando no por ello se rechacen los valores morales de la fe cristiana fundados sobre aquéllos. Lo cual abre paso a la transposición de contenidos morales cristianos al plano laico racional.

La secularización es un acontecimiento a causa del cual, una vez establecida la relación gnóstica entre el hombre y Dios, los valores morales y metafísicos más altos del cristianismo se mantienen en pie, pese a la crisis de la visión del mundo en cuyo entramado cobran sentido. Así, para Marramao, la secularización es la transposición de creencias y modelos de comportamiento de la esfera religiosa a la secular, resultado de la conservación inercial de las creencias cristianas, pese a la crítica y anquilosamiento del concepto onto-teológico de Dios

Dicho fenómeno apunta de manera directa a lo que Nietzsche concibió como nihilismo, siempre que por éste se entienda la situación histórica occidental donde tiene lugar un proceso de vaciamiento de los valores y criterios de sentido, que en adelante perdurarán como ruinas de una historia pasada. El nihilismo es el acontecimiento histórico que abre la posmodernidad, cuya interpretación puede resumirse en la frase de

Nietzsche “Dios ha muerto” .

La muerte de Dios es obra tanto del nihilista pasivo, que todavía no hace la experiencia de su aniquilación pero se asume incrédulo; como de quienes comienzan a padecer la descomposición de la metafísica occidental. El peligro implicado en la noche del sentido sacro es la aportación artificial y técnica de un sentido inmanente. La muerte de Dios obliga a comprender que el sitio vacío no puede llenarse con alguna otra presencia -por ejemplo, el superhombre- sino que demanda la transfiguración de los valores máximos de la cultura occidental.

El anuncio de la “muerte de Dios” es la proclamación de la crisis de la representación teórica del mundo que posibilita la explicación metafísica. Ante dicho acontecimiento se genera el nihilismo: experiencia de inmersión en la nada de sentido de todos los valores fundados en el concepto “Dios” .

El nihilista pasivo sabe que, privada de su fundamento ontológico, la moral cristiana ha perdido su validez. Eliminado el fundamento supra sensible de la realidad, el mundo supra sensible ya no puede erigirse como criterio al que el hombre puede atenerse para guiar su existencia. Así se libera del lastre de la moral cristiana, tras haber entendido que todo valor surge de un ejercicio de la voluntad de poder.

El nihilismo radical surge del convencimiento de la imposibilidad de que los valores morales de la metafísica cristiana se mantengan en pie luego de su ruina. Lo que, aunado a la evidencia de que el nihilista no puede engañarse afirmando un más allá divino, deriva en la transvaloración de los valores. En la necesidad de instaurar nuevos valores a fin de eliminar no sólo lo suprasensible sino también el ámbito donde se inscriben las ideas a las que se atribuye realidad subsistente.

Para Nietzsche, superar el nihilismo entraña comprender que la voluntad de poder es el fondo esencial de la realidad. La fuente de toda

valoración; el ímpetu creador que afirma la vida. Sin embargo, de acuerdo con Heidegger, al sostener lo anterior, Nietzsche no supera sino que consume el nihilismo porque eleva a representación teórica la raíz nihilista de la metafísica occidental, desenmascarada por la muerte de Dios. Al determinarse a sí mismo como voluntad de poder, el individuo entabla una relación de exigencia, emplazamiento y violencia con los otros y con la naturaleza.

Con el advenimiento del nihilismo, el concepto onto-teo-lógico de Dios pierde sentido, mas no por eso cae en desuso. La conservación de tal representación, que al haberse vaciado de sentido ya no es una mediación eficaz para el contacto entre el existente y lo divino contribuye al ocultamiento de la crisis a la que parece sobrevivir; se constituye en obstáculo para la experiencia místico-religiosa auténtica.

El nihilismo es el espíritu de la posmodernidad, atravesada por la ausencia de Dios, provocada por el eclipse que origina la interposición entre el existente y el acontecer del Misterio Salvífico, de la representación onto-teo-lógica en decadencia.

El posmoderno puede elegir salir de su pasividad y adoptar un nihilismo activo y doliente que, como el del insensato, exige una respuesta ante la muerte, el sufrimiento y el sinsentido; al tiempo que plantea la emancipación de lo divino mediante la actitud creadora que expresa la voluntad de poder, para afirmarse a sí mismo y consumir el ímpetu del espíritu moderno. Pero también puede disponerse favorablemente para la espera de un nuevo acontecer del Misterio Salvífico; que reclama como condición previa la renuncia al delirio de autorredención y el sometimiento a lo divino.

El eclipse de Dios no sólo ocurre en el horizonte histórico de la secularización y el nihilismo; atañe directamente al posicionamiento existencial frente al destino de Occidente, por cuanto, al sumergirse sin

más en la decadencia que lo circunda, el individuo debe asumir su parte de responsabilidad en el ocultamiento de Dios.

La denegación de lo divino no es un suceso del que el existente pueda sustraerse, es el destino histórico que lo envuelve, frente al cual está obligado a posicionarse. De ahí que, de cara al eclipse de la faz de Dios, el cristiano consecuente deba comprender que también en esta noche del sentido que es la posmodernidad, cabe experimentar la presencia de Dios.

Quien hoy desee permanecer fiel al cristianismo, debe soportar el acontecimiento de la denegación de Dios y disponer su vida de tal modo que su pensamiento, lenguaje y acciones lo coloquen de camino a una experiencia de encuentro renovado -que también podría asumir la forma de retorno. Y hacerlo con el riesgo de que quizás no lo alcance la apertura de la gracia.

La muerte de Dios no cancela la posibilidad del vínculo religioso con el Misterio Salvífico a partir de una experiencia cristiana renovada por un acontecer venidero de la gracia. Un intento por rebasar el ocaso de lo sagrado es asumir que el encuentro con el Misterio Salvífico también se da en la posmodernidad nihilista y secularizada, aunque bajo la forma de la denegación. Tal es la experiencia negativa y oscura del Misterio Salvífico, acerca de su denegación y falta.

Es por eso que, para Velasco, la posmodernidad puede interpretarse como una época en la que la ausencia de Dios se torna noche oscura para todo aquel que busca su faz. Es un período de purificación que, a través del sinsentido, ofrece al cristiano la posibilidad de buscar el encuentro con Dios más allá de los conceptos metafísicos y los caminos institucionales. El reto del cristiano posmoderno es hacer de la experiencia de eclipse de Dios una oportunidad para buscar a oscuras su presencia invisible, prescindiendo de toda señal.

BIBLIOGRAFÍA

- Arintero, J.G., *La evolución mística en el desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, B.A.C., Madrid, 1968.
- Baruzi, J., *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Junta de Castilla y León, Valladolid, 199.
- Aristóteles, *Física*, Gredos, Madrid, 1995.
- Brändle, Francisco, *Biblia en San Juan de la Cruz*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1990
- Borghesi, Massimo, *Secularización y nihilismo. Cristianismo y cultura contemporánea*, Encuentro, Madrid, 2007.
- Bouyer, L. *Diccionario de Teología*, Herder, Barcelona, 2002.
- Buber, M., *Eclipse de Dios*, Sígueme, Salamanca, 2003.
- Cabrera, I., “San Juan de la Cruz y el sufrimiento”, en: *Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México*, UNAM, México, agosto de 1993.
- _____, Para comprender la mística”, *Umbrales de la Mística. Cuadernos 66*. México, (2006).
- Colomer, E., *La cuestión de Dios en el pensamiento de Martín Heidegger*, Universidad Iberoamericana, México, 1995.
- Chrétien, J. L., *La mirada del amor*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005.
- Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*, Alfaguara, Madrid, 1977.
- Diccionario de la Mística*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2000.
- Ferraro, J., *La religión como política. Crítica de la historia de la salvación como ideología. El concepto de hombre*. Itaca, México, 2001.
- _____, *La religión como política Crítica de la historia de la*

salvación como ideología. 3. La trinidad y Cristo, Itaca, México, 2003.

_____, *Misticismo y compromiso en el Evangelio de San Juan*, vol. I, UAM- Edamex, México, 1997.

_____, *Misticismo y Liberación del pobre ¿Senderos opuestos?*, UAM- Edamex, México, 1995.

_____, *San Juan de la Cruz y el problema místico: La necesidad de un nuevo concilio*, Editorial Periodística e Impresora de Puebla, México, 1976.

Fray Luis de León, *El Cantar de los Cantares. Traducción literal y declaración del libro de los Cantares hecha por Fray Luis de León*, Espasa Calpe, Madrid, 1958

García-Baró, M., *Experiencia religiosa y ciencias humanas*, PPC, Madrid, 2002.

_____, *De estética y Mística*, Sígueme, Salamanca, 2007.

_____, “Más yo que yo mismo. Un ensayo sobre los fundamentos de la filosofía de la mística”, en: Velasco, J. M. (ed), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinario*, Trotta-Ayuntamiento de Ávila, Madrid, 2004.

_____, “Notas sobre la mística cristiana en la perspectiva de la experiencia filosófica”, *Diálogo Filosófico* No. 77, (2010).

Gómez Caffarena, J., *El Misterio y el Enigma*, Trotta, Madrid, 2006.

González Suárez, L., “Del concepro onto-te-lógico de Dios a la comprensión fenomenológica de lo divino”, en: *Revista de Filosofía. Univesidad Iberoamericana*, 131, año 43, julio-diciembre de 2011.

Gron, Ryszard. “Esperanza y deseo en San Juan de la Cruz”. Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia, Vol. XXX n. 6 (1997), : 440-505.

Heidegger, M., *El camino al habla*, Serbal, Barcelona, 1990.

- _____, *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- _____, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Siruela-Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- _____, “La época de la imagen del mundo”, en: *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960.
- _____, “La frase de Nietzsche Dios ha muerto”, en: *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2001.
- _____, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Editorial Biblios, Argentina, 2010.
- Lacoste, Y., *Diccionario Crítico de Teología*, Akal, Madrid, 2007.
- Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968.
- Marramao, G., *Cielo y tierra: genealogía de la secularización*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Moltmann, Jurgen, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca, 2010.
- Muñoz, Jacobo, “Nihilismo y crítica de la religión en Nietzsche”, en: *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 2005.
- Nietzsche, F., “El gay saber”, en: *Obras completas*, tomo v, Aguilar, Madrid
- Nygren, A., *Eros y ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*, Sagitario S. A., Barcelona, 1969.
- Otto, R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid.
- Pacomio, Arduoso, Ferretti et. al., *Diccionario teológico interdisciplinar, t. I-II*, Sígueme, Salamanca, 2003.
- _____, *Diccionario teológico interdisciplinar t. IV*, Sígueme, Salamanca, 2002.

Pacho, E. (dir.), *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2006.

_____, *Vértice de la poesía y de la mística. El <<Cántico Espiritual>> de San Juan de la Cruz*, Estudios Monte Carmelo No. 4 (1983).

Perrin, D. B., *Canciones entre el Alma y el Esposo of Juan de la Cruz. A Hermeneutical Interpretation*, Scholar Publications, A Catholic Scholars Press Book, San Francisco-London-Bethesda, 1996.

Rahner, K. & Alfaro J. (dirs.), *Sacramentum mundi, Enciclopedia Teológica* t. 5, Herder, Barcelona, 1985.

Ratzinger, J., *Jesús de Nazaret*, La esfera de los libros, Madrid, 2007.

Reguant, S., *Introducción a la teología*, Herder, Barcelona, 1962.

Rodríguez Panizo, P., “Presencia inobjetiva: la fenomenología de Juan Martín Velasco”, en: Antonio Ávila (ed.), *Homenaje a Juan Martín Velasco. Nostalgia de infinito. Hombre y religión en tiempos de ausencia de Dios*, Verbo Divino, 2005.

Rollán Rollán, M., “De la fe angustiada a las ansias de amor: Sören Kierkegaard y San Juan de la Cruz”, en: Steggink, O., (coord.), *San Juan de la Cruz, Espíritu de la llama. Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591-1991)*, Vacare Deo-X Studies in Spirituality Supplemente I, Institutum Carmelitanum, Roma, 1991.

Ruíz, F., *Místico y maestro. San Juan de la Cruz*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 2006.

_____, “San Juan de la Cruz: visión mística y estética de un pensador original”, *Introducción a S. Juan de la Cruz, Varios*, Ávila, 1987.

Ruíz de la Peña, J. L., *Antropología teológica*, Sal Terrae, Santander, 1988.

Ruíz Ofilada, M., *S. Juan de la Cruz. El sentido experiencial del conocimiento de Dios. Claves para un acercamiento filosófico al santo Doctor*, Monte Carmelo, Burgos, 2002.

- San Agustín, *Obras completas XVIII. Cuestiones sobre los evangelios. Diecisiete cuestiones sobre el evangelio de San Mateo, Textos de la Carta a los romanos. Exposición de la Carta a los Gálatas. Homilias*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003.
- San Juan de la Cruz, *Obras Completas*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2003.
- Santa Teresa de Jesús, *Moradas del castillo interior*, Editorial Bruguera, España, 1972.
- Sancti Thomae, *Super evangelium S. Joannis Lectura*, ed. de R. Bosa, Santi Thomae Aquinatis Opera Omnia, vol. 6, 1980.
- Stein, E., *La Ciencia de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos, 2000.
- Thompson, C., *Canciones es la noche. Estudio sobre San Juan de la Cruz*, Trotta, Madrid, 2002.
- Underhill, E., *La Mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Trotta - Centro Internacional de Estudios Místicos, Madrid, 2006.
- Vattimo, G., *Crear que se cree*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Velasco, J. M., *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, Trotta, Madrid, 2006.
- _____, *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid, 2007.
- Zambrano, María, *El hombre y lo divino*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2007.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	6
PRIMERA SECCIÓN	
CAPÍTULO I PARA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA MÍSTICA.....	13
1.1 Fenomenología como ontología.....	14
1.2 Fenomenología y ontología de la mística.....	19
Recapitulación.....	34
SEGUNDA SECCIÓN	
CAPÍTULO II LA MÍSTICA DE SAN JUAN DE LA CRUZ: RESPUESTA AMOROSA AL LLAMADO UNIVERSAL DE DIOS.....	37
2.1 La universalidad del misticismo.....	38
2.2 Principios de la doctrina sanjuanista sobre el proceso místico....	46
Recapitulación.....	62
TERCERA SECCIÓN	
CAPÍTULO III. HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DEL <i>CÁNTICO ESPIRITUAL</i> . DIRECTRICES HERMENÉUTICAS.....	65
3.1 El lenguaje.....	65
3.2 La palabra mística.....	66
3.3 La inefabilidad de la experiencia mística, advertencia central del prólogo.....	68
3.4 Análisis fenomenológico de la anotación.....	74
Recapitulación.....	89
CAPÍTULO IV FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA DEL <i>CÁNTICO ESPIRITUAL B.</i> ...	92
Canción 1.....	92

Canción 2.....	109
Canción 3.....	111
Canción 4.....	121
Canción 5.....	123
Canción 6.....	124
Canción 7.....	128
Canción 8.....	138
Canción 9.....	142
Canción 10.....	144
Canción 11.....	147
Canción 12.....	154
Canción 13.....	160
Canciones 14-15.....	166
Canción 16.....	184
Canción 17.....	191
Canción 18.....	197
Canción 19.....	201
Canciones 20-21.....	204
Canción 22.....	211
Canción 23.....	214
Canción 24.....	219
Canción 25.....	221
Canción 26.....	225
Canción 27.....	232
Canción 28.....	234
Canción 29.....	237
Canción 30.....	241
Canción 31.....	245
Canción 32.....	248

Canción 33.....	252
Canción 34.....	254
Canción 35.....	256
Canción 36.....	259
Canción 37.....	263
Canción 38.....	265
Canción 39.....	276
Canción 40.....	281

CUARTA SECCIÓN

CAPÍTULO V FENOMENOLOGÍA DEL AMOR MÍSTICO.....	284
5.1 Fenomenología hermenéutica de la amada.....	284
5.1.1 El Amado Esposo Cristo: Logos encarnado que convoca a la amada al ejercicio del amor perfecto.....	285
5.1.2 El enamoramiento místico	289
5.1.3 Del <i>amor-eros</i> al <i>amor-ágape</i>	290
5.1.4 El amor místico como modo de ser en el mundo.....	293
5.1.5 Las imágenes de la amada en el <i>Cantar de los cantares</i> y su <i>resonancia en el Cántico Espiritual</i>	299
5.5.1 La amada pastora.....	303
5.5.2 El color moreno de la amada.....	305
5.5.3 La amada paloma.....	307
5.5.4 El ameno huerto deseado.....	308
Recapitulación.....	310
5.2 Fenomenología hermenéutica del Amado.....	314
5.2.1 El sentido ontológico de la afirmación joánica “Dios es amor” .	316
5.2.2 La llamada del amor divino como donación de la gracia salvadora en la <i>Segunda carta a los romanos</i> , de San Pablo.....	327

5.2.3 La doctrina sanjuanista de la justificación.....	334
5.2.4 Amor y cruz en San Pablo y San Juan de la Cruz.....	339
5.2.5 Las imágenes del Amado en el <i>Cantar de los cantares y su resonancia en el Cántico Espiritual</i>	352
5.2.5.1 El Esposo Cristo.....	353
5.2.5.2 El Buen Pastor.....	357
Recapitulación.....	359

CAPÍTULO VI APORTACIONES PARA UNA ONTOLOGÍA DE LA MÍSTICA AMOROSA..... 364

6.1 Existencia propia e impropia.....	364
6.2 Religiosidad propia e impropia.....	370
6.3 El erotismo: condición de ser del existente.....	374
6.4 Erotismo profano y erotismo sagrado.	385
6.5 Temor de Dios y humildad	406
6.6 Gracia y esperanza teologal.....	412
6.7 La condición creatural del existente: escollo de la fenomenología hermenéutica de la mística.....	423
Recapitulación	428
CONCLUSIÓN.....	436

APÉNDICE. SECULARIZACIÓN Y NIHILISMO: HORIZONTES DEL ECLIPSE DE DIOS. REFLEXIONES SOBRE LA ACTUALIDAD DE LA MÍSTICA SANJUANISTA EN EL TIEMPO DE LA DES-GRACIA..... 446

1. Hacia un concepto de secularización.....	448
2. Nietzsche y la muerte de Dios.....	455
3. Nihilismo y eclipse de Dios.....	463
4. Actualidad de la mística sanjuanista.....	468
Recapitulación.....	471

BIBLIOGRAFÍA..... 476