



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO**

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

SILENCIO TRANSFORMANTE.

EL CONCEPTO DE SILENCIO EN SAN JUAN DE LA CRUZ

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

PRESENTA:

LUZ BELEGUÍ GÓMEZ LÓPEZ

TUTOR PRINCIPAL
DR. BILY LÓPEZ GONZÁLEZ
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., JUNIO, 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México



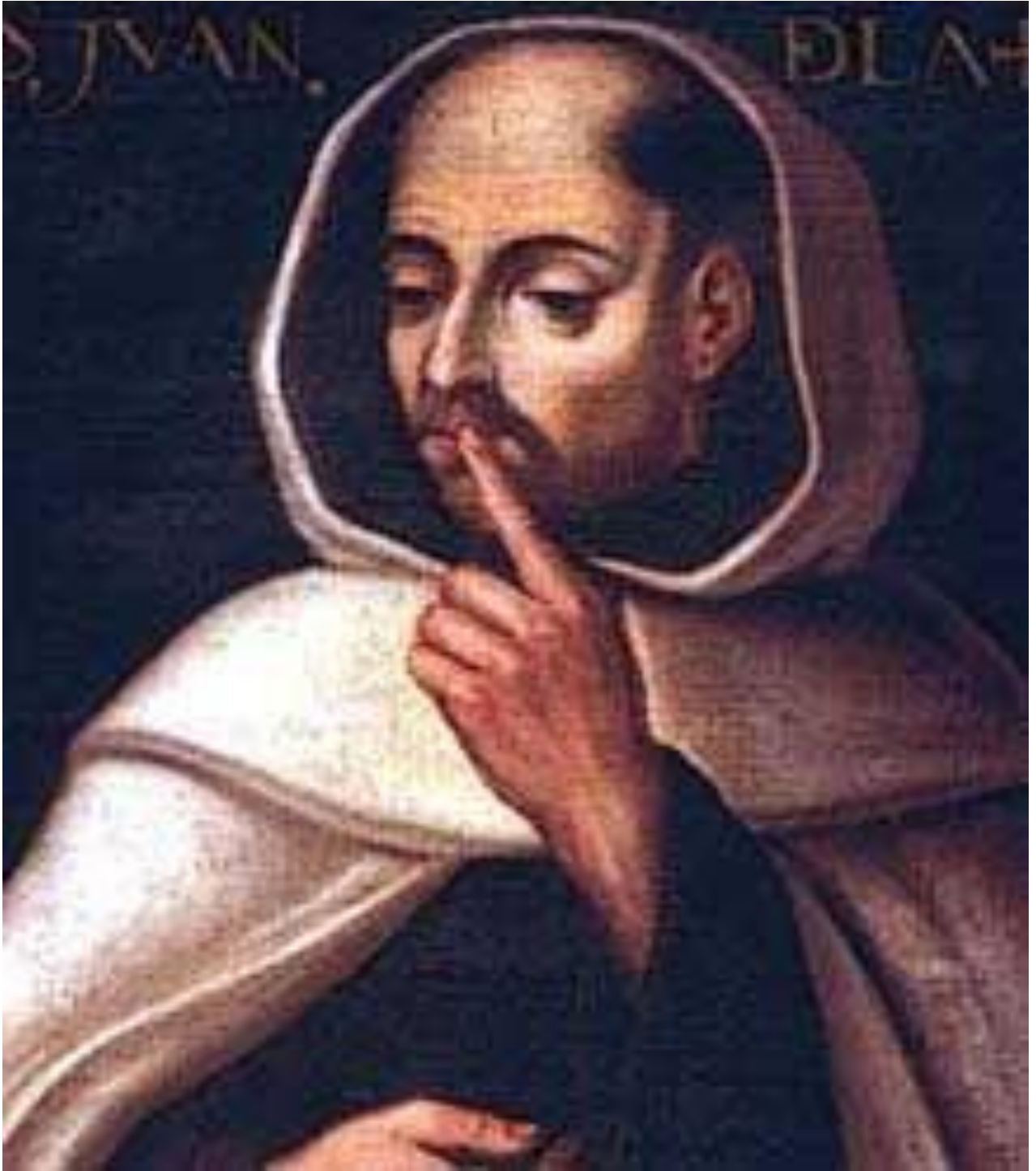
UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

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.

Silencio transformante
El concepto de Silencio en san Juan de la Cruz



Agradecimientos

Agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México por mostrarme otras maneras de conocer y de aprender, también por presentarme a Juan de la Cruz a quien le he dedicado muchas de mis dudas y de mis inquietudes académicas, filosóficas y espirituales, al Centro Internacional Teresiano – Sanjuanista (CITeS) por recibirme con rigor y entusiasmo para dar cauce a las pistas que a Saga de su huella he encontrado.

A mi director y amigo, Dr. Bily López González, por no soltarme en ningún momento, a pesar de mis dudas y temores, y alentarme a no darme por vencida: ni en lo que pienso, ni en lo que escribo.

A mi revisor, Dr. Cuitláhuac Moreno Romero; a mis sinodales: Dra. Greta Rivara Kamaji, Dra. Julieta Lizaola Monterrubio y Dra. Rebeca Maldonado Rodriguera, por su amable tiempo y minuciosa lectura dedicada a este texto.

A quienes todos los días me animan a seguir, me cuidan de múltiples maneras y confían en mí: Julio, Lucelia, Roberto, Alejandra, Jezreel, Susy, Samanda, Gabriela, Elia, Marcela, Pancho, Tere, Bernabé, Gustavo y Juan Manuel.

Por último, pero siempre en primer lugar: a mi madre y a mi padre que son polvo de estrellas: quienes, con su ejemplo, me enseñaron una espiritualidad práctica y corpórea, que de algún modo me hace amar la vida y buscar la felicidad como postura vital. ¡Gracias, desde aquí hasta allá! Junto a ellos, a mis hermanos: Tania y Othoniel, por su cariño incondicional, por su paciencia infinita y por permanecer unidos.

OM

Contenido

Siglas de las obras de san Juan de la Cruz.....	5
Introducción	6
I. La Vía Silente: Pedagogía del silencio	11
1.1. El maestro	17
1.2. El discípulo	25
1.3. El lenguaje	31
1.4. El método	37
II. Lo Indecible Hecho Palabra: El Silencio como elemento literario.....	55
2.1. Génesis.....	60
2.1.1 De lo exógeno a lo endógeno	60
2.1.2 De lo endógeno a lo exógeno	69
2.2. Silencio poético.....	74
2.2.1 La música callada: El silencio que se enuncia.....	75
2.2.2 El canto de la dulce Filomena: Lo que se dice no diciendo.....	84
2.2.3 Que bien sé yo la fonte: El silencio como símbolo poético.....	93
III. <i>Divinum Silentium</i> : Silencio místico	105
3.1. El silencio Místico	112
3.2. El silencio en las virtudes teologales	129
3.2.1 Fe	130
3.2.2 Caridad	134
3.2.3 Esperanza.....	135
3.3 El silencio como símbolo místico	137
Conclusiones	141
Bibliografía	144

Siglas de las obras de san Juan de la Cruz

Se usarán las siglas de acuerdo con el canon de la tradición sanjuanista

A = *Cuatro avisos a un religioso.*

C = *Cántico espiritual.*

CA = *Cántico espiritual. Primera redacción.*

CB = *Cántico espiritual. Segunda redacción.*

Cta. = *Cartas.*

Caut. = *Cautelas.*

Grad. = *Grados de perfección.*

L = *Llama de amor viva.*

LA = *Llama de amor viva. Primera redacción.*

LB = *Llama de amor viva. Segunda redacción.*

N = *Noche oscura.* Las citas de este libro llevarán tres números (ej: 1N 1,1), que refieren, respectivamente: libro, capítulo y número en la división intracapitular.

P = *Poesías*

S = *Subida del Monte Carmelo* (se citará como en *Noche oscura*)

*Las citas textuales son tomadas de la edición de BAC consignada en la bibliografía.

Introducción

El silencio ha sido objeto de estudio y de práctica desde la antigüedad hasta nuestros días. Si bien puede resultar desafiante o angustiante como experiencia o como concepto, hay una larga tradición silente que muestra la trascendencia del límite sonoro o de la volición y evidencia la suspensión, o eliminación por instantes, de aquello que separa a quien calla del elemento de lo sagrado, de modo que el silencio es un vehículo de unidad entre el Yo y el/lo Otro.

El silencio es un tema recurrente en muchas de las doctrinas religiosas, es por eso que el pensamiento de san Juan de la Cruz (SJC) suele ser comparado con doctrinas orientales como la budista o, como Luce López-Baralt ha demostrado, con el pensamiento sufí y otros sistemas religiosos. Sin embargo, cada doctrina tiene sus propias especificidades y, aunque la vivencia silente conduce a experiencias extáticas y místicas, es poco probable que quienes las experimentan afirmen que sean lo mismo.

Debido a la alta influencia en la filosofía, teología, mistagogía y literatura, en este escrito sólo me referiré a la experiencia sanjuanista y a su obra. Resalto también que la elección de este autor nació por el impacto que su poesía tuvo en mí cuando lo leí por primera vez en un seminario con la profesora Isabel Cabrera.

San Juan es un autor inagotable; aun cuando se rescató muy poco de su obra, su pensamiento es motor de múltiples interpretaciones desde diversos ámbitos, ya sea el filosófico, el poético, el religioso, el humanista o el místico. En su obra encontramos un autor que transita de lo cotidiano a lo inefable.

En el prólogo a los libros *Subida del Monte Carmelo* y *Noche oscura del alma*, SJC revela que escribe por la necesidad que tienen muchos de sus lectores de que alguien les facilite una guía; sin decir que éste sea el único motivo de su obra, con esta afirmación deja patente que la necesidad de ayuda espiritual es general e imperiosa: “Me ha movido [...] la confianza que [...] tengo de que ayudará a decir algo, por la mucha necesidad que tienen muchas almas”.¹ De esta manera, encontramos en la obra sanjuanista una guía que nace desde su propia experiencia.

Su habilidad de estar en soledad y en silencio permitió una reinterpretación de ambos conceptos, ya sea como condición social o como tema ascético y penitencial, es decir, como vía hacia la unión con Dios. Es en esta vía que el silencio es experiencia cotidiana para el santo. Lo vemos, por ejemplo, en su llegada a Beas, donde ejerció silencio absoluto y escribió a las monjas de ese lugar en 1587:

[...] es imposible ir aprovechando, sino haciendo y padeciendo virtuosamente, todo envuelto en silencio [...] el alma que presto advierte en hablar y tratar, muy poco advertida está en Dios, porque cuando lo está, luego con fuerza la tiran de dentro a callar y huir de cualquier conversación; porque más quiere Dios que el alma se goce con Él que con alguna otra criatura.²

Y en *Dichos de luz y amor*:

131. La mayor necesidad que tenemos es de callar a este gran Dios con el apetito y con la lengua, cuyo lenguaje, que él oye, sólo es el callado amor.³

Con lo anterior es posible notar que el silencio sanjuanista se plantea en distintos niveles. Por un lado encontramos el silencio de la lengua y, por otro, el silencio místico. Si bien ambos estadios silentes persiguen un fin en común no se encuentran en el mismo

¹ S, Prólogo, 3, p. 255.

² Cta. 8, p. 206.

³ A., Dichos de luz y amor, 131, p. 168.

momento del desarrollo espiritual o de la vía ascética. Sin embargo, dichos modos del silencio (corporal y místico) no son los únicos en la obra sanjuanista, el silencio se vuelve una metáfora de sí mismo, aparece una y otra vez de distintas formas y con distintos nombres. SJC ha dicho en el prólogo del *Cántico espiritual*, que el recurso de los símbolos, las “figuras, comparaciones y semejanzas”, nace de la consciencia profunda, total, de lo indecible de la experiencia, de la experiencia de un Dios tenebroso e incognoscible. Así, podemos leer:

Ni basta ciencia humana para lo saber entender ni experiencia para lo saber decir, porque sólo el que por ello pasa lo sabrá sentir, más no decir.⁴

O en *Entréme donde no supe*

Yo no supe dónde entraba,
pero, cuando allí me vi,
sin saber dónde me estaba,
grandes cosas entendí;
no diré lo que sentí,
que me quedé no sabiendo,
toda 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.*⁵

Como se puede leer, las estrofas y versos juegan un papel importante, pues entre metáforas y cánones poéticos, SJC enuncia lo que de otra manera sería imposible decir: el encuentro con el Amado, que es el callado amor (siguiendo la obra sanjuanista se usarán como sinónimos Dios, Amado, Esposo).

⁴ S., Prólogo, 1, p. 254.

⁵ P., Entréme donde no supe, p. 80.

De este modo, en la obra sanjuanista se puede notar que el silencio tiene varios ámbitos, distintas formas o varias voces: encontramos una dimensión pedagógica donde el silencio es parte fundamental del proceso ascético; en otra dimensión, está el silencio como elemento poético; y encontramos también, el silencio desde la dimensión teologal.

Ya que el silencio sanjuanista tiene distintos usos, distintos modos y formas, el objetivo general de este texto es revisar el concepto de silencio haciendo un análisis de la obra, teniendo como objetivos específicos: a) determinar al silencio como eje en la pedagogía sanjuanista, b) analizar la función del silencio en la poesía sanjuanista que vincula lo humano con lo divino, y c) distinguir el ámbito teológico del silencio en la mística sanjuanista. En este sentido, y para respetar el orden filosófico sanjuanista, los capítulos se presentarán como metáfora de la vía ascética, es decir, de lo corporal hacia lo místico.

En el primer capítulo se distinguen distintas formas y momentos del silencio como herramienta en el método pedagógico sanjuanista; como elementos de dicho método se abordarán los tipos de guías espirituales y momentos de los guiados (tal como lo hace SJC, se usará como sinónimos guiados, espirituales, almas).

Por otra parte, en el segundo capítulo, en un intento por vincular lo humano con lo divino, se abordará el silencio desde el ámbito de la poesía, ¿cómo es que el silencio dice?, ¿cómo se dice lo indecible?

Por último, en el tercer capítulo, se revisará el silencio desde el ámbito de lo místico. El de SJC es el Dios de la teología negativa, es Dios sin modo,⁶ el Incognoscible que únicamente abre el camino al conocimiento de sí mismo a partir de lo apofático.

⁶⁶ 3 N 11,1, p. 417.

De esta forma, se pretende sostener que la obra sanjuanista es más que la palabra dicha, y que guarda en ella el misterio apofático de cierto conocimiento. Ya Federico Ruiz afirma en su artículo “El símbolo de la noche oscura” que:

Quien busca en sus escritos misterio, experiencia, doctrina, topa necesariamente con el lenguaje; y quien gusta y analiza su lenguaje topa velada o directamente con el misterio o la experiencia mística del autor.⁷

⁷ Ruíz Salvador, Federico, “El símbolo de la noche oscura”, en *Revista de espiritualidad*, p. 80.

I. La Vía Silente: Pedagogía del silencio

*Mire aquel infinito saber
y aquel secreto escondido
¡Qué paz, qué amor, qué silencio
está en aquel pecho divino!*

San Juan de la Cruz, A, 138.

Como reformador, SJC tuvo la necesidad de guiar almas y de replantear teorías espirituales, sus escritos son la prolongación de su tarea como maestro, pues fueron pensados para suplir la falta de orientación de quienes no contaban con la ayuda de un maestro experimentado.

Así escribe a sus tutelados:

El orden que llevan estas canciones es desde que un alma comienza a servir a Dios hasta que llega al último estado de perfección, que es matrimonio espiritual; y así, en ellas se tocan los tres estados o vías de ejercicio espiritual por las cuales pasa el alma hasta llegar al dicho estado, que son purgativa, iluminativa y unitiva, y se declaran acerca de cada una algunas propiedades y efectos della.⁸

SJC explica que cuando el aprendiz comienza su vía espiritual, el alma se percató del largo camino que le espera y de sus varias tareas, en *Dichos de luz y amor* dice que “La sabiduría entra por el amor, silencio y mortificación...”⁹ Este darse cuenta de la labor espiritual que se requiere no sólo nos refiere a la vía mística, sino a la vida misma; el autor

⁸ CB, *Argumento I*, p. 740.

⁹ A, *Puntos de amor*, 108, p. 167.

nos recuerda la brevedad de la vida, las ilusiones que la permean y la desdicha de olvidar a Dios, es por eso que el alma debe abandonar todo lo exógeno para encontrar a Dios.¹⁰

Es importante señalar que algunos biógrafos sanjuanistas aducen la capacidad de renuncia de nuestro autor a las condiciones y situaciones que sufrió; SJC fue un hombre habituado a las persecuciones por distintos motivos y en diferentes circunstancias, aún después de muerto fue perseguido a causa de sus escritos. El título de Doctor Místico que le otorgara el papa Pío XI despejó toda duda sobre la ortodoxia de sus enseñanzas, y con ello se reconoció que sus escritos contenían el rigor de un maestro para aquel que hace un camino espiritual.

Camino espiritual tiene aquí el sentido de proceso de interiorización que recorre el individuo desde el exterior humano (los sentidos y las potencias del alma) hasta la cima del éxtasis místico. *El espiritual* (la persona que sigue éste camino) ha sido llamado a una meta. La importancia del camino espiritual consiste en cada una de las partes de dicho proceso, así como en el final, y, visto así, es preciso afirmar que sin el proceso no hay meta.

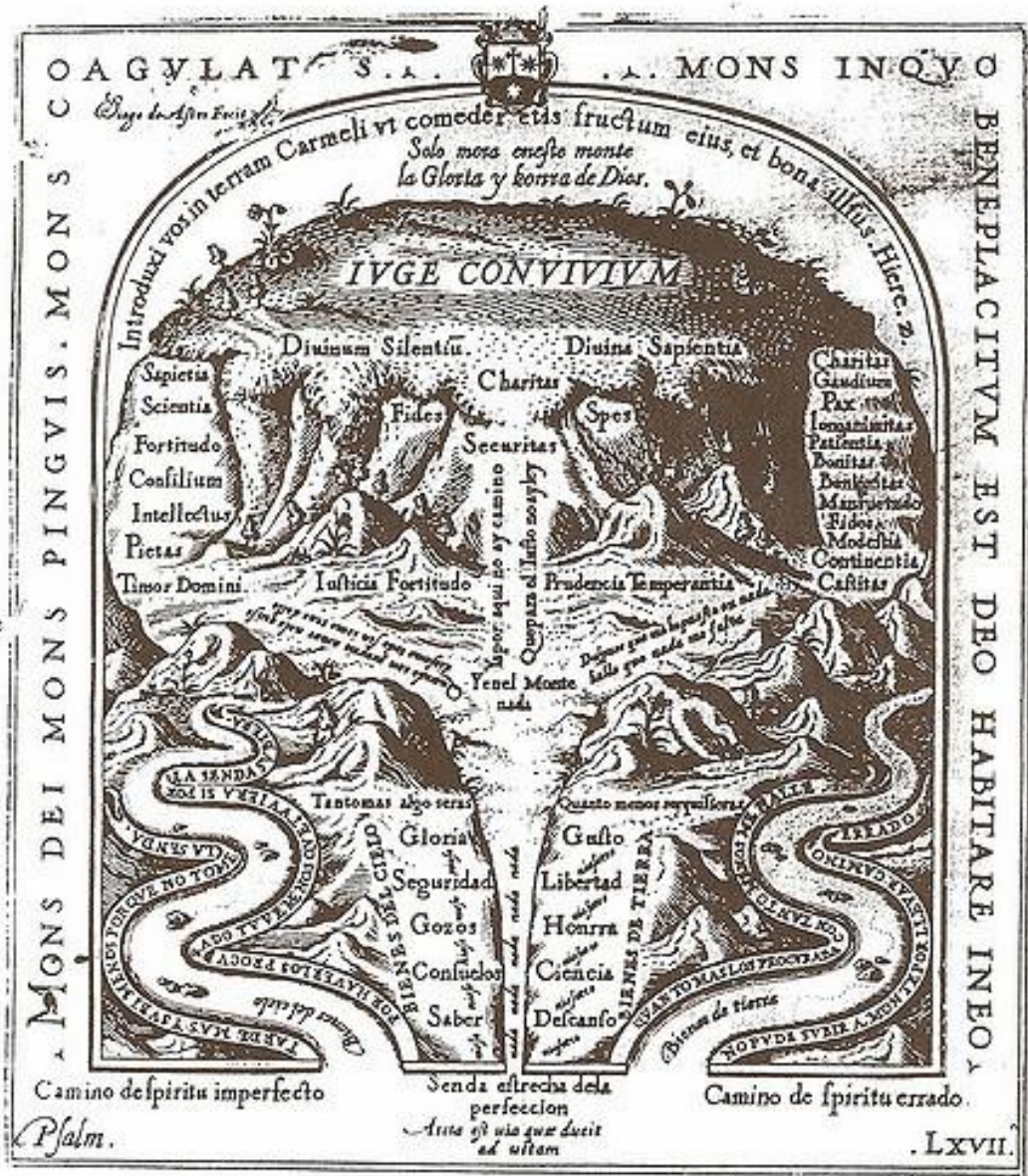
El sentido de la meta y del camino espiritual es expresado en el dibujo autógrafo del Monte Carmelo que SJC dedicara a Magdalena del Espíritu Santo. Un camino difícil, sin belleza distractora, que termina enunciando que “Solo mora en este monte honra y gloria de

¹⁰ “Cayendo el alma en la cuenta de lo que está obligada a hacer, viendo que la vida es breve (Iob. 14, 5), la senda de la vida eterna estrecha (Mt. 7, 14), que el justo apenas se salva (1 Pe. 4, 18), que las cosas del mundo son vanas y engañosas, que todo se acaba y falta como el agua que corre (2 Reg. 14, 14), el tiempo incierto, la cuenta estrecha, la perdición muy fácil, la salvación muy dificultosa; conociendo, por otra parte, la gran deuda que a Dios debe en haberle 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 responsabilidad del amor de su voluntad, y otros mil beneficios en que se conoce obligada a Dios desde antes que naciese; y que gran parte de su vida se ha ido en el aire; 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 (Sof. 1, 12), y que ya es tarde y por ventura lo postrero del día (Mt. 20, 6); para remediar tanto mal y daño, mayormente sintiendo a Dios muy enojado y escondido por haberse ella querido olvidar tanto de él entre las criaturas, tocada ella de pavor y dolor de corazón interior sobre tanta 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, (...)” CB, Anotación, p. 740. (El subrayado es mío).

Dios”. El alma ha sido llamada a su interior y en el tránsito del camino correctamente andado los dones y virtudes son las señales de la presencia divina, aunque en la cima ya no queda nada.

En la edición Príncipe de 1618, Diego de Astor reinterpretó el dibujo sanjuanista. En él, bajo de IVGE CONVIVIUM, encontramos dos lugares: Divinum Silentium y Divina Sapientia. Se puede inferir, entonces, que el Silencio divino y la Sabiduría divina, están en el mismo lugar y que son parte del Continuo banquete de la nada: “... La música callada,/ la soledad sonora/ la cena que recrea y enamora”,¹¹ como se muestra en las siguientes imágenes:

¹¹ CA, 14, p. 645.



¹² Diego de Astor, 1618.

La mención del dibujo autógrafo obedece a la necesidad de enfatizar que SJC fue guía, maestro y director espiritual, tanto de los primeros frailes y monjas que ingresaron en la Reforma carmelitana como de varias seglares: fue maestro en los dos primeros noviciados, creados por él, el de Mancera y el de Pastrana; fue mentor y formador de los maestros de novicios, dichos maestros lo relevaron con los frailes que fueron ingresando en los conventos reformados mismos que después siguieron su doctrina; se asumió como maestro desde que fue nombrado catedrático en la universidad; después, en la Encarnación, convivió con distintos tipos de espiritualidades, desde las más incipientes hasta aquellas que ya vivían experiencias místicas.

Como ya se ha dicho, el camino o vía espiritual es un proceso en el que cada estadio tiene características propias, por ello es posible perder el sendero y poder no regresar a él, aunque se quiera, pues no hay modo de saber hacerlo. Ante esto, SJC enfatiza en la necesidad de un maestro que guíe el proceso del *espiritual o discípulo*.

Tenemos, por tanto, algunos elementos de la pedagogía sanjuanista que deben plantearse: El maestro, el discípulo y el método, mismos que utilizan, siguen o buscan un elemento en común, a saber, el silencio.

1.1. El maestro

*El que solo se quiere estar
sin arrimo de maestro y guía,
será como el árbol que está solo
y sin dueño en el campo,
que por más fruta que tenga,
los viadores se la cogerán
y no llegará a sazón.*

A, 5

SJC inculcó el oficio de maestro entre los carmelitas tal como él lo vivió y como aparece en sus escritos. Sus enseñanzas sobre el quehacer de maestro espiritual se ven desarrolladas al tratar sobre los confesores, los padres espirituales, los superiores del convento y los sacerdotes, sin identificar a éstos últimos como maestros espirituales.

En su obra, SJC avisa a sus lectores sobre la importancia de un guía al indicar su necesidad ineludible a lo largo del camino espiritual, muestra de ello es la siguiente advertencia: “El que quiera permanecer solo sin maestro ni guía, será como el árbol que está solo y sin dueño en el campo, que por más frutos que tenga, los viadores se la comerán y no llegará a sazón”.¹⁴

De acuerdo con los escritos sanjuanistas es posible notar un maestro que reflexiona sobre el *espiritual* que está detenido por conflictos originados desde su interiorización. El proceso espiritual es un camino que profundiza en lo más recóndito de la vida y la historia del individuo y no se reduce al ámbito intelectual o epistémico. Dicho proceso podría ser desviado o detenido, pues el *espiritual*, engolosinado por oraciones o flagelos, pensando los actos santos, los transforma en los viadores que hurtan los frutos. En este sentido, para

¹⁴ A, Dichos de luz y amor, 7, p. 154.

afirmar que el camino es difícil, SJC lo representa con la imagen de un monte elevado a cuya cumbre se llega con tiempo y esfuerzo por parte del místico, mientras que por parte del maestro se requiere experiencia y pericia.

En consecuencia, y debido a la multiplicidad de estadios espirituales, tanto de los discípulos como de los guías, SJC concibe distintos maestros espirituales, según las necesidades específicas de los discípulos (de quienes hablaré más tarde), así, encontramos al maestro espiritual o de espíritu, al director espiritual o de almas, al confesor y, de manera general, al padre espiritual.

El santo enfatiza en la necesidad de solidez humana en el maestro, fundamentada en la robustez que otorgan las virtudes y la experiencia. En efecto, es preciso que el guía espiritual haya pasado personalmente la noche oscura que lo lleva a la meta de la contemplación. SJC nos señala, también, que existe la posibilidad de encontrar en un individuo a todas las personas necesarias para allanar y andar el camino. Sin embargo, el guía espiritual debe ser lo suficientemente humilde y claro para distinguir si puede orientar al discípulo por todo el camino al místico.¹⁵

El *maestro espiritual* conoce al discípulo, su personalidad, inquietudes y debilidades, de modo que puede indicar cómo vivir el proceso de la *Noche*. No provee de recetas, pues no hay atajos en el camino espiritual. Al discípulo y a su maestro les ha de

¹⁵ El mejor método de no equivocarse al alma es llevarla por camino seguro “En lo del alma, lo mejor que tiene para estar segura es no tener asidero a nada, ni apetito de nada, y tenerle muy verdadero y entero a quien la guía conviene, porque si no, ya no sería no querer guía” Cta. a Juana Pedraza, pp. 210.

“Porque no todos saben para todos los sucesos y términos que hay en el camino espiritual, ni tienen espíritu tan cabal que conozcan en cualquiera estado de la vida espiritual cómo ha de ser el alma llevada y regida; a lo menos no ha de pensar [que no le falta a él nada], que lo tiene él todo, ni que Dios querrá dejar de llevar aquel alma más adelante. No cualquiera que sabe devastar el madero sabe entallar la imagen, ni cualquiera que sabe entallar saber perfilarla y pulirla; y no cualquiera que sabe pulirla sabrá pintarla, ni cualquiera que sabe pintarla sabrá poner la última mano y perfección; porque cada uno de éstos no puede en la imagen hacer más de lo que sabe, y si quisiera pasar adelante sería echarla a perder.” LA 3, 57, pp. 1007, 1008.

acompañar la profunda convicción de que lo sobrenatural que se percibe exteriormente es la consecuencia del trabajo divino en el interior humano, cuando el trabajo divino esté completamente interiorizado no percibirá por fuera, pues vivirá unificado por dentro.

De este modo, la principal ayuda que los maestros espirituales pueden ofrecer a los discípulos pertenece al tramo de la *noche oscura*, que va desde el exterior, propio de una vida centrada en los sentidos y las potencias del alma (memoria, entendimiento y voluntad), hasta el interior, donde el ser humano se encuentra consigo mismo y con Dios. La meta consiste en alcanzar la contemplación, a la que sólo se llega en el interior del ser humano que se encuentra en silencio del sentido y del discurso.¹⁶

Por otra parte, en palabras de Aniano Álvarez-Suárez, el *director espiritual* es un “descubridor”; ayuda a discernir entre los verdaderos intereses del iniciado; revisa meticulosamente si conocer a Dios es un deseo que proviene del verdadero amor o si es un deseo vanidoso; descubre en el espiritual la belleza de la soledad, del vacío y del silencio, presente en cada alma. En el epistolario de sus primeros escritos pedagógicos-espirituales, SJC hace énfasis en la dirección espiritual del Espíritu Santo; si bien un ser humano puede dirigir a otro en la vía, no es sino por el Espíritu Santo que ambos entienden y distinguen el camino.¹⁷

En este sentido, SJC les pide a los directores espirituales con respecto a las almas:

encamínenlas en la fe, enseñándolas buenamente a desviar los ojos de todas aquellas cosas, y dándoles doctrina en cómo han de

¹⁶ “...pues ya aquella alma ha llegado a la negación y silencio del sentido y del discurso y ha llegado a la vida del espíritu, que es la contemplación, en la cual cesa la operación del sentido y del discurso propio de el alma, y sólo Dios es el agente y el que habla entonces secretamente al alma solitaria, callando ella” LA 3, 44, pp. 998.

¹⁷ “Adviertan los que guían las almas y consideren que el principal agente y guía y movedor de las almas en este negocio no son ellos, sino el Espíritu Santo, que nunca pierde cuidado de ellas, y que ellos sólo son instrumentos para enderezarlas en la perfección por la fe y ley de Dios, según el espíritu que Dios va dando a cada una.” LA 3, 46, pp. 999.

desnudar el apetito y espíritu de ellas para ir adelante, y dándoles a entender cómo es más preciosa delante de Dios una obra o acto de voluntad hecho en caridad, que cuantas visiones y comunicaciones pueden tener del cielo, pues estas ni son mérito ni demérito; y cómo muchas almas, no teniendo cosas de esas, están sin comparación mucho más adelante que otras que tienen muchas.¹⁸

Les explica que, a diferencia del confesor, el director espiritual debe escuchar todo lo que le sucede al alma, sin intimidar el desarrollo del espíritu al que lo experimenta, pues de esta manera podrá saber en qué momento de la vía se encuentra.

El *maestro* y el *director* espiritual, pues, transmiten la importancia del amor en el camino ascético, amor que se manifiesta en la preferencia por callar y no hablar, el obrar y callar, el silencio y no el ruido, la humildad y desprecio de sí en vez de vanagloriarse de los propios méritos.¹⁹

Paralelo al maestro espiritual y al director de almas, SJC hace énfasis en la ayuda del *confesor*, pues si bien puede no ser el guía del discípulo de manera directa, tiene enorme influencia sobre las almas. En *Subida* da varias recomendaciones a los confesores, recordándoles que no deben promover el ego de aquellos con visiones o locuciones

...que, aunque es bueno saberlo, no hay para qué meter al alma en ese trabajo, cuidado y peligro; pues, con no hacer caso de ellas, negándolas, se excusa todo eso y se hace lo que se debe. Y no sólo eso, sino que ellos mismos, como ven que las dichas almas tienen tales cosas de Dios, les piden que pidan a Dios les revele o les diga tales o tales cosas tocantes a ellos o a otros, y las almas, bobas, lo hacen, pensando es lícito quererlo saber por aquella vía. Que piensan que, porque Dios quiere revelar o decir algo sobrenaturalmente como él quiere o para lo que él se quiere, que es lícito querer que nos lo revele y aun pedírselo.²⁰

¹⁸ 2 S, 22, 19, p. 374.

¹⁹ Álvarez-Suárez, Aniano, *Dirección espiritual*, en Pacho, Eulogio (Dir.), *Diccionario de San Juan de la Cruz*, p. 340.

²⁰ 2 S, 18, 7, pp. 348.

El camino espiritual no es cuestión de palabras, ni siquiera de las cosas que ocurren en la vida espiritual, sean buenas o malas. Todo aquello que se convierta en discurso estorba, por muy sublime que sea el asunto, porque distrae del objetivo que es estar con Dios en el interior.

Resulta claro que lo importante no es si el confesor está de acuerdo o no con las visiones o locuciones, sino que no se detenga en ello. No hay virtud o vicio en ellas, el peligro viene de hablar de ellas, pues con este tipo de conversación se consigue desatar la mente, dándole rienda suelta al discípulo para hablar, pensar y discurrir sobre las visiones, entretenerse en saber si él las tiene, en desearlas o en pedirle a Dios que se las conceda. Favorecer esta distracción causa estragos en el alma, pues se aleja del contacto íntimo con Dios, por eso, el silencio corporal y mental se vuelve indispensable.

En el capítulo 30 de la *Subida*, SJC plantea una disyuntiva sobre el confesor: maduro o persona discreta. Si bien no me centraré en la discusión sobre la pertinencia y cualidades del confesor, es preciso detenernos en este capítulo pues se dice que el confesor debe ser capaz de conciliar las palabras y el silencio

De todas estas palabras formales tan poco caso ha de hacer el alma como de las otras sucesivas; porque, demás de que ocuparía al espíritu de lo que no es legítimo y próximo medio para la unión de Dios, que es la fe, podría facilísimamente ser engañada del demonio; porque, a veces, apenas se conocerán cuáles sean dichas por buen espíritu y cuáles por malo, que como éstas no hacen mucho efecto, apenas se pueden distinguir por los efectos, porque aun a veces las del demonio ponen más eficacia en los imperfectos que esotras de buen espíritu en los espirituales. No se ha de hacer lo que ellas dijeren, ni hacer caso dellas, sean del bueno o mal espíritu; pero se han de manifestar al confesor maduro o a persona discreta y sabia, para que dé doctrina y vea lo que conviene en ello, y dé su consejo, y se haya en ellas resignada y negativamente. Y si no fuere hallada la tal persona experta, más vale (no haciendo caso de las tales palabras) no dar

parte a nadie, porque fácilmente encontrará con algunas personas que antes le destruyan el alma que la edifiquen; porque las almas no las ha de tratar cualquiera, pues es cosa de tanta importancia errar o acertar en tan grave negocio.²¹

Por *palabras formales* debemos entender aquellas que se producen en el espíritu por vía sobrenatural sin intervención de los sentidos, esté o no esté la persona recogida espiritualmente. Son *formales* porque son dichas por un tercero al espíritu, mientras se encuentra recogido, sin poner éste nada en ello en un enriquecimiento de la reflexión en la que está ocupada la persona. Estas palabras pueden ser de forma distinta según el número de vocablos, la duración, la manera de dirigirse y la intención con que se le dirigen a su espíritu, ordinariamente están dirigidas para dar luz en alguna cosa.

SJC aclara que las palabras formales pueden ser de Dios o del demonio, y para distinguirlas hay que seguir ciertas pistas. Con las de procedencia divina, el alma siente más facilidad en las exigencias que requieren humildad, y permanece la repugnancia o la aumenta en aquellas que encierra grandeza. En las del demonio ocurre lo contrario, la prontitud acompaña a las que encierran grandeza y repugnancia para las que conllevan bajeza.²² El discípulo debe estar atento: si desea hablar de lo que ha entendido y demostrar su grandeza, está siendo engañado, mientras que, si no es necesario hablar y desea mantenerse en las cosas divinas sin vanagloriarse de sus locuciones, va por el sendero adecuado. Asimismo, de acuerdo con el capítulo 30, si el discípulo recibe algunas de estas palabras y está confundido, puede comunicárselo a su confesor, pero debe tener cuidado a

²¹ 2 S, 30, 5, p. 397.

²² 2 S, 30, 1 – 4, pp. 396, 397.

la hora de elegir a la persona con quien hablará sobre las *palabras* que le han ocurrido, “pues es cosa de tanta importancia errar o acertar en tan grave negocio”.²³

SJC nos dice que si no hay confesor con madurez, discreción y sabiduría es mejor no hablar, y al confesor le dice que si alguien le confía estas palabras y no sabe qué hacer con ello, es mejor renunciar a ayudar; si acaso puede ayudar, conviene aconsejar prudencia, humildad y silencio.²⁴ Entonces, el silencio corporal se vuelve un aviso indispensable para distinguir el origen y la pertinencia de las palabras formales, sin embargo, sólo con la ayuda de los guías será posible hacer tal distinción.

Para concluir estos discurrimientos sobre los maestros, directores y confesores, cabe decir que los guías espirituales, en sus distintos tipos, evitan la distracción del discípulo en su vía ascética. Si bien hay distintas distracciones, las más peligrosas y comunes son hablar y vanagloriarse, según les dice SJC a las carmelitas de Beas en su papel de director espiritual;²⁵ en *Subida* indica que otra distracción es el abuso de la memoria, pues trae consigo un constante discurso, ya sea mental o verbal;²⁶ otra distracción es disfrutar de los

²³ *Ibid.*

²⁴ “... porque hay algunos que llevan tal modo y estilo con las almas que tienen tales cosas, que las hacen errar, o las embarazan con ellas, o no las llevan por camino de humildad, y las dan mano que pongan los ojos en alguna manera en ellas. Que es causa de quedar sin verdadero espíritu de fe, y no las edifican en la fe, poniéndose a hacer mucho lenguaje de aquellas cosas...” 2 S, 18, 2, pp. 347.

²⁵ “[...]Y así, luego que la persona sabe lo que han dicho para su aprovechamiento, ya no ha menester oír ni hablar más, sino abrazarlo de veras con silencio y cuidado, en humildad y caridad y desprecio de sí, y no andar luego a buscar nuevas cosas, que no sirve sino de satisfacer el apetito en lo de fuera (y aun sin poderle satisfacer) y dejar el espíritu flaco y vacío sin virtud interior [...]” Cta. *A las carmelitas descalzas de Beas*, 8, pp. 206.

²⁶ “[...] el demonio [...] puede añadir formas, noticias y discursos, y por medio de ellos afectar el alma con soberbia, avaricia, ira, envidia, etc., [...] y finalmente, todos los más engaños que hace el demonio y males al alma entran por las noticias, porque de ellas dependen casi todas las demás operaciones de las demás potencias; de donde, si la memoria se aniquila en ellas, el demonio no puede nada, porque nada halla de donde asir, y sin nada, nada puede” 3 S, 4, 1, pp. 410.

“Y que también la memoria embarazada impida el bien espiritual, claramente se prueba por lo dicho, porque el alma alterada, que no tiene fundamento de bien moral, no es capaz, en cuanto tal, del espiritual, el cual no se imprime sino en el alma moderada y puesta en paz. Y, allende desto, si el alma hace presa y caso de las aprehensiones de la memoria, como quiera que el alma no puede advertir más que una cosa, si se emplea en cosas aprehensibles, como son las noticias de la memoria, no es posible que esté libre para lo

bienes naturales, es decir, de los apetitos sensoriales en forma desordenada, de tal modo que el espiritual puede hablar o pensar vacuamente de las cosas o personas;²⁷ y en *Noche* indica a los maestros espirituales la importancia de distinguir en sus espirituales los actos que parecen santos y que se vuelven actos (obra y palabra) de soberbia.²⁸

En el siguiente apartado se verá cómo el perfeccionamiento espiritual de los discípulos va acompañado de las posibilidades y desarrollo del silencio, ya sea corporal, de apetitos, de pensamiento o de voluntad.

incomprehensible, que es Dios; porque, [como siempre habemos dicho], para que el alma vaya a Dios, antes ha de ir no comprendiendo que comprendiendo; hace de trocar lo conmutable y comprehensible por lo inconmutable y incomprehensible.” 3 S, 5, 3, pp. 411.

²⁷ “[...] El primero es vanagloria, presunción, soberbia y desestima del prójimo; porque no puede uno poner los ojos de la estimación en una cosa que no los quite de las demás, de lo cual se sigue por lo menos desestima real de las demás cosas, porque, naturalmente, poniendo la estimación en una cosa, se recoge el corazón de las demás cosas en aquella que estima, y deste desprecio real es muy fácil caer en el intencional y voluntario de algunas cosas de estoras, en particular o en general no sólo en el corazón, sino mostrándolo con la lengua, diciendo tal o tal cosa, tal o tal persona no es como tal o tal. [...] El tercer daño es hacer caer en adulación y alabanzas vanas, en que hay engaño y vanidad, como dice Isaías, diciendo: *Pueblo mío, el que te alaba te engaña* (3, 12) [...] El cuarto daño es general, porque se embota mucho la razón y el sentido del espíritu también como en el gozo de los bienes temporales, y aun en cierta manera mucho más, porque como los bienes naturales son más conjuntos al hombre que los temporales, con más eficacia y presteza hace el gozo de los tales impresión y huella en el sentido y más frecuentemente le embelesa, y así la razón y juicio no quedan libres, sino anublados con aquella afección de gozo muy conjunto. Y de aquí nace el quinto daño, que es distracción de la mente en criaturas [...]” 3 S, 22, 2, p. 439.

²⁸ “Como estos principiantes se sienten tan fervorosos y diligentes en las cosas espirituales y ejercicios devotos, de esta prosperidad [...] por su imperfección les hace muchas veces cierto ramo de soberbia oculta, de donde vienen a tener alguna satisfacción de sus obras y de sí mismos. Y de aquí también les nace cierta gana algo vana [...] de hablar cosas espirituales delante de otros, y aun a veces de enseñarlas más que de aprenderlas, y condenan en su corazón a otros cuando no los ven con las manos de devoción que ellos querrían, y aun a veces lo dicen de palabra...” 1 N, 2, 1, pp. 488.

1.2. El discípulo

*Refrene mucho la lengua y el pensamiento,
y traiga de ordinario el afecto en Dios,
y calentársele ha el espíritu divinamente.*
D, 79

La determinación de la persona de adentrarse en su interior marca el principio de la vida espiritual. Cada ser humano llega a la vida interior con su propia historia y en determinadas circunstancias personales y espirituales. SJC marca distintos niveles o etapas en la vida espiritual:

El principio de ellas trata de los principiantes, que es la vía purgativa. Las de más adelante tratan de los aprovechados, donde se hace el desposorio espiritual; y ésta es la vía iluminativa. Después de éstas, las que se siguen tratan de la vía unitiva, que es la de los perfectos, donde se hace el matrimonio espiritual. (...) Y las últimas canciones tratan del estado beatífico, que sólo ya el alma en aquel estado perfecto pretende²⁹

En este sentido, SJC se refiere a la persona que inicia un camino espiritual de distintas maneras según el camino que lleve andado. Los *principiantes* en la vía purgativa deben desembarazar el alma de todo aquello que la aleje del Amado, por lo que requieren un entrenamiento del cuerpo y del intelecto. Los *aprovechados* en la vía iluminativa son los discípulos que ya han dejado lo sensorial como ancla del mundo y ahora se enfrentan ante los vicios del espíritu, es decir, lo que podría ser divino, pero que no lo es. Al final del camino están los *perfectos*, quienes encuentran al Amado y descansan la frente -símbolo de la voluntad y el intelecto- en Su pecho florido. Por último, el *estado beatífico* es para

²⁹ CB, 2, pp. 740.

aquellos que han alcanzado la cima del monte, quienes ya son perfectos y se gozan continuamente en Dios.

Es posible notar que cuando SJC nombra a quienes transitan el camino espiritual genera una taxonomía que indica el momento de su desarrollo, de tal modo que genera un nuevo lenguaje que amplía el contenido semántico de las palabras y que delimita, con una nueva perspectiva, los contenidos de su discurso.

Así, encontramos que cuando usa la palabra *hombre*, alude a los textos bíblicos, es decir, a un proyecto divino de salvación. La manera sanjuanista de entender a la persona es como un ser único dividido en dos partes, la espiritual o superior y la inferior o carnal;³⁰ de este modo, podemos decir que para entender a Dios se requiere estar situados en el espíritu, pues desde las categorías propias de los sentidos no se puede comprender. En la palabra *hombre* predomina un contenido general y conceptual, sin embargo, cuando SJC se enfoca en la comunicación divina, recurre a términos como *alma*, *esposa*, *espiritual*, *místico* o *discípulo*.

El maestro carmelita usa el término *místico* para referirse a los que han llegado a la contemplación, estado que alcanzan únicamente los que han pasado por la noche oscura. En dicho estado, el alma vive unida a la Sustancia divina y entiende, aunque confusa y oscuramente, a Dios. A dicho entendimiento le llama *teología mística*, al que afirma no

³⁰ “[...] El hombre animal no percibe las cosas que son del espíritu de Dios, porque son locura para él, y no puede entenderlas porque son ellas espirituales; pero el espiritual todas las cosas juzga (1 Cor 2, 14-15) *Animal hombre* entiende aquí el que usa sólo del sentido; *espiritual* el que no se ata ni guía por el sentido. De donde es temeridad atreverse a tratar con Dios y dar licencia para ello por vía de aprehensión sobrenatural en el sentido.” 2 S, 19, 11, pp. 354.

[...] La primera, proceden muchas veces del gusto que tiene el natural en las cosas espirituales, porque, como gusta el espíritu y sentido, con aquella recreación se mueve cada parte del hombre a deleitarse según su proporción y propiedad, porque entonces el espíritu se mueve a recreación y gusto de Dios (que es la parte superior), y la sensualidad, que es la porción inferior, se mueve a gusto y deleite sensual, porque no sabe ella tener y tomar otro, y toma entonces el más conjunto a sí, que es el sensual torpe”. 1N, 4, 2, pp. 493.

hacerle falta el conocimiento de la teología racional; de tal manera el entendimiento del místico necesita acallarse para recibir el entendimiento divino.³¹ La dificultad viene de la exigencia de que, para encontrarse con Dios, se hace necesario que sentidos y potencias se acallen y vacíen para que Dios mismo sea el silencio y el contenido.

Líneas arriba se ha dicho que SJC usa los términos *principiantes* y *proficientes* para aquellos que recién comienzan el andar espiritual, para éstos es recomendable proporcionar

³¹ “Y de aquí es que la contemplación por la cual el entendimiento tiene más alta noticia de Dios llaman *Teología Mística*, que quiere decir sabiduría de Dios secreta, porque es secreta al mismo entendimiento que la recibe; y por eso la llama san Dionisio *rayo de tiniebla*. [...] Aristóteles dice que de la misma manera que los ojos del murciélago se han con el sol, el cual totalmente le hace tinieblas, así nuestro entendimiento se ha a lo que es más luz en Dios, que totalmente nos es tiniebla. Y dice más: que cuanto las cosas de Dios son en sí más altas y más claras, son para nosotros más ignotas y oscuras. Lo cual también afirma el Apóstol diciendo: *Lo que es alto de Dios, es de los hombres menos sabido* (1 Cor 3, 19).” 2 S, 8, 6, pp. 314.

“[...] lo cual ha de ser cuando tratemos de la inteligencia mística y confusa o oscura que queda por decir, donde habremos de tratar cómo, mediante esta noticia amorosa y oscura se junta Dios con el alma en alto grado y divino [...]” 2 S, 24, 4, pp. 377;

“Esta noche oscura es una influencia de Dios en el alma, que la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, naturales y espirituales, que llaman los contemplativos contemplación infusa o mística teología, en que de secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo. Esta contemplación infusa, por cuanto es sabiduría de Dios amorosa, hace dos principales efectos en el alma, porque la dispone *purgándola e iluminándola* para la unión de amor de Dios. De donde la misma sabiduría amorosa que purga los espíritus bienaventurados ilustrándolos es la que aquí purga al alma y la ilumina”. 2 N, 5, 1, pp. 527.

“...cuanto las cosas divinas son en sí más claras y manifiestas, tanto [más] son al alma de oscuras y ocultas naturalmente...” 2 N, 5, 3, pp. 527;

“Y que se purgue iluminándose el alma con este fuego de sabiduría amorosa –porque nunca da Dios sabiduría mística sin amor, pues el mismo amor la infunde- [...] porque esta oscura contemplación juntamente infunde en el alma amor y sabiduría...”; “...Aquí como se va más purgando el entendimiento por medio de esta tiniebla, acaece que algunas veces esta mística y amorosa teología, juntamente con inflamar la voluntad, hiere también ilustrando la potencia del entendimiento con alguna noticia y lumbre divina tan sabrosa y delgadamente, que alumbrada (digo) ayudada de [ella] la voluntad, se afervora maravillosamente, ardiendo en ella (sin ella hacerse nada) ese divino fuego de amor en vivas llamas, de manera que ya el alma le parece el vivo fuego por causa de la viva inteligencia que se le da.” 2 N, 12, 2, 5, pp. 549, 550;

“...porque algunas veces, según acabamos de decir, en medio de estas oscuridades es ilustrada el alma, y luce la luz en las tinieblas (Jn.1, 5), derivándose esta inteligencia mística al entendimiento, quedándose seca la voluntad, quiero decir, sin unión actual de amor, con una serenidad y sencillez tan delgada y deleitable al sentido del alma, que no se le puede poner nombre, unas veces en una manera de sentir de Dios, otras en otra.” 2 N, 13, 1, pp. 551;

“Primeramente llama secreta a esta contemplación tenebrosa, por cuanto, según habemos tocado arriba, ésta es la teología mística, que llaman los teólogos sabiduría secreta, la cual dice Santo Tomás que se comunica e infunde en el alma por amor, lo cual acaece secretamente a oscuras de la obra del entendimiento y de las demás potencias...” 2 N, 17, 2, pp. 565; CB Prólogo 1, prólogo 2 y prólogo 3.

conocimientos por medio de lecturas, conversaciones, meditaciones y recogimiento³² con el fin de que dispusieran en estas etapas de los insumos necesarios para llenar sus mentes de pensamientos religiosos.

Los primeros pasos del alma enamorada son dados en la *noche*, y así a “oscuras y segura” el alma va guiada hacia la ascesis, en lo que nuestro autor llamará *Noche activa del sentido*. Es decir, para llegar a la unión del alma con Dios, aquella “primero se ejercitó en los trabajos y amarguras de la mortificación y en la meditación”.³³ En otras palabras, la esposa se sumerge en una vía ascética en la que recibe las gracias del Esposo y se separa de los deleites físicos que le impiden gozar de los deleites del Amado. Una vez que el alma decide abandonarlo todo,³⁴ angustiada o ardientemente invoca a su Amado³⁵ entrando al camino espiritual que le guiará hacia la plena experiencia de la unión con Dios.

De este modo, cuando el discípulo avanza se hace más humilde y más *perfecto* (sin necesidad de premios) más autónomo y más suficiente frente al mundo sensorial. En cuanto a las enseñanzas de su maestro, se muestra dispuesto al conocimiento y no tiene necesidad de hablar de sus ganancias:

³² “Dios quiere ‘librarlos *del bajo ejercicio del sentido y discurso*’ (1N 8, 3) La Noche llega ‘al mejor tiempo cuando más su sabor y gusto andan *en estos ejercicios espirituales*’ (1 N 8, 3). El hecho mismo de que ‘esto a la gente recogida comúnmente acaece más en breve’ (1 N 8, 4) avala cuanto venimos diciendo”. Pacho, Eulogio, “*Lenguaje y mensaje*”, en Ruiz, Federico (coord.), *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, p. 81.

³³ CA 27, 3, p. 695.

³⁴ En una noche oscura,
con ansias en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!
salí sin ser notada,
estando ya mi casa sosegada.
1N p. 483.

³⁵ ¿Adónde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste,
habiéndome herido;
salí tras ti clamando, y eras ido.
CB p. 735.

Estos con mucha tranquilidad y humildad, tienen gran deseo que les enseñe cualquiera que los pueda aprovechar, harto contraria cosa de la que tienen los que habemos dicho arriba, que lo querían ellos enseñarlo todo, y, aun cuando parece les enseñan algo, ellos mismos toman la palabra de la boca como que ya se lo saben, Pero éstos, estando muy lejos de querer ser maestros de nadie, están muy prontos de caminar y echar por otro camino del cual llevan si se lo mandaren, porque nunca piensan que aciertan en nada. De que alaben a los demás se gozan: sólo tienen pena de que no sirven a Dios como ellos. No tienen gana de decir sus cosas porque las tienen en tan poco, que aun a sus maestros espirituales tienen vergüenza de decirlas, pareciéndoles que no son cosas que merezcan hacer lenguaje dellas. Más gana tienen de decir sus faltas y pecados, o que los entiendan, que no sus virtudes; y así se inclinan más a tratar su alma con quien en menos tiene sus cosas y su espíritu, lo cual es propiedad de espíritu sencillo, puro y verdadero y muy agradable a Dios, porque, como mora en estas humildes almas el espíritu sabio de Dios, luego las mueve y inclina a guardar adentro sus tesoros en secreto y echar afuera sus males porque da Dios a los humildes, junto con las demás virtudes, esta gracia, así como a los soberbios la niega.³⁶

La humildad es la virtud que caracteriza al discípulo, los alumnos verdaderamente humildes dejan en total libertad a los maestros para acoger lo que viven en su interior y para que les conduzcan sin exigirles argumentos, que no es con la inteligencia discursiva con lo que se guía al discípulo, sino con el espíritu. El espíritu del pupilo ya no necesita hablar para sentirse digno de Dios.

En este caso, la humildad se va traduciendo en silencio, en un silencio externo del que las palabras proferidas por él ya no son necesarias, pero tampoco son necesarias las palabras sobre sí; es un silencio bidireccional. El discípulo elige no escuchar lo que se dice sobre él, ni lo que dicen sobre los demás; tampoco quiere decir nada sobre algo o alguien. La humildad que se gana es un *silencio volitivo*, es estar ahí sin dejar que el mundo sensorial altere la paz que encuentra el alma al buscar a Dios.

³⁶ 1 N, 2, 7, pp. 490.

Por otra parte, una vez ganada la humildad, el espiritual sigue caminando por esta *Noche*, y así, humilde, se va liberando de las ataduras de los sentidos y del yo. Liberarse de sí mismo es la tarea que realiza el discípulo y la libertad es la meta a la que es guiado por el maestro, de este modo, el discípulo tendrá que alcanzar la plenitud en el recogimiento interior.

Para concluir, podemos decir que el discípulo ha de vigilarse ante las revelaciones y ha de procurar mortificar³⁷ los apetitos voluntarios. Al avanzar en la vía espiritual, el discípulo prefiere el silencio y la soledad³⁸, que en algunos casos es lo mismo. Con ello está dispuesto a escuchar y a entender, no sólo a su maestro exterior, sino al maestro interior que es Dios. Busca la *Noche*, manifestada en el silencio³⁹, en la paz de la renuncia⁴⁰, en el pensamiento quieto⁴¹, en el ayuno corporal y mental⁴² que consigue en el recogimiento⁴³ del alma y del cuerpo. Es posible decir que el silencio se perfecciona al mismo tiempo que el discípulo.

³⁷ “la sabiduría entra por el amor, silencio y mortificación. Grande sabiduría es saber callar y no mirar dichos ni hechos ni vidas ajenas” A, Dichos de luz y amor, 108, pp.167.

³⁸ “El alma que quiere llegar en breve al santo recogimiento, silencio espiritual, desnudez y pobreza de espíritu [...] y librarse de todos los impedimentos de toda criatura deste mundo y defenderse de las astucias y engaños del demonio y libertarse de sí mismo, tiene necesidad de ejercitar los documentos siguientes; advirtiendo que todos los datos que el alma recibe nacen de los enemigos ya dichos, que son: mundo, demonio y carne.” Caut. 1, pp. 181.

³⁹ “...que por eso la llaman 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 de todo lo sensitivo y natural, enseña Dios ocultísima y secretísimamente al alma sin ella saber cómo; lo cual algunos espirituales llaman *entender no entendiendo*.” CB, 39, 12, pp. 895.

⁴⁰ “La segunda cautela contra el mundo es acerca de los *bienes temporales*, en lo cual es menester, para librarse de veras de los daños deste género y templar la demasía del apetito, aborrecer toda manera de poseer, y ningún cuidado le dejes tener acerca dellos [...] Con esto adquirirás silencio y paz en los sentidos.” Caut, 7, pp. 182.

⁴¹ “Refrene mucho la lengua y el pensamiento, y traiga de ordinario el afecto en Dios, y calentársele ha el espíritu divinamente.” A. Puntos de amor, 79, pp. 165.

⁴² “Mejor es vencerse en la lengua que ayunar a pan y agua” A, Dichos de luz y amor, 180, p. 171

⁴³ “...Porque, demás desto, el hablar distrae y el callar y obrar recoge y da fuerza al espíritu [...]” Cta. A las carmelitas descalzas de Beas, 8, pp. 206

“las señales del recogimiento interior son tres: la primera, si el alma no gusta de las cosas transitorias; la segunda, gusta de la soledad y silencio [...], la tercera, si las cosas que solían ayudarle le estorban...” A, Dichos de luz y amor, 118, pp. 167.

1.3. El lenguaje

*Una Palabra habló el Padre, que fue su Hijo,
y ésta habla siempre en eterno silencio,
y en silencio ha de ser oída del alma.*
D, 99

Lo inefable de la experiencia mística es la primera dificultad que SJC supera. Hemos abordado el silencio en la obra del santo como un vehículo de comunión entre Dios y el hombre pues en todos sus escritos, al intentar traducir una experiencia inefable, ya se encuentran de por sí envueltos en silencio. Si bien su poesía y su lenguaje dieron un vuelco a la lírica del Siglo de Oro español, este apartado tratará el lenguaje dentro del ámbito pedagógico, en tanto que el tema del silencio como elemento poético se revisará en el capítulo siguiente de este estudio.

El esfuerzo por decir lo indecible queda patente desde el comienzo de los escritos sanjuanistas, como queda reflejado en sus Prólogos. Leemos en el *Cántico espiritual*: “¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas, donde él mora, hace entender? Y, ¿quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir? Y, ¿quién, finalmente, lo que las hace desear?”;⁴⁴ en *Subida al monte Carmelo*: “ni basta ciencia humana para lo saber entender, ni experiencia para lo saber decir; porque sólo el que por ello pasa lo sabrá sentir, mas no decir”;⁴⁵ de igual forma encontramos en *Llama de Amor viva*: “Alguna repugnancia he tenido, muy noble y devota señora, en declarar estas cuatro canciones que Vuestra Merced me ha pedido; porque, por ser de cosas interiores y espirituales, para las cuales comúnmente falta lenguaje —porque lo espiritual excede al sentido—, con dificultad se dice

⁴⁴ CA, Prólogo, pp. 603.

⁴⁵ S, Prólogo, pp. 255.

algo de la sustancia”.⁴⁶ En este sentido, es posible notar cómo el santo señala un problema profundo al enunciar las causas o la sustancia, un problema que no se trata del uso de las palabras, sino de un verdadero entramado ontológico que rebasa lo que se puede decir, querer, pensar y sentir.

Eulogio Pacho dice que SJC

[...] es dueño cabal de su obra. Ejerció generosamente el magisterio espiritual de diversas maneras, en diferentes circunstancias y entre personas con preocupaciones e intereses distintos. Cuando se puso a escribir lo hizo por algo, y para alguien. Tenía algo que transmitir y comunicar. [...] No se agota la exploración de este presupuesto inicial con el dato históricamente verificable de que la finalidad suprema y primordial del magisterio escrito fue y es la de enseñar el itinerario de la santidad. Dentro de este horizonte tan extenso se encierran referencias más precisas y limitadas. Son las que dan razón de elecciones concretas de signos expresivos particulares. Ante todo de poesía y prosa.⁴⁷

Es sabido que nuestro autor usa de primera instancia el lenguaje poético para expresar su experiencia, por ser el más cercano al silencio; y sólo después, cuando insistentemente es requerido para ello, se atreve a comentar en prosa dicha experiencia; no obstante, se trata de una prosa especial en la que el lenguaje ordinario es forzado hasta sus límites, e incluso reinventado para que pueda decir algo de lo vivido; es un lenguaje alusivo, lleno de elipsis y de paradojas, de oxímoron, de recursos que, al final, parecen reducirse al silencio ante la imposibilidad de seguir y ante la conveniencia de que el lector entre en ese silencio donde tiene lugar la experiencia.

En este recorrido por la pedagogía sanjuanista acerca del papel que el silencio juega en ella, nos acomodaremos en el esquema de principiantes-aprovechados-perfectos o vías

⁴⁶ LA, Prólogo, p. 911.

⁴⁷ Pacho, Eulogio, “Lenguaje y mensaje”, en Ruiz, Federico (coord.), *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, p. 58.

purgativa-iluminativa-unitiva que el mismo autor sigue por motivos metodológicos y de los que ya tratamos en los apartados precedentes, aunque es preciso tener en cuenta que es sólo un esquema aproximativo, pues SJC se mueve con libertad por él desbordándolo cuando le parece conveniente.

Bajo este esquema, podemos notar un elemento pedagógico propio de su obra, es decir, el de considerar que el progreso en la vida espiritual viene con las pruebas llamadas *Noches* activas o pasivas, según predomine en ellas la acción del hombre o la de Dios. Sólo es posible descifrar dicho carácter poniendo atención a las preguntas: ¿de dónde vienen?, ¿cómo son?, ¿qué provocan en el espiritual?, ¿qué característica tiene el mensaje? Así lo dice Eulogio Pacho:

El marcado carácter doctrinal pedagógico de los escritos en prosa y las reiteradas afirmaciones del autor sobre el “intento” magisterial suscitan el interrogante sobre la relación entre mensaje y lenguaje. Sin refugiarse en sutilezas peligrosas pueden asentarse algunas conclusiones seguras. La intención primordial de fray Juan persigue la enseñanza del itinerario espiritual que culmina en la unión divina. A ese “intento” subordina y ordena todo lo demás.⁴⁸

De acuerdo con lo anterior, es posible notar que del mismo modo que la pedagogía de la palabra resulta completamente necesaria para describir y enunciar el mundo, la pedagogía del silencio es absolutamente imprescindible para contemplar el mundo e interiorizarlo. Nuestro autor marca repetidamente la importancia del silencio en los tres momentos espirituales; en cierto modo, nos indica que la pedagogía del silencio es previa a la palabra divina.

La palabra que nace del silencio es una palabra sólida, consistente y firme, pues la palabra del Amado es una palabra callada que invade el intelecto. La palabra que brota de

⁴⁸ *Ibid.*, p. 62.

la palabra, del tapiz lingüístico, raramente tiene la hondura o el grado de reflexión de la que nace del silencio. Es una palabra que se refiere a otra palabra. Por eso, SJC usa las palabras en un sentido y en otro, pues empuja al espiritual a descifrar el contenido, mismo que será decodificado si el alma se encuentra en el camino adecuado: “Tanto en general como en lo sanjuanista se habla de ‘contrafacta’ cuando se alude a la transmutación de la trama y del contenido y no simplemente al significado de los vocablos. El deslinde entre ambos casos no es siempre nítido”,⁴⁹ tal como sucede ante el elemento de lo sagrado, una verdad que aparece ante quien tiene la capacidad suficiente para verla; SJC espera que el alma esté lo suficientemente entrenada para comprender lo que se ha dicho.

Ejemplo de esto se vio en este escrito, en el apartado del maestro, donde SJC explica cómo se han de entender sus palabras en los Cap. 28 al 30 S, *Noche activa del espíritu*. Encontramos aquí dos términos interesantes, a saber, *palabras sucesivas* y *palabras formales*. Por palabras sucesivas podemos entender las palabras que se forman, las razones que brotan con especial facilidad, clara y distintamente, cartesianamente hablando, llegando a comprender lo que antes se desconocía. Aparece tan claramente en la inteligencia que algunas veces se llega a pensar que no es ésta quien formula aquello que ahora se conoce, de modo que es otra persona quien interiormente razona, responde o enseña. Esto ocurre en consideraciones en las que la persona, con su espíritu *recogido* y *embebido* va discurriendo, de modo que estas *palabras sucesivas* sólo ocurren en el entendimiento.

Después, en *Noche*, el autor indica que las palabras son innecesarias, pues siempre se ha de aspirar al vacío y al silencio. Nuevamente recurrimos a Pacho:

⁴⁹ *Ibid.*, p. 69.

La experiencia mística, según Juan de la Cruz, se produce en el vacío y desnudez de toda idea y de todo concepto o forma concreta. Por ello es inefable. Ahora bien, la conceptualización ordenada del teólogo comentarista procede precisamente a base de nociones e ideas precisas. De ahí un enfrentamiento que tiene todas las apariencias de incompatibilidad, lo que viene a coincidir con la precariedad, si no inutilidad, de una comunicación del mensaje como la de los comentarios en prosa. Si la mística vacía la mente de ideas y conceptos, ¿qué vale la ciencia o doctrina del teólogo? Al margen del problema teórico en sí mismo, la respuesta sanjuanista aparece clara.

Se escalamina en dos principios fundamentales: es cierta la aconceptualización de la “inteligencia mística”, pero el proceso de depuración y desnudez para llegar a ella es de índole afectiva, no intelectual. El místico se sirve, en su vida normal, de las mismas ideas y conceptos que el teólogo o el filósofo. No puede ser de otra manera. El desapego sanjuanista insiste no “en el carecer de las cosas” (que eso es imposible), sino en librarse afectivamente de ellas.⁵⁰

Es decir, a través del silencio el espiritual se convierte a sí mismo en espectador de sus propios actos y de sus propias palabras. La identidad se duplica en dos estadios: el de platea y el del escenario. El silencio permite el ejercicio de observar los propios movimientos y las propias palabras. No se trata de aborrecer al mundo, sino de no anclarse en él.

El silencio y la contemplación van íntimamente unidos. Sin silencio interior no es posible contemplar la realidad, pues la contemplación presupone una actitud de calma y de receptividad. En una atmósfera cargada de palabras y sonidos, la contemplación se hace del todo inviable, porque la palabra empaña la atmósfera, la carga. El silencio es, pues, completamente necesario para contemplar la realidad en sus diferentes niveles y estadios.

No es casualidad que nuestro autor mencione una y otra vez la importancia del silencio, bajo la influencia del Areopagita, el apofatismo es la manera en que se conoce lo

⁵⁰ *Ibid.*, p. 81.

divino y lo sagrado, aquello que da orden pero que no puede mencionarse, según Eliade,⁵¹ es decir, se ve envuelto en un silencio primordial. Joseph Campbell se refiere a lo que rebasa la connotación sensorial normal del silencio cuando afirma: "Toda referencia espiritual final tiene que ver con el silencio más allá del sonido [...] Se puede hablar de él como del gran silencio, o como del vacío, o como de lo absoluto trascendente".⁵²

Para concluir, es preciso decir que el lenguaje en el maestro carmelita es contrafacto, estira el significado de las palabras, y a la vez, puntilloso (como lo vimos en el ejemplo del capítulo 30 de *Subida*). Da indicaciones sobre la búsqueda divina usando metáforas,⁵³ nos indica clara y severamente las acciones necesarias para seguir en la vía,⁵⁴ utiliza con fluidez textos bíblicos y filosóficos para dar indicaciones,⁵⁵ es directo y a la vez poético.⁵⁶

⁵¹ Eliade, Mircea, *La prueba del laberinto*, Cristiandad, Madrid, 1980.

⁵² Campbell, Joseph, *Las máscaras de Dios*, p. 78.

⁵³ "La mayor necesidad que tenemos para aprovechar es de callar a este gran Dios con el apetito y con la lengua, cuyo lenguaje que El más oye sólo es el callado amor." A, *Dichos de luz y amor*, 131, pp. 168.

⁵⁴ "Hable poco, y en cosas que no es preguntado no se meta" A, *Dichos de luz y amor*, 140, pp. 169.

⁵⁵ "Calle lo que Dios le diere y acuérdesese de aquel dicho de la Esposa: *Mi secreto para mí* (Is 24 16)" A, *Dichos de luz y amor*, 152, pp.169.

⁵⁶ "Doce estrellas para llegar a la suma perfección: amor de Dios, amor del prójimo obediencia, castidad, pobreza, asistir al coro, penitencia, humildad, mortificación, oración, silencio, paz" A, *Dichos de luz y amor*, 155, pp. 169.

1.4. El método

*En silencio y esperanza
será nuestra fortaleza.*

(Isaías 30,1 5)

Hemos visto que SJC, tiene un sistema pedagógico estructurado y delimitado. Aún cuando parecería que no era de su agrado glosar sus poemas,⁵⁷ entendía la importancia de guiar a los espirituales, los riesgos que las almas corrían (ya fuera mentor o discípulo) y, en ese entender, escribió para quien quisiera leerle, es decir, todo aquél que tuviera interés en lo espiritual desde cualquier área de conocimiento y religiosa.

Podemos notar que “Su enseñanza auténtica está formulada sumariamente en la figura del monte y explicada principalmente en *Subida y Noche*: en la subida del monte, el camino va derecho como una flecha hasta hundirse en el misterio, en el divino silencio”;⁵⁸ nuestro autor es, como ya lo dice E. Pacho, no sólo un teólogo, un místico y un pedagogo, sino también un mistagogo capaz de guiar al espiritual en el encuentro con Dios.

La clave para comprender el camino espiritual está en que se trata de un tiempo de despojamiento, que unas veces se realiza voluntariamente y otras veces ocurre sin buscarlo, sin quererlo. Este despojamiento es liberador para la persona, y la liberación personal es necesaria para el encuentro con Dios, con los demás seres humanos y consigo mismo.

El despojamiento que el místico hace en el camino es total, pues habrá de despojarse incluso de los acontecimientos que tengan sentido sobrenatural, visiones, revelaciones o

⁵⁷ “En la cual aspiración llena de bien y gloria y delicado amor de Dios para el alma yo no querría hablar, ni aun quiero, porque veo claro que no lo tengo de saber decir, y parecería que ello es si lo dijese. Porque es una aspiración que hace al alma Dios...” LB, 4, 17, pp. 1039.

⁵⁸ Ruiz, Federico, “Unidad de Contrastes: Hermenéutica Sanjuanista”, en *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, pp. 27.

locuciones porque distraen de lo único que importa, que es Dios mismo. El místico ha de vivir en total confianza de que su andar espiritual procede de Dios y hace su efecto en el alma por sí mismo, pues nada que venga de Dios se pierde. En el camino se vive y se aprende a vivir en fidelidad al momento presente.

Nuestro autor propone en cada una de las fases del camino espiritual varias herramientas. En la primera propone la meditación; en la segunda, el aquietamiento volitivo y de pensamiento; en la tercera, la contemplación o matrimonio espiritual, y en cada una de estas etapas el silencio aparece como instrumento necesario para caminar por el sendero espiritual.

El silencio es una propuesta que en primer término surge de la experiencia personal que el santo intenta transmitir a través de sus escritos. SJC quiere poner al alcance de otros lo que él ha experimentado en el silencio y esto no deja de ser una paradoja si tenemos en cuenta su inicial reserva con respecto a las propias intimidades espirituales.⁵⁹ Es el mismo amor que él ha encontrado en el silencio el que le obliga a romperlo para hacer accesible a los demás la importancia que en éste ha descubierto; estos secretos de los que nos habla en *Llama* sólo son compartidos por el interés-desinteresado de conducir a otros hombres al misterio de amor inefable que ha inundado su propia vida.

Si bien la teología del santo es apofática, hay en ella una relación dialéctica entre la unión y la negación, sin negarse ni precederse una a la otra. Así lo dice Ruiz:

Al mismo tiempo que invita a negar la sensorialidad en la vida religiosa, llena los conventos de pinturas y estatuas, construye los conventos en lugares panorámicos, saca a los religiosos a la huerta o al campo, canta y hace cantar, celebra procesiones y festejos... Otro tanto se diga de la sensibilidad. Niega las “imágenes” de

⁵⁹ Cf. Cita 54, debemos recordar que SJC tenía intención de entrar a la orden Cartuja, justamente, en la búsqueda del aquietamiento verbal, intelectual y sensorial.

Cristo y, al mismo tiempo, llena de estampas el breviario, de pinturas del Señor las parece, medita los misterios de su vida terrestre hasta imprimírsele en el rostro. Y esto mismo lo hace fray Juan y lo enseña a sus religiosos desde los primeros pasaos hasta las cimas de *Llama*. Tomar la negación como gesto dispositivo provisional explica sólo algunos fragmentos de la obra sanjuanista.⁶⁰

En efecto, SJC no niega la existencia del mundo, sino que lo goza sin apego, rompiendo las ataduras de lo sensorial: “Porque eso me da que un ave esté asida a un hilo delgado que a un grueso, porque, aunque sea delgado, tan asida estará a él como al grueso en tanto que no le quebrare para volar. Verdad es que el delgado es más fácil de quebrar; pero, por fácil que es, si no lo quiebra, no volará”.⁶¹ Ese hilo que habrá que quebrar es también un asidero, es, desde la visión tomista, la muestra de que Dios *es* y, en este sentido, sería imposible negar su existencia.

Sin embargo, lo apremiante en la metodología sanjuanista no es sólo tener la certeza intelectual de la existencia de Dios, sino un encuentro pleno donde el yo intelectual se diluye y a la vez persiste, donde lo sensorial es (hegelianamente hablando) la condición *sine qua non* para la liberación. Es por eso que la noche es el elemento utilizado como vía ascética; la noche de los sentidos, no la anulación de éstos, sino, un aquietamiento, la liberación y el silencio.

El uso del lenguaje es primordial para SJC, pues cada palabra tiene una intención, no sólo epistémica, sino también teopática y teofánica. Es por eso que el uso de la palabra *noche* es también el referente al mundo de lo sensible, al abandono volitivo del yo. La noche oscura es una realidad por la que hay que pasar ineludiblemente, pues es parte

⁶⁰ Ruiz, Federico, “Unidad de Contrastes: Hermenéutica Sanjuanista”, en *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, pp. 27.

⁶¹ 1 S, 11, 4 pp. 284.

fundamental del camino que lleva a la meta, da la seguridad de andar en el interior y permite identificar el momento en que se vive.

El principio del camino espiritual va acompañado de un cambio de vida y de comportamiento moral por parte del ser humano. La opción por la virtud se le puede atribuir a la voluntad de quien aprende, pero la vida espiritual es respuesta al llamado divino en el interior, en la noche.

La noche oscura es lo que une al maestro y al discípulo; el primero debe conocerla para guiar al segundo. Podemos decir que para poder asumir y progresar en este camino se requiere descubrir la voluntad de Dios, pero si no se cuenta con alguien que ayude a comprender que, por muy importante que sea la virtud, no es lo más importante del camino al que Dios llama (cuya meta es un encuentro personal e inmediato con él), el espiritual corre peligro de quedarse en la práctica de la virtud.

En este camino espiritual o de realización se enlazan dos elementos que distinguen – entre otras– el magisterio sanjuanista del magisterio ortodoxo, a saber, la Gracia⁶² (que será el motor) y la libertad del hombre (que una vez iniciado en el camino seguirá los mensajes de Dios); dicha libertad se ejercerá mediante la ascesis (entendiéndola como la práctica de las virtudes).⁶³ En otras palabras, es la acción de Dios la que mueve al alma, pero es la voluntad de ésta la que sigue los pasos de la vía espiritual. Y, mientras más cerca se esté del final del camino, menos necesaria será la voluntad humana pues la acción divina predominará.

⁶² “Quiere, pues, en suma, decir el alma en esta canción que salió -sacándola Dios- sólo por amor dél” 1 S, 1, 4, p. 259.

⁶³ “[...] mas también sea causa para que se aumente por ella la devoción y ponga el alma las virtudes en ejercicio interior; todo a fin de que su Amado goce y deleite más en ellas.” Ib. CA, 26, 2, p. 691.

La libertad humana ante este plan divino queda patente, pues para llegar a la unión divina es condición indispensable entrar en la *noche oscura* y el individuo puede negarse a entrar en esta espesa oscuridad, a pesar de haber recibido de Dios talento y favor para progresar. No someterse a esta condición es la manera de negarse eficazmente a pasar a la unión. A esta resistencia a entrar en la *noche* lo compara con el pataleo del niño, que no queriendo caminar en los brazos de su madre sino a su propio ritmo, avanza torpemente en el camino.

Existen distintos tipos de *noche*, según el papel que tome la persona ante las dificultades y oscuridades y según la parte de la persona a la que afecte. Es *activa* cuando la persona sale al encuentro de las circunstancias que mortifican los sentidos y las potencias del alma, favoreciendo que se apague el papel protagonista que tienen en la vida. Es *pasiva*, cuando se viven con aceptación los reveses que sobrevienen a los sentidos y a las potencias, reconociendo, pese a todo, que el papel purificador de la prueba favorece la unificación de la persona en el interior. Las pruebas que sobrevienen a la persona, sea que se busquen, sea que se acepten, pueden mortificar y producir oscuridad en los sentidos o en el espíritu. Todas las pruebas, por serlo, son dolorosas, pero en grado superior la pasiva sobre la activa, y las del espíritu sobre las de los sentidos.

En la *noche de los sentidos*, éstos quedan en vacío, silenciados. En la *noche del espíritu*, éste también queda sin el asimiento de las imágenes, sólo queda Dios. Quien hace el camino espiritual no quiere lo que le ocurre en la “noche”, a menos que alguien se lo explique para así comprenderlo. Lo que ocurre en este camino espiritual genera repugnancia de lo que perciben los sentidos, es decir, del bombardeo sensorial del que provee el mundo y mientras se genera dicha repugnancia es necesario un método, una

doctrina, “Porque si esta doctrina le va faltando, dado que el alma no quiera las tales cosas, sin entenderse se iría enrudeciendo en la vía espiritual y haciéndose a la del sentido, acerca del cual, en parte, pasan las tales cosas distintas”.⁶⁴ La repugnancia viene por percibir lo que ocurre como contrario de lo que se busca en el camino espiritual. Si el maestro no ayuda al discípulo a descubrir el sentido de la noche, él acabará ajustando su camino espiritual a lo que le parece coherente, según su propia manera de pensar. Para SJC, esta manera de proceder es la vía de los sentidos, que es donde pasan las cosas distintas, y es donde el alma se va enrudeciendo.

Dentro de este sistema espiritual, es importante reconocer la triple vía del camino: Vía purgativa, vía iluminativa y vía unitiva. Si bien es un único camino, éste pasa por dichas vías. De esta manera, como ya se dijo en el apartado anterior, a los que están empezando los llama *principiantes*, a los que van progresando los nombra como *aprovechados* y los que han llegado a la meta son los *perfectos*,⁶⁵ que han atravesado la noche oscura, la de los sentidos y la del espíritu. En este estado final, el de los perfectos, es donde se realiza la divina unión del alma con Dios, desposorio y matrimonio espiritual.

Es dentro de este camino espiritual que SJC hace énfasis en la importancia del silencio. Tomemos por ejemplo el siguiente *Aviso* [a un religioso para alcanzar la perfección]: “Y advierta mucho que, si a cualquiera de los fieles ha Dios de pedir estrecha cuenta de una palabra ociosa, cuánto más al religioso, que tiene toda su vida y obras consagradas a Dios, y se las ha de pedir todas el día de su cuenta (Mt. 12, 36, Rom. 2, 6)”;⁶⁶

⁶⁴ 2 S, 22, 17, p. 373.

⁶⁵ Como hemos visto, cuando en mística se llama perfecto a quien ha alcanzado el estado máximo de madurez espiritual, no se le puede atribuir el matiz moral, que es lo que una filosofía como la kantiana evoca ante tal vocablo.

⁶⁶ A 4, 8, p. 188.

o la carta a las carmelitas de Beas: “y que lo que falta, si algo falta, no es el escribir o el hablar, que esto antes ordinariamente sobra, sino el callar y obrar. Porque, además, el hablar distrae, y el callar y obrar recoge y da fuerza al espíritu.”⁶⁷

En otras palabras, lo que distingue, en primera instancia, a un espiritual es el paso del exterior, que comprende el mundo de los sentidos y el de las potencias, al interior. La determinación a desprenderse de los sentidos viene a ser la puerta de acceso al interior, sin la cual no existe la posibilidad de una vida mística.

El silencio da fuerza y esperanza “[...] los trabajos que ahora se padecen Dios lo permite para prueba de sus escogidos. En silencio y esperanza será nuestra fortaleza (Is 30, 15)”.⁶⁸ El silencio nace en la ascesis y acompaña a la amada por todo su ejercicio espiritual, hasta lograr las experiencias más avanzadas. Podemos leer en las *Cautelas* [a un religioso]: “El alma que quiere llegar en breve al santo recogimiento, silencio espiritual, desnudez y pobreza de espíritu, donde se goza el pacífico refrigerio del Espíritu Santo, y se alcanza unidad con Dios”.⁶⁹ De esta manera, SJC señala que el silencio no sólo es fónico sino también mental, es un silencio del alma. Mismo que, al avanzar por la noche, se convierte en un silencio místico.

Durante el comienzo del camino, hay una larga fase de *aquietamiento* y desnudez. Para lograr tal *aquietamiento* se usa la *meditación* con la que se entrena a la mente para acallar los pensamientos desordenados y favorecer las potencias del alma. Sin embargo, en algún momento del proceso existe un periodo en que la meditación aburre y cansa, pues empieza a aparecer un descanso que viene de dentro, al que la meditación le estorba. SJC

⁶⁷ Cta. 8, p. 206.

⁶⁸ Cta. 31, p. 233.

⁶⁹ Caut. 1, p. 181.

dice que es señal de que los sentidos y las potencias están vaciándose y, como consecuencia, el espiritual pierde interés por los pensamientos y sentimientos. En este momento, puede soltarse la meditación y comenzar la *contemplación*.

La fidelidad a la meditación ha ido preparando al espiritual para la contemplación. Además del paso de la meditación (como método de oración) a la contemplación (como estado pasivo del alma recibiendo el trabajo de Dios), las enseñanzas de la *Subida* nos ayudan a tender gran parte del camino interior. La paz en la que se vive la noticia y la atención amorosa resuelve el cansancio del entendimiento y las dudas de si se trata de depresión o no.⁷⁰

La clave para estar seguros de encontrarse en la noche como situación anímica totalmente distinta de la depresión es la noticia y atención amorosa en paz. Esta noticia tiene tres señales: que ya no se puede meditar ni discurrir con la imaginación ni gustar de ello como antes, que no se tienen ganas ni apetito de pensar en otras cosas externas, y que el alma gusta de estarse a solas en atención amorosa a Dios, sin particulares consideraciones, en paz interior, quietud y descanso, sólo con la atención y noticia general amorosa.

La contemplación va apareciendo poco a poco como el siguiente paso en el andar ascético, todas las pistas que llevan a ella deben verse como señales de que Dios mismo es quien va tomando las riendas del discípulo, es Dios quien aparece en los vacíos y silencios, en los sentidos y potencias. Es inútil querer controlar esta presencia divina con las potencias, pues no están capacitadas para entender a Dios, es, por tanto, un tiempo en que

⁷⁰ José Manuel Martín Portales, hace un análisis sobre la experiencia mística como fruto de la depresión en “Noche y depresión. Sobre un estudio psicopatológico de San Juan de la Cruz”. Javier Álvarez Rodríguez escribió otro tratado interesante titulado “La psicopatología de San Juan de la Cruz a la luz de su obra en prosa”. Ambos textos incluidos en Álvarez, Javier, *Mística y depresión*.

se ignora lo que ocurre, en el que la única actitud humana posible es vivir pasivamente, permitiendo en silencio a Dios realizar su labor.

Ya SJC había indicado que la gracia divina es el motor para iniciar la vía ascética, sin embargo, Dios no sólo es el motor, sino también el ejemplo silente. Lo podemos leer en los *Grados de perfección* “No hacer cosa *ni decir palabra* notable que no la dijera o hiciera Cristo si estuviera en el estado que yo estoy y tuviera la edad y salud que yo tengo”;⁷¹ de tal manera el silencio es también un mutismo cristológico.

Es Cristo el modelo a seguir ante las penurias y exigencias del ejercicio espiritual propuesto por SJC. No sólo se trata de padecer el camino, sino de vivirlo voluntariamente tal como aconseja a las carmelitas de Beas: “Sirvan a Dios, mis amadas hijas en Cristo, siguiendo sus pisadas de mortificación en toda paciencia, en todo silencio y en todas ganas de padecer hechas verdugos de los contentos, mortificándose si por ventura algo ha quedado por morir que estorbe la resurrección interior del Espíritu, el cual more en sus almas.”⁷²

En este momento es importante recordar que SJC reconoce que el alma puede experimentar algunos frenos en este proceso. A dos de estos se refiere con frecuencia: uno está relacionado con el maestro espiritual, pues si éste impone a su discípulo que vuelva a hacer meditación cuando ya ha llegado a la contemplación, el aburrimiento hará que el discípulo se estanque o deserte en su búsqueda espiritual; el otro freno, en el que insiste y considera una pérdida de tiempo, consiste en que el espiritual se detenga a gozar de las experiencias interiores.

⁷¹ A, 4, 3. P. 189 (las cursivas son mías).

⁷² Cta. 7, p. 206.

Durante la *Noche activa del sentido*, el silencio es externo. Es una especie de adiestramiento en el que se enfatiza la importancia de evitar charlas inútiles que distraigan al espíritu o que sean asidero de lo material, aunque prontamente el santo destaca el valor del silencio interno, mismo que he mencionado líneas arriba:

[...] que guardes con toda guarda de poner el pensamiento y menos la palabra en lo que pasa en la comunidad⁷³ [...] Y si tú no te guardas (como está dicho) como si no estuvieses en casa, no sabrás ser religioso, aunque más hagas, ni llegar a la santa desnudez y recogimiento, [...] Y acuérdate de lo que dice el apóstol Santiago: *Si alguno piensa que es religioso no refrenando su lengua, la religión déste vana es* (1, 26). Lo cual se entiende no menos de la lengua interior que de la exterior.⁷⁴

De esta manera, el silencio es un mandamiento de amor para el alma misma y para el Otro. Es una forma de amar al hermano, de no ofenderlo, de protegerlo evitando chismes y ataduras: “No mirar imperfecciones ajenas, guardar silencio y continuo trato con Dios desarraigarán grandes imperfecciones del alma y la harán señora de grandes virtudes”,⁷⁵ “Nunca oiga flaquezas ajenas, y si alguna se quejare a ella de otra, podrále decir con humildad no le diga nada [...] Lo que hablare sea de manera que no sea nadie ofendido, y que sea en cosas que no le pueda pesar que lo sepan todos”.⁷⁶

Este amor callado es también un medio para escuchar a Dios, es decir, una vez que el silencio logre desapegarnos de los placeres sensoriales y del discurso interno, entonces será posible atender la acción divina, tal como SJC nos dice en *Dichos de luz y amor* “Refrene mucho la lengua y el pensamiento, y traiga de ordinario el afecto en Dios, y

⁷³ Caut.3, 8, p. 182.

⁷⁴ Caut. 3, 9, p. 183.

⁷⁵ A, 117, p. 167.

⁷⁶ A, 146, 150, p. 168.

calentársele ha el espíritu divinamente”,⁷⁷ y más adelante exclama: “¡Oh, cuán dulce será a mí la presencia tuya, que eres sumo bien! Allegarme he yo con silencio a ti y descubrirte he los pies porque tengas por bien de juntarme contigo en matrimonio a mí, y no holgaré hasta que me goce en tus brazos (Rut 3, 4ss).”⁷⁸ De esta manera, el alma va apaciguando sus *ansias inflamadas*, pues ya no necesita decir ni oír nada, sino más bien actuar en silencio, y, si por algún motivo regresase al mundo, la fuerza divina la devolverá a su interior, para escuchar Su amor callado.

Por otra parte, en el libro segundo de *Subida*,⁷⁹ dedicado a explicar “el fin y estilo que Dios tiene en comunicar al alma los bienes espirituales por medio de los sentidos”, dice que las visiones son intervenciones de Dios a favor del alma por medio de los sentidos y del conocimiento, con el fin de levantarla de su bajeza a su divina unión. Las visiones proceden de Dios, quien las hace suavemente respetando el ritmo de cada cosa. Respetando el ritmo humano, va desde lo más bajo, que son los sentidos, hasta lo más alto, que es Dios, ajeno a los sentidos y al pensamiento discursivo: “[Y una vez que ha alcanzado el interior] el espíritu ya perfecto no hace caso del sentido, ni lo necesita para con Dios, como hacía antes cuando no había crecido en espíritu”.⁸⁰ Más adelante nuestro autor afirma que las intervenciones de Dios hacen su efecto en el alma sin que ella pueda impedirlo porque el alma no puede impedir los bienes que Dios le quiere comunicar.

El entendimiento humano es limitado para que quepa la divinidad en él. En la medida en que el entendimiento se vacía de todo lo que pudo haber concebido sobre Dios

⁷⁷ A. 79, p. 165.

⁷⁸ A, 123, p. 168.

⁷⁹ Cf. 2 S, 17, 1 – 9, pp. 342 – 346.

⁸⁰ 2S, 16, p. 340.

(ideas, imágenes, fantasías sentimientos), se va llenando de fe, pues nada de esto es Dios sino estorbo para Él.⁸¹

Si bien se ha dicho ya que el silencio da fuerza y esperanza al espíritu, también es preciso afirmar que es origen y guía en la vía ascética, es fónico e interno, es un mandamiento de amor. Podemos agregar otra manifestación: el silencio de los apetitos. SJC nos recuerda que el alma tiende a las cosas del mundo porque le son placenteras, pero mientras más a gusto se encuentre en éstas más lejos estará de Dios. Nos recuerda la advertencia que enuncia “san Lucas: [...] El que no renuncia todas las cosas que con la voluntad posee, no puede ser mi discípulo (14:33) [...] esto está claro, porque la doctrina que el Hijo de Dios vino a enseñar fue el menosprecio de todas las cosas para poder recibir el precio del espíritu de Dios en sí; porque, en tanto que de ellas no se deshiciere el alma, no tiene capacidad para recibir el espíritu de Dios en pura transformación”.⁸²

Es preciso que en la *noche oscura* los apetitos desordenados del alma dejen el barullo seductor del mundo. A cambio de cada renuncia el alma se encontrará poco a poco con los deleites divinos que son sencillos y suficientes como el maná ofrecido a los hijos de Israel. Así como el maná celeste no debe ser mezclado con manjares terrestres, los apetitos mundanos no se combinan con los dones recibidos. Sin embargo, SJC señala que es naturaleza del hombre tener dichos apetitos, e incluso indica que no todos los apetitos alejan de Dios. Por lo tanto, de lo que se trata no es de alejarse de los apetitos, sino del desorden y los apegos distractores del Amado.⁸³

⁸¹ Cf. 2S, 17, 5, 7; 3S 7, 2, 3S 9, 1; 3S 10, 3; 3S 11, 1; 3S 12, 1.

⁸² 1 S, 5, 2, p. 267.

⁸³ “Y por eso, para unirse con él se ha de vaciar y despegar de cualquier afecto desordenado de apetito y gusto de todo lo que distintamente puede gozarse, así de arriba como de abajo, temporal o espiritual, para que purgada y limpia de cualesquiera gustos, gozos y apetitos desordenados, toda ella con sus afectos se emplee

Como ya se ha mencionado, el hombre, al ser prisionero de sus apetitos, se aleja paulatinamente de su referencia teologal y de Dios, regocijándose en sí mismo. SJC argumenta basándose en un principio filosófico según el cual “dos contrarios (...) no pueden caber en un sujeto”,⁸⁴ y como “afición de Dios y afición de criatura son contrarios (...), no caben en una voluntad [por eso] claro está que, por el mismo caso que el alma se aficiona a una cosa que cae debajo de nombre de criatura, cuanto aquel apetito tiene de más entidad en el alma, tiene ella menos capacidad para Dios”.⁸⁵

En la enseñanza de SJC, a la par de principios filosóficos, se encuentra la búsqueda del amor silente. Este amor constituye en sí cualquier otro amor posible;⁸⁶ es este amor el que permitirá al hombre unirse con el Padre, conquistando así su silencio interior. Como se ha mostrado, SJC muestra los momentos o estadios del proceso, enfatiza en que lo primero será “recoger la fuerza” de los apetitos “en un solo apetito de Dios”,⁸⁷ y “hasta que los apetitos se adormezcan por la mortificación en la sensualidad, y la misma sensualidad esté ya sosegada de ellos, de manera que ninguna guerra haga al espíritu [y así, recuperada la unidad interior,] sale el alma a la verdadera libertad, a gozar de la unión de su Amado”.⁸⁸

En este proceso ascético se pretende que el mandamiento de la caridad y el amor se conviertan en una vivencia constante, cotidiana.⁸⁹ Resulta importante señalar estos elementos porque SJC afirma que a través de las virtudes teologales (como se verá en el

en amar a Dios. Porque si en alguna manera la voluntad puede comprender a Dios y unirse con él, no es por algún medio aprehensivo del apetito, sino por el amor”. Cta. 13, p. 214.

⁸⁴ 1S, 4, 2, p. 263.

⁸⁵ 1S, 6, 1, p. 271.

⁸⁶ Cf. 3S, 16, 1-2. pp. 425, 426.

⁸⁷ Cf. 1 S, 10, 1, p. 281.

⁸⁸ 1 S, 15, 2, p. 292.

⁸⁹ “en la cual se contiene todo lo que el hombre espiritual debe hacer y lo que yo aquí le tengo de enseñar para que de veras llegue a Dios por unión de voluntad por medio de la caridad; porque en ella se manda al hombre que todas las potencias y apetitos y operaciones y aficiones de su alma emplee en Dios, de manera que toda la habilidad y fuerza del alma no sirvan más que para esto, conforme a lo que dice David, diciendo: *Fortitudinem meam ad te custodiam* (Ps 58, 10)” 3 S, 16, 1, p. 426.

último capítulo de este escrito) se participa del Amado, así, al promover el ejercicio habitual de la caridad, se prepara también el camino para un proceso místico más elevado.

Es por eso que se requiere de la acción Divina, pues Él es el único capaz de encontrar los niveles más profundos del alma, para transformarla, moverla y atraerla mediante el silencio interior que permite escuchar Su lenguaje callado en la oscuridad de la noche. El camino ascético libre se suma a la acción divina, de modo que el corazón se concentra en Cristo “porque propiedad es del amante, ya que por la presencia no pueda comunicarse con el Amado, de hacerlo con los mejores medios que puede. Y así, el alma (ahora de sus deseos), afectos y gemidos se quiere aquí aprovechar como de mensajeros que tan bien saben manifestar los secretos del corazón a su Amado”,⁹⁰ de manera que el alma desee “entrar en toda desnudez y vacío y pobreza por Cristo de todo cuanto hay en el mundo”.⁹¹

Así como el término *vacío* trae consigo el silencio, el concepto *luz divina* también. En *Llama de amor* nos dice que el ojo que mira es uno ojo influido de amor, es un ojo espiritual que es guiado por la luz espiritual. La luz de Dios penetra en el entendimiento sin que el discípulo se dé cuenta, pues de esta luz no se tiene nada que entender por ser pura, sencilla y desnuda.⁹² Lo único que puede hacer el alma para alcanzar esta luz es limpiar los sentidos y las potencias del alma, pues quien domina los sentidos y las potencias pone “sus ojos en la sustancia y provecho de la obra, no en el sabor y placer de ellas”.⁹³ Para alcanzar la iluminación interior hay que centrar la atención en buscar únicamente a Dios, ni siquiera en los beneficios divinos, obrando en todo por amor divino, haciéndose uno con esta

⁹⁰ CB, Canc. 2, 1, p. 750.

⁹¹ 1 S, 13, 6, p. 289.

⁹² Cf. 2 S, 14, 9 -11; CB 14, 23; LB 3, 71.

⁹³ Cf. 3 S 29, 2; LB 3, 72-75.

búsqueda.⁹⁴

Para declarar lo que ocurre en el ser humano despierto espiritualmente, SJC emplea distintas expresiones: ver a Dios, poner los ojos en Dios, poner los ojos totalmente en Cristo, unión de Dios, comunicación pasiva con Dios, agradecer a Dios, ir a Dios, poner los ojos en el amor, poner los ojos en el abismo de fe, poner los ojos en el servicio de Dios.⁹⁵ Como Dios es la luz, Él es quien despierta al alma: A la verdad, como quiera que todo bien del hombre venga de Dios⁹⁶ y el hombre de suyo ninguna cosa pueda buena, con verdad se dice que nuestro recuerdo es recuerdo de Dios, y nuestro levantamiento es levantamiento de Dios.⁹⁷

Un hombre despierto es capaz de reconocer las *noticias espirituales* y *aprehensiones*. Éstas se reconocen por dos vías, a saber, la natural y la sobrenatural. La natural es la que llega por medio de los sentidos corporales, la sobrenatural es todo lo que excede la capacidad y habilidad natural del entendimiento. De las noticias sobrenaturales unas son *corporales* y otras *espirituales*. Las corporales, son percibidas por los sentidos corporales exteriores y otras por los sentidos corporales interiores, que abarcan todo lo que la imaginación puede comprender, fingir y fabricar. Las noticias *espirituales* también son de dos maneras: unas son distintas y particulares y las otras son confusas, oscuras y generales. Las distintas y particulares se comunican al espíritu sin mediar sentido corporal alguno de cuatro maneras diferentes, visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos espirituales.

⁹⁴ Cf. Caut. 7; 4A 5; 12, p. 154.

⁹⁵ Cf. CB 10, 4, 7, 9; 18, 2; 3S 12, 2; 1N 3, 2; 6, 6; 2N 16, 12; 21, 7 – 9; CB 18, 2; 31, 10; 2S 11, 2; 18, 1, 2; 22, 5, 6, 19; 3S 10, 2, cap. 38, 3.

⁹⁶ Cf. LB 1, 16, p. 925.

⁹⁷ Cf. LB 4, 9, p.1033.

La inteligencia oscura y general está únicamente en la contemplación que se da en la fe,⁹⁸ en la que se pone el alma en un acto general y puro, sólo en atención a la noticia general, confusa, amorosa, pacífica y sosegada de Dios, sin discursos ni intervención de cualquier otro tipo de memoria, del entendimiento ni de la voluntad, que sería ir de una a otra, que esto sería propio de la noticia particular. Se llama noticia amorosa general, porque está en el entendimiento y en la voluntad.

Meditar en noticias particulares es ponerse a orar por formas y figuras, a las que llama *pesadas*, cuando por haber progresado en el camino espiritual se ha pasado el umbral de los sentidos y de las potencias y está el alma dispuesta para entrar en la contemplación, aunque convenga, en algunas ocasiones, ayudarse de las consideraciones de las potencias naturales, pues nada hay malo en el discurso natural del ser humano, a no ser que frene el proceso de abismamiento de Dios.⁹⁹

También son noticias particulares las visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos espirituales, por muy sobrenaturales que éstas sean, puesto que no es la voluntad de Dios relacionarse de esta manera en la nueva economía de salvación, ya que la plenitud de su revelación al ser humano la ha realizado en Cristo, y en acogerlo *sin discurso* está la plenitud.¹⁰⁰

Una vez que el discípulo ha andado cierto trecho y experimentado algunas visiones o manifestaciones, debe tener mucho cuidado en no echar por la borda lo ganado, y esto sería al creerse superior a los demás e incluso a su guía, pues nos dice SJC que la humildad también debe ser callada. Es preciso evitar juicios sobre los demás y sobre sí mismo, así

⁹⁸ 2S 10, 1-4, pp. 317 – 319.

⁹⁹ 2S 14, 2, p 329.

¹⁰⁰ 2S 22, p. 365.

como evitar pensar que Dios lo ha elegido, pues dar importancia a las visiones espirituales puede acarrear muchas imperfecciones.

SJC señala dos imperfecciones principales que pueden ser fuentes de todas las demás: la falta de humildad y el abandono de la santa simplicidad y soledad espiritual. Podemos leer: “el alma pura, cauta, sencilla y humilde, con tanta fuerza y cuidado ha de resistir [y desechar] las revelaciones y otras visiones, como las más peligrosas tentaciones: porque no hay necesidad de quererlas, sino de no quererlas para ir a la unión de amor”.¹⁰¹ En otro lugar encontramos: “ha menester advertir que todas las visiones y revelaciones y sentimientos del cielo y cuanto más ellos quisieren pensar, no valen tanto como el menor acto de humildad”.¹⁰² Finalmente, hace un recordatorio ineludible: “Más estima Dios en ti el inclinarse a la sequedad y al padecer por su amor que todas las consolaciones y visiones espirituales y mediaciones que puedas tener”.¹⁰³

Diremos con esto que, una vez en que el discípulo ha sorteado todas estas imperfecciones, él podrá estar en el Amado, es decir, en el Absoluto: “El que ha descubierto lo Absoluto y se ha establecido en él tendrá su mente en equilibrio y no dudará, no se regocijará con lo agradable ni se afligirá con lo desagradable”,¹⁰⁴ como nos dice el *Bhagavad Gita*. El espiritual sanjuanista encontrará este equilibrio, callará sus apetitos y se centrará en la cima del monte, al final de su vía, donde está el desierto en el que se escucha el *silbido callado* de su Amado.

Concluiré con la siguiente reflexión de Óscar Figueroa: “La vida mística no es entonces la conquista de un estado trascendente velado originalmente por una realidad dual

¹⁰¹ 2S 27, 6, p. 389.

¹⁰² 3S 9, 4, p. 416.

¹⁰³ Ct, 14, p. 178.

¹⁰⁴ Martín, Consuelo (Ed), *Bhagavad Gita*, p. 121.

e inexplicable que es necesario superar. La liberación no equivale a un desprendimiento de la realidad inmediata, sino a la participación genuina en esa realidad”.¹⁰⁵ La realidad del Amado es la Realidad, es la unión con el todo, unión que se consigue sobre todo callando: callando los apetitos, callando las vanidades, callando el pensamiento y en ese callar aparece Él.

¹⁰⁵ Figueroa, Oscar, “La mística hindú y la experiencia de la no-dualidad” en Cabrera, I., Silva, C. (comps.) *Umbrales de la mística*, p. 42.

II. Lo Indecible Hecho Palabra: El Silencio como elemento literario

“El silencio no puede ampliar el ámbito del mundo que el hombre puede proyectar en un lenguaje objetivo. Sólo puede mostrar los límites de ese lenguaje y la existencia de algo que por todas partes lo rebasa”.

“La negación total de la palabra es el silencio. Y tal vez, desde esta perspectiva, la poesía podría verse como un habla en tensión permanente entre la palabra y su negación, el silencio”.

Luis Villoro, *La significación del silencio*.

El oficio de poeta de SJC responde a la necesidad de expresar su propia experiencia, a la tarea de dirigir almas, a la usanza literaria de la época, así como a la de su orden religiosa. De este modo, en nuestro autor, escribir es el resultado de una tradición espiritual, estética y cotidiana donde se juega con el significado de las palabras, transformándolas no sólo en representaciones del mundo fáctico, sino también en figuras simbólico-literarias. Eulogio Pacho afirma que “Experiencia mística, inspiración poética y doctrinarismo teórico forman la tríada de factores que, [...] marcan el sello [...] del Doctor místico”.¹⁰⁶ La historia de los escritos conocidos sanjuanistas comienza en su prisión toledana (1577) y culmina en Úbeda, con sus últimas palabras en el lecho de muerte (1591).

¹⁰⁶ Pacho, Eulogio, “El cántico Espiritual de San Juan de la Cruz”, en *Vértice de la poesía y de la mística*, p. 12.

En sus textos, SJC usa como molde su experiencia biográfica, sin embargo, en las glosas y en la obra en su conjunto, dichas vivencias quedan rebasadas, convirtiéndose en la expresión de la experiencia mística del abrazo transformante, de modo que la obra poética es en sí misma una obra biográfica, estética y simbólica a la vez.

La biografía sanjuanista sigue siendo motivo de investigación, pues, a diferencia de Teresa de Jesús, SJC no habla de sí mismo ni de su contexto.¹⁰⁷ En el estudio y recolección de los textos conocidos es posible notar que su obra habita distintos ámbitos, estudiosos como Jean Baruzi, Dámaso Alonso, Ángel L. Cilveti, Eulogio Pacho, Luce Baralt, Aurora Egido entre otros, enfatizan la problemática de las variantes textuales, la datación, las relaciones entre lo literario y lo doctrinal, entre la poesía y los comentarios. Pese a las dificultades, aquí podríamos convenir en lo siguiente:

Dejando aparte los escritos primerizos, no llegados hasta nosotros, la documentación histórica establece el siguiente orden cronológico en la contextura de la obra literaria sanjuanista: empieza por *las poesías compuestas* en Toledo; luego vienen las *fórmulas, esquemas y figuraciones doctrinales*, con los avisos, cautelas y diseño del *Monte de perfección*, durante su estancia en El Calvario y en Baeza; a continuación se suceden los *comentarios* y *los tratados orgánicos* con la declaración de las poesías compuestas en Toledo y la redacción de las obras mayores; concluye la carrera de escritos con *retoques* y *prolongaciones* de los escritos que corren ya de mano en mano sin el último acicalamiento: son las apostillas a los manuscritos y las nuevas redacciones completas de algunos tratados.¹⁰⁸

Estos escritos tienen distintas formas y estructuras literarias, sin embargo, en este texto sólo se tratará la obra poética. La poesía de SJC posee vertientes que pueden leerse desde ámbitos tan diversos que incluso parecerían contradictorios: hay quienes se enfocan

¹⁰⁷ Salvo en algunas cartas en las que relata estar mejorando de salud.

¹⁰⁸ Pacho, Eulogio, “El cántico Espiritual de San Juan de la Cruz”, en *Vértice de la poesía y de la mística*, p. 12.

en el erotismo y sensualidad de los versos, en la profundidad del lenguaje apofático, en las metáforas provenientes de la Biblia, en la herencia del lenguaje platónico, tomista, musulmán o pastoril.

La abundancia de figuras poéticas, teológicas, lúdicas y cotidianas han convertido a SJC en uno de los bastiones de la poesía del Siglo de Oro español. Si bien son muchos los elementos que componen la obra poética sanjuanista, en este capítulo sólo se abordará la figura del *silencio* como recurso literario o imagen poética.

El trabajo de SJC con el lenguaje no es sencillo. Como advierte Ramón Xirau:

San Juan no se limita a la complacencia que puedan ofrecerle las imágenes poéticas. Más allá de ellas, indecible está su significado verdadero. Las imágenes más que espejos, son así ventanas. Esta transmisión de una experiencia indecible exige, necesariamente, la ruptura del lenguaje en el centro mismo de sus significaciones comunes.
¹⁰⁹

En este énfasis en la *ruptura del lenguaje* para comunicar lo indecible, lo teológico pasa por lo poético como una ventana que permite asomarnos desde lo humano (la poesía) a lo divino (la unión mística). La experiencia deambula entre la palabra y lo apofático, moviéndose con fuerza, pero de manera silente como el *río sonoro*.

En su obra poética, SJC dice “un decir balbuciendo”. Sus versos, llenos de imágenes bucólicas y pastoriles, son también manifestación apofática del Amado, en ellos encontramos que el balbucir es una forma del silencio que señala un encuentro transformante; en el silencio se está en/con Dios y a través de éste se le percibe. Herencia del Areopagita, quien dicta que “cuanto más alto volamos, menos palabras necesitamos porque lo inteligible se presenta cada vez más simplificado [...] Al coronar la cima reina un

¹⁰⁹ Xirau, Ramón, “El madero ardiente”, en *Palabra y silencio*, p. 50.

completo silencio. Estamos unidos por completo al inefable”,¹¹⁰ el silencio teológico se mezcla con el silencio literario para decir lo indecible.

El silencio literario es un elemento utilizado desde la antigüedad y tiene un gran valor tanto epistémico como psicológico, la creación poética no es una lucha contra el silencio desde el lenguaje sino más bien una alianza entre silencio y palabra para enfrentar juntos la creación del poema.

Siguiendo a Susan Sontag podemos decir que la alternancia entre palabra y silencio se reduce a la expresión complementaria de la significación en sus dos maneras de significar: Nunca dejan de implicar a su opuesto ni depender de la presencia de éste. De esta forma podemos entender al silencio como parte de una oscilación lingüística; está dentro del lenguaje y al mismo tiempo tiene un decir distinto, sin perder un valor significativo.¹¹¹

Así, el poema nace con la palabra y continúa estructuralmente en un vaivén con el silencio dentro de la topología del poema. Este vaivén obedece al discurso del poeta, es decir, es una serie de descansos para la palabra y una estela de silencio al final del poema señalado por el punto final. Asimismo, el discurso poético se ve habitado por el silencio, ya sea por lo que se dice, cómo se dice y por lo que no se dice pero se insinúa. Es en este deambular que me detengo, tal vez sólo para atisbar la grieta entre lo que suena en mutis: *la música callada, el Divino Silencio*.

Así es pues que, bajo esta perspectiva, trataré el silencio en la obra poética sanjuanista, desde distintos ámbitos:

¹¹⁰ Areopagita, Pseudo Dionisio, “Teología mística”, en *Obras completas*, p. 245.

¹¹¹ Sontag, Susan, *Estilos radicales*, p. 24, 25.

a) Contexto que forma a SJC como poeta, es decir, los elementos que influyen en su obra poética y mística.

b) Silencio poético:

1) La figura del silencio dicha textualmente en la poesía, por ejemplo, *Música callada, soledad sonora, Carillo no quieras decillo*.

2) El silencio presente en lo que se dice no diciendo, por ejemplo, *aquello que me diste el otro día, el canto de la dulce Filomena, no sé qué que queda balbuciendo*.

3) El silencio como símbolo poético, p. ej. *Fonte, noche, caverna, azucenas*.

2.1. Génesis

2.1.1 De lo exógeno a lo endógeno

Cuando SJC estudió en Salamanca (entre 1563-1564), las cortes y universidades españolas escuchaban tanto los versos de la corte italianizante como los romances y coplas tradicionales. El Renacimiento había provocado esta doble afición: los intelectuales de la época se abrían al exterior y se vinculaban con las raíces de lo popular.

En *Del sentimiento trágico de la vida*,¹¹² Miguel de Unamuno afirma que no hay mística desentendida de su tiempo, así como no hay filosofía sin trasfondo histórico, ni tampoco mística ni filosofía sin el hombre de carne y hueso que filosofa o es místico. Los místicos como gente de su época, religiosos, literatos, padres de familia, artistas o catedráticos compartían ideales con sus contemporáneos, las mismas inquietudes sociales, políticas y eclesiales, la cultura, la enfermedad, la pobreza, pero fundamentalmente su experiencia de Dios, que aunque no era homogénea, sí se planteaba desde el mismo contexto.

Dadas las condiciones históricas españolas es posible encontrar la comunión entre su espiritualidad con la teología y la exegética de herencia cristiana, hebrea y musulmana, mismas que se pueden rastrear tanto en fuentes mediterráneas como nórdicas. Desde judíos hasta musulmanes heredaron al pueblo español cierta concepción teológica y antropológica que influyeron, junto a otras fuentes, en la formación de su mística.¹¹³

¹¹² Cf. Unamuno, Manuel De, *Del sentimiento trágico de la vida*, 1988, p. 12.

¹¹³ La mística española recoge y se enriquece del legado de numerosas fuentes mediterráneas, encontramos entre ellas: la Sagrada Escritura, los Padres del desierto, Dionisio Areopagita, san Agustín, san Jerónimo, san Basilio, san Gregorio Magno, san Bernardo, san Francisco de Asís, san Buenaventura, santo Tomás de

La obra sanjuanista es, pues, un ejemplo de la ebullición cultural en la época. No está de más recordar que el movimiento místico español se desarrolla ante el nacimiento de la modernidad, este espíritu renovador se ve reflejado en las observancias españolas de los órdenes de mendicantes, benedictinos, franciscanos y la nueva Orden de san Jerónimo donde floreció la primera mística española a finales del siglo XV, movimiento que se acogió bajo el nombre de *mística del recogimiento*, adoptando y adaptando los influjos de las corrientes que se han mencionado.

Los místicos españoles de la época vivieron insertos en una tradición de figuras simbólicas que manan de la Biblia, dichos símbolos se ven interpretados ya sea en la liturgia como en la tradición eclesiástica. Las palabras, personajes y sucesos se ven representados en los *contrafacta a lo divino*.¹¹⁴ El mismo san Juan, en la nota introductoria a *Llama de amor viva*, declara que utilizó esta estructura poética; la encontramos también en el poema del *Pastorcico*, las glosas *Sin arrimo y con arrimo*, *Tras un amoroso lance y Por tosa la hermosura*.

De tal modo, vemos en la obra sanjuanista no sólo dos planos que conviven dialécticamente: por una parte lo sacro y lo profano, por otra, lo espiritual y lo erótico, ambos heredados del *Cantar de los cantares* que, como es sabido, fue inspiración para los cantores del amor divino de la época. Parafraseando a Gemma Gorga podemos decir que los poetas utilizan historias y personajes bíblicos al tratar de examinar y transmitir ciertas

Aquino, Hugo y Ricardo de San Víctor, Joaquín de Fiore, Hugo de Balma, Gerson, santa Catalina de Siena, entre otros. Encontramos también vestigios de la corriente nórdica, de influencia posterior a la mediterránea, ésta fue conformada -entre otros- por las santas Hildegard, Matilde de Magdeburgo, Matilde de Hackeborn y Gertrudis de Helfta, Jordán de Sajonia, Ulrico y Nicolás de Estrasburgo, Maesse Eckhart, Helvic von Germar, Dioniso Cartujano, Kempis, Silesius, siendo los de mayor incidencia en la espiritualidad española Suso, Taulero, Herp y Ruysbroeck.

¹¹⁴ Poemas de índole religiosa elaborados según el estilo de la poesía amatoria popular, oral o escrita, creados para ser cantados en ceremonias religiosas populares.

experiencias vitales o amorosas, es decir, las imágenes bíblicas sirven de herramienta para ilustrar la vida misma.

Estas imágenes fueron adoptadas entre los poetas de la época como una expresión adecuada de la unión con Dios, trayendo metáforas más conocidas para el lector como la imagen del matrimonio, el abrazo nupcial, la esposa y el banquete. En la obra de SJC, dichas metáforas siguen el camino de la imagen religiosa dentro de la tradición espiritual, pero también dentro de su propia pedagogía.¹¹⁵ Los elementos cotidianos y la sensibilidad poética de SJC son parte de un método pedagógico donde el aprendiz conoce y resignifica figuras o experiencias que podrían pasar de largo pero que están cargadas de significado; lo vemos en el siguiente ejemplo, relatado por la hermana María de la Cruz

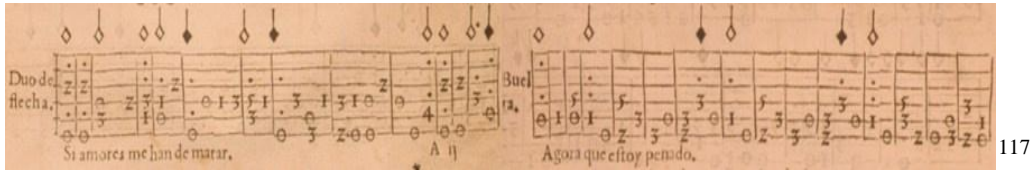
En una fiesta de Navidad, mostrándole un Niño Jesús dormido sobre una calavera, muy lindo, dijo: “Señor, si amores me han de matar, /agora tienen lugar”. Y dijo esto estando en el convento de Granada, oyéndolo las monjas, donde esta testigo era novicia.¹¹⁶

La exclamación del fraile carmelita trastoca el contexto de la frase, pues ha citado una canción popular en un contexto meramente religioso. Encontraremos ésta referencia en una pieza de la *Orphenyca Lyra*, Libro de vihuela de Miguel de Fuenllana:

¹¹⁵ Podemos notar que la metáfora de “la esposa”, se aplica a todos los seres inteligentes –capítulo anterior-, después se aplica únicamente a la humanidad, y se particulariza en el grupo de los “justos”. Tal como vemos en los siguientes versos del cuarto Romance:

“[...] el esposo que tenía./ En el alto colocaba/ la angélica jerarquía;/ pero la natura humana/ en el bajo la ponía,/ por ser en su compostura/ algo de menor valía./ Y aunque el ser y los lugares/de esta suerte los partía,/ pero todos son un cuerpo/ de la esposa que decía;/ que el amor de un mismo Esposo/ una esposa los hacía./ Los de arriba poseían/ el Esposo en alegría;/ los de abajo, en esperanza/ de fe que les infundía,/ diciéndoles que algún tiempo/ Él los engrandecería,/ y que aquella su bajeza/ él se la levantaría/ de manera que ninguno/ ya la vituperaría;/ 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 sería,/ y trataría con ellos,/ comería y bebería;/ y que con ellos contino/ él mismo se quedaría,/ hasta que se consumase/ este siglo que corría,/ cuando se gozaran juntos/ en eterna melodía;/ porque él era la cabeza/ de la esposa que tenía,/ a la cual todos los miembros/ de los justos juntaría”. P, Romance sobre el evangelio [...], p. 87.

¹¹⁶ De Jesús, Crisógono, *Vida de San Juan de la Cruz*, 1997, pp. 349-350.



Si amores me han de matar
 Agora tienen lugar.
 Agora que estoy penado
 En lugar bien empleado,
 Si pluguiesse a mi cuidado
 Que me pudiesse acabar,
 Agora tienen lugar

SJC tiende puentes entre lo cotidiano y lo altamente espiritual, resignificando los aconteceres y dándole una connotación nueva. Fray Alonso de la Madre de Dios cuenta que

Cuanto a lo de la cárcel [de Toledo] dice más: cuando así le apretaba el natural con pequeñas cosas, se lo dilataba, fortalecía y llenaba de gozo Nuestro Señor, como se vio que hallándose así una vez, oyó cantar a un muchacho que pasaba por la calle, esta letra:

Muérome de amores
 Carillo, ¿qué haré?
 Que te mueras, alahé.¹¹⁸

Por desgracia (o fortuna) la estrofa del villancico que san Juan escuchó, fue semilla de muchas versiones, tal como lo cuenta Margit Frenk en su libro *Corpus de la antigua lírica popular hispánica (S. XV – XVIII)*, y como encontramos de forma polifónica en los distintos cancioneros de la época.¹¹⁹

¹¹⁷ Fuenllana, Miguel de, *Libro de música para vihuela, intitulado Orphénica Lyra*, Martín de Montedoca, 1554, folio ii.

¹¹⁸ Alonso, Dámaso, *La poesía de San Juan de la Cruz*, Madrid, Aguilar, 1966, cap. vi.

¹¹⁹ Cf. Cancionero Musical de Palacio, Cancionero de Uppsala, Orphenica Lyra de Fuenllana, quien atribuye la letra a Mateo Flecha el Viejo.

Si bien el Carillo aparece de manera frecuente en los cancioneros y poemarios de la época, al ser usado por SJC se vuelve un elemento silente o transformante. Siguiendo a fray Luis de León, se puede afirmar que “poesía no es sino una comunicación del aliento celestial y divino”.¹²⁰ Para nuestro autor, la poesía es el puente que comunica la inteligencia mística, la gracia divina y la palabra; basten de ejemplo las estrofas 32 y 34 del *Cántico espiritual* donde encontramos un personaje del que se ha hablado líneas arriba, en el que, sin embargo, la atención no se centra en éste, sino en la instrucción del alma

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.
[...]
En soledad vivía,
y en soledad ha puesto ya su nido,
y en soledad la guía
a solas su querido,
también en soledad de amor herido.¹²¹

En estas estrofas la instrucción se centra en la soledad y el silencio. En efecto, SJC usa al Carillo como herramienta del mensaje místico, lo transforma en emisor y receptor de cierta experiencia que nos remite a la soledad, al silencio, al recogimiento interior donde se goza con el Amado.

La experiencia biográfica y literaria se ven rebasadas por un símbolo silente que recuerda a Helmut Hatzfeld¹²² quien afirma que los símbolos literarios no son únicamente

¹²⁰ Tanner Bedfor, Raymond, *La poesía como un idioma divino: Fray Luis de León y su Noche serena*, <https://www.ucm.es/info/especulo/numero33/nserena.html>, agosto, 2011.

¹²¹ CA 32, 33, p. 628.

¹²² Hatzfeld, Helmut, *Los elementos constituyentes de la poesía mística*, p. 320.

creaciones poéticas, sino experiencias existenciales. De esta manera, el Carillo deja de ser un personaje pastoril y se vuelve el sujeto amoroso en busca del Amado.

No sólo los elementos de la lírica popular son parte de la obra sanjuanista, el fraile también usaba su famoso sentido del humor para jugar con los sonidos de las palabras, dando con ello otro elemento casi rústico e inquieto a su obra, tomemos como ejemplo los siguientes versos:

Pasó por estos sotos con presura...
El silbo de los aires amorosos...
Estando ya mi casa sosegada...

En estas aliteraciones de “eses”, el viento suena onomatopéyicamente, como si la “ese” no dejara de sonar en un silbo evocador de silencio. De manera que mientras se enuncian las palabras, con su significado propio, también se genera un sentir más corpóreo. Otro ejemplo claro es el verso “Un no sé qué que quedan balbuciendo” donde las repeticiones del “qué” son un balbuceo en sí mismas.

La de SJC es, pues, una composición propia o singular, son los poemas de un hombre que ha pasado por una escuela, que podríamos llamar “moderna”, dentro del humanismo renacentista. Es un erudito que usa la forma poética popular y la forma épica, tomando como punto de partida los libros sagrados, la tradición de la Iglesia, así como los pilares evangélicos de la vida religiosa en la época, es decir, el ámbito literario y el musical.¹²³

¹²³ Si bien algunos musicólogos como Pepe Rey se oponen a la idea de que san Juan retome la música como fuente de su obra (argumentando que al santo no le interesaba la música como tal, sino la letra), me parece sintomático que nuestro autor use metáforas tales como *música callada*, *música espiritual*, *silencio sonoro*, *música subidísima*, *eterna melodía*, así como figuras y versos retomados de la música de la época, tal como lo he mostrado líneas arriba u otras como *Un pastorcito solo está penado* y *Tras un amoroso lance*, piezas polifónicas que actualmente se interpretan en versión instrumental y/o vocal. De este modo, desde mi lectura, a pesar de que el santo no era músico, puedo afirmar que la música forma parte importante en su obra.

Ya desde el siglo XV era común que los poetas usaran el *religio amoris* para hablar del amor; “[una] peculiar trasposición al ámbito profano de la terminología sacra, no con ánimo irreverente o provocador, sino por una simple cuestión de funcionalidad estética”.¹²⁴ En este contexto SJC juega con el lenguaje, con la forma y con el sentido de las palabras. Así, los escritos sanjuanistas muestran la capacidad intelectual y literaria de su autor, ya sea por la estructura o por el contenido de sus versos. En el artículo “El Prólogo y la hermenéutica del Cántico”, Eulogio Pacho señala que:

Los documentos históricos, al enumerar sus poesías, distinguen tres formas estilísticas: *canciones* (estancias, liras o líricos), *coplas* y *romances*. Es la terminología de testigos que han visto personalmente los cuadernos originales o los primeros traslados de la suma poética del santico de fray Juan.¹²⁵

La obra sanjuanista echa mano de los cancioneros y romanceros propios de la poesía cancioneril, esta última impregnó al siglo XV con su concepto de amor cortés, extendiéndose hasta el siglo siguiente; proveniente de las *Gesta Dei per francos*,¹²⁶ la poesía cancioneril era cantada en la épica medieval primitiva y tiene como núcleo algún dato histórico.

SJC utiliza esta forma literaria tomando los hechos históricos de la Biblia, por ello encontramos en su obra la historia de ciertos grupos sociales importantes como el libro de Los Jueces, o bien, hazañas realizadas por personajes concretos como Judith, Elías, Matías, Job o Jeremías. En otras palabras, nuestro autor tomó como personaje y gesta la obra de

¹²⁴ Gorga López, Gemma, “La Biblia en la poesía lírica y épica de la Edad de Oro”, en *La Biblia en la literatura española*, p. 19.

¹²⁵ Pacho, Eulogio, El “prólogo” y la hermenéutica del “Cántico espiritual”, en *Vértice de la poesía y de la mística. El “Cántico Espiritual” de San Juan de la Cruz*, pp. 88, 89.

¹²⁶ *Gesta Dei per Francos* es el título dado a la historia recopilada por Guibert de Nogent (muerto hacia 1124) en la que se narra la Primera Cruzada. En el siglo XI el nombre de “Frank” se aplicó de manera general a todos los habitantes de Europa Occidental, siendo una supervivencia de la unidad política establecida por los carolingios en beneficio de los francos.

Dios, que incluye no sólo la historia de la humanidad o de una porción de ésta, sino la historia cósmica; es decir, éstas hazañas que son la fuente de los romances, son también el origen de todo, los relatos de los orígenes no distinguen o no siempre es posible distinguir entre los planos que separan el ámbito divino y el humano, el mundo natural y lo que en teología se llama el mundo sobrenatural o de la gracia: son origen mismo de la Realidad.

Por otra parte, aunque los romances se originan en temas profanos tal como explica Menéndez Pidal en su *Romancero hispánico* y su eje gira alrededor de hazañas, también se encuentran otros temas literarios, de modo que los poetas religiosos de la época tomaban los temas propios de los romances profanos y los usaban desde lo sacro (contrafacta). La imagen de la *Noche oscura*, nos muestra este fenómeno.

La Noche oscura, en tanto tema literario, se transforma desde las imágenes místicas orientales hasta las canciones populares de la época, ejemplo de ello está en el villancico “Si la noche haze efcura” del libro de Villancicos de Pisador:



Si la noche haze escura

¹²⁷ Pisador, Diego, *Libro de música de vihuela*, folio ix.

y tan corto es el camino,
¿cómo no venís, amigo?
La media noche es pasada
y el que me pena no viene.
¡mi ventura lo detiene,
porque soy tan desdichada!
Véome desamparada
gran pasión tengo conmigo.
¿Cómo no venís amigo?

Encontramos en la Noche oscura¹²⁸ no sólo una figura con distintos antecedentes culturales e históricos, sino que constituye también una creación inefable en la que lo arquetípico, lo poético, lo moral, lo fenoménico y lo religioso coinciden hasta el extremo en que no se distingue la obra espiritual de la artística.

La contemplación lunar o sumergida en la oscuridad propicia un amor que no sólo pertenece a los romanceros, sino también al amor místico representado en una oscuridad eterna y silente, mismo que puede ser rastreado en la noche órfica o en la noche pitagórica, fuente de voz y sabiduría amorosa. De esta manera, vemos cómo lo externo permea la obra sanjuanista, sin embargo, la vida interna de las palabras también dan forma a la poesía.

¹²⁸ En el apartado sobre el símbolo místico-poético abordaré el tema de la noche desde otro ámbito.

2.1.2 De lo endógeno a lo exógeno

La poesía sanjuanista es la expresión estética y extática de su experiencia mística. El autor nos recuerda que transmitir dicha experiencia por medio del lenguaje es en cierta manera imposible. ¿Cómo solucionarlo?, ¿cómo transmitirla? Como hombre de fe invoca a la ayuda divina para decir con generalidades y comparaciones ciertos “dislates” que ayudan a “hacer merced al alma de abrirle noticia y el espíritu”¹²⁹ de las gracias divinas, mientras que como hombre letrado busca resolver los límites del lenguaje desde sus conocimientos teológicos, literarios y filosóficos.

SJC es incisivo al recordar a sus lectores que aún con la ayuda de una especial gracia, no es posible transmitir “al justo” las realidades vitales de la experiencia espiritual, que son intrínsecamente inexplicables, pues, en palabras del autor, “son totalmente indecibles por la lengua mortal”, entonces, “no pudiendo dar a entender la abundancia de sentido por términos vulgares y usados, habla misterios en extrañas figuras y semejanzas”.¹³⁰

SJC hace saber que las palabras son una herramienta rebasada para lo que el Espíritu le ha comunicado, y cita a san Pablo “[el Espíritu] pide por nosotros con gemidos inefables”. Ni el entendimiento ni las palabras son suficientes para expresar lo vivido, de modo que irá diciendo, aunque de ninguna manera se acotará la experiencia misma. Heredero de una tradición poética secular, religiosa, mística y conocedor de las estructuras poéticas de moda, echa mano de diversos ingredientes que dan a su obra un toque que revoluciona la poesía mística.

¹²⁹ CA 7, 11, p. 631.

¹³⁰ CA, 1, p. 603.

En opinión de Francisco Bazán:

La palabra poética permite que los dioses y los hombres se articulen recíprocamente, posibilitando anticipar el acontecer de la divinidad que los gobierna, en la medida que hace vislumbrar la apertura, el caos, en el que armoniza cuanto posee límites.¹³¹

A diferencia de la poesía en sí, la poesía mística concibe la unión del sujeto amoroso y el Amado bajo parámetros propios, mismos que involucran una particular valoración del sonido, del Yo o de la muerte, al considerar estos elementos no como un obstáculo sino como el medio deseado para la consumación del encuentro y la unión con Él.

En este sentido, los poetas místicos, unos en mayor grado que otros, representan en su concepción del amor la continuidad de la idea neo-platónica, según la cual el ser humano es un ser polisémico con necesidades epistémicas y gnoseológicas que busca el restablecimiento de la unidad del ser, cosa que en la poesía de SJC se ve a través del uso de contrarios. Aunque la contradicción formal parece ser una de las principales características del discurso místico heredado, en la obra sanjuanista se muestra con un sello propio, los versos *música callada*, *soledad sonora*, *cauterio suave*, son ejemplo de ello.

Si bien la poesía en sí misma no intuye lo místico, nace desde lo humano, lo sensorial e intelectualmente humano y se vierte en una estructura de símbolos e imágenes que rebasa lo simplemente dicho, la poesía mística plasma el arrebató divino y teopático con dicha estructura –humana y divina–. En el conocido y polémico *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Baruzi advierte la importancia de las figuras líricas cuando afirma que “el lenguaje místico propiamente dicho emana menos de vocablos

¹³¹Bazán García, Francisco, “La religión y lo sagrado”, en *El Estudio de la Religión. Enciclopedia Iberoamericana de las Religiones*, p. 45.

nuevos que de transmutaciones operadas en el interior de vocablos tomados al lenguaje normal”.¹³² La alegoría y el símbolo se desbordan en el lenguaje sanjuanista, de modo que en su poesía, como en la poesía en general, encontramos distintas capas en las palabras, la fonética, la semántica y la simbólica.

Tomemos como ejemplo el poema *Tras de un amoroso lance*. Dámaso Alonso nos contextualiza en la cetrería, se caza al amor desde lo alto mediante una técnica divinizadora de la caza y del vuelo, los estribillos “[...] fui tan alto, tan alto,/ que le dí a la caza alcance” dan cuenta de ello. Si bien este no es uno de los poemas mayores, sí indica el proceso de la transformación y de la unión mística. Salvador Ros García, en su análisis sobre este poema, indica la sublimación intelectual y el secreto alcanzado durante el vuelo.

Es el vuelo del alma que en su movimiento ascendente alcanza al Amado, lo caza y lo posee. En esta cacería de unión mística, el alma diluye el tiempo y el espacio, “mil vuelos pasé de un vuelo”, de modo que la experiencia rebasa lo sensorial, volviéndose inexplicable; sin embargo, para quien lo vive es totalmente comprensible, “porque lo que Dios obra en el alma a este tiempo no lo alcanza el sentido, porque es en silencio; que, como dice el Sabio, las palabras de la sabiduría óyense en silencio”.¹³³ Es pues un vuelo transformante que va apagando los sentidos que desde la tradición platónica y neoplatónica se relacionan con el fenómeno y con el conocimiento, “de tal manera le arroba y enamora que le hace olvidar, como transportado, de todas las cosas”.¹³⁴

Así, el fenómeno místico se vuelve un problema lingüístico y epistémico que rebasa la racionalidad. Los límites del lenguaje se convierten en un elemento característico de

¹³² Baruzi, Jean, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, p. 20.

¹³³ LI 3, 67, p. 1015.

¹³⁴ CB 20-21, 16, p. 824.

quienes viven dicho éxtasis; “[...] en quienes intentan ofrecernos una visión totalizadora del hombre y del mundo, la insuficiencia del lenguaje se agrava en el caso de la explicación de unas vivencias que por su misma esencia resultan inaprensibles para la capacidad cognoscitiva del sujeto que las sufre”.¹³⁵

Cuando el poeta y el místico son el mismo, la obra de arte corresponde al poeta, pero queda permeada por los símbolos que el místico intenta reflejar, por eso es difícil acotar las actividades entre uno y otro, ya sea en el ámbito de lo psicológico o en el de lo ontológico.¹³⁶ La experiencia del poeta es significativa por su posibilidad de verter la realidad captada en palabras y símbolos, estructuras que se combinan y funden en una obra artística, la cual, como obra y cosa hecha, es la razón de ser para aquél que busca a tientas una intuición, que no es el origen de la contemplación, sino de la creación artística.

Para el poeta místico la creación artística es fruto del fenómeno extático que ha padecido. “De acuerdo con Xirau [dice Isabel Cabrera] la poesía de san Juan es una suerte de estrategia que conduce al borde de un silencio contemplativo, los recursos poéticos del carmelita son vehículos para señalar una presencia metafísica, una verdad religiosa”.¹³⁷ Para salvar el problema lingüístico, los vocablos sufren cierta metamorfosis en su significado, ya sea generando un nuevo contenido, pero con base en su semántica correspondiente y conocida, o bien “por la creación de asociaciones inéditas en los usos,

¹³⁵ Mancho Duque, María de Jesús, “La inefabilidad de la experiencia mística”, en *Poesía y teología en San Juan de la Cruz*, p. 103.

¹³⁶ Santa Teresa afirma que en ciertos trances el alma “ni sabe si hable, ni si calle, ni si ría, ni si lllore; es un glorioso desatino, una celestial locura, adonde se aprende la verdadera sabiduría y es deleitosísima manera de gozar el alma” en De Ávila, Teresa, *Libro de la vida*, cap. 16, p. 87.

¹³⁷ Cabrera, Isabel, “Ramón Xirau: la verdad en la poesía y la pertinencia filosófica de las imágenes”, en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía* 19, p. 27.

entre determinados significantes y determinados significados, por lo demás perfectamente usuales”.¹³⁸

De esta forma, las palabras cumplen una función poética, pero sobre todo, intentan diluir el límite del lenguaje al no saber expresar la experiencia mística. El lenguaje simbólico-poético deviene de una necesidad frente a lo misterioso, frente a lo divino que escapa a toda definición y a toda lógica pues es imposible convertir un misterio en un problema y delimitar sus aspectos hasta la inteligencia razonadora.

Parafraseando a Baruzi, Robert Herrera dice que

La poesía, pues, llega a tocar el misterio en su desbordante plenitud y balbucir lo que puede de esta experiencia. Expresa, a través del símbolo y la metáfora lo que por estructura propia es inasequible a la investigación racional, la auténtica poesía no es un ‘contrafactum’, una simple sustitución de un sentido profano por un sentido sagrado. Todo lo contrario: es una penetración real aunque parcial del misterio. Y el paradigma de todos los misterios es Dios. La metáfora es, pues, una extensión del conocimiento, tomado en sentido amplio, que permite un ‘conocer’ más allá de los límites de la razón discursiva, una penetración en aquella nube que dividía a los hijos de Israel y los egipcios.¹³⁹

Así, la poesía mística toca el misterio y balbucea la experiencia, expresa lo inasequible a la razón y a la vez es una forma de conocimiento. En los siguientes apartados expondré algunas maneras en que SJC expresa el silencio místico-poético.

¹³⁸ Mancho Duque, María de Jesús, “La inefabilidad de la experiencia mística”, en *Poesía y teología en San Juan de la Cruz*, p. 109.

¹³⁹ Herrera, Robert A., “Conocimiento y metáfora en San Juan de la Cruz”, en *Revista de espiritualidad*, p. 598

2.2. Silencio poético

La poesía sanjuanista nace del enamoramiento de Dios, del afán de declarar la experiencia que en sí misma es indeclarable, una realidad aparte de un contexto lleno de cambios religiosos, políticos, artísticos. Sigue un derrotero silente que deja entrever lo oculto tras las palabras y que aquél que oye el susurrar secreto permite que éste se expanda con todos sus significados.

En tanto que “Una palabra habló el Padre, que fue su Hijo, y ésta habla siempre en eterno silencio, y en silencio ha de ser oída del alma”,¹⁴⁰ no es posible decir lo que en sí mismo es silencio, puesto que “sería ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia mística, [...], con alguna manera de palabras se puedan bien explicar”. Se trata de una experiencia silente que después, a la vuelta, intentará ser balbucida en la poesía.

En los siguientes apartados expondré tres formas en que SJC emplea el silencio, transformándolo en una imagen tras la cortina de la palabra, en elemento místico y en símbolo silente.

¹⁴⁰ 2S 22, 3-6, pp. 440, 441.

2.2.1 La música callada: El silencio que se enuncia

Podríamos decir que las palabras del poeta místico son palabras inacabadas o tan maleables que parecen infinitas, pues son empleadas con un fin que el autor de por sí sabe imposible: decir lo que no puede ser dicho. En la poesía mística, las palabras crean un significado propio alargando su uso cognitivo; en este caso, SJC enuncia el silencio como objeto mismo de su poesía, usa no sólo el recurso metafórico del silencio, sino que lo dice como sustantivo, adjetivo o verbo.

En este apartado haré énfasis en el uso del silencio como personaje, por nombrarle de algún modo. Si bien para SJC el silencio es herramienta pedagógica, también se vuelve personaje de sus versos. Se trata, pues, de un silencio que se enuncia y que contiene en sí mismo el misterio místico del Amado, del amor y de la experiencia transformante.

En las estrofas 13 y 14 del *Cántico espiritual*, encontramos un claro ejemplo de ello, pues el verbo desaparece indicándonos cierta quietud; aunque podría interpretarse como una estrategia gramatical que puede ser usada o no, es interesante notar cómo el poeta omite el verbo copulativo: *Mi amado [es] las montañas. ¿Será una manera de recordar el pasaje en Éxodo 3:13-14, donde se lee Yo soy el que soy?*¹⁴¹ SJC dice en el *Cántico*:

Mi amado las montañas,
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonoros,
el silbo de los aires amorosos,

la noche sosegada

¹⁴¹ Existe una discusión sobre la conjugación del verbo, para leerse Soy o Es, verse en él una forma arcaica del verbo Ser. Algunos reconocen una forma factitiva de este verbo: hace ser, trae a la existencia o es.

en par de los levantes de la aurora,
la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora.

El Amado no tiene rostro, se le reconoce en la temporalidad, la armonía, el retiro, el festín del alma –noche, música, soledad, cena– que dejan sugeridas la anulación de los contrarios: la elevación y la hondura, el sonido y el silencio, lo sólido y lo etéreo. Las imágenes que parecen contradictorias apuntan a lo sensorial: SJC encuentra en Dios caricias auditivas, táctiles y deleites gustativos, experiencias que el monje evitaba durante la vía ascética, más por la búsqueda de lo mayor que por una prohibición misma.¹⁴² La elipse que SJC usa en estos versos omite, justamente, el verbo que afirma la existencia del Amado, de cierta manera lo calla, lo silencia para enmarcar su presencia. “Dios es el Ser. ¿Cómo decir su esencia en palabras que, de pronunciarse, vendrían a limitar a Dios? [...] es imposible *hablar* de los atributos de Dios por afirmación de predicados”.¹⁴³

Una vez que la amada *participa* del Amado no hay nada que los separe, lo que ella buscaba ahora está en ella, *es* ella misma, por tanto, no es necesario el verbo que se ha omitido en las liras; decir lo que el Amado *es* significaría cierta separación de identidades, quizá convendría decir ‘Mi amado *soy* las montañas’, pues, como afirma Meher Baba y María Zambrano “conocer la Realidad es convertirse a ella”.¹⁴⁴

¹⁴² Quienes subrayan el carácter desmedidamente ascético e insensible (o a-sensorial) de SJC olvidan que el santo afirmó que “todas las veces que un alma recibe un bien espiritual lo recibe gustando” y que a veces, son tan grandes los sentimientos que acompañan a la unción de los espíritus sensibles que “todas las médulas y huesos gozan y florecen y se bañan en deleite”. Aunque es cierto que el lenguaje de Dios, al ser muy íntimo al alma, “excede todo sentido y hace enmudecer toda la armonía y habilidad de los sentidos interiores y exteriores”. Pero si el lenguaje y la hermosura de Dios hacen enmudecer y empalidecer a la palabra humana y a la belleza sensible, eso significa no la negación de éstas, sino su superación. La más alta sabiduría de las cosas de Dios, la más profunda hermosura divina no pueden alcanzarse sin las previas disposiciones para venir a ellos, tal como lo dice el santo en las famosas *Nadas*.

¹⁴³ Xirau, Ramón, “Maimónides”, en *Palabra y silencio*, p 21.

¹⁴⁴ Cf. López-Baralt, Luce, *Asedios a lo indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*, p. 74.

Luce López-Baralt en *Asedios a lo Indecible*, nos ofrece una interesante explicación. Ya que san Juan está fuertemente influido por la literatura hebrea y árabe, en las que frecuentemente se encuentra cierta incoherencia verbal, hay en su poesía escamoteo del verbo ser, fragmentarismo de argumentos que no son claros, cambios abruptos de espacio, así como incongruencia de tiempos verbales y desplazamientos temporales injustificados; usa estos recursos como algo cotidiano,¹⁴⁵ de tal manera que cuando el poeta intenta decir lo indecible tiene un camino conocido para hacerlo, un camino en que la palabra se une con cada elemento del mundo y de la vida, por tanto, las palabras están en el lugar adecuado, no sobra ni falta nada.

Por otra parte, en estas estrofas del *Cántico* encontramos dos casos de oxímoron, a saber, “música callada” y “soledad sonora”, que refieren justamente al silencio; sin embargo, no es el silencio del alma que se acalla para escuchar al Esposo, el silencio es en sí el Amado; tal como dice en la glosa a este verso, es “la música subidísima” que se comunica o co-responde con cada una de sus criaturas.¹⁴⁶ El mismo SJC lo explica así:

Antes que entremos en la declaración de estas canciones es necesario advertir [...] que en este vuelo espiritual, que acabamos de decir, se denota un alto estado y unión de amor, en que, después de mucho ejercicio espiritual suele Dios poner al alma, al cual llaman desposorio espiritual con el Verbo Hijo de Dios [...] Y en este dichoso día, no solamente se le acaban al alma sus ansias vehementes y querellas de amor que antes tenía, mas [...] comiézale un estado de paz y deleite y de suavidad de amor, según se da a entender en las presentes canciones, en las que no hace otra cosa que contar y cantar las grandezas de su Amado, las cuales conoce y goza en Él por la dicha unión del desposorio.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Cf. *Ibid.*, *passim*.

¹⁴⁶ “En aquel sosiego y silencio de la noche ya dicha, y en aquella noticia de la luz divina, 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 en su manera dé su voz de lo que en ella es Dios; de suerte que le parece una armonía de música subidísima, que sobrepuja todos saraos y melodías del mundo”. *CA*, 13 y 14, n. 25, p. 655.

¹⁴⁷ *CA* 13 y 14, p. 645.

Hay que poner atención en lo siguiente: “querellas de amor [...] las cuales conoce y goza *en* Él por la dicha unión [...]” SJC llama la atención sobre el hecho de que este silencio no es una metáfora, sino es en sí mismo conocimiento y experiencia; no se trata de callar para escuchar, se trata pues de callar y estar en el silencio, pues éste es la unión transformante con y en el Amado.

En estas mismas canciones vemos cómo en la figura retórica utilizada, quiasmo, se rompe la estructura que parecería lógica y, en un malabarismo de palabras, SJC usa los adjetivos “sosegada, callada y sonora”. Al revisar el orden de los versos encontramos lo siguiente:

- A. Mi amado las montañas,
- B. Los valles solitarios nemorosos,
- C. Las ínsulas extrañas,
- D. Los ríos sonorosos
- E. El silbo de los aires amorosos,
- E'. La noche sosegada,
- D'. En par de los levantes de la aurora,
- C'. La música callada
- B'. La soledad sonora
- A'. La cena que recrea y enamora.

Podemos ver en los ítems B y B' que los valles son solitarios, pero esa soledad no es silenciosa, sino sonora; en el ítem D los ríos son sonorosos, sin embargo, su música es callada, tal como vemos en el ítem C'; por último, vemos en los ítems E y E' que el silbo amoroso es sosegado y callado. Si bien la estructura lógica del quiasmo se conserva, las palabras nos remiten a estadios espirituales que el lenguaje en sí mismo no tiene. Este uso del lenguaje se ha convertido en la cuna del lenguaje simbólico místico que ha llegado hasta nuestros días.

En las declaraciones correspondientes a estas canciones, encontramos algunas referencias al sonido y su relación con el silencio. De cierta manera, SJC afirma la importancia del primero para destacar la del segundo. Tal como lo leemos en sus glosas¹⁴⁸.

En la glosa al verso *Los valles solitarios nemorosos* encontramos

Los valles solitarios son quietos, [...] en la variedad de sus arboledas y suave canto de aves hacen gran recreación y deleite al sentido, dan refrigerio y descanso en su soledad y silencio. Estos valles es mi Amado para mí.¹⁴⁹

El santo apunta que “Estos valles *es* mi Amado para mí”, no usa el plural del verbo pues caería en cierto panteísmo, mismo del que fue acusado; sin embargo, SJC no está hablando de los valles topográficos, más bien, de otro lugar. Nos dice que “la variedad de sus arboledas y suave canto de aves [...] dan refrigerios y descanso en su soledad y silencio”; ¿qué canto de ave, por más suave que sea, es silencioso?, ¿qué silbo de aire es callado? La soledad y silencio que producen estos valles es en sí el Amado.

En la glosa del verso *Los ríos sonorosos* afirma:

[...] La tercera propiedad que el alma siente en estos sonorosos ríos de su Amado es un sonido y voz espiritual que es sobre todo sonido y sobre toda voz; la cual voz priva toda otra voz y su sonido excede todos los sonidos de el mundo. Y en declarar cómo esto sea nos habremos de detener algún tanto.

Esta voz, o este sonoro sonido de estos ríos que aquí dice el alma, es un henchimiento tan abundante que la hinche de bienes y un poder tan poderoso que la posee, que no sólo le parecen sonidos de ríos, sino aun poderosísimos truenos. [...], y así es como una voz y sonido inmenso interior que viste al alma de poder y fortaleza.¹⁵⁰

¹⁴⁸ SJC comentó los versos de las canciones o poemas, dichos comentarios se conocen como declaraciones o glosas, en este texto me referiré a éstos como glosas.

¹⁴⁹ CA, 13-14, 7, pp. 647.

¹⁵⁰ CA, 9 - 11, pp. 648 – 650.

¿Cómo se percibe el sonido que “excede todos los sonidos del mundo”? La noche pitagórica nos lleva a cierto movimiento de esferas que al alinearse producen sólo silencio, pues es un sonido que da origen y fin a todo otro sonido, dicho sonido rebasa a todos los demás. En SJC, éste sonido y voz que rebasa o está sobre toda voz –sonido es tan fuerte que viste al alma de poder y fortaleza–, es quizá no sólo la experiencia de unión, sino también la reverberación del silencio.

Sobre la música callada afirma:

En aquel sosiego y silencio de la noche ya dicha y en aquella noticia de la luz divina 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 respondencia a Dios, en que cada una en su manera da su voz de lo que en ella es Dios; de suerte que le parece una armonía de música subidísima que sobrepuja todos los saraos y melodías de el mundo. Y llama a esta música “callada”, porque como habemos dicho, es inteligencia sosegada y quieta, sin ruido de voces; y así dice que su Amado es esta “música callada”, porque en él se conoce y gusta esta armonía de música espiritual. Y no sólo eso, sino que también es.¹⁵¹

Y sobre la soledad sonora:

Lo cual es casi lo mismo que “la música callada”, porque, 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 sonido espiritual sonorísimamente en el espíritu de la excelencia de Dios en sí y en sus criaturas, según aquello que dijimos arriba haber visto san Juan en espíritu en el Apocalipsis, conviene a saber: “voz de muchos citaredos que citarizaban en sus cítaras; lo cual fue en espíritu y no de cítaras materiales, sino cierto conocimiento de las alabanzas de los bienaventurados que cada uno en su manera de gloria hace a Dios continuamente; lo cual es como música, porque así como cada

¹⁵¹ CA 13-14, 25, p. 655.

uno posee diferentemente sus dones, así cada uno canta su alabanza diferentemente, y todos en una concordancia de amor, bien así como música.¹⁵²

En estas glosas vemos cómo SJC va uniendo el adjetivo *sonoro* al sustantivo *música*, pero trastocando el significado de las palabras, de manera que la *música callada* y la *soledad sonora* son experiencias de la Esposa al estar en el Amado; estas experiencias no sólo son sensoriales sino que también son internas, profundas y místicas, la palabra que se vuelve un inaudible *parlare* se hace también música y, finalmente, silencio. Es decir, el lenguaje numinoso encontrado en los poetas se supera a sí mismo, convirtiéndose en silencio o en cántico o en ambas.

SJC tiene mucho cuidado en aclarar que esta experiencia es una simbiosis armónica, más espiritual que sensorial, “[...] En lo cual se da claro a entender que el oírlo con el oído de el alma es verlo con el ojo de el entendimiento pasivo [...] Luego este oír de la alma, es ver con el entendimiento”.¹⁵³ Podemos decir, entonces, que, cuando SJC habla de música, lo hace refiriéndose a la armonía espiritual que se da entre el alma y el Amado, de manera que ésta se vuelve más silenciosa que sonora. Y no sólo eso, “la soledad sonora, [...] es su Amado”,¹⁵⁴ el silencio se transforma en el *Divinum Silentium*, deja de ser un recurso literario del oxímoron, ya no es más el silencio de los apetitos del que inicia la vía del encuentro: el Silencio es el Amado.

Asimismo, el silencio y la soledad comparten la cualidad del ser divino, es en la soledad donde habita el Amado,

¹⁵² CA 13-14, 25, 26, pp. 655, 656.

¹⁵³ CA 15, p. 651.

¹⁵⁴ CA, 27, p. 656.

En soledad vivía,
y en soledad ha puesto ya su nido,
y en soledad la guía
a solas su querido
también en soledad de amor herido.¹⁵⁵

En SJC, la soledad no responde al desasosiego del abandono, sino al saber o al conocimiento de lo único que se busca, responde al enamoramiento del alma e indica el movimiento y transformación del espiritual en la vía ascética. La experiencia de la soledad y el silencio se transforma en un estado espiritual que evoluciona y mejora el proceso místico de quien lo vive, concluyendo en el conocimiento de lo divino.

Por otra parte, en los versos del romance *In princio erat Verbum* dice que

Este ser es cada una,
Y este solo las unía
En un inefable nudo
Que decir no se sabía¹⁵⁶

Leemos cómo al hacer liras sobre la Trinidad, su misterio y enmarcando a un Dios amoroso, SJC nos recuerda que es una verdad que se sabe pero no se dice. Aquí el silencio no es personaje principal del verso, sin embargo, aparece como característica ontológica del *Verbum* y que solamente cuando se está en Él se puede entender, pero no traducir. Como se lee en las siguientes líneas:

Palabras de gran regalo
El Padre al Hijo decía,
De tan profundo deleite,
Que nadie las entendía;¹⁵⁷

¹⁵⁵ CA, 34, p. 713.

¹⁵⁶ P., *In principio erat Verbum, acerca de la Santísima Trinidad*, 35, p. 85.

¹⁵⁷ P., *De la comunicación de las Tres personas*, 50, p. 85.

Y recordando que el Padre habla en silencio y sólo en este se le percibe, sabemos que este no entender es un conocimiento silente que se ve reforzado en el estribillo del romance Por toda la hermosura “Por toda la hermosura/ nunca yo me perderé, /sino por un no sé qué/ que se alcanza por ventura”, así como en los versos “Por lo que por el sentido/puede acá comprehenderse/ y todo lo que entenderse,/ aunque sea muy subido/, ni por gracia y hermosura/ nunca yo me perderé, /sino por un no sé qué/ que se alcanza por ventura”¹⁵⁸ del mismo romance, en los que el autor señala que ni por los sentidos, ni por el intelecto se encuentra el saber o el conocimiento de lo divino. De este modo, cuando SJC habla de la soledad, también habla del silencio.

En estos versos vemos cómo el personaje Silencio se va transformando en un silencio que se encuentra presente, pero que ya no es dicho, es un silencio que se intuye en la obra sanjuanista. De ello hablaré en el siguiente apartado.

¹⁵⁸ P. *Por toda la hermosura*, (También conocido como *Glosa a lo divino por el mismo autor*), 9, p. 120.

2.2.2 El canto de la dulce Filomena: Lo que se dice no diciendo

La poesía sanjuanista esconde un silencio que se entrevé en las figuras literarias. Nuestro autor es un maestro del *no decir*, sus recursos literarios y pedagógicos se ven superados por los símbolos místicos y poéticos que abundan en su obra; el santo hace de la lengua una herramienta elástica y maleable que permite ir diciendo sin decir tácitamente lo de por sí ya imposible. “El lenguaje místico apofático, la paradoja de decir lo que no es, se le presenta a nuestro místico como un medio apto para declarar el silencio (la paradoja de decir lo que es indecible -afirma Aurora Egido- es una constante en los místicos. Se trata de un silencio pretendido, buscado, pero, en definitiva, declarado)”.¹⁵⁹

En el lenguaje místico apofático, la vía mística es un camino hacia la palabra; en tanto que Dios es la palabra y el silencio, para el poeta místico, se vuelve un camino del decir sin decir. Decir no como una entidad absoluta y divina, sino como un objetivo, también ente-lequia o construcción que debe negarse para poder ser. Por tanto, se va construyendo un decir apofático que parte de negar el lenguaje o de la inexistencia de la palabra como entidad constructora de un único conocimiento. La poesía mística no sólo contradice para afirmar, también oculta para mostrar.

La estructura poética sanjuanista es un cuerpo que contiene algo más que metáforas, se trata de un conocimiento que rebaza lo escrito, tal como lo experimentaron quienes leyeron de primera mano los textos, quienes quizá reconocían las tonadillas, la métrica y

¹⁵⁹Cf. Ubarri, Miguel Norbert, “El silencio místico y san Juan de la Cruz” en *Hermenéutica y mística: San Juan de la cruz*, p. 16.

rima de los versos de las canciones que el poeta usaba o que vivían algún proceso espiritual. La poesía sanjuanista contiene el placer estético de la obra artística, pero también declara y guía un conocimiento casi hermético que es posible deducir.

Siguiendo a Gabriel Celaya, la poesía sanjuanista es una poesía *de vuelta*,¹⁶⁰ es decir, no es una poesía escrita durante el rapto, es, más bien, el resultado de la reverberación del silencio que la experiencia ha producido. Dicha experiencia rebasa el conocimiento previo. Si bien, tal como he señalado en el capítulo anterior, la experiencia mística es parte de un proceso, el matrimonio místico, el éxtasis aunque es fruto de ese proceso, sale del cuadro epistémico logrado, es decir, no niega el conocimiento del mundo, simplemente es otra cosa, es “un subido rastro que se descubre al alma de Dios, quedándose por rastrear, y un altísimo entender de Dios que no se sabe decir”,¹⁶¹ por tanto, no hay palabras para enunciarlo, no se puede ni se quiere decir. Veamos el *Cántico*:

En la interior bodega
de mi Amado bebí,
y cuando salía
por aquesta vega,
ya cosa no sabía
Allí me dio su pecho,
allí me enseñó ciencia muy sabrosa,
y yo le dí de hecho
a mí, sin dejar cosa;
allí le prometí de ser su Esposa¹⁶²

Leemos en las glosa al primer verso que existen distintas bodegas del Amado, pero esta es la más íntima y lo que ahí se comunica “totalmente es indecible y no se puede decir nada, así como del mismo Dios no se puede decir algo que sea como él [...] Y así, para dar

¹⁶⁰ Celaya, Gabriel, *Exploración de la poesía*, p. 179.

¹⁶¹ CB 7, 9, p. 766.

¹⁶² CB 26, 17, p. 846.

a entender el alma lo que en aquella bodega de unión recibe de Dios, no dice otra cosa, ni entiendo la podrá decir más propia para decir algo de ello”.¹⁶³ De esta forma, lo que observamos es la experiencia del silencio que se manifiesta en el no saber, en el interior de la bodega intimísima y en el acto de beber *del* Amado. Como en otras tradiciones místicas, el acto de beber reafirma el silencio y, en este caso, no sólo se reafirma, también se experimenta.

De acuerdo con Platón y a Aristóteles, en aquellos actos donde se suspende el habla también se suspende la razón, tal como ocurre con los instrumentos de aliento, que no son recomendados por la teoría aristotélica pues al soplar se impide el discurso.¹⁶⁴ Asimismo, el acto de beber suspende la razón y se traduce en éxtasis místico, de tal modo, cuando leemos “y el mosto de granadas gustaremos/ allí me mostrarías/ aquello que mi alma pretendía”,¹⁶⁵ y “al adobado vino/ emulsiones de bálsamo divino/ En la interior bodega / de mi Amado bebí”,¹⁶⁶ entendemos que se trata de un silencio que implica la transformación del alma en Dios y el conocimiento divino. Es una transformación silente que se oculta en la embriaguez del alma y que sólo se presenta a los aprovechados.

He centrado la atención en el acto de beber como unión transformante y silente, pues en SJC el movimiento, la acción, es puente entre la amada y el amado, se llega al amado a través de un proceso de desasimiento y movimiento espiritual constante. Si bien el poema *Tras un amoroso lance* ha sido reconocido por Dámaso Alonso como un poema donde la cetrería es el tema principal, podemos notar también que el vuelo juega un papel

¹⁶³ CB 17, 4, p. 666.

¹⁶⁴ “La flauta resulta opuesta a la educación, por el hecho de impedir el uso de la palabra” (1341 a); “...es más verosímil que lo hiciera [que Atenea tirara la flauta] porque al aprender a tocar la flauta en nada sirve al desarrollo de la inteligencia” (1341 b). Aristóteles, *Política*, Libro VIII, cap. VI.

¹⁶⁵ CB 37, p. 883.

¹⁶⁶ CB, 25, p. 738.

central; el vuelo como tema se convierte en un símil silencioso, los siguientes versos dan cuenta de ello:

Cuanto más alto subía
Deslumbróseme la vista,
Y la más fuerte conquista
En oscuro se hacía;
Mas por ser de amor el lance
Di un ciego y oscuro salto,
Y fui tan alto, tan alto,
Que le di a la caza alcance

Leemos cómo el alma sale y sube en un vuelo espiritual. Este vuelo tan alto en el que se encuentra el Amado, deslumbra y ciega por el exceso de luz (en una plena metáfora platónica); con esta ceguera se apagan los deseos y las palabras, quedando una oscura certeza de amor. No se trata aquí del ave, sino del vuelo. Si bien existe todo un análisis ornitológico al respecto, en este caso me centro en la acción: el acto de volar que es la transformación y éxtasis a la vez, es un vuelo silente que acalla la memoria y el deseo, es un vuelo de cambios en solitario, pues, para el santo, el alma también es como un pájaro solitario que “ha de ser tan amiga de la soledad y silencio... [y] ha de poner el pico al aire del Espíritu Santo”¹⁶⁷ que con su vuelo encuentra al Amado o a la caza.

La conquista se hace en oscuro, tal como el abrazo místico durante la noche. En los versos “Mas por ser de amor el lance/ Di un ciego y oscuro salto”, encontramos el resultado del desapego y el silencio movido por el amor (el santo explicará que ese amor es, también, la fe) a través de los oxímoron típicos de la poesía mística: di un salto y fui tan alto, que le di alcance. Vemos que este salto de fe –del que siglos después nos hablará Kierkegaard–,

¹⁶⁷ CB 14-15, 24, p.799.

es un salto que en vez de caer sube, es decir, mientras más ciego y oscuro es el salto, más alto se eleva. Es el caso también de los versos

Dije: no habrá quien alcance.
Y abatime tanto, tanto,
Que fui tan alto, tan alto,
Que le di a la caza alcance.

Vemos aquí que cuando el espíritu estaba falto de fe y energía, cuando dijo “no habrá quien alcance”, su tristeza y abatimiento fueron tan grandes que sirvió de trampolín y subió muy alto; podemos decir que en la misma proporción de su tristeza fue la altura de su vuelo. Se trata, pues, de caer en un vuelo en el que aunque existen temores, cansancio y abatimiento, hay un no entender que se entiende. SJC nos recuerda: “Y así como Dios es tiniebla para nuestro entendimiento, así ella (la fe) también ciega y deslumbra nuestro entendimiento. Y así[...], se manifiesta Dios al alma en divina luz, que excede todo entendimiento.”¹⁶⁸

Siguiendo a Andrés Sánchez Robayna, en SJC, el lenguaje es “enemigo” del poeta al delimitar la experiencia que, si bien es inefable, al ser balbucida queda en cierto modo enmarcada para los ojos lectores, quienes viven la obra poética como una experiencia “de ida”. De tal modo, son los ojos “de ida” los encargados de escudriñar un balbuceo “de vuelta”, que no dice lo vivido, pero que al mezclar imágenes y símbolos producen en quien lo lee una experiencia gnoseológica que también rebasa el lenguaje. Ya SJC nos advierte de ello:

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, [...], con alguna manera de palabras se puedan bien explicar, [...] Porque ¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas donde Él mora hace entender?, ¿y quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir? [...] ésta es la causa porque con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebosan

¹⁶⁸ 2S 9, 1, p. 315.

algo de lo que sienten y de la abundancia de el espíritu vierten secretos y misterios que con razones lo declaran.¹⁶⁹

SJC nos hace saber que, como dice Silesius, Dios está tan por encima de todo, que no se puede decir nada de él y que la palabra empequeñece aquello que se quiere decir. Sin embargo hace una concesión y echa mano del silencio bucólico renacentista que se hizo sinónimo de soledad y sirvió para alimentar innumerables descripciones de poesía en prosa y en verso. En la poesía sanjuanista no sólo se encuentra un estado de conocimiento estético, sino también de íntima unión con la Fonte o el Amado, tan en silencio y oscuridad que son la misma cosa.

En la noche y en el silencio es posible escuchar la música de las esferas, la armonía del mundo o la música subidísima que es el Amado. Tal como leemos en la conocida estrofa 15 del *Cántico*,¹⁷⁰ aparece también un canto nocturno sin palabras que se extiende graciosa y secretamente: “El aspirar del aire,/ el canto de la dulce filomena,/ el soto y su donaire/ en la noche serena,/ con llama que consume y no da pena”.¹⁷¹ La filomena, un ruiseñor nocturno que canta, pero no dice y sin embargo es parte de lo que el Esposo dio a la Esposa y ella anhelaba, es, pues, un silencio declarado escondido bajo el sonido de una melodía o de un sonido sin vocablos.

Otra referencia a una melodía silente en el Romance sobre el salmo “Super flumina Babylonis”, dice

y colgué en los verdes sauces

¹⁶⁹ Prólogo, CB, 1, 1, p. 733 Es necesario recordar que la prosa sanjuanista nace como parte de su sistema pedagógico, bastante después de la creación poética, misma que fue germinada en la prisión toledana e inmediata a los raptos místicos.

¹⁷⁰ “la noche sosegada/ en par de los levantes del aurora/ la música callada,/ la soledad sonora,/ la cena que recrea y enamora”.

¹⁷¹ CB, 39, p. 740.

la música que llevaba,
poniéndola en esperanza
de aquello que en ti esperaba.¹⁷²

En estos versos encontramos que los verdes sauces son representación de lo sensorial, uniendo lo natural con la esperanza. No es casualidad que use la palabra *verde* al describir a los sauces, pues el santo ha vestido a la esperanza con dicho color en las glosas a la Noche Oscura.

De tal modo, al colgar la música en los sauces, enuncia el acallamiento de la razón, pues, por un lado, Dios es *música subidísima* y es *subidísima* porque no puede ser manufacturada; por otra parte, la música es producto de cierta técnica y conocimiento humano, por tanto, al ser “colgada”, encontramos un despojo voluntario de cierto conocimiento para quedar en espera de otro, tal como leemos en los dos últimos versos.

Así pues, la música que se cuelga en los verdes sauces es el acallamiento del conocimiento refugiado en la memoria y, como nos recuerda el santo, la memoria se perfecciona en el vacío de la esperanza y de toda posesión.¹⁷³ Ya san Agustín nos dice que el objeto de la esperanza se encuentra en la memoria. Por su parte, en un proceso parecido pero inverso, san Juan apela al vaciamiento de la memoria para dar fuerza a la esperanza, “la esperanza vacía y aparta la memoria de toda la posesión de criatura, y así aparta la memoria de lo que se puede poseer, y pónela en lo que espera. Y por esto la esperanza de Dios sola dispone la memoria puramente con Dios”;¹⁷⁴ en otras palabras, la esperanza sanjuanista distingue una memoria *humana* útil en ciertos procesos de la vía ascética, pero que, en definitiva, debe ser superada por una memoria *teologal* que dará cabida a una

¹⁷² P, *Super flumina Babylonis*, 10, p. 97.

¹⁷³ 2S 6, 1ss, p. 305-307.

¹⁷⁴ 2N 21, 1, p. 574.

esperanza propia del que no posee, ni puede ser poseído: “cuanto más el alma desposesionare la memoria de formas y cosas memorables, que no son Dios, tanto más pondrá la memoria en Dios y más vacía la tendrá para llenar de él el lleno de su memoria”.¹⁷⁵ Por tanto, al colgar la música encontramos un vaciamiento de cierta posesión intelectual o racional, dando cabida a “aquello que en ti esperaba”. En el vacío extremo de la desposesión encontramos un silencio que se dice de manera oculta. Otro ejemplo de un silencio oculto se lee en los versos siguientes:

Vuélvete, paloma,
que el ciervo vulnerado
por el otero asoma
al aire de tu vuelo, y fresco toma.¹⁷⁶

Puesto que el silencio se encuentra en el éxtasis místico, encontramos dicho silencio en el verso “al aire de tu vuelo”, que representa –en una interpretación moderna– el encuentro con el Amado. Si bien estos famosos versos cancioneriles han sido fuente de polémicas interpretaciones, encontramos en ellos un silencio entreverado en sus distintas contradicciones; a saber, por un lado encontramos un “vuélvete”, pues aún no estás preparada o una especie de llamado para volver a sí misma, y, por otro, es un vuélvete a mí, es decir, volverse hacia el Amado, regresa a mí.

Por otra parte, si entendemos “vuélvete” como “vuélvete a mí”, podemos deducir que es un llamado en el que Dios se ve herido de amor como un “ciervo vulnerado”. Gracias a la altura del éxtasis –hemos visto ya en el poema *Un amoroso lance* que el éxtasis puede ser tan alto que posee al Amado y se compara con el vuelo–, cabe la

¹⁷⁵ 3S 15, 1, p. 424.

¹⁷⁶ CA 12, p. 606.

afirmación de que el ciervo vulnerado asoma por el otero que es alto y toma el aire fresco del vuelo del alma.

Sin embargo, Luce López-Baralt, en su artículo *San Juan de la Cruz: una nueva concepción del lenguaje poético*, enfatiza que “La línea lógica general es bastante aceptable, aunque siempre hay incongruencias menores: el que dice los versos (Dios) y el ciervo no parecen ser la misma entidad; es casi imposible deducir –y resulta sintácticamente redundante– que ‘otero’ y el misterioso verso ‘al aire de tu vuelo’ signifiquen lo mismo: el éxtasis profundo del alma.”¹⁷⁷ Acotación que habrá de tomarse en cuenta para análisis posteriores y con otros fines, pues en mi interpretación me parece que estas incongruencias semánticas enfatizan el silencio divino del que este apartado habla.

Por último, podemos decir que en su poesía *silente* –verdadera música callada-, SJC cumple el postulado bergsoniano que afirma: “el arte del escritor consiste sobretodo en obligarnos a buscar las palabras”: la crítica del lenguaje en SJC no puede ser más cabal, ha borrado las palabras, es decir, dice no diciendo.

Para dar paso al siguiente apartado es preciso recordar que existe una diferencia entre el símbolo literario y el símbolo como medio de conceptualización de las realidades místicas. En SJC, esta diferencia pasa por distintas tradiciones religiosas, poéticas y experienciales, por lo que es importante discernir las relaciones, por una parte, entre la palabra simbólica y, por otra, el fragmento de la realidad sobrenatural que designa. La obra sanjuanista echa mano de distintos elementos literarios y distintos símbolos. En el siguiente apartado me detendré en las distintas figuras simbólicas que evocan al silencio.

¹⁷⁷ López Baralt, Luce, *San Juan de la Cruz, una nueva concepción del lenguaje poético*, en <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc1c2f4>

2.2.3 Que bien sé yo la fonte: El silencio como símbolo poético

En la obra poética sanjuanista encontramos símbolos usados y conocidos tanto en la tradición religiosa como en la literaria y filosófica, sin embargo, el poeta les reinventa o ensancha dando cabida al silencio. Estos símbolos aparecen en todos los poemas, con amplitud e intensidad variadas, junto con otros recursos literarios (metáforas, metonimias, alegorías, símiles) y configuran el conjunto de la lírica de SJC como un universo ficcional en el que las relaciones de significado, de espacio y tiempo son interpretadas a partir de ciertos temas y anécdotas, en un sentido simbólico que, según dice el poeta en las *Declaraciones* a las estrofas, corresponde a las distintas fases del camino místico.

Ante la necesidad de comunicar aquello que no es posible decir, la poesía mística hace uso de las figuras comparativas, las cuales permiten expresar lo inefable. De esta manera la experiencia mística no se ve empañada ni ahogada entre los límites del lenguaje, pues usa al lenguaje mismo para no decir, sino para evocar. Xirau explica que:

[...] no debemos entender por procedimientos algo externo a la obra, una especie de regla que el poeta hubiera aplicado conscientemente para revelar, hasta donde hablan las palabras, una experiencia íntima y sólo trasmisible por sugerencias. Los procedimientos son simplemente los caminos que San Juan de la Cruz empleó como formas vivas para transmitir su experiencia vivida [...] ¹⁷⁸

La dificultad en la expresión lingüística comienza al borde mismo de la contemplación: al entrar “en la casa sosegada” viviendo la “noticia general oscura y amorosa” donde queda

¹⁷⁸ Xirau, Ramón, “El madero ardiente”, en *Palabra y silencio*, p. 50.

“no sé qué balbuciendo”. Podemos notar cómo SJC dice algo que no puede ser totalmente dicho. El “no sé qué” que queda balbuciendo es un toque “no continuo, ni mucho [menos], porque se desataría el alma del cuerpo, mas pasa en breve; y así queda muriendo de amor”.¹⁷⁹

De esta manera, SJC define su obra, el intento de expresar lo que no es posible o aquello de lo que no se tiene capacidad para lograrlo es un balbucir “que es el hablar de los niños, que es no acertar a decir y dar a entender qué hay que decir”.¹⁸⁰

Aún así, sabiendo la imposibilidad de explicar lo vivido con el Amado y su experiencia mística, escribe lo que Dámaso Alonso llama *el himno a la inefabilidad*:

Entréme donde no supe,
y quedéme no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.
[...]
Grandes cosas entendí;
no diré lo que sentí,
que me quedé no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.
[...]
Era cosa tan secreta
que me quedé balbuciendo
toda ciencia trascendiendo [...] ¹⁸¹

SJC indica que entrada el alma en el ameno huerto deseado, mientras reposa sobre los brazos de su Amado, puede “aspirar del aire” que “es un delicadísimo toque y sentimiento de amor”, el cual “subidamente levanta al alma y la informa, 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

¹⁷⁹ CB, 7, 4, p. 765.

¹⁸⁰ CB, 7, 10, p. 766.

¹⁸¹ P, *Entréme donde no supe*, p.59.

mismo Espíritu Santo”.¹⁸² “Y esto es para el alma tan alta gloria y tan profundo y subido deleite, que no hay que decirlo por lengua mortal, ni el entendimiento humano, en cuanto tal, puede alcanzar algo de ello”.¹⁸³

Entendemos, pues, que ni ciencia ni experiencia sirven, ya que “cómo esto sea, no hay más saber ni poder para decir”.¹⁸⁴ Y dice, imitando a la madre Teresa, que “Ello [es] al modo que vamos diciendo, aunque, como habemos dicho, no se puede decir”.¹⁸⁵ Si bien no hay posibilidad de decir cómo es ese divino aspirar al alma y del alma a Dios, no es impedimento para escribir. Así lo muestran las siguientes líneas:

¡Oh llama de amor viva,
que tiernamente hieres [...]
Y en tu aspirar sabroso
de bien y gloria lleno
cuán delicadamente me enamoras¹⁸⁶

Y termina la *Llama* en el colofón de su escrito posterior diciendo lo siguiente:

“En aquel aspirar de Dios, yo no querría hablar, ni aun quiero; porque veo claro que no lo tengo de saber decir, y parecería menos si lo dijese; porque es una aspiración que Dios hace, en que en aquel recuerdo del alto conocimiento de la Deidad la aspira el Espíritu Santo con la misma proporción que es la noticia en que la absorbe profundísimamente en el Espíritu Santo, enamorándola delicadísimamente según aquello que vio; porque siendo llena de bien y gloria, la llenó de bondad y gloria el Espíritu Santo, en que la enamoró de sí sobre toda lengua y sentido en los profundos de Dios, y por eso, aquí lo dejo”.¹⁸⁷

SJC, se apoya ante todo en el carácter sobrenatural y espiritual de toda noticia mística. Lo sobrenatural no admite expresión propia, solamente analógica, sea “por figuras, semejanzas

¹⁸² CB, 38, 2, p. 887.

¹⁸³ *Id.*

¹⁸⁴ CB, 38, 7, p. 889.

¹⁸⁵ CB, 38, 4, p. 888.

¹⁸⁶ Ll, p. 914.

¹⁸⁷ Ll, 4, 17, p. 1039.

y comparaciones” sea por “términos usados y vulgares” como dice el prólogo del *Cántico*. Para lo interior y espiritual, asegura en el prólogo de la *Llama*, “comúnmente falta lenguaje”, “porque lo espiritual excede todo sentido”.

De tal manera, volvemos a notar cómo nuestro autor plantea una visión apofática en su doctrina. El objeto místico no se sabe decir, por ello el conocimiento místico es intransferible, pues, como afirma en la *Noche*, “Por cuanto la sabiduría de esta contemplación es lenguaje de Dios al alma de puro espíritu a espíritu puro, todo lo que es menos que espíritu, como son los sentidos, no lo perciben, y así les es secreto y no lo saben ni pueden decir, ni tienen gana porque no lo ven”.¹⁸⁸ Nuevamente, el maestro Xirau nos explica que

Estamos otra vez frente a la vía negativa, frente a un vacío que es presencia y una aniquilación que es realmente ser. Siempre, en san Juan, un “entender no entiendo”; un *más que entender atender*. Porque siempre en él –y por eso el silencio- más allá de las imágenes, más allá de las palabras, está la Palabra. Como decía en una carta de 1587, “la mayor necesidad que tenemos es de callar a este gran Dios con el apetito de la lengua, cuyo lenguaje, que él oye solo, es el callado de amor” (*Carta a las Carmelitas Descalzas de Beas*, Granada, 22 de noviembre de 1587).¹⁸⁹

Ante esto, parecería que la transmisión del conocimiento o el intento de hacerlo serían una lucha inútil, enunciar la experiencia misma desborda el *logos*, ¿cómo traducir con palabras lo que excede toda imagen sensorial o intelectual?

Si bien el Silencio no es un símbolo cotidiano como la Noche, se transforma en una especie de sombra que aparece dinámicamente en distintas figuras usadas por SJC. Esta

¹⁸⁸ 2 N 17, 4, p. 564.

¹⁸⁹ Xirau, Ramón, “El madero ardiente”, en *Palabra y silencio*, p. 60.

imagen-símbolo está relacionada con la propia experiencia mística y con las características de lo que estrictamente hablando sería un símbolo poético en cuanto que es dinámico.

El dinamismo del silencio, en tanto símbolo,¹⁹⁰ responde a la *metáfora total* en la que, según Bachelard,¹⁹¹ la unidad poética consiste en la dialéctica simbólica que armoniza los opuestos y extremos, estableciendo una conexión entre fuerzas antagonistas, logrando con ello superar las oposiciones semánticas. Es así que cuando leemos *música callada* nos encontramos con una realidad nueva y distinta.

En el texto *Las formas del lenguaje de la religión*, Severino Croatto afirma que el símbolo se diferencia de la metáfora, pues aunque esta última corresponde desde el punto de vista etimológico, en cuanto ‘lleva más allá’ (gr. *meta-fero*), o sea, a otra significación, la metáfora “transporta” un concepto conocido a otro vocablo, por ejemplo, una cualidad. El símbolo, por otra parte, re-significa a la palabra “el símbolo, [...] no atribuye algo conocido. Es intuición de lo *desconocido*”.¹⁹²

Siguiendo a Croatto, se puede decir que ante lo indecible de la experiencia mística, el símbolo es una ventana que permite vislumbrar lo divino, permite enunciarlo de cierta manera en la que el receptor lo ve y lo comprende. Lo divino puede ser contemplado, escuchado desde el símbolo, no así con la metáfora ni la alegoría.

Por otra parte, para Hubertus Halbfas “el símbolo es ‘objetivación pre-verbal de un conjunto de pensamiento’ (dice P. Wolff-Windegg). Su virtualidad reside en un ‘ámbito trans-verbal’ que no es alcanzable por vía de palabras, de modo que ‘la zona auténtica del

¹⁹⁰ “Un símbolo casi nunca se realiza en su esencia. Para que se dé un símbolo auténtico, no debe haber correspondencia exacta entre los diversos planos de la experiencia ni éstos pueden sustituirse indiferentemente uno por otro. El símbolo exige que no tratemos de expresar más la imagen por la idea que la idea por la imagen” Baruzi, Jean, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, p. 331.

¹⁹¹ Bachelard, Gastón, *El agua y los sueños*, p. 13.

¹⁹² Croatto, Severino, “Las formas del lenguaje de la religión”, en Diez De Velasco, F. y Cols., *El Estudio de la Religión*, pág. 68.

símbolo' no es otra que 'el silencio'".¹⁹³ En consecuencia, según Halbfas, la capacidad del lector o del espiritual para percibir el símbolo depende de la meditación, la narración, la escucha atenta y pausada, la dramatización, la interacción con la realidad simbólica, elementos todos ellos que SJC ha enfatizado en su pedagogía. En la poesía mística, lo que resulta decisivo no es precisamente la confrontación racional con el símbolo, sino la relación emocional con el mismo, el desarrollo de la intuición de lo simbólico.

Los símbolos revelan una estructura del mundo que sólo puede ser evidenciada a través de éstos. Siguiendo a Eliade, afirmamos que los símbolos son portadores de una realidad más profunda y más fundamental, "[...] digamos que los símbolos religiosos que atañen a las estructuras de la vida revelan una vida más profunda, más misteriosa que lo vital captado por la experiencia cotidiana",¹⁹⁴ son una expresión del mundo que no se limita a la metáfora o al símil, están fuera de la razón y del lenguaje discursivo que encierra la cotidianidad o la *empiría*, por ello, su función reveladora no puede ser contingente sino, más bien, necesaria. Los símbolos, diría Eliade, muestran al Ser en sí, la realidad última de las cosas.

Pierce nos recuerda que los símbolos se originan en la convención, por ello es posible entender el símbolo religioso del que Eliade nos habla, el símbolo que se origina de la arbitrariedad de la convención encierra el significado de un mundo, en este caso, del mundo religioso o, mejor aún, del mundo místico.

El mundo místico es una realidad extralingüística que intenta remediarse a través del símbolo poético. Específicamente en la metáfora, ésta se encuentra basada en una imagen arquetípica que permite trazar puentes entre el significado referencial y otros de

¹⁹³ Halbfas, H., "Petición", en *El Salto al Pozo. Una escuela de oración*, p. 154.

¹⁹⁴ Eliade, M., "Consideraciones sobre el simbolismo religioso", en *Mefistófeles y el Andrógino*, p. 201.

carácter figurativo. De tal manera, encontramos en la obra sanjuanista elementos del mundo sensible que permiten al lector así recuperar su significado basándose en la semejanza entre los dos objetos, el propiamente místico y el sensible que se le asemeja.

“El lenguaje simbólico no posee límites semánticos precisos. Ello es debido a que el símbolo no posee un significado unívoco, sino multivalente y en cierto modo inagotable. La característica semántica fundamental del símbolo consiste en evocar, sugerir, implicar, pero nunca señalar con precisión”.¹⁹⁵ Ejemplo de esto lo encontramos en el *Cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por fe*, también conocido como *Que bien sé yo la fonte que mana y corre*. Este poema, perteneciente a sus días reclusos, usa la figura de la noche como estribillo “Que bien sé yo la fonte que mana y corre, / aunque es de noche”.

En la presentación del tema encontramos dos símbolos frecuentes en la mística de la época, la fuente y la noche; el primero gira en torno a la luz, el espejo, la claridad, lo que mana, lo que da origen, es decir, da muestra de su fe (en tanto saber); y el segundo, la noche, es un saber callado que no depende del hombre, en palabras del autor es una inteligencia mística que rebasa toda facultad humana.

Se trata de una fuente que mana oscuridad, un saber no sabiendo. Esta fuente-agua que se vuelve oscura, es un elemento que después será retomado en la imagen *agua tenebrosa*, “porque cuanto el alma más a Él se acerca, más oscuras tinieblas siente y más profunda oscuridad por su flaqueza; así como el que más cerca del sol llegase más tinieblas y pena le causaría su grande resplandor, la cual agua tenebrosa en las nubes del aire es la oscura contemplación y sabiduría divina en las almas”.¹⁹⁶

¹⁹⁵ Mancho Duque, Creación poética y componente simbólico en san Juan de la Cruz, en <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc8g929>

¹⁹⁶ 2N 16, 11-13, pp. 561, 562.

Dicha *agua tenebrosa* sirve de “tabernáculo y morada” divina, es el rostro de Dios que se encuentra en oscura contemplación, el “tabernáculo de la contradicción de las lenguas”, es un saber sin sonidos. Este repetitivo y sencillo villancico muestra un entramado lingüístico que condensa un saber aparentemente asible, pero que se desarrolla en el silencio apofático reflejado en un conocimiento cierto y oscuro que se evidencia en los repetidos *sé* de las primeras ocho estrofas, acompañados todas las veces por la noche:

1. Aquella eterna fonte está escondida,
que bien sé yo do tiene su manida
aunque es de noche.
2. Su origen no lo sé, pues no le tiene
Mas sé que todo origen de ella viene,
Aunque es de noche
3. Sé que no puede ser cosa tan bella,
y que cielos y tierra beben de ella,
aunque es de noche.
4. Bien sé que suelo en ella no se halla,
y que ninguno puede vadealla,
aunque es de noche.
5. Su claridad nunca es oscurecida,
y sé que toda luz de ella es venida,
aunque es de noche.
6. Sé ser tan caudalosos sus corrientes,
que infiernos, cielos riegan y las gentes,
aunque es de noche.
7. El corriente que nace de esta fuente
bien sé que es tan capaz y omnipotente,
aunque es de noche.
8. El corriente que de estas dos procede
sé que ninguna de ellas le precede,
aunque es de noche.¹⁹⁷

SJC nos remite a un conocimiento que no le corresponde a las facultades humanas, que ha rebasado las potencias del entendimiento para encontrar la oscuridad interior de la que nos habla en 2S 1, 1. Asimismo, el poeta enfatiza lo que ha dicho en *Éntreme donde no supe*:

¹⁹⁷ P, *Que bien sé yo la fonte*, p. 94.

“Y es de tan alta excelencia/ aqieste sumo saber, / que no hay facultad ni ciencia / que le puedan emprender”.¹⁹⁸

Sólo en la oscuridad-silencio de la noche se podrá ver no viendo o deleitarse en la fuente de *agua tenebrosa*, pues “estas aguas de deleites interiores no nacen en la tierra; hasta el cielo se ha de abrir la boca del deseo, vacía de cualquier otra llenura”.¹⁹⁹ Se trata de un saber transformante, que está en la eternidad, en donde “cielos y tierra beben de ella”, pero que también sus “caudalosas corrientes” inundan cielos, infiernos y gentes, y siempre “es de noche”.

La metafísica lunar nos recuerda que la noche como símbolo es un símbolo ambivalente que indica un estadio transitorio, pero que en sí mismo es transformante y extático. Mancho Duque afirma que “El símbolo se presenta como una unidad que engloba una pluralidad semántica difícilmente reductible a un único y exclusivo valor”.²⁰⁰ En la poesía de SJC estos valores nocturnos quedan evidenciados; por un lado, la noche es un camino que conduce a una meta y, por otro, es el lugar donde se encuentra cierto conocimiento.

En una noche oscura
con ansias en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!,
Salí sin ser notada
Estando ya mi casa sosegada²⁰¹

El símbolo de la noche en SJC es uno de los más estudiados, remite a la contemplación secreta de Dios tanto en la “noche sosegada” como en la “noche serena”, sin embargo,

¹⁹⁸ P, p. 79.

¹⁹⁹ Cta. 7, p. 205.

²⁰⁰ Mancho Duque, Creación poética y componente simbólico en san Juan de la Cruz, en <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc8g929>

²⁰¹ N, 1, p. 483.

también es un símbolo que evoca el silencio. En la obra sanjuanista el silencio nocturno es el símbolo del proceso de sosiego y vaciamiento de aquello que no es Dios, es herramienta de unión transformante entre amado y amada, tal como lo leemos en los siguientes versos:

¡Oh noche que guiaste!
¡oh noche amable más que el alborada!
¡oh noche que juntaste
Amado con amada
Amada en el Amado transformada!²⁰²

En estos versos encontramos el silencio de amor que transforma al alma. La amada y el Amado son uno y el mismo en la noche, espacio creador donde se produce la identificación. Como sabemos SJC hace equivalencias entre noche y purgación espiritual del alma. Las distintas noches poéticas sanjuanistas se relacionan directamente con los tipos de purificación: de la parte sensitiva del alma, de la parte espiritual, etc. El poeta multiplica cuantiosamente los significados mismos del término noche evidenciando la maleabilidad de su lenguaje poético. Así lo afirma el santo:

Por tres causas podemos decir que se llama noche ese tránsito que hace el alma a la unión de Dios: la primera, por parte del término [de] donde el alma sale, porque 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. La segunda, 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. La tercera, por parte del término donde va, que es Dios, el cual ni más ni menos es noche oscura para el alma en esta vida.²⁰³

La noche como símbolo silente se ve acompañada de la fe, de la purgación y de Dios. La purgación o negación del apetito de las cosas del mundo es como noche para los sentidos, la fe es oscura para el entendimiento como noche y Dios es noche oscura para el alma en

²⁰² N, 5, p.484.

²⁰³ 1S 2, 1, p.163.

esta vida. Estos términos son también el silencio, el silencio de los apetitos, del entendimiento, que trae como consecuencia a Dios en sí, que es noche.

De esta manera, el símbolo *noche*, como ya habíamos dicho, se mueve con distintos significados en donde se puede ver, también, la tradición del Areopagita que afirma que Dios es rayo de tinieblas. En SJC Dios es noche para el alma.

Quedéme y olvidéme,
el rostro recliné sobre el Amado,
cesó todo y dejéme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado.²⁰⁴

Para concluir, es posible decir que el matrimonio místico se convierte en el silencio más fino, la amada se transfigura, voluntariamente sale y es abrazada, es un encuentro entre iguales. La noche transformante acalla todo lo que no está en el Amado, todo se calma, todo se olvida, permanece el silencio nocturno. La poesía sanjuanista nos remite a un silencio interior, de la mente, los sentidos, las pasiones y la lengua; el silencio como actitud espiritual de amor y “atención a lo interior y estarse amando al Amado”.

Luce López –Baralt afirma que “san Juan es posiblemente el único poeta occidental que crea un lenguaje infinito –el único capaz de traducir su encuentro con el absoluto. El místico logra el prodigio y comunica “cosas para cuya expresión no estaba hecho el lenguaje”. Ha terminado por vencer al lenguaje con el lenguaje mismo”²⁰⁵. El poeta transforma al silencio en distintas formas, figuras y símbolos, es acción: salí, volé, bebí, colgué; es criatura: caza, ciervo; es objeto y símbolo: río, silbo, balbuceo, música, noche,

²⁰⁴ N, 8, p. 484.

²⁰⁵ López-Baralt, Luce, *Los lenguajes infinitos de San Juan de la Cruz e Ibn-'Arabí de Murcia*, p. 475.

fuelle; también es omisión, aliteración, oximorón. A todas luces, en SJC el silencio se vuelve Dios y el poeta ensancha el lenguaje para mostrarlo.

III. *Divinum Silentium*: Silencio místico

Tras el fuego, la voz de un tenue silencio
I Reyes 19,10-12.

Las palabras de la sabiduría óyense en silencio.
S. Juan de la Cruz, *Llama de amor viva.*

“La experiencia mística es, como toda experiencia, incomunicable, pero no imparticipable”.²⁰⁶ Es en este tenor que el texto sanjuanista plantea la experiencia mística, aunque parecería que, en vez de revelar el misterio, lo oculta. SJC es consciente de la difícil empresa que sus cantos y declaraciones contienen, da cuenta a quien lee sobre la profundidad de la experiencia y de sus palabras, deja claro que su contenido sólo se revela en la cima del monte, por tanto, la enuncia como el atributo de cada momento durante el proceso espiritual. Es en el culmen de ese proceso que se llega al todo, que es silencio.

Este último capítulo tiene como finalidad explorar el silencio desde su sentido místico, a saber, el *Divinum Silentium*. En el grabado “Monte de perfección” de Diego de Astor (Ver pág. 14) encontramos al silencio divino o silencio místico en la cumbre del monte. Si bien SJC no utiliza directamente el término *silencio místico*, es posible notar cómo, al finalizar la vía ascética, el silencio deja de ser sólo la ausencia de palabras o el acallamiento del Yo, y, antes bien, adquiere una connotación mística.

Para SJC el adjetivo ‘místico’ no pertenece exclusivamente a la teología,²⁰⁷ lo encontramos también junto a los términos inteligencia²⁰⁸ y sabiduría;²⁰⁹ a su lado, estos

²⁰⁶ Fatone, Vicente, *Mística y religión*, p. 35.

²⁰⁷ “Esta noche oscura es una influencia de Dios en el alma que la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, naturales y espirituales, que llaman los contemplativos contemplación infusa, o MÍSTICA TEOLOGÍA, en que de secreto enseña Dios [a] el alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo.” 2N 5,1 p. 527. “Esta noche es la contemplación en que el alma desea ver estas cosas.

conceptos son usados como sinónimos indicando cierto conocimiento que no responde a la naturaleza del hombre, sino que es otorgado y, en tanto que no es un conocimiento “humano”, no puede decirse –humanamente–, ni existe nada más.

De esta manera, al aplicar el adjetivo *místico* al sustantivo *silencio*, el concepto se transforma en un entramado polisemántico que desemboca en el Amado. En el *silencio místico* encontramos la inteligencia divina, como acota Luce-Baralt “La música callada (porque es «inteligencia sosegada y quieta»); la soledad sonora (porque en la soledad llena de sentido –«sonora»– de Dios el alma se anega)”.²¹⁰

En otras palabras, el silencio místico se carga del contenido que el Amado le otorga, un contenido que no pertenece a la naturaleza humana, pero que el espiritual –ya– es capaz de percibir. Siguiendo las notas de SJC podemos decir que la *inteligencia mística* es una teología o sabiduría mística en la cual las verdades divinas sin entenderse distintamente, no

Llámalas *noche*, porque la contemplación es oscura; que por eso la llaman 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 de todo lo sensitivo y natural, enseña Dios ocultísima y secretísimamente al alma sin ella saber cómo; lo cual algunos espirituales llaman *entender no entendiendo*.” C 39, 12 p. 895. “Y de aquí es que la contemplación por la cual el entendimiento tiene más alta noticia de Dios llaman *Teología mística*, que quiere decir sabiduría de Dios secreta, porque es secreta al mismo entendimiento que la recibe; y por eso la llama san Dionisio *rayo de tiniebla*.” 2S 8, 6 p. 314.

²⁰⁸ “[...] derivándose esta inteligencia mística al entendimiento, quedándose seca la voluntad, quiero decir sin unión actual de amor, con una serenidad y sencillez tan delgada y deleitable al sentido del alma, que no se le puede poner nombre, unas veces en una manera de sentir de Dios, otras en otra.” 2N 13, 1 p. 551 2S 24, 4 p. 377. “[...] y el alma que de él es informada y movida en alguna manera esa misma abundancia e ímpetu lleva en su decir, [...]; antes sería ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia mística, cuales solos de las presentes Canciones, con alguna manera de palabras se puedan bien explicar; porque el Espíritu del Señor que *ayuda nuestra flaqueza*, como dice san Pablo (Rom 8, 26), morando en nosotros, *pide por nosotros con gemidos inefables* lo que nosotros no podemos bien entender ni comprender para lo manifestar”. “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, pues V. R. así lo ha querido” CB, pról. 1-2 pp. 733, 734.

²⁰⁹ “Y que se purgue iluminándose el alma con este fuego de sabiduría amorosa –porque nunca da Dios sabiduría mística sin amor, pues el mismo amor la infunde-.” 2N 17, 2, p. 563; 17, 6 p. 565; Cf. CA pról. 2 p. 603 y CB pról. 2, en A el autor usa “sabiduría mística”.

²¹⁰ López-Baralt, Luce. *La Enseñanza de las Lenguas Semíticas en Salamanca en tiempos de San Juan de la Cruz*, pp. 204-205.

sólo se conocen, sino que al mismo tiempo se gozan o gustan al modo de la fe en que se ama a Dios. De tal modo, ésta inteligencia es secreta y callada, es

[...] sabiduría escondida y secreta de Dios, en la cual sin ruido de palabras y sin servicio y ayuda de algún sentido corporal ni espiritual, como en silencio y quietud de la noche, a oscuras de todo lo sensitivo y natural, enseña Dios ocultísima y secretísimamente el alma, sin ella saber cómo: lo cual algunos espirituales llaman *entender no entendiendo*.²¹¹

Por tanto, la *inteligencia mística* no implica discurso oral ni meditación. Tampoco es visión directa y clara de Dios o de las verdades divinas, sino oscura y general. Es conocer las cosas por vía contemplativa, Anselm Grün afirma que, en la contemplación, el silencio es una reacción a la acción de Dios.²¹² La “contemplación es un puesto alto, por donde Dios en esta vida se comienza a comunicar al alma y mostrársele, mas no acaba”.²¹³ Ya que la inteligencia mística “no se sabe entender ni decir, se sabe sentir”,²¹⁴ pertenece a una experiencia que a la vuelta es posible evocar.

Pasado este trance místico, el espiritual es consciente de que su recuerdo dista mucho de lo que esa experiencia fue. Este es el caso de SJC, quien recurre a imágenes apofáticas sobre el éxtasis, pues el lenguaje no alcanza para describir o enunciar lo que vivió en el Amado. SJC nos lo recuerda en varias ocasiones:

Para haber de declarar y dar a entender esta noche oscura por la cual pasa el alma para llegar a la divina luz de la unión perfecta de amor [...], era menester otra mayor luz de ciencia y experiencia que la mía [...], que ni basta ciencia humana para saberlo entender ni experiencia para saberlo decir; porque sólo el que por ello pasa, lo sabrá sentir, mas no decir.²¹⁵

²¹¹ CB, 39, 12, p. 895.

²¹² Grün, Anselm, “El silencio como plenitud de la oración”, en *Elogio del silencio*, p. 98.

²¹³ CB, 12, 9, p. 783.

²¹⁴ CB, 7, 10, p. 766.

²¹⁵ S, prólogo, 1, p. 153.

También en el siguiente fragmento:

Alguna repugnancia he tenido [...] en declarar estas cuatro Canciones [...] por ser de cosas tan interiores y espirituales, para las cuales comúnmente falta lenguaje, porque lo espiritual excede al sentido, y con dificultad se dice algo de la sustancia.²¹⁶

Y por último:

Que ésta es la causa porque con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebosan algo de lo que sienten, y de la abundancia del espíritu vierten secretos misterios, que con razones lo declaran. Las cuales semejanzas, no leídas con la sencillez del espíritu de amor e inteligencia que ellas llevan, antes parecen dislates que dichos puestos en razón.²¹⁷

Una vez más, el acto del habla nos remite a la acción del Amado y del espiritual que, como ya se ha mencionado, en SJC es característica de la experiencia transformante. SJC afirma que Dios “habla siempre en eterno silencio”,²¹⁸ este silencio se vuelve místico al ser ‘hablado’ por Él. Por tanto, el silencio revela, significa y comunica; se transforma en condición para vivir la experiencia mística de unión con Dios en la que el alma sufre cierta sensación de soledad y abandono, misma que, si consigue vencer, da paso a un nuevo conocimiento, pues ‘Dios no deja vacío sin llenar’.

Este silencio originario representa al Amado que está más allá de toda palabra, siempre inexpresable a través del lenguaje humano, limitado e inadecuado ante la divinidad. Es un Dios que fortalece al alma o al espiritual que le encuentra, se imprime en el alma una vez que ésta ha llegado.

Por tanto, se vuelve necesaria una relación recíproca entre el espiritual y Dios: cuando el espiritual calla, el silencio divino lo acoge. Es necesaria la intervención de Dios,

²¹⁶ Ll, 1, p. 945.

²¹⁷ *Id.*

²¹⁸ “Una palabra habló el Padre, que fue su Hijo, y ésta habla siempre en eterno silencio, y en silencio ha de ser oída del alma”_A 99, p. 166; A, 2, 21, p.104.

quien actúa para terminar y completar el desasimiento del espiritual, mientras por su parte, el alma se entrega volitivamente a Dios. “El alma, dice san Juan, queda tan hermoseada y empapada en Dios, recibe la vida divina con tanta abundancia y gozo, que parece que es el mismo Dios. Todos los movimientos del alma son divinos y, sin embargo, son de ella, porque aunque los hace Dios, los hace con el consentimiento del alma”.²¹⁹ Es una experiencia transformante en donde el espiritual participa plenamente de la divinidad y a la vez conserva su mismidad. SJC lo explica en esta metáfora:

Está el rayo de Sol dando en una vidriera. Si la vidriera tiene algunos velos de manchas o nieblas no la podrá esclarecer o transformar en su luz totalmente como si estuviera limpia de todas aquellas manchas y sencilla; antes tanto menos desnuda de aquellos velos y manchas; y tanto más, cuanto más limpia estuviere, y no quedará por el rayo, sino por ella, tanto, que si ella estuviera limpia y pura del todo, de tal manera la transformará y la esclarecerá el rayo, que parecerá el mismo rayo y dará la misma luz que el rayo; aunque a la verdad, la vidriera, aunque se parece al mismo rayo, tiene su naturaleza distinta del mismo rayo; mas podemos decir que aquella vidriera es rayo o luz por participación.²²⁰

El alma, que al principio necesitó de ciertos alicientes y recreos en lo sensitivo para caminar por la senda de la perfección, va despojándose de ellos en el tránsito de ésta pues el reconocimiento de lo divino es posible si el camino místico ha sido andado, esto es, no se pueden tomar atajos ni hay formas rápidas para llegar a la cima del monte.

Incluso si se estuviera en la cumbre en plena experiencia extática ¿cómo se podría – después de ésta– reconocer lo vivido, si no existiera un punto de referencia?, ¿cómo se

²¹⁹ Moliner, José María, “Amor transformante”, en *San Juan de la Cruz. Su presencia mística y su escuela poética*, p. 117.

²²⁰ 2 S 5, 6, p. 240.

reconocerían esos deleites divinos de los que SJC habla en el Cántico? Aquí un intento que ya hemos referido en páginas anteriores:

Mi amado las montañas,
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonoros,
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 enamora.

SJC evoca elementos que parten desde lo rústico o pastoril –las montañas, los valles nemorosos, las ínsulas, el río–; pasando por elementos sutiles pero evidentes – el silbo, la noche–; hasta llegar a elementos más complejos –la música y la soledad–, todos provenientes de la experiencia.²²¹ Quizá de una experiencia que después es abandonada, pero que no puede evitarse ni dejar de moverse.

Sin embargo, lo sensitivo sólo es el inicio del camino, el espiritual debe acostumbrarse a obrar sin arrimos ni apoyos, sin las dulzuras de las locuciones o gustos espirituales, como nos dice el mismo santo:

*Sin arrimo y con arrimo,
Sin luz y a oscuras viviendo,
Todo me voy consumiendo.
Mi alma está desasida
De toda cosa criada
Y sobre sí levantada,
Y en una sabrosa vida
Sólo en su Dios arrimada.
Por eso ya se dirá*

²²¹ Edith Stein, en sus *Escritos Esenciales*, indica la necesidad del conocimiento del mundo “[...poco a poco, he comprendido que en este mundo se nos exige otra cosa, y que incluso en la vida más contemplativa no debe cortarse la relación con el mundo; creo, incluso, que cuanto más profundamente alguien está metido en Dios, tanto más debe, en este sentido, «salir de sí mismo» [alusión al «éxtasis» tratado por el Pseudo Dionisio en su obra *Los nombres divinos*], es decir, adentrarse en el mundo para comunicarle la vida divina]”, p. 52.

La cosa que más estimo,
que mi alma se ve ya
*sin arrimo y con arrimo.*²²²

O en los famosos versillos *Modo para venir al todo*:

Para venir a gustarlo todo,
No quieras tener gusto en nada.
Para venir a poseerlo todo,
No quieras poseer algo en nada.
Para venir a serlo todo,
No quieras ser algo en nada.
Para venir a saberlo todo,
No quieras saber algo en nada.²²³

En estos versos, vemos cierta relación dialéctica y unívoca, entre la nada y el todo, Morel afirma que en la mística sanjuanista el mundo y la nada son lo mismo, de esta manera el Mundo adquiere la connotación de lo Absoluto, en una visión ontológica y teleológica donde se puede reconocer a Dios y al hombre como entes que se comunican en el entendimiento místico del que habla SJC: “desde que no quiero nada, me ha sido dado todo, sin buscarlo. Desde que me he puesto en nada, siento que nada me falta”.²²⁴

Por tanto, Dios es la nada y el silencio por lo que la actividad silente o del desasimiento no es sólo una práctica ascética, ni el silencio de amor y esperanza de las virtudes teologales exaltadas por el carmelita, antes bien, se convierte en un acto volitivo de profundo conocimiento espiritual del hombre ante la presencia de Dios y su encuentro. De tal manera, el silencio místico se encuentra en distintas vertientes: en la dimensión apofática, en su expresión dentro de las virtudes teologales, y como símbolo místico de

²²² P, *Con arrimo y sin arrimo*, p. 117.

²²³ I S 13, 11, p. 290.

²²⁴ P, *Versillos propios del Monte B*, p. 141.

unión transformante. En este apartado haré una revisión de este mosaico que presenta el silencio místico.

3.1. El silencio Místico

Siguiendo a Isabel Cabrera, afirmamos que “La mística es antes que nada una búsqueda o, como prefieren expresarlo los propios místicos, una vía o un camino incierto”.²²⁵ En estas palabras encontramos el misticismo sanjuanista. SJC pertenece a cierta corriente mística en la que, por una parte, prevalece lo oculto y, por otra, el individuo se transforma en peregrino o viajero; es el caso del *Cántico espiritual* donde se describe el itinerario místico que permite la transformación del alma y que, al finalizarse, esta se une en un matrimonio místico con Dios. De tal manera, tenemos en la mística sanjuanista un Dios que se comunica desde lo apofático y un alma que se transforma a partir de una vía espiritual.

El sendero espiritual o camino místico es instrumento primordial en la transformación del alma. SJC dice acerca de éste:

Trata de cómo podrá una alma disponerse para llegar en breve a la divina unión. Da avisos y doctrina, así a los principiantes como a los aprovechados, muy provechosa para que sepan desembarazarse de todo lo temporal y no embarazarse con lo espiritual y quedar en la suma desnudez y libertad de espíritu, cual se requiere para la divina unión.²²⁶

²²⁵ Cabrera, I, “Prefacio”, en Cabrera I, Silva C, (comps), *Umbrales de la mística*, p. 10.

²²⁶ S, subtítulo, p. 253.

Vemos aquí dos cosas: la transformación del alma y la unión divina. De la primera ya se ha hablado en el primer capítulo, donde el alma sufre una transformación desde la falda del monte (principiante), su andar en él (aprovechado), hasta la cima (místico); sobre la segunda, es posible notar que la *unión* del alma con Dios es tema central de la doctrina sanjuanista, esto se entiende a partir del pensamiento fundamental de la *subida*: Unión implica transformación y, de alguna manera, comunicación.

Esta comunicación es el fruto de la “desnudez y libertad de espíritu” elementos heredados de las tradiciones espirituales del recogimiento. En el recogimiento, el silencio se vuelve herramienta invaluable ante la experiencia de la unión del espiritual con lo sagrado, de esta se ha escrito mucho y desde distintos ámbitos, aunque, en general:

Lo usual es que rara vez se mencione y que cuando se menciona, se hace de una manera indirecta, ya sea usando un lenguaje negativo o un lenguaje paradójico, o mediante metáforas y analogías. Lo que ocurre en fase positiva es esencialmente inefable y la idea no es describirlo, sino vivirlo y, en todo caso, enseñar a otros el sendero que podría llevarlos a experimentarlo de manera personal.²²⁷

Asimismo, los Padres del desierto invocan al silencio; en ellos el silencio es sabiduría, enseñanza, actitud, experiencia, pero, sobre todo, es la forma más idónea de la comunicación: el silencio es el lenguaje de lo divino. Dios mismo es silencio, no mudo, se encuentra más allá de toda palabra, todo pensamiento y todo concepto.

En esta tradición encontramos a Pseudo Dionisio Areopagita, quien afirma en su obra *Los nombres divinos* que “Por eso, de ninguna manera debe uno atreverse a hablar ni a pensar nada sobre la Deidad supraesencial y misteriosa fuera de lo que nos ha sido divinamente revelado por las Sagradas Escrituras. En efecto, desconocer su supraesencia

²²⁷ Cabrera, I., “Para comprender la mística”, en Cabrera I, Silva C, (comps), *Umbrales de la mística*, p. 17.

excede nuestra razón”.²²⁸ El Areopagita enfatiza dos cosas, por un lado, lo supraesencial y, por otro, la imposibilidad de hablar de la deidad. Explica la teología afirmativa y la teología negativa; respecto a la primera afirma que cuando se quiere hablar de Dios se hace mediante sus atributos de bondad y su sabiduría, entre otras representaciones simbólicas; sobre la segunda dice que entre más se sabe de Dios, entre más alto asciende, encuentra menos palabras para poder explicar las visiones de las cosas espirituales.

Pseudo Dionisio señala que Dios escapa de todo lo conceptual, por tanto, es Inefable. El silencio es la otra cara de la palabra, la cara “oculta” del rostro de Dios: el rostro “visible” es representado por la palabra, el invisible por el silencio.²²⁹ El conocimiento de Dios, en el Pseudo Dionisio, representa una integración, una especie de disolución en Él. Al quedar erradicada la conciencia subjetiva de la inteligibilidad, la estructura mental que contiene nuestra capacidad discursiva y reflexiva se anula. Se anulan las palabras; mientras los conceptos resultan cada vez más inadecuados, no por la imperfección del lenguaje en sí, sino por el intento de hablar sobre Dios. Pseudo Dionisio dirá que, en este caso, el silencio contemplativo es más efectivo que la nominación o la expresión lingüística ante lo absoluto.

Es justamente “lo escondido de Dios que nos sobrepasa” lo que lleva a Dionisio a vivir una experiencia que guiará el curso del misticismo en Occidente, creando con ello un modelo de teología mística que echa mano de la *apófasis* y del silencio, elementos que señalan la limitación de la palabra humana por ser particularmente *afable*, cordial con la realidad finita, frente a lo *inefable* que porta el misterio infinito del Dios-Persona. Es la

²²⁸ Areopagita, Pseudo Dionisio. Trad. Hipólito Cid Blanco. “Los nombres divinos”, I, 1, en *Obras Completas*, p. 6.

²²⁹ *Ibid.*, 283.

experiencia extática de la unión entre el hombre y Dios, que se produce tras el despojo de lo otro y de sí mismo, la que se trasladará a la tradición mística cristiana como uno de los elementos primordiales de la vía ascendente y contemplativa. Si bien el éxtasis es elemento clave para la comprensión del hecho místico, es, a la vez, germen de distintas interpretaciones.

Durante el siglo XIV, el autor anónimo de *La nube del no saber* –quien comenta a Dionisio– afirma que no podríamos entender al Areopagita sin la idea del místico enamorado de Dios. El contemplativo lo deja todo por amor o, mejor aún, por la sabiduría que es amor y el amor que es sabiduría, María Zambrano dirá que “saber es Ser”, el que sabe se funde en lo amoroso.

En definitiva, Dionisio confirma y resume desde su particular contexto greco-judeo-cristiano toda la riqueza mística emanada de sus fuentes. Comentando a Pablo de Tarso, Dionisio refleja en *Los nombres de Dios* el poder de su amor arrebatado: “Por eso, el gran Pablo, arrebatado por su encendido amor a Dios y preso de poder extático, dijo estas palabras inspiradas: ‘Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí’. Pablo estaba realmente enamorado, pues, como él dice, salía de sí mismo por estar en Dios. No contaba más con su propia vida, sino con la de Aquel de quien estaba enamorado”.²³⁰

Fue así como la mística heredera interpretó el éxtasis dionisiano. Ayudándose del *Cantar de los Cantares*, la experiencia posterior encontró su propio arrebatado con el matrimonio espiritual entre el alma y Dios. Los místicos también aprendieron de Pseudo

²³⁰ Areopagita, *Los nombres de Dios*, IV, 13, p. 42.

Dionisio la advertencia hecha a Timoteo: “Vela para que nada de esto llegue a oídos de los que no están preparados”.²³¹

En efecto, los grandes maestros de la espiritualidad intuían que el ascenso en el abandono progresivo de todo, hasta de todo consuelo sensible y espiritual, no era apto para todos o no en cualquier momento. Los místicos del recogimiento encontraron un aviso similar al de Timoteo en el propio *Cantar de los Cantares*:

Os conjuro, muchachas de Jerusalén,
por las gacelas y las ciervas del campo
que no despertéis ni desveléis
a mi amor hasta que quiera.²³²

El amor hacia el Amado no debe ser empujado, antes bien éste despertará en su propio proceso al amor místico del que nos habla Dionisio que es profundo y misterioso, y al que no se puede llegar intempestivamente. En Dionisio no sólo encontramos la profundidad que compone la vía del amor místico, hallamos también el camino que la mística posterior ha seguido: ¿Dios puede ser pensado o al menos nombrado?, ¿Qué se puede decir de Él que no vierta en moldes antropomórficos todo su misterio? Pues, como afirma Dionisio “es cosa sabida que los teólogos acostumbran a referirse a Dios con términos negativos para evitar darle el sentido limitado del lenguaje ordinario. (...) Al que tiene muchos motivos y nombres de alabanza le llama Inefable y Sin Nombre”.²³³

La mística española de recogimiento hereda las mismas incógnitas, se vuelve una tradición apofática y del silencio, tal como se ve en Osuna, Bernabé de Palma y Bernardino de Laredo, inspiración de los reformadores carmelitas.

²³¹ Areopagita, *Mystica Theologia*, C. 2, p. 248.

²³² Nueva Biblia de Jerusalén, *Cantares* 3: 5, P. 824. Cfr. Mario Satz, *Cantar 3: 5, El Cantar de los Cantares o Los aromas de amor*, p. 124.

²³³ Cf. Areopagita, *Los nombres de Dios*, VII, 1, p. 70.

En el ascetismo de Francisco Osuna encontramos toda la temática de la escuela y espiritualidad franciscana. La principal característica del *Tercer Abecedario* es la de haber estructurado y divulgado la doctrina sobre la oración de recogimiento que se practicaba en los conventos franciscanos en la época y es luego recogida por la mística posterior. La aniconía y apofatismo del Pseudo Dionisio se hacen presentes ya en el *Abecedario* de Osuna, el amor místico reposa en el silencio desde lo visual y lo conceptual hasta lo auditivo. Valora la consolación espiritual (desconfiando de los fenómenos extraordinarios), que deriva naturalmente de la presencia amorosa de Dios.

Por otra parte, el místico franciscano Bernabé de Palma también muestra, desde el recogimiento, un camino o vía que permitirá al alma conocer a Dios. En su obra *Vía Spíritus* dedica la primera parte a los ejercicios preparatorios de la mortificación, especialmente a la oración mental. En la segunda parte trata de lo puro corpóreo y su preparación para el conocimiento. En la tercera, de lo corpóreo y espiritual, sobre todo de la aniquilación o conocimiento de nuestra propia nada. La cuarta versa sobre lo puro espiritual o facultades del alma, en la cual describe el ejercicio de la aniquilación, que es lo que el espiritual pretende. Consagra la quinta parte a lo sobrenatural, en lo cual “ninguna cosa obra el alma, mas que recibir lo que le es dado”. Una vez más, vemos la herencia del modelo Pseudo-dionisiano: no decir, no hacer, sólo escuchar sosegada y amorosamente en silencio.

Otro místico del recogimiento es sin duda Bernardino de Laredo,²³⁴ quien ha pasado a la historia de la mística por su obra *Subida del Monte Sión*. La obra está dividida en tres

²³⁴ Bernardino de Laredo fue fraile lego, médico de la corte portuguesa de Juan III y autor de obras de medicina, pero se auto-describe como “de pequeño entendimiento, todo idiota e ignorante, sin fundamento de

partes. La primera trata de la purificación de los sentidos, del propio conocimiento, de la meditación, etc. La segunda, de los misterios de la vida de Cristo y de María. La tercera, finalmente, está dedicada por entero a la contemplación y al silencio contemplativo: “Porque las tinieblas, es a saber, el silencio secretísimo de la contemplación quieta, así dan satisfacción al ánima en cualquier aquietamiento de entrañable devoción como en la luz que más regala el espíritu; porque en lo uno y en lo otro tienen conformidad con el querer de Dios”.²³⁵

Para Teodoro H. Martín “Bernabé de Palma, Bernardino de Laredo y Francisco de Osuna, los tres, franciscanos y andaluces, con Enrique Herp, franciscano de Flandes, forman el pórtico de la teología y literatura mística española”.²³⁶ Es por ello que la influencia de la mística del recogimiento en la mística española es innegable. Santa Teresa y SJC son herederos y promotores de la propuesta del ideal humano religado, consciente de su finitud y anhelante del Amado, dispuesto a la renuncia, al encuentro de la nada, a la ruptura del discurso, al silencio amoroso, trayendo como recompensa una experiencia en la que se recibe el todo del Dios-persona amoroso, causa y objeto de sus ansias:

Quedéme, y olvidéme,
el rostro recliné sobre el Amado,
cesó todo, y dejéme,
dejando mi cuidado,
entre las azucenas olvidado²³⁷

letras”. Debe su fama a su obra mística *Subida del Monte Sión*, antecedente sin par de la sanjuanista *Subida al Monte Carmelo*.

²³⁵ Alcántara Martínez, Pedro de, OFM, s.v. “Bernardino de Laredo”, en *Gran Enciclopedia Rialp*. Tomo IV. pp. 96,97.

²³⁶ *Id.*

²³⁷ N 8. p. 388.

En los capítulos anteriores se han mostrado dos posturas o dos etapas del silencio; una que vive la experiencia silente y otra que la rebasa, convirtiéndose en “algo” con vida propia. Algunos especialistas afirman que el santo desdeña la experiencia como herramienta en el andar de la vía mística, sin embargo, no es posible llegar a la cumbre del monte si el alma no pasa por ciertos momentos experienciales, para después aquietarse en “gran pausa y silencio”.²³⁸ Es decir, la suspensión de la realidad empírica que trae consigo la experiencia mística no es posible si el alma no ha pasado por el re-conocimiento de sí misma desde el mundo de la experiencia.

Vemos en las líneas anteriores que la experiencia mística no puede ser enunciada en sí, pero, tal como es el caso de SJC, el que vive tal éxtasis puede guiar a cualquiera que esté dispuesto a seguir la vía -desde el principiante hasta el aprovechado-, para que construyendo su propio sendero éste logre una experiencia extática personal. Sin embargo, como en todos los métodos pedagógicos, existen distintas herramientas, en este caso nos detendremos únicamente en el silencio.

Las herramientas pedagógicas, en general, sufren transformaciones en sí mismas, el silencio sanjuanista no es la excepción. Indudablemente, el silencio de san Juan vive su propio camino espiritual y se transforma tal como el camino del iniciado. Dicha metamorfosis consta de tres fases: el encuentro consigo mismo, el desprendimiento o liberación y, por último, la unidad con Dios. La imagen de las tres vías ascensionales le sirve para explicar el proceso. El recorrido del canto pertenece a la vía purgativa, el del silencio a la iluminativa, y en su vértice, la suma perfecta de la vía unitiva que combina a ambas se transforma en el *Divinum silentium*.

²³⁸ N 2, 23,4 p. 579.

Como se ha visto, aunque el silencio del alma se vuelve un resonador del silencio divino, el silencio en sí es una herramienta sutil. Tal como John Cage muestra en su 4' 33'', el silencio es potente pero frágil, el ruido -exterior o interior- “la impediría [al alma], [...] para tan profunda y delicada audición, que habla Dios al corazón en esta importante soledad, que dijo por Oseas (2, 14), en suma paz y tranquilidad, escuchando y oyendo el alma lo que habla Dios en ella”.²³⁹

Anselm Grün, afirma que el silencio vivido por el espiritual aprovechado (en términos sanjuanistas) ha pasado por los primeros estadios silentes²⁴⁰ venciendo el impulso natural de alejarse de la quietud externa e interna. Dichos estadios silentes se desarrollan desde un impulso del alma que se mueve en el quehacer de la experiencia divina. Se puede afirmar, entonces, que el Dios de SJC se vive también en la experiencia, sin embargo, se trata de una experiencia no de lo fenoménico, sino de la acción volitiva del alma que se auto silencia para transformarse en el Amado, es decir, mana de cierto quehacer más que de una tradición pasiva. Este quehacer se ve rebasado en el conocer²⁴¹ y en el lenguaje,²⁴² pero es a fin de cuentas: acción.²⁴³

En el acto contemplativo-recogido, el encuentro con el Amado es un encuentro activo. SJC nos lo explica en su obra poética con la figura del *matrimonio místico*, la Esposa y el Amado se encuentran, el “tenue silencio donde los amantes se pierden” de

²³⁹ LIB 3, 34 p. 993.

²⁴⁰ “Quien desea guardar silencio tiene que liberarse él mismo. Y entonces comprueba que hay en él muchas cosas que se oponen a ello, pues, por naturaleza, pretendemos aferrarnos a nosotros mismos y, a ser posible, preferimos utilizar a Dios como instrumento de nuestra perfección antes de confiarnos a Él en nuestra imperfección.” Grün, Anselm, *Elogio del silencio*, p. 67.

²⁴¹ “Toda ciencia balbuciendo”.

²⁴² “Era el mismo santo quien se quejaba, precisamente en el Prólogo a la «Llama», que iba a intentar hablar de cosas «para las cuales comúnmente falta lenguaje». Y, en efecto, le faltó.” López-Baralt, Luce, *Asedios a lo indecible*, p. 206.

²⁴³ “Todo este proceso es llamado por el santo *purificación pasiva*. El alma sólo tiene que hacer una cosa: perseverar en la fe. Por ningún motivo debe abandonar sus propósitos y sus prácticas”. Moliner, José María, *San Juan de la Cruz, su presencia mística y su escuela poética*, p. 107.

Ruysbroeck cobra sentido en la acción y, desde mi perspectiva, es la razón de los oxímoron propios del misticismo (“el Rayo de tinieblas” de Dionisio Areopagita es claro ejemplo de ello). Se trata, pues, de una Oscuridad en movimiento o activa que rebasa la existencia del individuo y que requiere de una acción específica tal como se apunta

En cuanto a ti, querido Timoteo, aconséjote que, en el serio ejercicio de la contemplación mística, abandones los sentidos y las funciones del intelecto y todas las cosas que los sentidos o el intelecto puedan percibir, y todas las cosas en este mundo de inanidad o en ese mundo del ser, y que quede en reposo tu entendimiento y asciendas (en la medida en que te fuere dado) hacia la unión con Él, al que no pueden contener el ser ni el entendimiento. Pues, gracias a la incesante y absoluta renuncia de ti mismo y de todas las cosas, dejarás en puridad de lado todas las cosas, y serás de todo liberado, y así serás elevado hasta el Rayo de la Oscuridad Divina que excede toda existencia.²⁴⁴

El Areopagita pone el dedo en la contemplación mística como un “serio ejercicio” de abandono, de reposo y de renuncia que llevará a la unión con el Rayo de la Oscuridad Divina. Etimológicamente ejercicio (*ascesis*) implica irremediamente acción, aparentemente, se trata de una acción que no se ve, tal como la llama en el madero ardiente que parece inmóvil, pero está en constante movimiento. Líneas arriba he señalado que el silencio místico sufre en sí mismo la transformación del individuo que lo practica, de tal manera, el silencio también es activo. Se transforma pero no por inercia, más bien por una práctica volitiva en la que el abandono, el reposo, la renuncia de los sentidos y el entendimiento genera una quietud activa.

Sánchez Murillo afirma que la doctrina sanjuanista es una escuela existencial, pues centra la interpretación del místico en el movimiento, contraponiéndose a la teología

²⁴⁴ Areopagita, Pseudo Dionisio, *De Mystica theologica*, I,1. P. 245.

tradicional de la gracia que es, en su esencia, estática. SJC utiliza conceptos clásicos, sin embargo, les infunde cierto dinamismo que permite presentarlos como estaciones de la vida en constante movimiento: comenzar, buscar, caminar, caer, levantarse, subir. El movimiento trae consigo la transformación. Si bien es necesario comenzar desde la experiencia, poco a poco ésta se ve desplazada por la necesidad interna de la renuncia y del silencio. SJC advierte la necesidad interior del silencio, misma que rebasa la imposición exógena y que nace del conocimiento de Dios quien invade, sutilmente, las capacidades humanas.

José María Moliner enfatiza en la importancia de la experiencia: “La primera etapa, propia de los principiantes, es trabajosa. Hay que reflexionar, vivir, visualizar los misterios para que broten los afectos. Es preciso autoconvencerse para tomar resoluciones decisivas.”²⁴⁵ Justamente, SJC insiste en que lo vivido por el espiritual sea una experiencia auténtica, por lo que continuamente invita a la revisión de lo experimentado. En efecto, “no es posible que esta altísima sabiduría y lenguaje de Dios, cual es esta contemplación se pueda recibir menos que en espíritu callado y desarrimado de sabores y noticias discursivas”.²⁴⁶ Tal como vimos en el primer capítulo, en la pedagogía sanjuanista el alma debe mantenerse en “paz y silencio espiritual”²⁴⁷ para ser capaz de comprender la “callada comunicación”.²⁴⁸

En la miseria y el aparente estancamiento de la noche oscura del alma –esa penumbra de la conciencia espiritual, ese embotamiento de su voluntad y amor- se ha obrado, y se ha cumplido la última fase de la transmutación interior. El yo que emerge de la

²⁴⁵ Moliner, José María, *San Juan de la Cruz, su presencia mística y su escuela poética*, p. 115.

²⁴⁶ LB 3, 37, p. 994.

²⁴⁷ LB 3, 66 p. 1014.

²⁴⁸ LB 3, 40 p. 996.

noche no es un yo separado, consciente de la iluminación de la Luz Increada, sino el Hombre Nuevo, la humanidad transmutada, cuya vida es una con Dios.

Aunque el recogimiento es necesario, en esta clase de misticismo no es posible permanecer en la soledad absoluta o seccionado del mundo, ya sea el desierto, el éxtasis o la vía, sino que existe un cierto retornar al mundo de la experiencia aunque éste ya no es el mismo, se traza un espiral en el que parece que el espiritual se devuelve al punto de origen, pero dicho punto jamás es el mismo. Hay después de la experiencia cierto estado de conciencia que permite ver las cosas de modo distinto, esta diferencia en la percepción se ha distinguido en distintas tradiciones espirituales. ¿Qué pasó entonces? se trata de un cambio operado interiormente, pero lo advertimos en “*cómo corto madera ahora y cómo llevo agua ahora*”.²⁴⁹

Esta transformación o matrimonio espiritual impide al místico regresar a su estadio primigenio (tal como sucede a aquel que *conoce* en el mito de las Cavernas) o como nos muestra Juliana de Norwich “Y vi con toda certeza que debemos vivir en ardiente deseo y en penitencia hasta el momento en que seamos introducidos tan profundamente en Dios que conozcamos real y verdaderamente nuestra alma”.²⁵⁰ Encontramos aquí una especie de recorrido en distintas experiencias, en la que llegará ‘el momento en que [...]’ se alcanzará la unión que mostrará la Realidad. El lector avisado advierte con estupor que el sujeto que busca y el objeto buscado comienzan a ser ontológicamente indiferenciables.²⁵¹

La Realidad va adoptando un carácter sagrado, tal como María Zambrano lo afirma, pues la realidad no es atributo ni cualidad que les conviene a unas cosas sí y a otras no: es

²⁴⁹ Jaoudi, M. *Misticismo Cristiano en Oriente y Occidente. Las enseñanzas de los Maestros*, p.31.

²⁵⁰ Norwich, Juliana de, *Libro de visiones y revelaciones*, cap. LVI, p. 166.

²⁵¹ López -Baralt, Luce. *Asedios de lo Indecible San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*, p. 40.

algo anterior a las cosas, es una irradiación de la vida que emana de un fondo de misterio, es la realidad oculta, escondida;²⁵² en este sentido, el espiritual accede a ella en la experiencia que le permite “conocerla”, nombrarla.

En el pensamiento sanjuanista las palabras no se refieren a una sola cosa, ya que la realidad se percibe y se conoce cada vez de forma distinta, la misma cosa es nombrada de manera diferente, como si fueran un sin fin de realidades que siempre acontecen pero que son difíciles de nombrar. Esta manera de ver la realidad es lo que podemos ver en los distintos caminos y estadios de la subida al monte.

Por tanto, es posible interpretar que en SJC el cuerpo y el espíritu no están separados; el individuo tiene una sola sustancia, es una unidad con proyección trascendente, es la encarnación de lo finito que busca lo infinito. Por tanto, es necesario que el cuerpo aprenda lo necesario para callar y el espíritu deje de luchar con el cuerpo, reconciliándose entre sí. Así lo dice san Juan de la Cruz:

[...] Luego que estas dos casas del alma [la sensual y la espiritual] se acaban de sosegar y fortalecer en uno con todos sus domésticos de potencias y apetitos, poniéndoles en sueño y silencio acerca de todas las cosas de arriba y de abajo, inmediatamente esta divina Sabiduría se une en el alma con un nuevo nudo de posesión de amor, y se cumple como ella lo dice en el libro de la Sabiduría (18, 14-15) diciendo: *Dum quietum silentium contineret omnia, et nox in suo cursu médium iter habert, omnipotens sermo tuus. Domine, a regalibus sedibus.* [Cuando un silencio apacible lo envolvía todo y la noche se hallaba en la mitad de su carreta, tu palabra omnipotente, Señor, salió del cielo desde el trono real] Lo mismo da a entender la Esposa en los Cantares, diciendo que después que pasó los que *la desnudaron el manto de noche y la llagaron halló al que deseaba su ánima* (5,7), (3, 4).²⁵³

²⁵² Zambrano, María, *El hombre y lo divino*, p. 33.

²⁵³ N 2, 24, 3, p. 584.

En la medida en que el silencio abarca lo finito hasta lo infinito, del Yo a lo Divino, el espiritual transforma su personalidad colocándose en cierto orden de la Realidad –mismo que se vuelve el fin último. De esta manera, la experiencia es rebasada y coloca al viajero en otro estadio en el que si se aferra a la experiencia humana se desvanece el camino andado “Y así, cuando el alma quitare totalmente lo que repugna y no conforma con la voluntad divina, quedará transformada en Dios por amor”.²⁵⁴

Esta experiencia humana y divina manifestada en el silencio aparece constantemente en diversas escuelas, por ejemplo, en Suso se encuentra una imagen parecida: “Ven, alma mía, apártate de todas las cosas exteriores y recógete en un verdadero silencio interior, de modo que puedas partir con todo tu valor y perderte en tu desierto de una profunda contrición”.²⁵⁵ De igual forma, en la *Guía espiritual* de Miguel de Molinos se lee que

No hablando ni deseando, y no pensando llega [el alma] al verdadero y perfecto silencio místico en el que Dios habla con ella, se comunica con ella y, en el abismo de su propia profundidad, le enseña la más perfecta y exaltada sabiduría. La llama y la guía a esta interior soledad y místico silencio cuando dice que le hablará a solas en la parte más secreta y escondida del corazón.²⁵⁶

En las citas anteriores observamos una renuncia a lo sensorial y a lo intelectual que desemboca en la contemplación; justamente, durante el arrobamiento, el contemplativo no reflexiona, se abandona en “la voluntad divina” o en el “desierto”, de manera que el Yo abandonado e irreflexivo, el Yo callado, alcanza un plano de conocimiento al que no se puede llegar por el intelecto y del cual no hay retorno. Durante la unión extática que produce este silencio el individuo se unifica sumergiéndose en un acto de percepción que

²⁵⁴ S 2, 5, 3 p. 302.

²⁵⁵ Suso, *El libro de la sabiduría eterna*, Cap. V. p. 17.

²⁵⁶ Molinos, Miguel de, *Guía espiritual*, 22.

permite la reflexión posterior, se diluye la diferencia del Yo con el todo y el místico sólo puede atender al Amado.²⁵⁷

De tal manera, la contemplación y el recogimiento son parte del mismo viaje. Tal como nos dice Eckhart, el espiritual “Debe permanecer en una quietud y un silencio donde pueda escucharse al Verbo”.²⁵⁸ Esta quietud no deberá entenderse como un abandono relajado e inconsciente, antes bien, se refiere a la quietud de la meditación, de la auto entrega y el auto-vaciamiento. Cuando el contemplativo se sumerge en ese Orden de la Realidad, el intelecto se ve silenciado, los distintos ámbitos que la experiencia divina y fáctica le recrean, dejan de estar divididos transformándose en un sólo Orden. De tal forma, la personalidad no desaparece, sino más bien diluye las fronteras que la alejan de lo Divino.

SJC, heredero del recogimiento y apofatismo, impulsa un misticismo en el que la voluntad busca por fuerza adentrarse en el silencio sin esperar a cambio favores extraordinarios, sino la paz y al Amado que es en sí mismo “la cena que recrea y enamora”. De la misma manera, Teresa de Jesús impulsa la oración de silencio fundiéndola con la contemplación, es decir, la quietud es una actividad gozosa y transitoria que lleva al Yo a un estadio de amor.²⁵⁹

La unión en la conciencia del individuo con el Todo o la Nada no permite el análisis ni el discurso, estas facultades se ejercen sólo después de la experiencia extática. Es decir,

²⁵⁷ Recordemos N. 8. p. 388.

²⁵⁸ Eckhart, *El fruto de la nada*, Sermón II, 160, p. 45.

²⁵⁹ “Es un sueño de las potencias que ni del todo se pierden, ni entienden cómo obran [...] No me parece que es otra cosa sino un morir casi del todo a todas las cosas de el mundo y estar gozando de Dios. Yo no sé otros términos cómo lo decir ni cómo lo declarar, ni entonces sabe el alma qué hacer; porque ni sabe si hable ni si calle, ni si sería ni si llore; es un glorioso desatino, una celestial locura, adonde se desprende la verdadera sabiduría, y es deleitosísima manera de gozar el alma [...] Sólo tienen habilidad las potencias para ocuparse todas en Dios; no parece se osa bullir ninguna ni la podemos hacer menear, si con mucho estudio no o quisiésemos divertirnos, y aun no me parece que del todo se podría entonces hacer”. Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, cap. XVI, 1 y 3, p. 93.

“la experiencia mística no vacía el conocimiento humano ni anula la ciencia adquirida con el estudio y el esfuerzo. Más bien la robustece y la perfecciona”.²⁶⁰ El espíritu se calla durante la unión mística, sin embargo, al término de ésta, tiene clara conciencia de que ‘algo’ sucedió. La unión anhelada y que ya se vislumbraba por los padres del desierto.²⁶¹

El Maestro Eckhart apunta al respecto en *El fruto de la nada* “Dios está cerca de nosotros, pero nosotros estamos lejos de Él. Dios está dentro; nosotros estamos fuera; Dios está en casa; nosotros, lejos en el campo”.²⁶² Esto es, si el espiritual se da cuenta de la distancia entre él y Dios, habrá que emprender un camino hacia Él, regresar a casa hacia sí mismo, buscando Su encuentro a partir del silencio contemplativo.

En el método sanjuanista, la contemplación es activa-pasiva, tal como la imagen del leño ardiente. Sin embargo, esta actividad sólo es parte del proceso espiritual, “para esto propone el camino de las noches o purificaciones, que transforman al hombre de sensual y animal en racional, espiritual y divino (3 S 26, 3)”. La voluntad y el deseo de conocer a Dios y abrirse al Dios de la fe lleva al hombre, a través de las purificaciones y noches, a lograr también una vida razonable (1 S 8, 1; 1N 4, 8; 6, 2.6). “Cuando el alma entrare en la noche oscura, dice, todos estos amores los pone en razón, porque al uno fortalece y purifica, que es el que es según Dios, y al otro quita y acaba (1 N 4, 8)”.²⁶³

Se ha dicho que el recogimiento y la contemplación son indispensables para silenciar el Yo, también que este silencio debe ser volitivo y no contingente. Es pues la

²⁶⁰ Pacho, Eulogio, “Lenguaje y mensaje”, en Ruiz, Federico (coord.), *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, p. 81.

²⁶¹ “Concédeme, Oh Dios, la misericordia del silencio,/ Experimentar lo que sólo engendra el silencio,/ Aquello que las lenguas no pueden decir./ Quiero amar el silencio que me une a Ti/ Y regar con él las raíces de mi alma.” Nínive, Isaac de, *El don de la humildad. Itinerario para la vida espiritual*, p 55.

²⁶² Eckhart, *Tratados y sermones*, Sermón XX b, p. 447.

²⁶³ Gaytán, José Damián, “Conocimiento de Dios y sabiduría” en Ruiz, Federico (coord.), *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, p. 255.

voluntad el elemento que el espiritual debe fortalecer (tal como se ha visto en la pedagogía). Evelyn Underhill apunta al respecto “La voluntad allana el camino: el corazón –el ser humano entero- condiciona al huésped. El verdadero contemplativo, llegado a este plano de total silencio, no desea «extraordinarios favores ni visitas», sino el privilegio de respirar durante un breve tiempo la atmósfera de Amor”.²⁶⁴ La noche oscura es, pues, un estadio en el que la voluntad se mueve en cierta dirección, y, en san Juan, esa dirección se vislumbra a través de la recta práctica de las virtudes teologales, mismas que son revaloradas o reinterpretadas por el santo, por ello dedico el siguiente apartado a un breve comentario de éstas.

²⁶⁴ Underhill, Evelyn, *La mística, Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. p. 367.

3.2. El silencio en las virtudes teologales

En SJC las virtudes teologales son el único medio para alcanzar al Amado, el matrimonio místico responde a una relación simbiótica entre el espiritual y Dios, donde éste es motor, medio y fin en el quehacer del alma que ha dirigido su voluntad y sus deseos para encontrarse con Él.

Es el quehacer del alma lo que mueve al espiritual hacia el Amado, quizá en una búsqueda angustiada que se percibe en *¿a dónde te escondiste, /Amado y me dejaste con gemido?*, que no es una angustia pasiva, sino que es des-esperación, es decir, una angustia que motiva el movimiento, que no se espera, tal como lo vemos en los verbos: *buscando* e *iré*, de los primeros versos de la estrofa 3 del *Cántico*.

En otras palabras, en SJC las virtudes no se reducen a la definición o al saber del intelecto, más bien, es la experiencia de vivirlas y ejecutarlas lo que las vuelve efectivas. Si bien las virtudes provienen de la gracia, es el acto virtuoso lo que produce un bien en el alma: “[...] un acto de virtud produce en el alma y cría juntamente suavidad, paz, consuelo, luz, limpieza y fortaleza”.²⁶⁵ Por tanto, el ejercicio de una virtud genera el ejercicio de las demás. El santo insiste en que “mejor es aprender a poner las potencias en silencio y callando, para que hable Dios”.²⁶⁶

De ahí que la práctica de las virtudes teologales sea el medio para purificar los apetitos y los deseos, es decir, los va ordenando, aquietando, recuerda el *vuélvete paloma* que el Amado canta a la amada pues, justamente, es el Amado quien infunde la gracia a la amada por lo que aquellos apetitos y deseos se dirigen hacia un único deseo. Esto lleva a lo

²⁶⁵ 1S 12,5, p. 287.

²⁶⁶ 3S 3, 4 p. 409.

que espero concluir: el encarecimiento y cuidado del silencio humano se va transformando en el Amado, que en sí mismo es la música callada, la soledad sonora.

3.2.1 Fe

“Dios es la sustancia de la fe y el concepto de ella y la fe es el secreto y el misterio”.²⁶⁷

Como experiencia personal, la fe es comparada con la noche espiritual.²⁶⁸ Y comprende las tres virtudes. En el tercer capítulo del libro segundo de la *Subida* encontramos que

La fe dicen los teólogos que es un hábito del alma cierto y oscuro. Y la razón de ser hábito oscuro es porque hace creer verdades reveladas por el mismo Dios, las cuales son sobre toda luz natural y exceden todo humano entendimiento sin alguna proporción.

De ahí es que, para el alma, esta excesiva luz que se le da de fe le es oscura tiniebla, porque lo más priva y vence lo menos. [...] así, la luz de la fe, por su grande exceso, oprime y vence la del entendimiento, la cual sólo se extiende de suyo a la ciencia natural; aunque tiene potencia para la sobrenatural, para cuando nuestro Señor la quisiere poner en acto sobrenatural²⁶⁹

Después de esta reflexión sobre la fe como luz que oscurece, pasa a explicarnos que nosotros conocemos las cosas por los sentidos, porque imaginamos de ellas y por comparaciones y semejanzas. Este razonamiento lo termina afirmando que la fe se recibe por el oído, pero que no hay nada humano que se asemeje, de forma proporcionada, a aquello que nos dice. Por eso, la actitud justa frente a la fe es, por una parte, la aceptación del mensaje que se nos anuncia, y, por otra, la continua superación de nuestras luces humanas respecto de Dios. Así nos dice:

²⁶⁷ CB 1, 10.

²⁶⁸ 2S 1, 2, p. 294.

²⁶⁹ 2S 3, 1, p.296.

De esta manera es la fe para con el alma, que nos dice cosas que nunca vimos ni entendimos en sí ni en sus semejanzas, pues no la tienen. Y así, de ella no tenemos luz de ciencia natural, pues a ningún sentido es proporcionado lo que nos dice; pero sabémoslo por el oído, creyendo lo que nos enseña, sujetando y cegando nuestra luz natural. Porque, como dice San Pablo, *Fides ex auditu* (Rom 10, 17). Como si dijera: la fe no es ciencia que entra por ningún sentido, y sólo es consentimiento del alma de lo que entra por el oído.²⁷⁰

El modo natural humano de entender y amar viene reasumido en el modo sin modo de Dios. “La inteligencia oscura y general está en una sola, que es la contemplación que se da en fe”.²⁷¹ En la contemplación que se da en fe es donde aparece con toda fuerza la vinculación que descubre y explicita SJC entre fe y oración.

En otras palabras, fe equivale al conocimiento cierto y oscuro de lo divino, es decir, “sobrenatural”, en tanto que es dado por Dios, mismo que como se ha dicho al inicio de este capítulo es llamado *místico*; por otro lado, en la tradición sanjuanista la fe en contemplación es una forma más perfecta de oración, pues prevalecen dos elementos esenciales de la teología, dos aspectos fundamentales de la fe: en cuanto acto y contenido.

Por una parte, el contenido hace referencia a las “verdades reveladas por Dios”. Estas verdades no son del mismo hombre sino de la boca de Dios,²⁷² De modo que el hombre debe vaciar sus oídos y apetitos para escuchar esas verdades reveladas, es un silencio que es humano, pero que también es divino, pues “Dios habla en eterno silencio” y en este hablar se agota toda revelación, “En darnos como nos dio a su Hijo, que es una

²⁷⁰ 2S 3, 3, p. 296.

²⁷¹ 2S 10, 4, p. 317.

²⁷² 2S 22, 3, p. 366: “era menester que preguntasen a Dios y que él hablase, ahora por palabras, ahora por visiones y revelaciones, ahora en figuras y semejanzas, ahora entre otras muchas maneras de significaciones, porque todo lo que respondía, y hablaba, [y obraba], y revelaba eran misterios de nuestra fe^[...] que, por cuanto las cosas de fe no son del hombre sino boca del mismo Dios”.

Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola palabra y no tiene más que hablar”.²⁷³

En SJC, la fe silencia la posibilidad de un conocimiento fuera de la revelación, sin embargo, no se reduce a un silencio de lo fenoménico, el silencio de la revelación encierra el hablar silencioso de Dios que se refleja en Cristo. Este texto no pretende abundar sobre la cristología sanjuanista, sin embargo, en la revelación dada por la fe la palabra silente es Cristo, es decir, lo dicho en silencio no es una verdad sobre algo sino sobre alguien, a saber, la palabra no es la verdad sobre Cristo sino Cristo mismo, de modo que el hablar en eterno silencio adquiere una dimensión no muda, sino divina.

Por otro lado, la fe como acto-hábito nos remite a la voluntad y al entendimiento, es decir, lo que se acoge en la revelación y la respuesta conductual que de ello se desprende. Para la tradición sanjuanista, el asentimiento al contenido sobrenatural de la fe es la aceptación de lo revelado, aunque esto no sea aprehendido con claridad.²⁷⁴ En este caso, el silencio tiene una función mucho más humana, se trata de callar el deseo de las locuciones y visiones; el desasimiento del querer la revelación permitirá la revelación y el entendimiento de ésta.

“El entendimiento se ha de cegar a todas las sendas que él pueda alcanzar para unirse con Dios”,²⁷⁵ y “quedar limpio y vacío de todo lo que puede caer en el sentido, y desnudo y desocupado de todo lo que pueda caer en claridad en él”.²⁷⁶ Es la fe la encargada de realizar este vacío intelectual y llenar del entendimiento con Dios mediante el asentimiento a las verdades reveladas.

²⁷³ 2S 22, 3; 2, 22, 4-5 pp. 366, 367.

²⁷⁴ 2S 27, 5, p. 382.

²⁷⁵ 2S, 8, 6, p. 314.

²⁷⁶ 2S, 9, 1, p. 315.

La fe como vínculo silencioso, ya sea humano, ya sea divino, se relaciona directamente con las nadas sanjuanistas que son resultado del salto de fe total y constituyen en sí la realización plena del silencio de los apetitos, voliciones y deseos que se vive durante la noche oscura, permitiendo con ello el avistamiento a la comunicación divina. De este modo SJC define “esta noticia oscura y amorosa que es la fe”.²⁷⁷ De esta manera, la fe es un conocimiento claro y distinto que nace de la oscuridad del no saber, pero que desemboca en la comprensión íntima del Amado. Sin embargo, es menester recordar que la unión mística es posible cuando en el abismo de la fe, el entendimiento va oscuro “y oscuro ha de ir por amor en fe y no por mucha razón”.²⁷⁸

Es pues que en SJC la fe deja de ser un acto de creencia sin fundamento y se convierte en un conocimiento preciso del Amado, que se ejecuta desde el acto consciente y volitivo de silenciar el Yo, motivado por el silencio eterno que el Amado habla. Sin embargo, el entendimiento de la fe no puede suceder sin antes haber modificado la voluntad en el desasimiento de lo que no es Dios, para lograrlo es necesaria la caridad.

²⁷⁷ 2S 24, 4, p. 377.

²⁷⁸ 2S 29, 5, p. 392.

3.2.2 Caridad

La caridad es la virtud que orienta y dirige la voluntad. Por tanto, una fe sin acción es una fe muerta; la fe se convierte en el motor de acción que lleva al espiritual a consumar la unión con el Amado, a través de la caridad. “Purgar la voluntad de todas sus afecciones desordenadas, de donde nacen los apetitos, afectos y operaciones desordenadas, de donde le nace también no guardara a toda su fuerza a Dios”.²⁷⁹ Es pues que la voluntad debe desapegarse no sólo de los apetitos desordenados, sino también del ímpetu de hablar y querer oír “el hablar distrae; el callar y obrar recoge y da fuerza al espíritu”.

En la búsqueda del silencio, una voluntad guiada hacia la caridad vive lo que el santo señala, “cuando el alma está advertida en Dios, luego con fuerza la tiran dentro a callar”. No es un silencio doloroso, es un silencio producto de la paz y concordancia en el hacer. En SJC, el alma ordenada desde la caridad llega necesariamente al silencio, a la humildad y sencillez.

A diferencia de la teología tradicional, la caridad sanjuanista se refleja en lo externo, pero tiene un profundo desarrollo interno. “No hubiéramos hecho nada en purgar al entendimiento para fundarle en la virtud de la fe, y a la memoria en la de la esperanza, si no purgásemos también la voluntad acerca de la tercera virtud que es la caridad, por la cual las obras hechas en fe son vivas y tienen gran valor, y sin ella no valen nada”.²⁸⁰ Sin una voluntad recta, ordenada por la caridad, no es posible una fe y una esperanza verdaderas.

²⁷⁹ 3S 16, 2, p. 426.

²⁸⁰ 3S 16, 1, pp. 425, 426.

3.2.3 Esperanza

La esperanza se mueve en relación simbiótica con las otras virtudes, me atrevería a afirmar que es una relación *sine qua non*, y también es suscitada por Dios. La esperanza se fortalece en el vacío de los apetitos, es pobreza y desnudez. Se dice que “sólo se llena la taza vacía”. La esperanza, unida a la memoria, requiere también de un vaciamiento discursivo “para lo cual todos esos medios y ejercicios de potencias sensitivos [útiles a los principiantes] han de quedar atrás y en silencio, para que Dios de suyo obre en el alma la divina unión”,²⁸¹ es pues que la memoria necesita el acallamiento de las aprehensiones discursivas, quedando sin forma y sin figura, embebida en el sumo bien que es Dios. De tal modo, el vacío y el silencio representan al espiritual su mayor trabajo, pero también su mayor fuerza en la unión transformante.

El tratamiento que SJC da a la esperanza es de movimiento, la esperanza no posee algo, sino que lo busca. Si bien las noticias sobrenaturales aparecen al espiritual, mientras más las desposea más las alcanza, es el caso de la canción *Tras un amoroso lance* de la que ya se ha hablado en el capítulo anterior: “Y cuanto más de esperanza tiene, tanto más tiene de unión con Dios; porque acerca de Dios cuanto más espera el alma, tanto más alcanza”.²⁸² La acción y movimiento a la que se ve empujada la voluntad y la memoria traen como consecuencia el aquietamiento, el silencio y la desnudez necesarios para la unión del alma y el Amado; a más desposesión más cercanía con la caza divina.

Para terminar este breve apartado es preciso enfatizar la importancia del actuar volitivo y consciente del alma en las virtudes teologales, que son en sí mismas “medio de la

²⁸¹ 3S 2, 2, p. 403.

²⁸² 3S 7, 2, p. 413.

divina unión”, pues “el alma no se une con Dios en esta vida..., sino sólo por la fe según el entendimiento, y por esperanza según la memoria, y por amor según la voluntad”,²⁸³ que son vacío de las potencias trayendo en consecuencia el silencio del alma y de la voluntad.

De tal modo, una vez más, el silencio deja de ser ausencia de sonido, se vuelve la declaración mística de un saber oscuro que en sí mismo es el Amado. Es el símbolo místico de la unión transformante que aparece en la Noche oscura, la noticia oscura y amorosa, vacío y desnudez reflejado en el hacer. En el siguiente apartado se abundará en el silencio como símbolo y su reflejo en el actuar del espiritual en busca del Amado.

²⁸³ 2S 6, 1, p. 305.

3.3 El silencio como símbolo místico

Parafraseando a Mircea Eliade en *Polaridad del símbolo*, podemos decir que el símbolo reúne cierta pluralidad semántica que, si bien es accesible a la razón, difícilmente se reduce a un exclusivo valor o significado.

El símbolo místico se convierte en un ente que se sumerge en el individuo que lo enfrenta. El poeta no atraviesa el lenguaje, sino que “es atravesado” por él,²⁸⁴ o parafraseando a Heidegger, en el lenguaje del poeta no habla el hombre, sino el lenguaje mismo, mientras que en el lenguaje habita el ser. ¿Cómo se percibe al Ser? En el silencio. Wittgenstein termina el *Tractatus* con su famosa sentencia “de lo que no se puede hablar es mejor callar”,²⁸⁵ el silencio recomendado –condición, medio y elemento de la presencia de lo divino– corresponde al silencio de los místicos.

Debido a que el símbolo rebasa lo que se puede enunciar a través de la experiencia, la razón y el lenguaje, aquél es la herramienta indicada en el discurso místico. “El símbolo es un medio del lenguaje místico”,²⁸⁶ es decir, parte de un entramado conceptual que permite expresar vivencias místicas y ascéticas. Jean Baruzi nos recuerda que el símbolo se convierte así en una estructura significativa que permite una interpretación múltiple, y, virtualmente, infinita:

Un símbolo casi nunca se realiza en su esencia. Para que se dé un símbolo auténtico, no debe haber correspondencia exacta entre los diversos planos de la experiencia ni éstos pueden sustituirse indiferentemente uno por otro. El símbolo exige que no tratemos de expresar más la imagen por la idea que la idea por la imagen.²⁸⁷

²⁸⁴ López-Baralt, Luce, *Asedios de lo Indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*, pág. 43.

²⁸⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus lógico-philosophicus*, 7, p. 183.

²⁸⁶ Osipova, Marina, *El símbolo en el lenguaje místico de San Juan de la Cruz*, p. 2.

²⁸⁷ Baruzi, Jean, *San Juan de la cruz y el problema de la experiencia mística*, p. 331.

En Baruzi, el símbolo brota del ser permeando lo inefable, es una unidad sintética de sentido entre dos polos diádicamente opuestos: lo manifiesto y lo oculto, que son planos que parecerían inconexos de la realidad, debido a la insuficiencia del lenguaje, sin embargo, son indispensables porque dan la posibilidad a la expresión de la experiencia mística. El símbolo místico nace del viaje de vuelta, de la reminiscencia de una forma de pensamiento y conocimiento que permanece como una impresión en quien vive el arrobamiento. Es pues la reverberación de cierta experiencia que no permite una traducción certera en el lenguaje.

Como símbolo en sí, místico o no, funciona más bien desde lo connotativo, lo que le permite un mosaico de realidades que jamás serían la realidad última, es por ello que en san Juan encontramos palabras que significan distintas cosas a la vez e incluso se contraponen, como el *Vuélvete paloma* del que se habló en el capítulo anterior; también símbolos-conceptos que tienen distintas dimensiones como el silencio, que transita entre el silencio como alocución o el silencio como manifestación divina o el silencio que es en sí mismo Dios. De esta manera, el silencio es un signo abierto que siempre dice más de lo que representa.

El uso de los símbolos genera cierta actividad dialógica, es presentado a un receptor, quien al reconocerlo evocará la verdad que encierra. Por tanto, dicho símbolo “utilizará al máximo los recursos de la belleza y de la pasión [...] encantará con preciosos períodos a la mente a la que se dirige. Su atractivo no será para el inteligente cerebro sino para el corazón deseoso, para el sentido intuitivo humano”.²⁸⁸ La verdad que encierra el símbolo le habla a todo aquél que esté dispuesto a escuchar.

²⁸⁸ Underhill, Evelyn, “Mística y simbolismo”, en *La mística*, p. 148.

El auténtico símbolo es de naturaleza viva. Esto es, está preñado de significaciones que, no sólo superan la comprensión intelectual y el interés estético, sino que suscitan una cierta vida. En otras palabras, la percepción del símbolo excluye la actitud de simple espectador: exige una participación inconsciente de agente o actor. Lo propio del símbolo es de permanecer indefinidamente sugerido: cada uno verá en él lo que su potencia visual le permita percibir, salvaguardando siempre la constancia en la relación existente entre simbolizante y simbolizado.²⁸⁹

Nuestro autor sabía que la interpretación de sus escritos pasaría por el tamiz del ojo del espiritual, de su propia circunstancia y su estar en la vía ascética, por ello dice “porque 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”,²⁹⁰ pues él sabe que Dios le habla desde distintos lugares y formas a los espirituales.

Pero ¿por qué hablar del silencio como símbolo y no de la Noche oscura? Si bien la Noche oscura es el símbolo del peregrinar interior por excelencia, me parece que el silencio es el báculo que el espiritual lleva durante su vía mística en el que se ve transformado de lo terrenal, lo meramente humano, a lo celestial.

La Noche potencia el surgimiento de distintos símbolos secundarios en distintos ámbitos: el proceso o tránsito, la dinamicidad, la dimensión interiorizadora, y que junto con los símbolos de desnudez, vacío, sequedad, soledad, el silencio aparece en este ámbito. El silencio se transforma, durante la noche de los sentidos aparece como disciplina del cuerpo y de la mente; en la noche del alma es un silencio espiritual; después, como ya se ha visto, es un silencio divino, que se transforma por último en el Amado.

²⁸⁹ Mancho Duque, María de Jesús, *Creación poética y componente simbólico en san Juan de la Cruz*, en http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/creacion-poetica-y-componente-simbolico-en-la-obra-de-san-juan-de-la-cruz--0/html/c7d97a1a-0135-445c-b1ed-29eb5a9db8f8_11.html

²⁹⁰ Prólogo al *Cántico*.

El silencio como símbolo místico trae a cuento el problema posmoderno del nominalismo, no sólo porque el Amado es conocido desde lo incognoscible, sino porque devela una realidad velada, es decir, el silencio místico muestra la crisis del lenguaje, como posibilidad de conocimiento nominal. Cuando leemos “En el principio era la Palabra” nos remitimos a una creación que se dice porque se nomina, sin embargo, SJC nos pone en un aprieto, lo que se dice es eterno silencio. ¿Cómo nominamos una realidad silente? Y no sólo eso ¿cómo entendemos que el silencio se habla a sí mismo creando la realidad?

Este principio “anterior” a la Palabra (que era en el Principio), pero no separable de ella, es el Silencio. Dios era silencio y no sólo estaba en el Silencio. El silencio se transforma en medio y fin, nuestro autor hace énfasis en ello, cada paso en la vía ascética es una meta (por llamarle de algún modo) que permite un acercamiento al Amado. Así, el silencio es en sí mismo el mensaje y el mensajero, se convierte en herramienta, artista, creador y culmen de lo divino. Es realidad de lo innombrable y plenitud óptica del ser. Cuando SJC define al Amado como música callada y soledad sonora, emplea la profundidad del silencio como posibilidad del ser y como ser en sí mismo.

Encontramos en SJC que el silencio es un símbolo que juega con distintas caras, es la fonte que mana y corre aunque es de noche, es el matrimonio místico en donde el alma se acalla y se transforma en el Amado, es la Noche oscura en cada una de sus fases, es la disciplina del cuerpo, de la boca, de la mente, del deseo, del espíritu. El silencio es noticia oscura, es vacío, es desnudez, es inteligencia mística.

Conclusiones

Para concluir, es posible señalar que el silencio sanjuanista posee vida propia, transita entre distintos ámbitos, compartiendo características humanas y divinas. Ya sea como herramienta pedagógica o como la divinidad en sí, el silencio aparece en toda la obra del santo.

San Juan de la Cruz deja en sus escritos una metodología que permite construir un camino espiritual, una guía tanto para el maestro como para el aprendiz, dicho método emplea un elemento que es eje rector en todo el proceso: *el silencio*. He seccionado la pedagogía sanjuanista en distintos actores que permiten vislumbrar el papel del silencio en este método, a saber, el maestro, el discípulo, el lenguaje y el método.

La principal ayuda que los maestros espirituales pueden ofrecer a los discípulos pertenece al tramo de la *noche oscura*, la meta consiste en alcanzar la contemplación, a la que sólo se llega en el interior del ser humano que se encuentra en silencio del sentido y del discurso.

Recordemos también que la humildad es la virtud que caracteriza al discípulo; una vez ganada la humildad, el espiritual sigue caminando por esta *Noche*, y así, humilde, se va liberando de las ataduras de los sentidos y del yo. Liberarse de sí mismo es la tarea que realiza el discípulo y la libertad es la meta a la que lo lleva el maestro, con su proceder liberador.

Sin silencio interior no es posible contemplar la realidad, pues la contemplación presupone una actitud de calma y de receptividad. En una atmósfera cargada de palabras y sonidos, la contemplación se hace del todo inviable, porque la palabra empaña la atmósfera,

la carga. El silencio es completamente necesario para contemplar la realidad en sus diferentes niveles y estadios. El silencio da fuerza y esperanza.

La libertad humana ante este plan divino queda patente, pues para llegar a la unión divina es condición indispensable entrar en la *noche oscura* y el individuo puede negarse a entrar en esta espesa oscuridad, a pesar de haber recibido de Dios talento y favor para progresar.

Por otra parte, ante la necesidad de comunicar aquello que no es posible decir, la poesía mística hace uso de las figuras comparativas, las cuales permiten expresar lo indescriptible, de ésta manera la experiencia mística no se ve empeñada ni ahogada entre los límites del lenguaje, pues usa al lenguaje mismo para no decir, sino para evocar.

En los textos citados vemos cómo el silencio se transforma en una especie de imagen-símbolo que aparece en distintas figuras usadas por SJC y que está relacionado con la propia experiencia mística y con las características de lo que estrictamente hablando sería un símbolo poético en cuanto que es dinámico.

Y en este ámbito místico podemos afirmar de acuerdo a los exponentes revisados que éste es una realidad extralingüística que intenta remediarse a través del símbolo poético, específicamente en la metáfora, que permite trazar puentes entre el significado referencial y otros de carácter figurativo.

Como se revisó, el poeta nos muestra distintas formas del silencio, figuras y símbolos, es acción: salí, volé, bebí, colgué; es criatura: caza, ciervo; es objeto y símbolo: río, silbo, balbuceo, música, noche, fuente.

El silencio místico sufre en sí mismo la transformación del individuo que lo practica, de tal manera que el silencio también es activo. Se transforma pero no por inercia,

sino por una práctica volitiva que genera una quietud activa. Es importante recordar que en la búsqueda del silencio, una voluntad guiada hacia la caridad vive lo que el santo señala “cuando el alma está advertida en Dios, luego con fuerza la tiran dentro a callar”, no es un silencio doloroso, es un silencio producto de la paz y concordancia en el hacer. En SJC el alma ordenada en las virtudes teologales llega necesariamente al silencio.

Me parece que el silencio es el báculo que el espiritual lleva durante su vía mística en el que se ve transformado; durante la noche de los sentidos aparece como disciplina del cuerpo y de la mente; en la noche del alma es un silencio espiritual; después, como ya se ha visto, es un silencio divino, que se transforma en el Amado.

El silencio como símbolo místico trae a cuento el problema posmoderno del nominalismo, ya que como sabemos, en el mundo del conocimiento, existe sólo lo que puede ser nombrado; sin embargo, en San Juan, el silencio es en sí mismo el mensaje y el mensajero, se convierte en herramienta, artista, creador y culmen de lo divino. Es realidad de lo innombrable y del ser. El aprecio y cuidado del silencio humano, se va transformando en el Amado, que en sí mismo es la música callada, la soledad sonora. El silencio va más allá de cualquier método o acto de humildad del espiritual, es método, es camino y meta. El silencio es totalidad.

Bibliografía

DE LA CRUZ, Juan, (ed. Lucinio Ruano de la Iglesia) *Obras completas*, Madrid, BAC, 2005

-- -- (ed. Eulogio Pacho) *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo, 2000

-- -- (ed. José Vicente Rodríguez) *Obras completas*, Madrid, EDE, 2008

-- -- (ed. Maximiliano Herráiz) *Obras completas*, Salamanca, Sígueme, 2002

ALCÁNTARA Martínez, Pedro de, OFM, s.v. Bernardino de Laredo, en *Gran Enciclopedia Rialp*. Tomo IV. Madrid, Ed. Rialp, 1971

ALONSO, Dámaso, *La poesía de San Juan de la Cruz*, Madrid, 1946, Biblioteca Cervantes: http://www.cervantes.es/bibliotecas_documentacion_espanol/damaso_alonso_1.htm

ÁLVAREZ, Javier, *Mística y depresión*, Madrid, Trotta, 1997

ÁLVAREZ-Suárez, Aniano, *Dirección espiritual, en Pacho, Eulogio* (director), *Diccionario de san Juan de la Cruz*, Salamanca, Monte Carmelo, 2009

ANDRÉS, Melquíades, *Los místicos de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, Ed. BAC, 1996.

AREOPAGITA, Pseudo Dionisio, *Obras completas*, Madrid, BAC, 2007

ARISTÓTELES, *Política*, Barcelona, Gredos, 2008

ARNAU, Juan, *La palabra frente al vacío, Filosofía de Nāgārjuna*, México, FCE-ColMex, 2005

BACHELARD, Gastón, *El agua y los sueños*, México, FCE, 1997

BAEZ, Silvio José, *Cuando todo calla, El silencio en la Biblia*, Madrid, EDE, 2009

BALDERAS Rosas, Gloria del Carmen, *El Romancero de San Juan de la Cruz, Poesía popular y hondura mística*, México, Universidad Veracruzana, 1997

- BARUZI, Jean, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1991
- BAZÁN García, Francisco, “La religión y lo sagrado” en *El estudio de la Religión*, Enciclopedia iberoamericana de religiones, Madrid, Trotta, 2002
- BLUMENFELD, Diana (Comp.), *La sabiduría de San Juan de la Cruz*, Longseller, Argentina, 2002
- BOFF, Leonardo, *Experimentar a Dios*, España, Sal Terrae, 2002
- CABRERA Isabel, *El lado oscuro de Dios*, Paidós, México, UNAM, FFyL, 1998
- “Ramón Xirau: la verdad en la poesía y la pertinencia filosófica de las imágenes”, en *Revista del Colegio de Filosofía* 19, UNAM. 2009
- CAMPBELL, Joseph, *Las máscaras de Dios*, Madrid, Alianza, 1991
- *El poder del mito*, Barcelona, Emecé, 1991
- CASTRO, Secundino, *El camino de lo inefable*, Madrid, EDE, 2012
- *Hacia Dios con san Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 2007
- CELAYA, Gabriel, *Exploración de la poesía*, Barcelona, Seix Barral, 1971
- CERTEAU, Michel de, (López Moctezuma, Jorge, Trad.), *La fábula mística siglos XVI-XVII*, México, Universidad Iberoamericana, 1994
- CROATTO, Severino, *El estudio de la religión*, EIR, Madrid, Trotta, 2002
- DE JESÚS Sacramentado, Crisógono, *Vida de San Juan de la Cruz*, Madrid, BAC, 1997
- DIÉZ González, Miguel A., *Lecturas Medievales de San Juan de la Cruz*, España, Monte Carmelo, 1999
- ECKHART, Maesse, *Fruto de la nada y otros escritos*, Madrid, Siruela, 1998
- *Obras alemanas, Tratados y sermones*, Barcelona, Edhasa, 1983
- EGIDO, Aurora, *El águila y la tela, Estudios sobre san Juan de la Cruz y santa Teresa de Jesús*, Barcelona, UIB, 2010
- *La poética del silencio en el siglo de Oro*, Su pervivencia. En: *Bulletin Hispanique*. Tomo 88, núm. 1-2, 1986
- ELIADE, Mircea, (Trad. Luis Gil) *Mito y realidad*, España, Labor, 1992

- *La prueba del laberinto*, Madrid, Cristiandad, 1980
- *Mefistófeles y el andrógino*, Barcelona, Kairós, 2008
- FATONE, Vicente, *Mística y religión*, España, Las Cuarenta- Pampa Aru, 2009
- FIGUEROA, Óscar, “La mística hindú y la experiencia de la no-dualidad”, en Cabrera I., Silva C. (comps.) *Umbrales de la mística*, México, IIF-UNAM, 2006
- FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, España, Akal, 2005
- FUENLLANA, Miguel de, *Libro de música para vihuela, intitulado Orphénica Lyra*, Martín de Montedoca, 1554, folio ii, en CD-ROM: *Libros de Música para Vihuela (1536-1576)*, Música prima, Madrid, 2003
- GARCÍA, Ciro, *Mística en diálogo. Congreso internacional de Mística*, España, Monte Carmelo, 2004
- GORGA López, Gemma, “La biblia en la poesía lírica y épica de la Edad de Oro”, en Navarro R. (coord.) Del Olmo G. (dir) *La Biblia en la literatura española*, Madrid, Trotta, 2008
- GRÜN, Anselm, (Ibero Iglesias, Ramón, Trad.), *Elogio del Silencio*, Sal Terrae, España, 2004
- HALBFAS, H. *El salto al pozo. Una escuela de oración*, Barcelona, Herder, 2000
- HATZFELD, Helmut, *Los elementos constituyentes de la poesía mística*, en Actas del I Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Oxford, 6-11 de septiembre de 1962, Eds. Frank Pierce y Cyril A. Jones, Óxford, Dolphin Book Co., 1964.
- HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, México, FCE-Siruella, 2006
- HERRERA, Robert A., “Conocimiento y metáfora en San Juan de la Cruz”, en *Revista de espiritualidad*, 25, 1996
- JAUDI, María, *Misticismo cristiano en oriente y occidente. Las enseñanzas de los maestros*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 2003
- JESÚS, Teresa de, *Libro de la vida*, Madrid, 2007
- LAREDO, Bernardino, *Subida del Monte Sión*, Madrid, Ed. BAC, 1968.
- LE BRETON, David, *El silencio, aproximaciones*, Madrid, Sequitur, 2009

- LÓPEZ-Baralt, Luce, *A zaga de tu huella. La enseñanza de las lenguas semíticas en Salamanca en tiempos de san Juan de la Cruz*, Madrid, Trotta, 2006
- *Asedios a lo Indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*, Madrid, Trotta, 1998
- *Los lenguajes infinitos de San Juan de la Cruz e Ibn-'Arabí de Murcia*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2016,
<https://www.ervantesvirtual.com/nd/ark/59851/bmckq011>
- *San Juan de la Cruz: una nueva concepción del lenguaje poético*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2009, <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc1c2f4>
- MANCHO Duque, María de Jesús, Creación poética y componente simbólico en san Juan de la Cruz, http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/creacion-poetica-y-componente-simbolico-en-la-obra-de-san-juan-de-la-cruz--0/html/c7d97a1a-0135-445c-b1ed-29eb5a9db8f8_11.html
- “La inefabilidad de la experiencia mística”, en *Poesía y teología en San Juan de la Cruz*, Burgos, Monte Carmelo, 1990
- MARTÍN Velasco, Juan, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Trotta, 2006
- *La experiencia cristiana de Dios*, Valladolid, Trotta, 1997
- MARTÍN, Consuelo (ed), *Bhagavad Gita*, Madrid, Trotta, 2002
- MATHEW, Iain, *El impacto de Dios, claves para una lectura actual de san Juan de la Cruz*, Burgos, MC, 2003
- MENÉNDEZ Pidal, Ramón, *Obras completas*, Romancero hispánico, Espasa-Calpe, Madrid, 1968
- MOLINER, José María, *San Juan de la Cruz, su presencia mística y su escuela poética*, Madrid, Palabra, 2004.
- MOLINOS, Miguel de, *Guía espiritual*, Barcelona, Obelisco, 1998
- *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, Ed. BAC, 1994
- NÍNIVE, Isaac de, (Trad. Xavier Picaza) *El don de la humildad. Itinerario para la vida espiritual*, Salamanca, Sígueme, 2007.
- NORWICH, Juliana de, *Libro de visiones y revelaciones*, Madrid, Trotta, 2002

OFILADA Mina, Macario, *San Juan de la Cruz, El sentido experiencial del conocimiento de Dios*, Burgos, MC, 2002

OJEDA Figueroa, César, *Martin Heidegger y el camino hacia el Silencio. Ensayo de crítica filosófica*, Santiago de Chile, C&C, 2006

OSSIPOVA, Marina P., *El símbolo como medio de conceptualización en el lenguaje místico de San Juan de la Cruz* (vol. 17). Dicenda: cuadernos de filología hispánica, Madrid, 2000

PACHO, Eulogio (dir.), *Diccionario de San Juan de la Cruz*, España, Monte Carmelo, 2000

-- *San Juan de la Cruz. Temas fundamentales*, Vol. I, Burgos, MC, 1984

-- *Vértice de la poesía y de la mística, El Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz*, Burgos, MC, 1983

PAZ, Octavio, *El arco y la lira*, México, FCE, 2003

PELAGIO y Juan, Recensión de, (Retana, José de, Trad), *Las sentencias de los Padres del desierto*, Bilbao, Desclée de Brauwer, 1989

PÉREZ Ortíz, M^a de Jesús, “San Juan de la Cruz” en *De lo inefable místico a la creación poética: El lenguaje de los símbolos*, Málaga, Grupo Editorial 33, 1991

PISADOR, Diego, *Libro de música de vihuela*, Salamanca, 1552, folio ix, en *CD-ROM: Libros de Música para Vihuela (1536-1576)*, Música prima, Madrid, 2003

RALL, Dietrich (Comp.) *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria*, México, UNAM, 2001

RAMÓN Calderón, José Antonio, *Místicos cristianos de occidente. La mística del Amor y la mística del Vacío*, México, Nuevo Paradigma, 1999

REY, Pepe, *La música callada de fray Juan de la Cruz: apunte sobre el misticismo silencioso español*. <http://www.veterodoxia.es/2010/08/musica-callada/>

ROS, Salvador, et al., *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Salamanca, Junta de castilla y León, 1991

ROSSI, Rosa, *Juan de la cruz, Silencio y creatividad*, Madrid, Trotta, 1993

RUIZ Salvador, Federico, “El símbolo de la noche oscura”, en *Revista de espiritualidad*, 44, 1985

-- (coord.) *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1990

- SATZ, Mario, *El cantar de los cantares o Los aromas del amor*, Barcelona, Kairós, 2005
- SONTAG, Susan, *Estilos radicales*, España, Punto de lectura, 2000
- STEIN, Edith, *Escritos esenciales*, Santander, Sal Terrae, 2003
- *Escritos espirituales*, Madrid, BAC, 2001
- SUSO, Enrique, Trad. P. Messeguer, *El libro de la sabiduría eterna*, Obras selectas, Sevilla, Ed. Apostolado Mariano, 1982
- TANNER Bedfor, Raymond, *La poesía como un idioma divino: Fray Luis de León y su Noche serena*, <https://www.ucm.es/info/especulo/numero33/nserena.html>, agosto, 2011
- THOMPSON, Colin P., *Canciones en la noche, Estudio sobre san Juan de la Cruz*, Madrid, Trotta, 2002
- TREBOLLE, Julio, *Imagen y palabra de un silencio, La biblia en su mundo*, Madrid, Trotta, 2008
- UBARRI, Miguel Norbert, *Hermenéutica y mística: San Juan de la cruz*, Madrid, Tecnos, 1995
- UNAMUNO, Manuel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Akal, 1983
- UNDERHILL, Evelyn, *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Ávila, Trotta, 2006
- VALENTE, José A., Lara Garrido, José (eds), *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, Madrid, Tecnos, 1995
- WEIL, Simone, (Trad. Tabuyo, María y López Agustín), *A la espera de Dios (Attente de Dieu)*, Madrid, Trotta, 2004
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus lógico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2009
- XIRAU, Ramón, *Entre la poesía y el conocimiento. Antología de ensayos críticos sobre poetas y poesía iberoamericanos*, México, FCE, 2001
- *Palabra y silencio*, México, Siglo XXI, 1968
- YÉBENES, Zenia, *Travesías nocturnas, Ensayos entre locura y santidad*, México, Anthropos-UAM C, 2011
- ZAMBRANO, María, *El hombre y lo divino*, México, FCE, 1986