

# Itinerario de contemplación en san Juan de la Cruz: la fe, conocimiento y amor unidos

MARÍA JESÚS CARRAVILLA PARRA\*

RESUMEN: San Juan de la Cruz nos muestra en su itinerario de contemplación la interioridad del hombre, la transformación por el amor, hasta llegar a la más consumada unión mística. La contemplación es “oscura, secreta, amorosa”; es itinerario de profunda purificación –activa y pasiva-, *noche* del sentido y del espíritu, de abismales cuestionamientos y aniquilamientos, a través de los cuales entendimiento, voluntad, memoria se transforman y unen por la fe, la esperanza, la caridad. Itinerario que va del hombre viejo, sensual, al hombre nuevo espiritual; de los “arrabales del sentido” a la “música callada y soledad sonora” del espíritu; del amor sensual, purificativo, impaciente, al amor fuerte, inmenso, suave. En profundo silencio y soledad llega el hombre al corazón del espíritu donde encuentra a su Dios. Es el itinerario representado en la *Subida del Monte Carmelo*, el *Cántico Espiritual* y la *Llama de amor viva*, y que tiene su culminación en el “desposorio” y “matrimonio” espiritual.

PALABRAS CLAVE: contemplación, mística, noche del sentido y del espíritu, unión de amor

ABSTRACT: In his path of contemplation, St John of the Cross shows us the interiority of man, his transformation by love to the point of the highest mystical union. Contemplation is ‘dark, secret, loving’; it is a path of profound purification, both active and passive; a *night* of the senses and of the spirit, of the deepest questionings and emptying through which the understanding, will and memory are transformed and united in faith, hope and charity. It is a path that goes from the old, sensual man to the new, spiritual man; from the ‘annexes of the senses’ to the ‘silent music,

---

\* Dra. María Jesús Carravilla Parra, profesora de la Universidad Católica “Santa Teresa de Jesús” de Ávila.

sounding solitude' of the spirit; from sensual, impatient love to a love that is strong, immense, gentle. In profound silence and solitude, man arrives at the heart of the spirit, and there he finds God. It is the path that is represented in the *Ascent of Mount Carmel*, in *Spiritual Canticle*, and in *Living Flame of Love*, and that has its highest expression in the 'betrothal' and in 'spiritual matrimony'.

KEYWORDS: contemplation, mysticism, night of the senses and the spirit, loving union.

### ACERCAMIENTO A LA CONTEMPLACIÓN

A través de los textos de San Juan de la Cruz podemos comprobar la descripción de la trayectoria y el punto de llegada de una de las cumbres más elevadas de la experiencia mística. Esta descripción nos revela los elementos fundamentales de una antropología religiosa, así como las implicaciones psicológicas, éticas, gnoseológicas de la misma.

Un hilo conductor como entramado que nos descubre esos elementos constitutivos y ese proceso transformativo: el amor, que tiene la función del "hilo en la guirnalda", en la unión y transformación conseguidas. Pero es un amor que también está sujeto a un proceso de perfeccionamiento; un amor que inicia su andadura en el hombre sensitivo y termina en el hombre espiritual; un amor que es transformado y transformante a un tiempo. Ese amor se da en unión con el conocimiento. En la experiencia que San Juan de la Cruz nos presenta encontramos un amor que conoce, un conocimiento que ama. La contemplación, en todas sus formas, ha ido marcando por un lado, los hitos de ese itinerario de transformación, por otro, la situación final lograda. Ahondando, pues, en las distintas formas de contemplación que San Juan de la Cruz nos va describiendo, podemos apreciar los distintos momentos de ese proceso de transformación, así como la unión final lograda.

Antes de analizar ese proceso debemos tener en cuenta el contexto general en el que se sitúa la contemplación mística, a la que nos refiere San Juan de la Cruz. El estatus de la contemplación supone otro contexto que el del ejercicio de la inteligencia, destinado fundamentalmente a resolver problemas; supone el abandono de la actitud pragmática, guiada por el interés.

Supone también la superación de la dirección lineal del pensamiento, desde el sujeto al objeto, en la indagación de temas. Y supone, en fin, superar toda actitud indolente y vaga, propia del ensueño.

Magníficamente nos presenta García Morente<sup>1</sup> esta diferencia entre inteligencia, pensamiento y ensoñación, ilustrándola incluso con representaciones artísticas. pensador de Rodín, el Doncel de Sigüenza, el penseroso de Miguel Ángel. Concluye señalando que “El pensamiento es incomparablemente más concreto que ese indeciso vagar del alma por los ámbitos de sí misma. Y por otra parte es también incomparablemente más libre que la constricción muscular y orgánica de una mente ahincada en el esfuerzo de apartar un obstáculo a la vida... A lo que más se parece el pensamiento es a la libre, serena y fácil actividad de la mirada”<sup>2</sup>.

Con estas figuras nos muestra Morente, muy gráficamente, la diferencia entre el ejercicio de la inteligencia, el pensamiento y el ensueño; entre el calculador, el pensador y el pensativo. Va encaminado a la definición del pensamiento y señala para ello la intervención de otros factores, no sólo lo meramente intelectual: se precisa la intervención de la libertad, la afectividad; así habla de un ejercicio “libre y sereno”. Destaca la actitud dialógica que caracteriza al pensamiento, la apertura, el encuentro e intercambio con los otros o con lo otro, frente a la actitud monológica del ejercicio de la inteligencia o del ensueño.

El ejercicio del pensamiento que Morente considera se parece a la intuición intelectual que consideraban los griegos; al *nous* platónico por el que se “contemplaban” los *eidos* en el *cosmos noetos*. La contemplación griega suponía ejercicio de virtudes, llevaba consigo un proceso de perfeccionamiento en el pensar; asimismo suponía un proceso dialogal, dialéctico. Este proceso queda magníficamente simbolizado, en el mito de la caverna de Platón, por la “escarpada subida” que el prisionero de los sentidos debía franquear hasta salir del interior de la caverna al mundo exterior, del estado de mera opinión o *doxa* al de la *episteme*, la ciencia, la sabiduría.

Este ejercicio de pensamiento, de contemplación teórica, se asociaría a la

---

<sup>1</sup> M. García Morente, “Símbolos del pensador”, *Escritos Pedagógicos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975, pgs. 179-195.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 184.

meditación de San Juan de la Cruz. Lo caracteriza la consideración pausada, atenta, reflexiva, de aquello que se presenta a nuestro entendimiento. Pero en este ejercicio la dirección es siempre del sujeto al objeto o del objeto al sujeto; con mayor o menor detenimiento en “el tema” que nos traigamos entre manos, pero siempre es unidireccional. Es diálogo que supone distancia entre los polos del diálogo y relación bilateral, externa, entre los dialogantes.

La contemplación, en San Juan de la Cruz, es otra cosa. Es contemplación mística, *es experiencia del misterio en el misterio*. Se trata más de dejarse invadir progresivamente por una determinada realidad que abarcarla. Comienza con el encuentro bilateral, el diálogo; pero es un diálogo amoroso, que tiende de suyo a la unidad y a la eliminación de todos los elementos que mediatizan esa unidad. La comunicación de amor tiende a la unión de los polos de esa comunicación; hasta que llega el momento más pleno donde la mediación dialogal desaparece, entonces la comunicación se hace inmediata; no porque desaparezcan los dos polos de esa comunicación, sino porque desaparece el vehículo de la comunicación. La mediación propia del pensamiento: un sujeto que conoce, un objeto que es conocido, se trastueca; son dos sujetos en una unión de amor; ello lleva consigo que conocimiento y amor sean una misma cosa. La razón es razón mística. Entonces se posee un conocimiento pleno porque se llega a un amor pleno.

La pretensión de todos los grandes creadores de sistemas de pensamiento fue, sin duda, llegar a este conocimiento inmediato, pleno, fundamental, de la realidad. El místico realiza en su experiencia vital lo que los filósofos pretendían como objetivo final de sus sistemas de pensamiento.

El resultado final de esa contemplación, la unión de amor, ha supuesto un proceso de negación, de purificación, de transformación profunda de todo el ser en sus potencias y operaciones. Todo ese proceso arranca de una *actitud originaria* contraria a la que normalmente rige nuestro ejercicio de pensamiento y nuestra voluntad que es la de poseer el objeto. En relación a los símbolos de Morente la contemplación mística, en cuanto actitud, estaría muy lejos de la inteligencia práctica, y a cierta distancia del pensamiento y el ensueño; siempre considerando que entendimiento y voluntad no dominan, no abarcan realidad alguna. El pensamiento, en Morente, será “libre, sereno y fácil” cuando adquiera una claridad, un dominio de lo pensado. Pero aquí

estamos en otro nivel, no se trata de dominar sino de dejarse invadir. Ahora bien, ese dejarse invadir no supone tampoco la actitud vaga de la voluntad indolente que se abandona a sí misma, como sucede en el ensueño, sino que es el fruto de una negación de la dirección común de la voluntad y del entendimiento: el dirigirse hacia algo para poseerlo.

### *1. “A zaga de tu huella”. Hacia una ontología del amor*

La contemplación supone, por tanto, una dirección contraria a la comúnmente mantenida en el ejercicio del pensamiento. Esa contrariedad lleva consigo adquirir una postura, consciente y deliberada, de negación propia.

Pero el hombre sólo puede proceder así cuando “encuentra” previamente al Absoluto. “Nadie se entrega a una labor de mortificación sin previas ansias de amor”. Este primer encuentro se traduce en una llamada poderosa que le desinstala de su situación habitual y le impele a buscarle no por donde sabe caminar “sino por donde no sabe”. Esta actitud supone el concurso de toda la persona; se rebasa el mero ámbito del entendimiento, para el cual a solas, sería imposible tomar esa dirección, pues en ella por principio no ve. Intervienen también la voluntad y los afectos pero sin tener claro por dónde caminar.

La huella del Absoluto preside todo movimiento, pero de modo desconocido. Entendimiento, voluntad, afectos se orientan, sin saber cómo, atraídos por esa huella interna del amor del primer encuentro, hacia el reclamo de unión que conlleva. Así en la contemplación el fin del pensar no es conocer sino amar. Pensar el alma es dialogar en el amor. La contemplación es ejercicio de amor; ejercicio de pensamiento y amor juntos.

San Juan de la Cruz nos presenta un itinerario de contemplación que conlleva una transformación “cuasi” ontológica de la persona. Transformación progresiva según el grado de unión mística. Sólo cuando el hombre se encuentra ante una realidad absoluta, ante Dios, que le atrae poderosamente, puede entregarse a esa labor de negación y purificación. El contacto con esa realidad cambia el proceder, y a la postre, el ser mismo del hombre. La dirección, tan contraria al proceder común, que se exige en la mística, rebasa el contexto meramente ético e incluso religioso. Estos contextos suponen

mediación, proceder natural, pensamiento y amor que proceden cada uno en su contexto y por separado, suponen llegar a cierta satisfacción de las potencias en sus operaciones. Estos contextos no exigen la negación, la purificación y transformación tan radicales que exige la mística; no exigen desandar, por así decir, el recorrido natural de esas potencias y operaciones, hasta “quedar resuelto en nada”.

¿Se trata, entonces, de una experiencia particular, singular, que no puede servir de fundamento universal, que no puede ser asequible a quien no la posea? ¿Se trata de un solipsismo? Cuando se lee a San Juan de la Cruz nos queda la conciencia de haber encontrado una de las experiencias más universales que el ser humano pueda poseer. Es justamente el itinerario de negación previa de todo lo particular, lo propio, lo que universaliza la experiencia mística sanjuanista. La total negación de lo particular, la desposesión total le ha permitido el encuentro pleno con el totalmente Otro, y también con los otros.

El recorrido cartesiano por la andadura de la duda hasta lograr el primer pilar del edificio del pensamiento, lo realiza el místico por el camino de la vida hasta encontrar la verdad de sí mismo en la total desnudez. Aquel era un proceder metódico, que se resolvió en la pura subjetividad; éste es un proceder místico, vital, que se resuelve en la transformación y unión del ser humano en su totalidad. La pretensión, en el recorrido sistemático del pensamiento, ha sido siempre alcanzar el absoluto. Son exponentes de esa pretensión, lo incondicionado en Kant, lo puramente racional que se confunde con lo real en Hegel, lo ontológico en esa versión existencial en Heidegger. Pero si el punto de partida es, en definitiva, la propia subjetividad, no llegaremos más allá de construcciones subjetivas, todo lo sistemáticas y omniabarcantes que se quiera, pero ancladas en la propia subjetividad.

El místico nos enseña el camino de la vida. Y San Juan de la Cruz, concretamente, no abandona la razón sino que nos sitúa ante una razón ampliada que es resultado de un proceso de negación primero, de autotrascendimiento en el amor, y de unificación, después; proceso que afecta a la misma razón y cuyo resultado es una razón que conoce y ama a un tiempo -una razón mística- y por ende, que llega al ser mismo de las cosas. Nos presenta una ontología del ser en el marco de lo que podríamos llamar una ontología del amor.

El itinerario de la contemplación, en San Juan de la Cruz, nos muestra la sucesiva transformación del hombre en sus potencias y operaciones. Esa transformación podríamos definirla como el paso de la mediación a la inmediatez. Veamos algunos momentos de ese itinerario.

## *2. Buscando mis amores... En la noche de la contemplación*

¿Qué busca el alma? ¿A quién busca? ¿Cómo es su buscar? ¿Cuál es la pregunta, el interrogante? Se trata de una búsqueda verdaderamente existencial, de una pregunta verdaderamente radical. A menudo nuestras búsquedas, nuestros interrogantes, se sitúan en un nivel superficial: se trata de gustar, conocer, poseer, ser “algo”. Se trata de completar lo que ya se da con “algo”, al modo de la pieza que completa el puzzle, de la respuesta que ya está planteada en la pregunta. La base de nuestro modo normal de gustar, conocer, querer, ser, está perfectamente asentada, se trata de responder a unos requerimientos. En la experiencia que nos muestra San Juan de la Cruz no ocurre así.

El punto de partida en ella es el encuentro con el Misterio. Misterio de Dios para el alma, pero que descubre, desvela el misterio del alma para sí misma. Al principio ambos actúan; aparece el alma como la protagonista, pues el yo ocupa el centro; pero justamente esa situación es la que se sufre. Una vez que se ha producido el encuentro el alma no puede seguir siendo el centro.

Alguien se ha asomado a lo más interior del alma y ello conlleva una revelación de esa interioridad desconocida. Esta revelación ha trastornado, desinstalado, trastocado todo el proceder habitual. Y como un imán de atracción sugiere explorar otros modos y maneras de proceder, pero sin mostrar el camino. Sólo ve el alma que el proceder habitual no sirve. El modo de gustar, de conocer, de poseer, de ser... no sirve, no lleva hacia el Dios invisible que tan poderosamente atrae sin saber cómo.

Así el hombre que ha tenido esa primera experiencia de encuentro con Dios, cuando se dispone a seguirle, aprende en primer lugar a conocerse a sí mismo. Aprende por primera vez que ese proceder habitual de sus sentidos y potencias no le sirve. Es más se ve en la necesidad de negar ese proceder;

pero no ve qué otro camino seguir, pues no tiene otros ojos, ni otro entendimiento, ni otra voluntad, ni otro corazón, que los que tiene; de cómo proceder de otros modos no sabe nada. En eso consiste la oscuridad y *la noche*, en la incertidumbre de no saber. Pero nunca tanta oscuridad le fue tan lúcida; pues aunque no sabe cómo debe proceder, sí sabe que no debe proceder como hasta entonces. Adquiere así la certeza de que el *camino de negación* es el que ha de seguir. No ve ni siquiera lo que busca, pero sabe que ha de ir por donde no busca, por donde no sabe... “Para venir del todo al todo has de dejarte del todo en todo”, afirma en el esquema del montecillo.

En estos primeros pasos la contemplación supone, por tanto, negación de sentidos, de razón, de voluntad. Esta situación la define San Juan de la Cruz como la noche. A oscuras del proceder habitual, a tuestas va el alma.

El único medio que le sirve es *la fe*: “La inteligencia oscura y general está en... la *contemplación que se da en fe*. En ésta habemos de poner al alma,, encaminándola a ella”<sup>3</sup>. Pero proceder según la fe conlleva la negación del proceder habitual, por eso afirma que “no va caminando sino creyendo”; no va por las vías naturales sino por las sobrenaturales. Por ello también la fe es noche para el entendimiento, que está oscuro y ha de oscurecerse en lo que a sus propias luces se refiere. Pero si el entendimiento está oscuro hay, sin embargo, una luz en el corazón, allí donde no se da la luz; así afirma San Juan de la Cruz que el alma se encuentra “sin otra luz ni guía sino la que en el corazón ardía”. La caridad, que arde en el corazón, en lo profundo del alma, es, sin embargo, también, noche para la voluntad en estos estadios de contemplación purificativa. De igual modo la esperanza es noche para la memoria en su proceder natural, pues ha de abandonar todo recordar natural.

Estos son los andamios sobrenaturales por los que el alma puede proceder en estos primeros pasos de la contemplación oscura y purificativa. Son primeros pasos, pero son ya de contemplación. Sobresale la negación de lo natural, “del sentido”, “del apetito”; es la *noche del sentido*. Pero sólo es posible tal conocimiento y negación porque el alma se ha adentrado ya en sí misma, en el espíritu. “Tres señales ha de ver en sí juntas, por lo menos, el

---

<sup>3</sup> 2S, 10, 4.



espiritual para atreverse seguramente a dejar el estado de meditación y del sentido, y entrar en el de la contemplación y el espíritu”<sup>4</sup>. Juan de la Cruz nos habla de un “estado” de alma distinto al de la meditación; es ya el estado del espiritual frente al sensitivo. “No discurriré con el sentido para contemplar, esto es, para entender lo que de parte de Dios se me alegare”<sup>5</sup>.

La contemplación mística es un *itinerario de amor*, un recorrido de dos: Dios y el alma. Y el amor tiende a la unión y a la igualdad de amor. Si en el estado anterior “del sentido”, ella era la protagonista, poco a poco “...en este estado de contemplación que es cuando sale del discurso a estado de aprovechados, ya Dios es el que obra en el alma”<sup>6</sup>. La acción de Dios va encaminada a la transformación del alma para lograr la unidad de amor.

No es una transformación superficial sino profunda, por ello la negación, la noche exigida es radical; “*de hombre viejo a hombre nuevo*”. Esa acción de Dios es noche y oscuridad para el alma. Por ello nos habla San Juan de tres modos de oscuridad: Dios mismo, que es oscura noche; la fe por dónde camina; la negación y purificación que conlleva.

La radicalidad de esta purificación alcanza no sólo el nivel sensitivo, sino el espiritual. Aquí nos encontramos con otro nivel de misterio aún más profundo; es la *noche del espíritu*. “La purgación del sentido sólo es puerta y principio de contemplación para el espíritu”<sup>7</sup>. Así, tres noches, tres fases de purificación, señala San Juan de la Cruz: la del sentido, la del espíritu, y la tercera noche, ya de alborada, cuando la purificación se ha logrado.

Si en la fase de purificación del sentido no sabía el alma por donde tirar, al menos sabía por dónde no tirar; en la noche del espíritu se encuentra totalmente a oscuras. En la noche del sentido, descrita en *Subida del Monte Carmelo*, el alma era aún protagonista. En la noche y purificación del espíritu, descrita en *La Noche*, el protagonismo le corresponde a Dios. El alma recibe los efectos de esa acción, que es totalmente contraria al proceder habitual, al proceder del sentido. Aquí es, dice San Juan de la Cruz, donde se da la radical purificación del sentido, juntamente con la purificación del espíri-

---

<sup>4</sup> 2S, 13, 5.

<sup>5</sup> 1N, 12, 5.

<sup>6</sup> 1N, 9, 7.

<sup>7</sup> 2N, 2, 1.

tu; alcanzando así el alma el estado espiritual, el proceder según el espíritu, al margen del proceder natural habitual.

Estos niveles de purificación, que son calificados como niveles de contemplación, sólo en algunos se dan. “Los que no van por camino de contemplación... esta noche de sequedades no suele ser en ellos continua en el sentido... No todos los que se ejercitan de propósito en el camino del espíritu lleva Dios a contemplación, ni aun a la mitad”<sup>8</sup>.

La acción, el protagonismo de Dios, es calificado como “*contemplación infusa*”, dada por Dios al alma; se trata de “divina contemplación infusa”<sup>9</sup>. Por tanto, la actitud del alma es pasiva, como la del que recibe y padece por lo que recibe. “Noche oscura aquí entiende por la contemplación purgativa... la cual pasivamente causa en el alma la dicha negación de sí misma y de todas las cosas”<sup>10</sup>.

La situación del alma en esta noche pasiva del espíritu es calificada como de “purgativa contemplación”, “oscura contemplación”, “*noche de contemplación*”, “oscura noche de contemplación”<sup>11</sup>. Todo va referido a la ceguera y sufrimiento unidos que padece el alma al sufrirse a sí misma, en el estado en que se ve en la búsqueda del Dios vivo que una vez encontró de pasada. Precisamente a causa de ese estado de impureza no pudo darse la unión. Y se encuentra en la lucidez de ese bajo estado y, al mismo tiempo, “con ansias inflamadas” de un nuevo encuentro.

Terriblemente describe las lacerantes profundidades de esta noche de contemplación. Señala una causa fundamental, que toca a la propia constitución humana: la “miseria” humana; que reluce como tal al encontrarse con la “excelencia” divina. Y “no pudiendo caber dos contrarios en el sujeto del alma, de necesidad haya de penar y padecer el alma, siendo ella el sujeto en que contra sí se ejercitan estos dos contrarios, haciendo los unos contra los otros, por razón de la purgación que de las imperfecciones del alma por esta contemplación se hace”<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> 1N, 9, 9.

<sup>9</sup> 2N, 5, 4.

<sup>10</sup> 1N, Declar., 1.

<sup>11</sup> Es sobre todo en *Noche* donde refiere el proceso de esta contemplación purificativa.

<sup>12</sup> 2N, 5, 4. En múltiples ocasiones utiliza San Juan de la Cruz el tema de “los contrarios que

Este tema de los contrarios merece reflexión. El alma es ciega en cuanto al camino que sigue, pero es sumamente lúcida en cuanto al conocimiento de sí misma. Y esta es la primera causa de su padecimiento, pues se ve a sí misma como contraria a Dios. Esta es la única lucidez de esta noche de purificación. A esta visión accede por la razón, pero se trata de una razón ya en camino de purificación; es la razón mística en los principios de su andadura de transformación.

Cuatro maneras de padecimiento muestra San Juan de la Cruz en función de esa contrariedad que sufre el alma en sí. La primera “porque la luz y sabiduría de esta contemplación es muy clara y pura y el alma en que ella enviste está oscura e impura, de aquí es que pena mucho el alma recibéndola en sí... siéntese el alma tan impura y miserable que le parece estar Dios contra ella y que ella está hecha contraria a Dios... Conoce claro que no es digna de Dios ni de criatura alguna... Esto le causa la profunda inmersión que tiene de la mente en el conocimiento y sentimiento de sus males y miserias...”

“La segunda manera es a causa de su flaqueza natural, moral y espiritual... El sentido y espíritu, así como si estuviese debajo de una inmensa y oscura carga, está penando y agonizando tanto, que tomaría por alivio y partido el morir...”. “La tercera manera de pasión y pena es a causa de otros dos extremos, divino y humano que aquí se juntan. El divino es esta contemplación purgativa, y el humano es sujeto del alma. Que como el divino embiste a fin de renovarla para hacerla divina, desnudándola de las afecciones habituales y propiedades del hombre viejo, en que ella está muy unida, conglutinada y conformada, de tal manera la destrica y descuece la sustancia espiritual, absorbiéndola en una profunda y honda tiniebla, que el alma se siente estar deshaciendo y derritiendo en la haz y vista de sus miserias con muerte de espíritu cruel; así como si, tragada de una bestia, en su vientre tenebroso se sintiese estar digiriendo, padeciendo estas angustias como Jonás (2, 1) en

---

no pueden caber en un mismo supuesto”; principio aristotélico-escolástico por el que explica San Juan de la Cruz el padecimiento “del sujeto del alma” en el que se dan como contrarios la propia alma y Dios. Aparece el tema en 1S, 4, 2; 6,1; 6,2; 6,3; 3S, 6,1; 19,4; 2N, 5, 5; 7, 5; 9, 2; 15, 1; 21, 2; C, 8, 3; 11, 11; 34, 4; 1L, 4, 22; 3L, 3, 18. Aparece el tema en Aristóteles, *De sensu et sensibili*, 8; en el *Comentario* de Santo Tomás, lec. 18, n. 265; en San Buenaventura, *In II Sententias*, 41.

el vientre de aquella marina bestia. Porque en este sepulcro de oscura muerte la conviene estar para la espiritual resurrección que espera...”

“La cuarta manera de pena causa en el alma otra excelencia de esta oscura contemplación, que es la majestad y grandeza de ella, la cual hace sentir en el alma otro extremo que hay en ella de íntima pobreza y miseria; la cual es de las principales penas que padece en esta purgación. Porque siente en sí un profundo vacío y pobreza de tres maneras de bienes que se ordenan al gusto del alma, que son temporal, natural y espiritual, viéndose puesta en los males contrarios, conviene a saber: miserias de imperfecciones, sequedades y vacíos de las aprehensiones de las potencias y desamparo del espíritu en tiniebla”<sup>13</sup>.

Aquí encontramos la descripción más espeluznante del padecimiento que se da en ese estado más profundo de contemplación purificativa. Son los abismos de purificación sensitiva y espiritual a un tiempo. Como hemos visto, no escatima calificativos para señalar los efectos que esta purificación produce en el alma.

Califica este estado de contemplación como “purgación de fuego” -luego veremos el fuego convertido en inflamación de amor- “Se da a entender la grave pasión que el alma aquí padece en la purgación de fuego de esta contemplación.” Y al mismo tiempo es un estado de muerte espiritual real: “En esto humilla Dios mucho al alma para ensalzarla mucho después y, si él no ordenase que estos sentimientos, cuando se avivan en el alma, se adormeciesen presto, moriría muy en breves días”<sup>14</sup>.

A Dios se le siente como contrario y grave: “¡Cosa de grande maravilla y lástima que sea aquí tanta la flaqueza e impureza del alma, que, siendo la mano de Dios de suyo tan blanda y suave, la sienta el alma aquí tan grave y contraria, con no cargar ni asentar, sino solamente tocando, y eso misericordiosamente, pues lo hace a fin de hacer mercedes al alma, y no de castigarla!”<sup>15</sup> Nos presenta aquí un conocimiento lúcido de Dios, sin duda obtenido fuera de la situación directa del alma en ese padecimiento. Ello es así porque

---

<sup>13</sup> 2N, 5, 5-6; 6, 1.

<sup>14</sup> 2N, 6, 5-6.

<sup>15</sup> 2N, 6, 7.

la descripción se hace fuera del momento de la vivencia, y también como apreciación de una razón que se da en unidad de amor.

Esta etapa de contemplación purificativa, de *noche del sentido y del espíritu*, es denominada por San Juan de la Cruz sobre todo oscura contemplación y *noche de contemplación*; otros apelativos son contemplación purgativa, purificativa, penosa, seca.

Es sobre todo en Noche donde califica este estado de contemplación. Los sucesivos textos nos van mostrando en qué consiste la oscura contemplación, además de la progresiva acción purificativa en el alma.

Los efectos de esa oscura contemplación purificativa no tardarán en notarse: entendimiento, voluntad, afectos; sentidos y espíritu, van oscureciéndose en sus operaciones naturales, transformándose en operaciones espirituales, y ello oscuramente, sin que el alma se dé cuenta: “Conviene al entendimiento... sea primero purgado y aniquilado en su lumbre natural, poniéndolo actualmente a oscuras por medio de esta oscura contemplación... Que la voluntad sea purgada y aniquilada en todas sus afecciones y sentimientos... Que primero sea puesta el alma en vacío y pobreza de espíritu... acerca de todo lo de arriba y de abajo, para que, así vacía, esté bien pobre de espíritu y desnuda del hombre viejo”<sup>16</sup>. “Apagados los apetitos y gustos y arrimos sensibles, queda limpio y libre el entendimiento para entender la verdad (porque el gusto sensible y apetito, aunque sea de cosas espirituales, ofusca y embaraза el espíritu), y... aquel aprieto y sequedad del sentido ilustra y aviva el entendimiento”<sup>17</sup>.

Esta oscura y purificativa contemplación está patente en la *Subida del Monte Carmelo*, presidida por las nadas y los todos del esquema del Montecillo. Y está patente, sobre todo, en *La Noche*, que es por excelencia oscura, y que nos remite a la “dichosa ventura” de las profundidades del espíritu, estando ya la casa del sentido sosegada. Pero también está patente en *Cántico Espiritual*, en la búsqueda doliente de toda la primera parte, y en la todavía necesaria purificación de la segunda, donde se hacen presentes los “arrebales” del alma, el “cierzo muerto”, las “ninfas de Judea”... También lo está

---

<sup>16</sup> 2N, 9, 3-4.

<sup>17</sup> 1N, 12, 4.

en *Llama de amor viva*, en “el sentido oscuro y ciego”; bien es verdad que aquí muy de pasada, pues ya nos situamos en otros estadios de contemplación amorosa, iluminativa y unitiva, más que purificativa. No obstante, toda la trayectoria espiritual supone, en mayor o menor medida, oscuridad y purificación.

### 3. *Por ínsulas extrañas. Secreta contemplación*

Además de contemplación oscura y purificativa, nos habla San Juan de la Cruz de secreta contemplación. También habla de contemplación infusa, que es secreta y otorgada por Dios pasivamente al alma. Nos situamos ya aquí en un nivel de contemplación más elevado, allí donde el hombre se encuentra directamente ante lo que le sobrepasa.

Así como la oscura o purgativa contemplación nos refería más los efectos que producía en el alma, la secreta contemplación nos refiere, en cambio, la índole propia de la contemplación. La contemplación es secreta porque nos remite al misterio de Dios y del alma, al misterio de la unión.

Secreto, misterio, místico, son expresiones que se refieren al mismo ámbito de lo oculto. En San Juan de la Cruz es más genérica la expresión “secreto”. “Misterio” posee significaciones más sustantivas, “místico”; y “secreto” más adjetivas. “Misterio o misterios” son expresiones referidas a lo oculto de Dios o a sus dones; así habla de “los misterios de Dios”, o “los misterios de nuestra fe”. “Místico o mística” es el apelativo con que refiere la sabiduría de Dios, la teología, la inteligencia, en cuanto referidas a la “noticia amorosa” –que es noticia y amor a un tiempo- que nos viene de Dios.

San Juan de la Cruz nunca alude a la “mística” para referir el estado del alma o la experiencia de unión que posee. Así señala: “Trataremos de la inteligencia mística y confusa u oscura”<sup>18</sup>. “Esta noche oscura... llaman los contemplativos contemplación infusa o mística teología”<sup>19</sup>. “Llama secreta a la contemplación tenebrosa, por cuanto... ésta es la teología mística.”<sup>20</sup> “A la contemplación, por la cual el entendimiento tiene más alta noticia de Dios,

---

<sup>18</sup> 2S, 24, 4.

<sup>19</sup> 2N, 5, 1.

<sup>20</sup> 2N, 17, 2.

llaman teología mística”<sup>21</sup>. “Teología mística... quiere decir sabiduría de Dios secreta; porque es secreta al mismo entendimiento que la recibe”<sup>22</sup>.

¿Es un intento de huir del término “místico” por la situación ambiental de quietismo y alumbrados? ¿Es un querer referir el término no tanto a experiencia momentánea o pasajera sino a contenidos más estables y permanentes? Quizá ambas cosas. Lo cierto es que el término mística no va referido, en nuestro autor a la experiencia sino a esos contenidos teologales o a ese saber, esa “inteligencia”, del que posee experiencia de unión; pero se cuida mucho de no referirlo a la misma experiencia. Usa más comúnmente el término “secreto”, sin duda con sentido de “místico”, en muchos casos, - aquellos en los que refiere experiencia de unión- pero otras veces con sentido de “oculto” sencillamente.

A la contemplación asocia generalmente la cualidad de ser “secreta”, refiriéndose, por un lado, a la “noticia”, “ciencia”, que el alma recibe; por otro, al ser “guía”, “escala” “camino”; por otro, al “modo” como la recibe el alma. Muy a menudo esa cualidad de “secreta” va unida a la cualidad de ser “infusa” o infundida por Dios pasivamente en el alma. En cualquier caso el hombre se encuentra ante una realidad que le sobrepasa, y está ante ella como quien recibe.

Son numerosas las referencias a la *contemplación como “noticia” secreta*: “La contemplación no es otra cosa que una infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios”<sup>23</sup>. “La ciencia sabrosa que dice aquí que la enseñó es la teología mística, que es ciencia secreta de Dios, que llaman los espirituales contemplación, la cual es ciencia sabrosa porque es ciencia de amor”<sup>24</sup>. “Llámala 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”<sup>25</sup>.

Esa noticia oscura y secreta es, sin embargo guía, y no sólo guía, sino “*vía*” y “*escala*”, *camino del alma*; no para los sentidos sino para el espíritu,

---

<sup>21</sup> 2S, 8, 6.

<sup>22</sup> 1S, 8, 6.

<sup>23</sup> 1N, 10, 6.

<sup>24</sup> C, 27, 5.

<sup>25</sup> C, 39, 12.

por ello es secreta: “Esta contemplación que va guiando al alma a Dios, es sabiduría secreta”<sup>26</sup>. “Esta propiedad de ser secreta y sobre la capacidad natural esta divina contemplación, tiénela... en cuanto es vía que guía y lleva al alma a las perfecciones de la unión de Dios”<sup>27</sup>. “El alma llama aquí en este verso a esta oscura contemplación... secreta escala”<sup>28</sup>.

El “*modo*” de recibir el alma esta contemplación es también secreto: “La contemplación infusa que aquí lleva se infunde pasiva y secretamente en el alma”<sup>29</sup>. Y ese modo conlleva una disposición adecuada en el alma, no puede ser recibida por los sentidos, sino sólo por el espíritu: “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”<sup>30</sup>. Y es un modo que va configurando al alma, y apartándola de otros modos: “Lleva Dios al alma por tan solitario y secreto modo de contemplación y tan remoto y ajeno del sentido, que cosa ninguna, perteneciente a él... alcanza a llegarle al alma”<sup>31</sup>.

Esta cualidad de la contemplación de ser secreta y el modo secreto como la recibe el alma va haciendo su *efecto de “secreto”*, va invadiendo al alma que la recibe y sumiéndola en el secreto, en la *soledad*: “Y es secreta porque también esta sabiduría mística tiene propiedad de esconder al alma en sí... algunas veces de tal manera absorbe al alma y sume en abismo secreto, que el alma echa de ver claro que está puesta alejadísima y remotísima de toda criatura; de suerte que le parece que la colocan en una profundísima y anchísima soledad, donde no puede llegar alguna humana criatura, como un inmenso desierto que por ninguna parte tiene fin, tanto más deleitoso, sabroso y amoroso, cuanto más profundo, ancho y solo, donde el alma se ve tan secreta cuando se ve sobre toda temporal criatura levantada”<sup>32</sup>.

El “lenguaje de Dios”, el “modo” secreto de Dios, inhiere y transforma el

---

<sup>26</sup> 2N, 17, 8.

<sup>27</sup> 2N, 17, 7.

<sup>28</sup> 2N, 17, 1.

<sup>29</sup> 2N, 23, 2.

<sup>30</sup> 2N, 17, 4.

<sup>31</sup> 2N, 25, 2.

<sup>32</sup> 2N, 17, 6.



alma de “modo” secreto, y en el secreto se queda, pues sobrepasa la capacidad del lenguaje humano; por ello este tipo de *contemplación es inefable*, no puede entenderse y menos expresarse: “Este poderlo decir ya no es en razón de pura contemplación, porque ésta es indecible... y por eso se llama secreta”<sup>33</sup>. “Esta mística teología... viendo el alma en la iluminación de ella esta verdad de que no se puede alcanzar ni menos declarar con términos humanos ni vulgares, con razón la llama secreta”<sup>34</sup>.

La secreta noticia que esa contemplación conlleva, y el secreto modo de inherir en el alma, son propios de la condición infusa de la contemplación. Se trata sobre todo de la acción de Dios y pasividad del alma: “Enseña Dios al alma sin ella hacer nada ni entender cómo es esta *contemplación infusa*”<sup>35</sup>. Lo cual supone un más alto grado de perfección, pues el dejar a Dios supone ausencia de impedimentos, de “propiedad”, de “sentido”: “El manjar de robustos... se comienza a dar al espíritu vacío y seco de los jugos del sentido, que es la contemplación infusa”<sup>36</sup>. Y como en el estado de transformación no suele darse el estado de perfección requerida, se producen tinieblas en el alma: “Cuando esta divina luz de contemplación embiste en el alma que aún no está ilustrada totalmente, le hace tinieblas espirituales... San Dionisio y otros místicos teólogos llaman a esta contemplación infusa rayo de tiniebla”<sup>37</sup>.

No obstante la contemplación infusa supone dominio de Dios en el alma, más allá del sentido, y más allá, por tanto, de la posible acción del demonio, cuyo dominio es sólo el sentido: “La causa por qué el alma en la oscuridad de esta contemplación va libre y escondida de las asechanzas del demonio, es porque la contemplación infusa que aquí lleva se infunde pasiva y secretamente en el alma”<sup>38</sup>.

En fin, el estado del contemplativo en esta situación pasiva de infusión divina es la del dominio total del espíritu sobre el sentido: “Ha llegado a la

---

<sup>33</sup> 2N 17, 5.

<sup>34</sup> 2N, 17, 6.

<sup>35</sup> 2N, 5, 1.

<sup>36</sup> 1N, 12, 1.

<sup>37</sup> 2N, 5, 3.

<sup>38</sup> 2N, 23, 2.

vía del espíritu, que es la contemplación, en la cual cesa la operación del sentido y del discurso propio del alma, y sólo Dios es el agente y el que habla entonces secretamente al alma solitaria, callando ella”<sup>39</sup>.

#### 4. *Gocémonos Amado. Amorosa contemplación*

Nos habla también San Juan de la Cruz de *serena y amorosa contemplación*. Nos encontramos ya aquí en la más alta contemplación, allí donde la purificación ya está hecha, donde el alma va consiguiendo la transformación y unión en el amor. De muchos modos califica San Juan de la Cruz este alto estado de contemplación: sencilla, altísima, clara, pura, suave, dulce, secreta, infusa, sabrosa, divina, serena...

Esta contemplación se da en un estado propiamente espiritual, donde ya han pasado los padecimientos de la etapa purificadora del sentido y el espíritu; aunque no sea del todo, que en esta vida nunca se logra. Estamos en una etapa puramente espiritual, donde se ha abandonado el proceder discursivo, meditativo, más propio de los sentidos. “Ya sólo en amar es mi ejercicio”; nos señala en Cántico; aunque ha de andar vigilante para evitar toda pretensión que no sea puramente la de ese ejercicio de amor: “El que no vive ya según el sentido, todas las operaciones de sus sentidos y potencias son enderezadas a divina contemplación”<sup>40</sup>. “Con gran facilidad halla luego en su espíritu muy serena y amorosa contemplación y sabor espiritual, sin trabajo del discurso”<sup>41</sup>.

El quehacer de la amada ha de ser con cuidado de no apropiarse de esa contemplación, sino de mantenerse en humildad: “Eso que pretendes y lo que más deseas no lo hallarás por esa vía tuya, ni por la alta contemplación, sino en la mucha humildad y rendimiento de corazón”<sup>42</sup>. Y sólo dedicarse a reconocer, a cantar lo que recibe y de suyo la excede: “El alma contemplativa ha de cantar suavemente en la contemplación y amor de su Esposo”<sup>43</sup>.

---

<sup>39</sup> L, 3, 44.

<sup>40</sup> 3S, 26, 6.

<sup>41</sup> 2N, 1, 1.

<sup>42</sup> Avisos, 1, 24.

<sup>43</sup> Avisos, 2, 42.

Es una contemplación que sólo se da en el contexto del amor. –También es obra del amor la contemplación purificativa, pero entonces el amor no resplandece como aquí-. En ella tiene un lugar privilegiado el Amado, al que ya no anda buscando tan afanosamente como en la contemplación purificativa, sino que le tiene presente, y a veces se da el encuentro supremo, definido como éxtasis de contemplación, suma comunicación de amor; que hace a la amada “salir de sí... lo cual acaece primero con gran detrimento y temor del natural”. La amada queda elevada así a “suma contemplación”, y el Amado recibe ya de ella esa comunicación amorosa, “en el amor de su contemplación”. “Esos tus ojos divinos... me hacen volar saliendo de mí a suma contemplación sobre lo que sufre el natural... Como el ciervo herido de tu amor, comienzo a mostrarme a ti por tu alta contemplación, y tomo recreación y refrigerio en el amor de tu contemplación”<sup>44</sup>.

La amada ha alcanzado el alto vuelo de amorosa contemplación, el espíritu de amor es su elemento, en él alcanza las cimas de contemplación y amor, definidas como éxtasis de amor: “Vuélvete paloma... en el vuelo alto y ligero que llevas de contemplación”<sup>45</sup>. “Por el vuelo entiende la contemplación de aquel éxtasis que habemos dicho, y por el aire entiende aquel espíritu de amor que causa en el alma este vuelo de contemplación”<sup>46</sup>.

Más allá de esos éxtasis en los que “sufre el natural”, se puede lograr una “sencilla contemplación”, sin quebrantos corporales y sin “noticias y formas particulares de las cosas y actos imaginarios y cualquiera otra aprehensión que tenga forma y figura, todo lo pierde e ignora en aquel absorbimiento de amor”. Es una contemplación caracterizada por el amor, en un estado ya de transformación en el amor, donde el alma alcanza la sabiduría de Dios: “Aquella transformación en Dios de tal manera la conforma con la sencillez y pureza de Dios (en la cual no cabe forma ni figura imaginaria) que la deja... con sencilla contemplación, así como hace el sol en la vidriera”<sup>47</sup>.

Alcanza así por esta contemplación la “ciencia sabrosa”, que es la mística, “ciencia por amor”. “La ciencia sabrosa que dice aquí que la enseñó,

---

<sup>44</sup> C, 13, 2.

<sup>45</sup> C, 13, 8.

<sup>46</sup> C, 13, 11.

<sup>47</sup> C, 26, 17.

es la teología mística, que es ciencia secreta de Dios, que llaman los espirituales contemplación, la cual es muy sabrosa, porque es ciencia por amor... esle sabrosa para el entendimiento, pues es ciencia que pertenece a él; y esle también sabrosa a la voluntad, pues es en amor, el cual pertenece a la voluntad”<sup>48</sup>.

La unión de amor caracteriza ese estado, pero distingue la contemplación en la que se da la actualización en el amor, el “acto de amor”, y el estado habitual de contemplación, donde no se da el acto de amor, sino sólo disposición para el acto; aquí interviene el alma, allí Dios mismo. Así los actos “que el alma de suyo hace, más se pueden llamar disposiciones de deseos y afectos sucesivos, que nunca llegan a ser actos perfectos de amor o contemplación.” Pero puede llegar al acto perfecto de amor o contemplación “cuando Dios los forma en el espíritu. ...De donde el alma que ya está dispuesta... por la gran disposición que tiene, se suele quedar por mucho tiempo en el acto de amor o contemplación”<sup>49</sup>.

Magníficamente señala en qué consiste ese acto de amor: es noticia y amor juntos, que va más allá del proceder natural común, pues sólo puede el alma alcanzar juntamente noticia y amor cuando ha alcanzado un alto grado de unificación interior, y se sitúa por encima del discurso natural: “Dándole Dios los bienes espirituales en la *contemplación, que es noticia y amor divino junto*, esto es, *noticia amorosa*, sin que el alma use de sus actos y discursos naturales, porque no puede ya entrar en ellos como antes”<sup>50</sup>. Y aman juntamente el Amado y la amada, aunque el protagonismo le corresponde al Amado y la amada simplemente participa recibiendo: “Ya que el alma ha comenzado a entrar en este sencillo y ocioso estado de contemplación, que acaece cuando ya no puede meditar ni acierta a hacerlo, no ha de querer traer delante de sí meditación ni arrimarse a jugos ni sabores espirituales... *La contemplación pura consiste en recibir*”<sup>51</sup>.

La transformación que esa contemplación conlleva supone una nueva visión del mundo, de las cosas, una nueva tierra, donde se vive de amor y en el

---

<sup>48</sup> C, 27, 5.

<sup>49</sup> L, 1, 33.

<sup>50</sup> L, 3, 32.

<sup>51</sup> C, 3, 36.

amor, donde todo está transformado por el amor; lo asemeja San Juan de la Cruz al estado de inocencia original. Llama a esta visión nueva en el amor “viva contemplación”, pues es una mirada en la que aparece vivificado cuanto ve; y también “sabrosa contemplación”, pues juntamente ve y gusta de la hermosura de lo creado: “En la viva contemplación y conocimiento de las criaturas echa de ver el alma haber en ellas abundancia de gracias y virtudes y hermosura de que Dios las dotó”<sup>52</sup>. “En el estado de inocencia, a nuestros primeros padres todo cuanto veían y hablaban y comían en el Paraíso, les servía para mayor sabor de contemplación... así el que tiene el sentido purgado y sujeto al espíritu de todas las cosas sensibles... saca deleite de sabrosa advertencia y contemplación de Dios”<sup>53</sup>.

Un símbolo nos remite maravillosamente a la situación del contemplativo en este grado de perfección espiritual: el del *Pájaro solitario*. “Y dice aquí que fue hecho semejante al pájaro solitario, porque en esta manera de contemplación tiene el espíritu las propiedades de este pájaro, las cuales son cinco: la primera, que ordinariamente se pone en lo más alto; y así el espíritu, en este paso, se pone en altísima contemplación. La segunda, que siempre tiene vuelto el pico donde viene el aire; y así el espíritu vuelve aquí el pico de afecto hacia donde viene el espíritu de amor, que es Dios. La tercera es que ordinariamente está solo y no consiente otra ave alguna junto a sí, sino que, en posándose alguna, luego se va; y así el espíritu en esta contemplación está en soledad de todas las cosas, desnudo de todas ellas, ni consiente en sí otra cosa que soledad en Dios. La cuarta propiedad es que canta muy suavemente; y lo mismo hace a Dios el espíritu a este tiempo, porque las alabanzas que hace a Dios son de suavísimo amor, sabrosísimas para sí y preciosísimas para Dios. La quinta es que no es de algún determinado color; y así es el espíritu perfecto, que no sólo en este exceso no tiene algún color de afecto sensual y amor propio, mas ni aun particular consideración en lo superior ni inferior, no podrá decir de ello modo ni manera, porque es abismo de noticia de Dios la que posee, según se ha dicho”<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> C, 6, 1.

<sup>53</sup> 3S, 26, 5.

<sup>54</sup> C, 15, 24. También en *Avisos*, 2, 41.

Sin duda San Juan de la Cruz había contemplado los pajarillos cantar al alba en lo alto del tejado o de los árboles... Y tan sensible y vivo como era para el símbolo, ve enseguida en el pajarillo, la resonancia de la amorosa contemplación. Estamos ya en “la noche sosegada, en par de los levantes del aurora”, cuando es “la música callada, / la soledad sonora” y “la cena recrea y enamora.”

El pajarillo es ante todo “solitario”. Pero es una soledad en dulce compañía; es una “soledad sonora”, que es también “música callada”: en “inteligencia sosegada y quieta, sin ruido de voces; y así se goza en ella la suavidad de la música y la quietud del silencio... es armonía de música espiritual... en concordancia de amor”<sup>55</sup>. Ha de ponerse en soledad el alma para encontrar allí en “el escondrijo de su secreto” al que “secretamente solo mora”. La soledad de San Juan de la Cruz es apartamiento de todos y de todo, es trascender el sentido, introducirse en el ámbito del espíritu, es encuentro con Dios; callar a todo para escuchar la “ciencia de voz” del Amado, cuyo ritmo lo marca el silencio, la soledad. Allí se da la armonía del amor, única música que escucha el alma. El estado anímico es el “sosiego” espiritual; nada conturba el alma, nada es disonante en la melodía de amor que se entona. Y esa melodía se extiende desde el interior al exterior del alma y todo lo invade. Y así esa armonía en concordancia de amor se extiende a todas las criaturas: “echa de ver el alma en aquella sabiduría sosegada en todas las criaturas... según lo que ellas tienen en sí cada una recibido de Dios, dar cada una su voz de testimonio de lo que es Dios”<sup>56</sup>.

El pajarillo, por tanto, “está solo y no consiente otra ave alguna junto a sí”. Aunque pone la cualidad de la soledad en tercer lugar, por ser la característica general con que califica al pájaro “solitario” la hemos señalado al principio. Veamos que aquí la califica como “desnudez de todas las cosas”, y como “soledad en Dios”; es decir, estado ya propiamente espiritual y compañía de Dios. Así quedan sintetizadas las características de la soledad.

Ese pajarillo, pues, “se pone en lo más alto... en altísima contemplación”. En lo más alto del espíritu, en lo más interior; allí donde se ha consumado la

---

<sup>55</sup> C, 15, 25-26.

<sup>56</sup> C, 15, 27.

unidad de amor, donde inteligencia y amor se dan juntos, en comunicación amorosa con el Amado. Lo más alto es el misterio mismo de unidad interior del hombre en unidad de amor con Dios.

“Vuelto el pico donde viene el aire”. “Vuelto el pico del afecto hacia donde viene el espíritu de amor”. Porque “ya solo en amar es mi ejercicio”, ya no atiende otra cosa sino “hablas de amor”. La dirección del afecto revela el propio ser de la persona, más que la voluntad, o la inteligencia. El afecto es apelado, atraído, invadido, según lo que uno es por aquello que resuena fuera con la misma voz, en la misma tonalidad, que se tiene dentro. Según sea la clave de tono interior así será la concordancia exterior. En lo que toca al pensamiento o la voluntad, se puede pensar o querer en dirección contraria a lo que se tiene; pues ahí la dirección la marca el propio yo en virtud de la distancia, el hiato, la mediación, que el acto de conocimiento o volición conllevan. El afecto es otra cosa. Si las respuestas de conocimiento o voluntad, están marcadas, en mayor o menor medida, por la propia decisión, las afectivas, que son espontáneas, están marcadas por la propia situación afectiva. En este sentido decía Hildebrand que las respuestas afectivas no son libres; no son fruto de una decisión, sino de una reacción espontánea. Por ello hay que analizar esas respuestas, esas reacciones espontáneas para conocernos; pues son las que más nos revelan la situación anímica, y en el fondo, la situación del propio ser personal. Así según sea, de hecho, esta situación anímica profunda, así será la dirección afectiva que, también de hecho, se tome; es decir, en ese mismo rango se situará lo que nos afecte y así serán nuestras respuestas a ello.

Podemos preguntarnos si desde estos presupuestos, podría darse el cambio, la “vuelta” afectiva, alguna vez o estaríamos siempre inmersos en el mismo nivel. Ciertamente, la negación previa para el cambio de dirección, del sentido al espíritu, en San Juan de la Cruz, no es labor del afecto, sino del entendimiento y la voluntad, que son los que ven y deciden. Pero su acción, la sanción del afecto que diría Hildebrand, tiene la facultad de orientar las subsiguientes respuestas afectivas.

San Juan de la Cruz señala en el pájaro solitario que tiene “vuelta” la dirección del afecto “hacia donde viene el espíritu de amor. Es decir, la dirección de su ser entero sólo es una: hacia el espíritu de amor, puesto que su propio ser

está configurado según el espíritu de amor; y por ello espontáneamente, tiende hacia aquello que es: de espíritu de amor a espíritu de amor. Las respuestas afectivas en esta situación, sí son libres, no porque partan de un acto de voluntad que las configure y dejen de ser espontáneas, sino porque proceden de un espíritu liberado, que espontáneamente actúa desde su ser ya libre, en cuanto ya liberado. Esas respuestas serán plenas y sumamente libres a un tiempo. De este modo se conjugan aquí plenitud afectiva y libertad.

La quinta característica de nuestro pájaro solitario va muy relacionada con esta tercera: “no tiene algún color de afecto sensual y amor propio”. Esta situación es calificada como “espíritu perfecto”. El no tener “afecto sensual y amor propio”, es no ser afectado por determinadas propiedades, no tener “ninguna particular consideración en lo superior ni inferior”. Cuando no se tienen respuestas afectivas, consideraciones, “a lo superior o inferior”, es que la sensualidad y amor propio no figuran como fondo de afectación, sino que el alma se sitúa en un nivel puramente espiritual, donde sólo las cosas de espíritu la afectan; por ello agrega: “porque es abismo de noticia de Dios”. Que es ser afectada sólo por el amor de Dios; pues en este estadio noticia y amor se dan juntos. Inteligencia, voluntad y afectos van unidos.

La cuarta característica es “que canta suavemente”. Es el modo de amor que lleva el alma en este estado espiritual a su Dios. Modo de “alabanza”, “en suavísimo amor”. La alabanza es el reconocimiento de la hermosura y bondad del Amado en gratuidad total, por ello supone respuesta de agradecimiento, en “suave amor”; supone rendimiento a la par que reconocimiento de las excelencias del Amado, esto es, veneración y adoración. Por todo lo cual vemos que las características del pájaro solitario, de la suma contemplación, son las características del amor. Amor que el alma tiene aquí a su Amado-Dios, pero que ha recibido, a su vez, de su Amado; amor que ha llevado a cabo la unión. Se trata de luminosa y sobre todo amorosa contemplación, por ello afirma, en fin, San Juan de la Cruz que “la contemplación es ciencia de amor, la cual, como habemos dicho, es noticia infusa de Dios amorosa, que juntamente va ilustrando y enamorando el alma, hasta subirla de grado hasta Dios, su criador, porque sólo el amor es el que une y junta al alma con Dios”<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> 2N, 18, 5.



## 5. *Unión de amor*

Nos encontramos ante una experiencia del Absoluto, y aquí no cabe deducir a priori, sino sólo, si acaso, encontrar; y luego, en muchas ocasiones no tratar de explicar, sino apenas comprender, y aun a veces ni eso. Esta es la razón de todos los preámbulos a las propias exposiciones, por parte de nuestro autor. Él mismo no sabía cómo expresar lo que de hecho vivía; de ahí el poema, y el símbolo y la alegoría, y el trastocar el lenguaje, y el quedarse a medias. Tarea difícil la nuestra queriendo interpretar lo que él, a duras penas, nos pudo transmitir. Pero intentémoslo “a zaga de su huella”.

Vemos en San Juan de la Cruz cómo el misterio del amor de Dios trastruca la mente humana, la voluntad, la memoria. Esto ocurre mediante el dolor, la ausencia, la incertidumbre, la tentación, la muerte. Y así va acabando el hombre viejo y se va renovando el nuevo. Y al final aparece la “*unión obrada*”, las delicias de la unión de amor, la hermosura del hombre, la hermosura de lo creado, la hermosura de Dios. Veamos ese itinerario que es itinerario de amor.

### 5.1. “¿Adónde te escondiste, Amado?” *La magna pregunta en el diálogo de amor*

Busca al Amado, pero no solo le busca, sino que le interroga a él directamente. Al Amado, al Dios de amor, no se le puede buscar si previamente no se le ha encontrado. Y si se le ha encontrado una vez no se le puede dejar de buscar. Aquí descubrimos la actitud fundamental del hombre religioso: la actitud fundamental de adhesión a Dios. Pero no se entiende esa actitud fuera del contexto del amor; del diálogo en el amor. Este diálogo, al ser comunicación de amor, reclama la unión, la igualdad de amor. De ahí la necesidad de transformación. Y de ahí todo el proceso del itinerario interior: se le encuentra, y se le busca, y se le vuelve a encontrar más profundamente para volverle a buscar también más profundamente.

Ahora bien, esa *búsqueda* puede situarse en muchos *niveles existenciales*. Depende de la radicalidad de la actitud de adhesión que se tenga. Puede darse una búsqueda a un nivel puramente superficial, o a un nivel más radical, que abarque toda la existencia. Puede darse una mera pregunta o puede darse

la “magna pregunta”. Ciertamente, ante el misterio sólo cabe la pregunta. Pero ¿qué pregunta es la válida ante el misterio? Sólo la pregunta radical, la magna cuestión, que es al mismo tiempo *acerca de nosotros mismos y acerca de Dios*.

No siempre la pregunta radical se da en el contexto del amor, como se nos presenta en San Juan de la Cruz. Puede haber una pregunta en rebeldía o en desesperanza. O puede darse esta actitud en algún momento del diálogo. Un ejemplo lo vemos en el diálogo presentado en el *libro de Job* en el Antiguo Testamento. Hay muchas facetas en ese diálogo. Job se ve en desgracia y pregunta, se dirige a sus amigos inquiriendo una respuesta, se dirige también a Dios. Pero es primero un preguntar superficial. El diálogo no es fructífero. No es de pregunta radical a pregunta radical; no es de presencia a presencia; no es un diálogo en el amor. Termina siendo un diálogo de “charlatanes”, “palabras de aire”, que es un monólogo a nivel existencial. Job, no obstante persevera en la pregunta, profundiza; hasta que se da cuenta que para las preguntas radicales su único interlocutor puede ser Dios. Dios le sale al paso mostrándole precisamente que no sabe preguntar, no sabe dirigirse a él.

El contenido de ese diálogo nos muestra los distintos niveles de la *pregunta existencial del hombre: la pregunta ante sí mismo, ante los demás, ante Dios*; la pregunta superficial, en rebeldía, la pregunta radical. Job pregunta primero desde su desgracia y por su desgracia. Busca meras respuestas, explicaciones a su situación. Pero pregunta mal y a quien no debe. Hay preguntas que el hombre sólo puede dirigir a Dios. Son las preguntas existenciales, el sentido del dolor y de la muerte, de la propia razón de existir. Dios es el único y verdadero interlocutor para estas preguntas. Pero hay que saber preguntar, aprender a preguntar.

Job a través de sus preguntas va adentrándose en su propia mismidad. Aun no ha descendido a la radical pregunta, que sólo tiene lugar ante Dios mismo. Pero ya aquí, ante la presencia de sus amigos, interlocutores momentáneos, se plantea como tal la pregunta ética: “¿Soy intachable? ¡Ni yo mismo me conozco, y desprecio mi vida!”<sup>58</sup>. “Si soy culpable, ¡desgraciado de

---

<sup>58</sup> Job, 9, 21.

mí! Y si soy inocente, no levanto cabeza”<sup>59</sup>. Se plantea también la pregunta existencial: “¿No está mi apoyo en una nada?”<sup>60</sup>. Igualmente la pregunta acerca del dolor: “¡Yo saturado de ignominia, borracho de aflicción!... ¿para qué me sacaste del seno?”<sup>61</sup>. Se pregunta por el mal: “¿Por qué siguen viviendo los malvados, envejecen y aun crecen en poder?... Que el malvado es preservado en el día del desastre, en el día de los furiosos queda salvo”<sup>62</sup>. “¿Va a guardar Dios para sus hijos su castigo?”<sup>63</sup>. También se pregunta por la muerte: “Y grito a la fosa: ‘¡Tú, mi padre y mis hermanos!’ ¿Dónde está, pues, mi esperanza? Y mi felicidad ¿quién la divisa? ¿Van a bajar conmigo hasta el seol? ¿Nos hundiremos juntos en el polvo?”<sup>64</sup>. Y se hace la pregunta antropológica: “¿Qué es el hombre para que tanto de él te ocupes?”<sup>65</sup>. Y religiosa: “¿Cómo ante Dios puede ser justo un hombre?”<sup>66</sup>.

Pero Job pregunta a interlocutores vanos, que le responden en la línea no de su pregunta radical sino de la superficial, aquella que pone su confianza en el hombre mismo: “¿No es tu confianza la piedad, y tu esperanza tu conducta intachable?”<sup>67</sup>. Pero él que sigue en su contexto de pregunta radical se da cuenta de la vana respuesta de sus interlocutores: “¿Cómo, pues, me consoláis tan en vano? ¡Pura falacia son vuestras respuestas!”<sup>68</sup>. Ya es mucho aprender que “sus amigos” no son verdaderos interlocutores, que sólo puede serlo Dios: “Pero es a Saddy a quien yo hablo, a Dios quiero hacer mis réplicas. Vosotros no sois más que charlatanes”<sup>69</sup>. Y se da cuenta que su pregunta no se sitúa al alcance de la razón: “Aunque tuviera razón no hallaría respuesta”<sup>70</sup>.

---

<sup>59</sup> Job, 10, 15

<sup>60</sup> Job, 6, 13.

<sup>61</sup> Job, 10, 16.

<sup>62</sup> Job, 21, 7, 30.

<sup>63</sup> Job, 21, 19.

<sup>64</sup> Job, 18, 14.

<sup>65</sup> Job, 7, 17.

<sup>66</sup> Job, 9, 2.

<sup>67</sup> Job, 4, 6.

<sup>68</sup> Job, 21, 34.

<sup>69</sup> Job, 13, 3.

<sup>70</sup> Job, 9, 15.

Aún se sitúa en cambio en el nivel religioso, de relación con Dios, pero externa, distante. No es el nivel amoroso, interno. Sus preguntas, sin embargo, van ahondando más y más hasta la propia mismidad, es el paso más serio de acercamiento a Dios, entonces acepta callar, porque aprecia que hay que escuchar sobre todo; acepta sufrir y morir. En esos momentos empieza la pregunta a ser verdaderamente existencial: “Tomo mi carne entre mis dientes, pongo mi alma entre mis manos... ¿Quién es el que quiere litigar conmigo? ¡Pues desde ahora acepto callar y perecer!... Arguye tú y yo responderé; o bien yo hablaré y tu contestarás”<sup>71</sup>. Y se atreve a dirigirse a Dios, sabiendo que el diálogo no es de razón a razón, sino de existencia a existencia: “Que él no es hombre como yo, para que responda, para comparecer juntos en juicio”<sup>72</sup>. “Dios es más grande que el hombre. ¿Por qué te querellas tú con él porque no responda a tus palabras?”<sup>73</sup>.

En el modo de preguntar que ahora lleva, nos encontramos ante la actitud propiamente religiosa, donde el saber es otro saber “que no comprendemos”, la razón queda a la expectativa de otras actitudes, como el temor, el asombro, la veneración. El temor de Dios prima en el sentimiento religioso, temor que abarca un conocimiento de Dios, un conocimiento propio, así como del poder del mal que, de suyo, supera nuestras posibilidades: “Mas la sabiduría, ¿de dónde viene? ¿cuál es la sede de la Inteligencia?... Mira, el temor del Señor es la Sabiduría, huir del mal, la Inteligencia”<sup>74</sup>. En ese sentimiento religioso prima también la consideración de la omnipotencia, la sublimidad de Dios, y la consiguiente actitud de rendimiento ante él, de veneración: “Mira, Dios es sublime por su fuerza, ¿quién es maestro como él? ¿Quién le enseñó el camino a seguir?... Dios nos da a ver maravillas, grandes cosas que no comprendemos... ¡a él la veneración de todos los sabios de corazón!”<sup>75</sup>.

Pero aún queda otro nivel de pregunta más radical, ese en el que no nos hacemos preguntas sino que *descendemos a ser pregunta*. En ese nivel, y

---

<sup>71</sup> Job, 13, 14-19.

<sup>72</sup> Job, 9, 32.

<sup>73</sup> Job, 33, 12-13.

<sup>74</sup> Job, 28, 20-28.

<sup>75</sup> Job, 36, 24; 37, 5-24.

sólo en ese, Dios es Dios para el hombre. En este nivel las preguntas son puramente existenciales y las respuestas también. Las preguntas se reducen a una pregunta: el mismo hombre que se postula a sí mismo ante Dios. Descender hasta ese nivel supone haber recorrido existencialmente las preguntas sobre el dolor, el mal, la muerte. Supone haber atravesado experiencialmente la “noche” de esas preguntas existenciales. Ese hombre ha traspasado el umbral de la inmanencia, está dispuesto a sufrir, a morir, a iniciar la andadura de la trascendencia. Ese está ya dispuesto a ser interlocutor de Dios, a que Dios mismo entre en diálogo con él.

Pero Dios no responde con “una respuesta”; sino que se hace pregunta para Job. Así es como Dios mismo le sale al encuentro: entra en diálogo con él a su nivel, presentándose él mismo como pregunta, requiriendo de Job una respuesta: ¿Quién eres tú? ¿Quién soy yo para tí? ¿quién eres tú ante mí? ¿Acaso tienes verdadero poder sobre algo? ¿Puedes tú sólo vencer el mal? Y le sigue inquiriendo sobre sus preguntas. La comunicación es existencial. Con sus preguntas, con su presencia, Dios enseña a Job los términos de la *comunicación existencial*: el propio ser ante el ser de Dios, el verdadero interlocutor. Sólo ante este interlocutor se aclaran las preguntas, tienen verdadero sentido; porque sólo entonces el hombre ve su verdad, desciende de su orgullo. Dios enseña a Job a preguntarse en la verdad de la propia existencia ante su Presencia. Este es el único preguntar con sentido.

Además Job ha perseverado en el preguntar, ha llegado hasta sí mismo, ha desviado las respuestas inicuas, “como un bravo”; Dios se lo reconoce y le invita a más. Así la pregunta de Dios es el inicio de un diálogo de amor en la transformación. Por ello comienza Dios con ese preámbulo: “*Ciñe tus lomos como un bravo*”. El hombre que cae en la cuenta de quién es Dios, y quién es él ante Dios, y quién es Dios para él, ya no puede otra cosa sino vivir para Dios.

“Yahveh respondió a Job desde el seno de la tempestad... *Ciñe tus lomos como un bravo: voy a interrogarte, y tú me instruirás. ¿Dónde estabas tú cuando fundaba yo la tierra?... ¡Aquí se romperá el orgullo de tus olas!... ¿Has mandado una vez en tu vida, a la mañana, has asignado a la aurora su lugar?... ¿Por dónde se va a la morada de la luz?... ¿Conoces las leyes de los*

cielos? ¿Aplicas su fuero en la tierra?”<sup>76</sup>. “Y Job respondió a Yahveh: ¡He hablado a la ligera: ¿qué voy a responder? Me taparé la boca con mi mano. ¡Hablé una vez..., no he de repetir; dos veces..., ya no insistiré!”<sup>77</sup>. “Y a Leviatán, ¿le pescarás tú a anzuelo, sujetarás con un cordel su lengua?... ¿Quién le hizo frente y quedó salvo?... Es rey de todos los hijos del orgullo”<sup>78</sup>.

“Y Job respondió a Yahveh: Era yo el que empañaba el Consejo con razones sin sentido. Sí, he hablado de grandezas que no entiendo, de maravillas que me superan y que ignoro. (Escucha, deja que yo te hable: voy a interrogarte y tú me instruirás.) Yo te conocía sólo de oídas, mas ahora te han visto mis ojos. Por eso me retracto y me arrepiento en el polvo y la ceniza”<sup>79</sup>. “Te han visto mis ojos. Me retracto”. Dios es Dios, ¿dónde quedan mis pretensiones? El hombre llega a constatar la verdad de su existencia ante la verdad de Dios. Te he visto, y me he visto. Me retracto.

Dios responde propiamente con su sola presencia. Pero cuando lo hace es invitando al diálogo en la presencia. Llegar a la presencia de Dios es haber recorrido largo trecho del camino, y es estar en camino. Pero tras la presencia se reanuda el diálogo en otras claves. El interlocutor es Dios, el diálogo es de presencia a presencia. ¿Acaso puede el hombre ser presencia digna para Dios? ¿Puede por él mismo ser interlocutor de Dios? Ahí está todo el requerimiento de la transformación. Sólo podemos ser presentes a Dios, mantener el diálogo de la presencia, si estamos dispuestos a la transformación. Y ésta, a su vez, sólo es posible manteniendo el diálogo de la presencia amorosa de Dios.

La presencia de Dios, la invitación a la transformación, y el silencio de Job son ahora los términos existenciales de un diálogo en el amor. El silencio es no tener respuesta, pero es también callar a la respuesta no válida, es purificación, sacrificio; es respuesta de amor, la única, en ese diálogo de presencia a presencia con Dios, cuando no somos puros.

Así mantener el diálogo con Dios, descender hasta la propia verdad y mantenernos existencialmente en ella, no significa ser perfectos -nunca ten-

---

<sup>76</sup> Job, 38, 3-33.

<sup>77</sup> Job, 40, 4.

<sup>78</sup> Job, 40, 25; 41, 3.

<sup>79</sup> Job, 42, 6.

dremos perfección suficiente para dirigirnos a Dios- sino estoy dispuesto a “retractarme”. Significa aceptar nuestra situación de imperfección. Pero aceptar esa situación no significa detenernos en ella, al modo como hacía Job en los principios de su interrogación. Si nos detenemos así, nuestro interlocutor no es Dios, sino nosotros mismos, nuestra desgracia, nuestra miseria. Entonces no hay diálogo, relación con Dios. Somos monólogo cuando preguntamos fuera del amor. Otra vez nos quedamos en la superficie de nosotros mismos. El verdadero diálogo sólo se da en el *contexto de la verdad y del amor*. La humildad consiste en situarse continuamente en este contexto.

La pregunta del humilde se traduce en plegaria cuando se dirige a Dios, pues va impregnada de la verdad del propio ser; este es el modo adecuado que el hombre tiene en su relación con Dios. Ahí el silencio es la plegaria más adecuada; el silencio del sacrificio, de la negación propia. El silencio del yo que supone la prioridad de Dios en entendimiento, voluntad, corazón. Es el silencio del que busca no una respuesta sino la presencia, la acción de Dios. Así decía San Juan de la Cruz que la oración, la contemplación, no consiste en “hablar mucho” sino “en amar mucho”; se trata de mantener el diálogo con Dios, de seguir preguntándole piadosamente. La oración, el diálogo de amor con Dios, se traduce fundamentalmente en esa *dialéctica de presencia-ausencia*, que son los términos del diálogo que Dios utiliza. La pregunta que hacemos, que nos hacemos, ante Dios, cuestiona nuestra vida. Su respuesta, su presencia o su ausencia, cuestiona nuestra trayectoria de amor hacia él.

Por algo decía Heidegger que la pregunta es la piedad del entendimiento. Pero a la pregunta existencial ha de precederle el silencio existencial: el sacrificio. Y ha de sucederle la donación existencial: la adoración. Y aquí no actúa sólo el entendimiento, sino todo el ser del hombre.

Juan de la Cruz nos refiere como nadie los términos de ese *descenso existencial hacia la verdad del ser ante la presencia de Dios*. Se convirtió realmente en magna pregunta para Dios. ¿Adónde te escondiste, / Amado? Y precedió a la pregunta el silencio del sacrificio, de la noche. Y entre pregunta y pregunta va descendiendo a los abisales *fundamentos de su propio ser*; va recorriendo la noche del sentido y del espíritu, hasta quedar “resuelto en nada”.

Verdaderamente Dios es un Dios escondido para el hombre. Es su condición de Amado, lo que le hace más escondido. Esto nos lo puede revelar mejor San Juan de la Cruz que Job. Pues la historia de amor de este Dios nuestro aún no había sucedido en plenitud cuando Job se preguntaba. La pregunta de San Juan de la Cruz es al Amor primero, que ha mostrado su amor al hombre; y que lo sigue mostrando, sólo personalmente. Pues el diálogo de amor sólo es de persona a persona.

¡Cuán escondido es este Dios de amor para el hombre! Lo más escondido del hombre para el hombre es la esencia del amor. Y lo más escondido de Dios para el hombre es su ser amor. Dios es Dios, y sólo se revela como es. Y el hombre no le ve si no tiene ojos de amor para ver. Aquí está encerrado todo el significado de la pregunta, la búsqueda, la noche del hombre en su trayectoria hacia Dios. Desde la no disposición a la disposición de amor. En Juan de la Cruz también ha precedido un diálogo existencial antes de la pregunta por el Amado, diálogo que sólo es posible tras un primer encuentro. Por ello hace la pregunta “con ansias en amores inflamado”.

Es un diálogo en el amor; y en el amor es donde se hace más patente la propia existencia. Nunca precedió en los textos de San Juan de la Cruz preámbulo tan largo como el que nos presenta en la formulación de esta pregunta. La propia existencia parece que queda en sus manos ante la *pregunta radical que es también plegaria*: “Cayendo el alma en la cuenta de lo que está obligada a hacer, y viendo...” y aquí una larga cadena de consideraciones, como queriendo recorrer todos los preámbulos de la gran pregunta. Son los preámbulos que le han llevado a la verdad de su existencia, que han jalonado la noche; los preámbulos necesarios para que el hombre pueda presentarse al desnudo ante el Dios de amor, para que pueda invocarle con verdad, con ansias de amor...

“Viendo que la vida es breve... que las cosas del mundo son vanas... que todo se acaba... el tiempo incierto... la salvación muy dificultosa; conociendo, por otra parte, la gran deuda que a Dios debe en haberle criado solamente para sí... y en haberla redimido... y otros mil beneficios... y que gran parte de su vida se ha ido en el aire; y que de todo ha de haber cuenta y razón... y que ya es tarde... 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... renunciando a todas las cosas... sin dilatar un día ni una hora, con ansia y gemido salido del corazón herido ya del amor, comienza a invocar a su Amado y dice: *¿Adónde te escondiste, Amado, y me dejaste con gemido?*”<sup>80</sup>.

¿Qué es lo que ve San Juan de la Cruz? Todo se reduce a una cosa: la vida en el amor o la vida en el desamor; la vida con Dios y para Dios o la vida sin Dios. La vida con Dios es vida en el amor. Pero esto que lo ha constatado por el primer encuentro, no está al alcance de la mano. Y así en estos albores de la comunicación de amor con Dios se nos presenta el hombre en su verdad, en su desamor “tocado de pavor y dolor de corazón interior”, dispuesto “a renunciar a todas las cosas”, y “sin dilatar un día ni una hora, con ansia y gemido salido del corazón herido ya del amor, comienza a invocar a su Amado.”

Invocar, ¿qué otra cosa puede hacer? Y así vemos a la amada del Cántico recorrer montes y collados... invocando, preguntando, clamando por el Amado. En el diálogo de amor que comienza el peso específico recae sobre el Amado. La comunicación de amor se presenta ahora en la dialéctica presencia-ausencia de Dios. En la presencia se hace patente la comunicación de amor, resalta la acción de Dios; en la ausencia parece oculta la comunicación, resalta la invocación de la amada que suspira por la comunicación de amor.

¿Por qué no es presente el Amado? ¿Por qué la ausencia? Porque Dios es Dios y el hombre no está preparado para el encuentro con Dios. “Porque ni la alta comunicación ni la presencia sensible es cierto testimonio de su graciosa presencia, ni la sequedad y carencia de todo eso en el alma lo es de su ausencia en ella. Por lo cual el profeta Job dice ‘Si viniere a mí no le veré, y si se fuere no le entenderé’”<sup>81</sup>.

Aquí es donde la pregunta por el Amado patentiza la situación del amante. El hombre sensitivo no puede saber de Dios, no está en condiciones de reconocerle, de amarle, lo que se da bajo los sentidos no es testimonio de su

---

<sup>80</sup> C,1,1. Justamente aquí se ve clara una de las aportaciones de CB sobre CA, tratando de recopilar doctrinalmente la pasada experiencia vivida, sobre la más escueta presentación de la referencia directa del verso, en CA.

<sup>81</sup> C, 1, 3.

presencia ni de su ausencia. Se impone superar el sentido para poder amar a Dios. Pero ¿cómo puede ver esto? Sólo porque a la base hay otro testimonio de lo que son los sentidos frente al espíritu. Y ese testimonio sólo es posible ante un testigo: Dios mismo. Dios testifica al hombre la verdad de su ser. En el encuentro amoroso con Dios el hombre se reconoce a sí mismo. *Dios revela el hombre al hombre.*

Así la ausencia de Dios, en la dialéctica amorosa que tiene con él entablada, es testimonio de su ser y es requerimiento de transformación, de negación, de purificación, de silencio interior para el hombre. La ausencia, en el diálogo amoroso entablado, es la pregunta existencial de Dios al hombre. La mejor respuesta del hombre es el silencio también existencial, acallar el ser. La mejor plegaria, la mejor invocación, es el silencio. La mejor obra silenciarnos, “así de apetitos como de lengua, para que sólo haya hablas de amor”. *El silencio es el vehículo del amor en la relación existencial con Dios.*

El silencio de Dios es su pregunta al hombre. El silencio del hombre es su respuesta de adoración. Es la única interlocución de amor válida que el hombre puede ofrecer cuando no está purificado. Es inclinación de la mente, disposición de la voluntad, apertura de corazón. Es delicadeza del alma con Dios, su única forma de amor. Ese silencio del hombre termina siendo pregunta para Dios, pues detrás está el único requerimiento cuando no se le posee: ¿adónde te escondiste, Amado? y no tardará en responder. Así el diálogo de amor sigue su curso. En el silencio también, le descubre al alma que ella misma es “el aposento donde él mora... el escondrijo donde está escondido”<sup>82</sup>. La ausencia descubre una presencia más profunda.

El silencio interior es ese escondrijo, y hasta él ha de introducirse el alma si quiere encontrar a su Dios. “Olvidadas todas las cosas... cerrando la puerta sobre ti, a saber, tu voluntad a todas las cosas... y así, quedando escondida con él; entonces le sentirás en escondido, y te deleitarás en escondido con él, es a saber, sobre todo lo que alcanza la lengua y el sentido”<sup>83</sup>. La ausencia, el silencio, el escondimiento, son aspectos del misterio de Dios. El misterio del

---

<sup>82</sup> C, 1, 7.

<sup>83</sup> C, 1, 9.

hombre, que transcurre también envuelto en el silencio, es la vida de fe; que es vida escondida.

En esa vida de fe, que es juntamente vida de esperanza en el amor, va sucediéndose la transformación del hombre hasta llegar a la igualdad de amor, hasta poder ser verdadero interlocutor de Dios en el diálogo de amor que él mismo ha iniciado. San Juan de la Cruz nos ha enseñado que la *pregunta radical sobre el Amado*, es más, la interlocución directa con él, supone *descender a la verdad de uno mismo*, situarse existencialmente en el propio fundamento. La pregunta es existencial y sitúa al hombre en el nivel propiamente existencial. Es una pregunta que sólo es posible como resultado de un diálogo previo, pero que trasciende ese diálogo, se sitúa en otro nivel, nos hace descender a ser pregunta, a atrevernos a presentarnos ante Dios como somos. El resultado es que su respuesta, su presencia, nos proporciona, precisamente el verdadero conocimiento. Esto supone ya iniciar el diálogo de transformación.

## 5.2. “Cuando tú me mirabas”. Transformación. La magna confianza

*La confianza abarca al mismo tiempo la fe y la esperanza, y sólo se da en el seno del amor.* San Juan de la Cruz nos ha ido mostrando cómo el itinerario de la fe va transformando el entendimiento, el de la esperanza la memoria, el de la caridad la voluntad. Pero centrémonos en el proceso mismo de *transformación por la confianza*.

Como en el caso de la pregunta también la adhesión a Dios, la confianza, se sitúa en muchos niveles. El hombre de fe es aquel que tiene “puesta” su confianza en Dios. La total confianza supone la unión de amor. Pero hasta llegar a la total confianza hay un proceso. ¿Qué significa propiamente poner la confianza en Dios? ¿Vivir la magna confianza en Dios? Significa vivir del amor de Dios, sólo del amor de Dios. Es dar prioridad absoluta al amor en nuestra vida. San Juan de la Cruz nos ha ido mostrando sucesivamente los diferentes estratos de esta transformación por el amor. La mirada de Dios actúa en el hombre a través de la fe, la esperanza, la caridad. Por medio de estas virtudes Dios se hace presente en el alma, y por medio de ellas también, el alma va poniendo toda su confianza en Dios.

Vivir de fe es vivir en la noche del sentido, del proceder natural. Por medio de la fe, nos dice San Juan de la Cruz, se purifica nuestro entendimiento, pues es “noche” y negación sobre todo para el entendimiento. “La fe... no solamente hace noticia y ciencia, pero... priva y ciega de otras cualesquier noticias y ciencia... Esta luz de la fe, sin luz del entendimiento se alcanza, negándola por fe”<sup>84</sup>. Y refiere muy gráficamente el trabajo que supone encaminar el entendimiento según la fe. “Para cautela y encaminar al entendimiento por estas noticias en fe a la unión con Dios, es menester aquí gastar mucho almacén”<sup>85</sup>.

La fe nos ayuda a retirar la confianza de nosotros mismos y poner nuestra confianza en Dios. Así, por la fe nos libramos de los engaños de los sentidos y de los engaños del maligno, nos libramos de la tentación. En los niveles radicales en que se mueve San Juan de la Cruz, se exige una confianza, una entrega, radical para evitar el engaño, la tentación. Como ésta viene siempre por la vía de los sentidos, la fe, que nos pone sobre ellos, nos libera de ese engaño. San Juan de la Cruz es radical en la negación de todo contenido de nuestro entendimiento, máxime cuando éste no está purificado y se mueve a nivel “del sentido” y no del espíritu. Ya sean esos contenidos naturales o sobrenaturales, da igual, es en definitiva confiar en “nuestras” operaciones. Así, la confianza ha de retirarse totalmente de nosotros mismos y ponerla sólo en Dios. “Si acerca de... lo que toca a nuestra fe, se nos revelase algo de nuevo, o cosa diferente, en ninguna manera habemos de dar el consentimiento, aunque tuviésemos evidencia que aquél que lo decía era un ángel del cielo”<sup>86</sup>.

La negación de lo evidente para el entendimiento, en ese acto de fe, es, pues, la única seguridad que posee el hombre en los principios de ese sendero del amor y la unión con Dios. Es un tomar conciencia de la propia realidad limitada, precaria, errada, en el camino hacia Dios; y obrar en consecuencia. San Juan de la Cruz es radical en esto. Hay que negar todo contenido del conocimiento; “cualquier noticias y ciencia”, incluyendo ámbitos

---

<sup>84</sup> 2S, 1, 4.

<sup>85</sup> 2S, 32, 4.

<sup>86</sup> 2S, 27, 4.

sensitivos e intelectuales. Pero en ese acto de negación se realiza una afirmación mayor, precisamente en la confianza. El mismo conocimiento es trascendido en el acto de confianza, y es levantado a un conocimiento más amplio. Esto sólo es posible con la cooperación de otras instancias de la persona: la voluntad y el afecto que, en ese acto de confianza en Dios, ayudan al entendimiento a superar sus límites. Así el hombre trasciende su entendimiento, se trasciende a sí mismo.

Este reconocimiento de la propia verdad, en la oscuridad del entendimiento, es algo de lo que señala San Juan de la Cruz cuando habla de un “saber no sabiendo, toda ciencia trascendiendo”<sup>87</sup>. El fiarse, el poner la confianza en otro, no es propiamente un acto de conocimiento; aunque normalmente va acompañado del mismo. Es un acto de amor. Así, el acto de fe va acompañado de un acto de adhesión a Dios, de confianza en Dios, de amor. Este es el significado de que a Dios no se va caminando, sino creyendo, no se va por vía de sentidos, sino de confianza radical; no por vía natural, sino sobrenatural. Se va amando.

Por ello el camino de la fe, de la confianza, circula por el mismo sendero que el del amor; de ahí que al mismo tiempo que la fe es noche y purificación para el alma, para el entendimiento, es medio de transformación y, por tanto, de unión con Dios. “La fe es el próximo y proporcionado medio al entendimiento para que el alma pueda llegar a la divina unión de amor”<sup>88</sup>. Unión que es tarea que va realizando Dios en su comunicación oscura por la fe. “Mediante la segunda noche que es la fe, se va comunicando Dios al alma.”<sup>89</sup> “Esta noticia oscura amorosa que es la fe, sirve en esta vida para la divina unión”<sup>90</sup>.

En el caso de la esperanza, con respecto a la memoria y de la caridad, con respecto a la voluntad ocurre algo similar. Son llamadas a la trascendencia por ejercicio de confianza. “Resta ahora hacer lo mismo acerca de las otras dos potencias del alma, que son *memoria y voluntad...* para que según estas dos potencias, el alma se venga a unir con Dios en *perfecta esperanza y ca-*

---

<sup>87</sup> Coplas, 4.

<sup>88</sup> 2S, 8, 1-9.

<sup>89</sup> 1S, 2, 4.

<sup>90</sup> 2S, 24, 4.

*ridad*<sup>91</sup>. “Así lo haremos ahora en la memoria, sacándola de sus límites y quicios naturales, y subiéndola sobre sí, esto es, sobre toda noticia distinta y posesión aprensible en suma esperanza incomprensible”<sup>92</sup>.

Si el ejercicio de fe suponía poner la confianza en Dios, cuánto más no lo supondrá el ejercicio de esperanza. En aquel eran los contenidos del entendimiento los que quedaban trascendidos, aquí son las “posesiones” de la memoria, ya se refieran al pasado, a lo ya vivido, o a lo porvenir, según el deseo y la imaginación. Resalta San Juan de la Cruz el carácter posesivo de la memoria y la necesidad de su purificación. La esperanza, que pone la confianza en Dios sobre toda posesión, es la que purifica la memoria. La posesión a la que se refiere con la memoria, es no sólo la referida a “los recuerdos”, los contenidos de nuestra imaginación y sensibilidad, sean de vivencias pasadas o figuraciones cara al futuro; detrás de estos contenidos encontramos la posesión propia. Por así decir, la del hombre que está en sus manos y no en las manos de Dios; que se cree dueño de su tiempo, de su vida; en definitiva, que tiene puesta su confianza en sí.

El ejercicio de la esperanza supone trascender esa apropiación, precisamente en un acto de confianza. En el itinerario espiritual, la tentación contra la esperanza, aparece siempre por la memoria de las miserias. Le es difícil al hombre confiar en medio de sus miserias; trascender precisamente las propias miserias. “En esta sazón padece el alma... en la memoria grave noticia de sus miserias por cuanto el ojo espiritual está muy claro en el conocimiento propio”<sup>93</sup>.

En general, la memoria, en lo que toca a su aspecto estructural, ha de abandonar cualquier forma concreta; en el trato con Dios ha de salir de sus límites, del detenimiento en “formas y figuras” temporales. “Ni tampoco hay que temer en que la memoria vaya vacía de sus formas y figuras, pues que Dios no tiene forma ni figura, segura va vacía de formas y figuras y acercándose a Dios”<sup>94</sup>. La voluntad será también purificada y transformada por medio de *la caridad*. La caridad es el amor de Dios presente en el alma; según

---

<sup>91</sup> 3S, 1, 1.

<sup>92</sup> 3S, 2, 3.

<sup>93</sup> L, 1, 20.

<sup>94</sup> L, 3, 52.

sea el grado de caridad, así será la presencia, y así también la transformación. El amor de Dios siempre es el mismo, siempre es pleno; pero esa plenitud no puede llegar al alma igualmente al principio del itinerario espiritual que cuando se ha producido la transformación. También aquí el grado de confianza refleja el grado de amor, así como el de trascendencia, transformación y unión de la voluntad.

San Juan de la Cruz ve al hombre y todas sus potencias en función del itinerario de purificación, de transformación y unión de amor con Dios. En torno al amor, a la unión de amor, se definen las potencias del alma y sus operaciones, la situación de imperfección o perfección, la actividad o pasividad.

El amor es una “operación” del alma, pero también una “recepción”, una afección que sufre el alma. En cuanto a la operación, si tuviéramos que situar el amor en alguna “potencia” del alma, ésta sería la voluntad. No todos los actos de la voluntad son actos de amor; hay muchos actos de decisión que no son actos de amor. Propiamente señala una sola “potencia”: la voluntad, tanto para decidir y mover a obrar, como para amar. Así, San Juan de la Cruz, atribuye a la voluntad no sólo la libertad, el libre albedrío que interviene en la decisión, sino también los actos de amor. Ahora bien, en éstos acción y recepción se enlazan.

Ahora bien, los afectos no son sólo de amor, ni son patrimonio exclusivo, ni principal, de la voluntad, sino que pueden ser de “apego”, según el apetito; en ambos casos afectan a toda el alma. El afecto, la afección, la afición, son términos usados indistintamente por San Juan de la Cruz para referirse tanto a los apetitos, como a la voluntad, a la memoria, al corazón, al espíritu y al alma. Refiere tanto el aspecto negativo como positivo de esos afectos; y se asocian tanto al estado de imperfección, “aficionado”, apegado, asido, de todas esas potencias o facultades, propio del hombre sensual, como el estado de perfección, liberado de esas dependencias, propio del espiritual. En este estado es cuando el “afecto” es propiamente de amor. Hay que contar, por tanto, con la situación del alma, imperfecta o perfecta, sensitiva o espiritual, para poder calificar los afectos.

Aunque el afecto es más amplio que el sentimiento, el estado afectivo, de imperfección o perfección, se mide por los sentimientos que se poseen. Así habla de los “*sentimientos sensibles*”, propios del proceder según el sentido,

y de “*sentimientos espirituales*”, que serán aquellos en los que interviene el espíritu. Los sentimientos los atribuye tanto a la voluntad como al alma, -nunca habla, en cambio, de los sentimientos del corazón-. Recordemos que, en el itinerario de purificación cuando es el hombre “el obrero”, ambos debían desecharse; aunque sean “muy subidos”. Los sentimientos no son actos de amor.

El itinerario de amor, de purificación y transformación, también nos explica la *situación “activa” o “pasiva” en que se encuentre el alma*, desde ella hay que analizar las potencias y su “actividad”. Lógicamente en el proceso de purificación de sentidos, donde el alma es fundamentalmente activa, interviene sobre todo la voluntad, que dirige los actos propios en la línea de la negación. Pero a medida que la presencia y la acción de Dios va cobrando relevancia, el alma va situándose en un plano más pasivo. Ya hemos visto que la verdadera purificación la va haciendo Dios “a oscuras”; aunque se requiere siempre la colaboración del alma. En este estado, la voluntad debe ejercitarse en dejarse hacer por Dios, en confiar fundamentalmente. Tanto la actividad como la pasividad tienen sentido sólo en el contexto del amor.

La situación activa o pasiva del alma es relevante a la hora de señalar el papel que tengan las diversas potencias que, de suyo, son unas más activas y otras más pasivas. A este respecto San Juan de la Cruz califica a la voluntad como una de las “potencias” del alma, junto al entendimiento y la memoria, -ésta al menos en sus funciones transeúntes- nunca habla del corazón en sentido semejante. También señalará que la voluntad recibe, se afecta, siente, se duele, goza. En una situación pasiva, de acción fundamentalmente de Dios en el alma, la voluntad está igualmente presente, entonces como receptora.

¿En qué sentido habla, pues, del corazón? ¿En qué sentido está presente? Más que como sujeto o potencia que “opera”, como receptor de las operaciones del alma o de Dios; así el corazón está “aficionado” a criatura o “enamorado”, “robado”, “llegado” de amor; según sea la situación del alma. Por ello el corazón es el representante más fidedigno de la situación del alma. Al final del itinerario espiritual, cuando se haya consumado la unión, el corazón será el que mejor refleje el alma en su unidad y estado puramente amoroso. En esa situación se ve más claramente que el corazón sería “el representante del yo real”, que diría Hildebrand.



Veamos todas estas consideraciones a partir de algunos textos. Amar no es sentir; pero puede haber sentimientos derivados del amor. No serán estos los sentimientos sensibles, sino sentimientos espirituales. De los sensibles no hay que hacer caso ni procurarlos, los espirituales se podrán aceptar si vienen de Dios; entonces el alma tampoco los puede evitar. A la hora de situar los sentimientos en alguna potencia del alma, señala que su lugar propio es la voluntad, frente al entendimiento, aunque también repercuten esos sentimientos en el entendimiento, en forma de noticia amorosa. Otras veces habla de los “sentimientos del alma”. Curiosamente nunca habla de los sentimientos del corazón. “Estos sentimientos (espirituales), en cuanto son sentimientos solamente, no pertenecen al entendimiento, sino a la voluntad... de ellos redundan en el entendimiento aprensión de noticia o inteligencia; lo cual suele ser un subidísimo sentir de Dios y sabrosísimo en el entendimiento”<sup>95</sup>. Otras veces señala “las maneras” de esos sentimientos, según sean de la voluntad o del alma, queriendo significar el menor o mayor alcance de unos respecto de otros: “Estos sentimientos espirituales distintos pueden ser de dos maneras. La primera, son sentimientos en el afecto de la voluntad. La segunda son sentimientos en la sustancia del alma. Los unos y los otros pueden ser de muchas maneras”<sup>96</sup>.

Parece que el corazón no lo considera como “sujeto” de afectos; así se explicaría que los sentimientos queden asociados a la voluntad o al alma, que son sujetos de operación, pero no al corazón. Ahora bien, puesto que el corazón sería el fondo del alma, los sentimientos del alma serían, entonces, también del corazón. Así parece significarse en el texto siguiente, donde señalando la necesidad de negación del gozo, alude a “apartar el corazón y -como otro aspecto distinto- el gozo de la voluntad”: “De dos maneras es Dios ensalzado en el alma: la primera es apartando el corazón y gozo de la voluntad de todo lo que no es Dios, para ponerlo en él solamente. Lo cual quiso decir David en el verso que habemos alegado al principio de la noche de esta potencia, es a saber: Allegarse ha el hombre al corazón alto, y será Dios ensalzado; porque, levantando el corazón sobre todas las cosas, se ensalza el alma

---

<sup>95</sup> 2S, 32, 3.

<sup>96</sup> 2S, 32, 2.

sobre todas ellas”<sup>97</sup>. Si “levantado el corazón, se ensalza el alma” es porque el corazón es precisamente ese mismo fondo del alma.

Curiosamente, en ese contexto preliminar, fundante de todo lo que después va a desarrollar en el Cántico, termina aludiendo al corazón como la toma de conciencia religiosa fundamental; señala el “dolor y pavor” como situación del alma, del corazón, al encontrarse en la verdad de sí misma frente a su Dios. Además, en la línea antes señalada del *corazón como interioridad del alma*, agrega el calificativo de “interior”, “*corazón interior*”, significando así la profundidad en que se sitúa. La “acción” del hombre como respuesta propia en tal situación termina siendo la invocación, la petición del amor de Dios: “...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, comienza a invocar a su Amado”<sup>98</sup>. Vemos que es respuesta del hombre a una previa respuesta de Dios que ha dejado ya “el corazón herido” de su amor.

En ese itinerario, definido por el amor únicamente, entran en juego entendimiento y voluntad, pero es el amor y las cualidades del amor lo que, a su vez, definen la intervención de una potencia u otra; así como la operación de las mismas o el simple dejarse afectar: “Dirás que si el entendimiento no entiende distintamente, la voluntad estará ociosa y no amará... la voluntad no puede amar si no es lo que entiende el entendimiento. Verdad es esto... pero en la contemplación... no es menester que haya noticia distinta, ni que el alma haga actos de inteligencia... Porque algunas veces se *siente más inteligencia que amor*, y otras veces, *más amor que inteligencia*, y a veces también todo inteligencia, sin ningún amor, y a veces todo amor sin ninguna inteligencia”<sup>99</sup>. Aunque agrega que “más común es sentirse en la voluntad el toque de la inflamación, que en el entendimiento el toque de inteligencia”<sup>100</sup>.

En los últimos estadios de ese itinerario de amor es donde San Juan de la Cruz alude más al *corazón*. Siempre como *depositario del amor*. Antes no ha

---

<sup>97</sup> 3S, 32, 1.

<sup>98</sup> C, 1, 1.

<sup>99</sup> L, 3, 49.

<sup>100</sup> 2N, 13, 2.

sido así; en todo caso era depositario de aficiones desordenadas. Pero siempre, antes o después de la purificación, ha sido depositario, receptor, seguidor, de aquello que le invade, sea “la afición de criatura”, sea el amor del Creador. Así le vemos aficionado, asido, poseído... por las criaturas; o bien, enamorado, herido, robado, llagado, inflamado, por el amor de Dios.

Los textos muestran la situación del corazón aficionado a las criaturas o liberado de esas aficiones. “Ordinariamente con flaqueza de afición se ase el corazón del hombre a los bienes temporales y falta a Dios”<sup>101</sup>. “En tanto que ninguna cosa tiene en el corazón, las tiene... todas en gran libertad... En tanto que tiene de ellas algo con voluntad asida... ellas le tienen poseído a él el corazón... Todo se le suele ir en dar vueltas y revueltas sobre el lazo a que está asido y apropiado su corazón... Apenas se puede libertar... de este lazo del pensamiento y gozo de lo que está asido el corazón”<sup>102</sup>. Por ello ha de cuidarse de que la purificación del corazón sea de raíz; sin mediar en deseos o contenidos de ningún tipo: “Niega tus deseos y hallarás lo que desea tu corazón”<sup>103</sup>. “Nunca por bueno ni malo dejar de quietar su corazón con entrañas de amor”<sup>104</sup>.

La purificación del corazón es la más costosa, pero es la representativa del fondo del alma; si ésta se ha dado, el alma queda evaluada sobre “todo género de demonio”: “Le mandó el ángel a Tobías que quemase el corazón del pez en el fuego, que significa el corazón aficionado y apegado a las cosas del mundo”<sup>105</sup>. “Fue inflamado mi corazón y las renes se mudaron... Los apetitos y afectos que aquí entiende el Profeta por renes, todos se conmueven y mudan en divinos en aquella inflamación del corazón”<sup>106</sup>. “Mudarse las renes por causa de esta inflamación del corazón, es mudarse el alma según todos sus apetitos y operaciones en Dios”<sup>107</sup>.

Y por fin, acude también al corazón para manifestar lo más íntimo y

---

<sup>101</sup> 3S, 18, 1.

<sup>102</sup> 3S, 20, 3.

<sup>103</sup> A., 1, 15.

<sup>104</sup> Cta., 6, 2.

<sup>105</sup> 1S, 2, 2.

<sup>106</sup> C, 1, 18.

<sup>107</sup> C, 26, 17.

profundo del alma, que queda herido e invadido por el amor: “La herida... da en la mitad del *corazón del espíritu*, que es donde se siente lo fino del deleite... Parece al alma que todo el universo es un mar de amor... sintiendo en sí... el vivo punto y centro del amor”<sup>108</sup>. San Juan de la Cruz también señala que el ejercicio de *la libertad* es propio de la voluntad y que frente a él se da la afección de la pasión de amor. Es decir, señala lo activo frente a lo pasivo; la libertad frente a la infusión de amor.

Los textos de San Juan de la Cruz van indicando tanto la libertad en cuanto al ejercicio, asociada a la voluntad, “en tanto se llama acto de la voluntad, en cuanto es libre”<sup>109</sup>; como la libertad en cuanto a la liberación del alma, contraponiendo aquí las “libertades” de los apetitos a la “libertad de espíritu”. “El alma que se enamora de... las libertades de su apetito... no podrá... llegar a la real *libertad del espíritu*”<sup>110</sup>.

Claramente nos distingue San Juan de la Cruz el ejercicio de libertad de la afección de amor; y señala, además, que esta afección es según la purificación del alma. La voluntad es actora en cuanto al ejercicio de la libertad, es receptora en cuanto a la afección de la pasión de amor. En el itinerario de purificación esto se da y es beneficioso para la misma purificación. La situación de liberación del alma es señalada por San Juan de la Cruz como “libertad de espíritu”. El hombre que ha alcanzado por la purificación, la superación del sentido, se sitúa ya en el ámbito del espíritu. Así, habla del “espiritual” como de aquel que vive el gozo del amor en libertad de espíritu, al margen ya de otras ataduras de apetitos del sentido. “La vida del espíritu es verdadera libertad”<sup>111</sup>. “Amparada ya y libre de todas las turbaciones... siente nueva primavera en libertad y anchura”<sup>112</sup>. “Con libertad de espíritu... goza el alma en sabor y paz íntima estos bienes”<sup>113</sup>. “Por medio de esta soledad tiene ya verdadera libertad de espíritu”<sup>114</sup>.

---

<sup>108</sup> L, 2, 10.

<sup>109</sup> 2N, 13, 3.

<sup>110</sup> 1S, 4, 6.

<sup>111</sup> 2N, 14, 3.

<sup>112</sup> C, 39, 8.

<sup>113</sup> 2N, 23, 12.

<sup>114</sup> C, 35, 2.

La voluntad en un principio es posesiva, dominadora, la caridad se encamina a procurar el vacío de la voluntad. “La caridad hace vacío en la voluntad... de todo lo que no es Dios”<sup>115</sup>. La primacía de la caridad en San Juan de la Cruz es clara: “No hubiéramos hecho nada en purgar el entendimiento... y la memoria... si no purgásemos también la voluntad acerca de la... caridad, por la cual las obras hechas en fe son vivas... ‘Sin obras de caridad la fe es muerta’”<sup>116</sup>. Es además la que perfecciona las demás virtudes y asegura al alma en el camino de la unión: “Con esta librea de caridad... no sólo se ampara y encubre el alma del tercer enemigo que es la carne... pero aun hace válidas a las demás virtudes... Sin caridad ninguna virtud es graciosa delante de Dios”<sup>117</sup>.

La caridad es el amor de Dios en el alma, y el amor es el que da valor a todas las cosas; también al hombre y sus acciones. En este ejercicio de caridad la voluntad se va purificando, la libertad se va plenificando, hasta que la libertad humana va al paso de los propios requerimientos del amor, se realiza sólo en función del amor. Entonces plenitud afectiva y libertad irán juntas. Esto supone que acción de Dios y acción del hombre van al paso.

Justamente el ejercicio de confianza es el que muestra más claramente la conexión de ambas laderas: divina y humana, en la tarea de transformación. En ese ejercicio se ve que el alma vive, de hecho, en ese itinerario interior de transformación, en el que la “obra” del amor es lo importante. La mejor muestra de ese itinerario es la propia actitud de la persona. En múltiples ocasiones hemos comprobado esto al recorrer la vida de San Juan de la Cruz. El asombro de quienes lo trataban cuando exclamaban: “¡que hombre tan profundo es este!”, refleja esa actitud novedosa que emana de lo profundo de su ser en consonancia sólo con una cosa: ese itinerario de amor. Vemos, por ejemplo, esa actitud en la respuesta que dio en una de sus cartas, ante el disgusto que muestra la correspondencia por el maltrato que estaba sufriendo sus últimos años: “Estas cosas no las hacen los hombres, sino Dios, que sabe lo que nos conviene, y las ordena para nuestro bien. No piense otra cosa sino

---

<sup>115</sup> 2S, 6, 2.

<sup>116</sup> 3S, 16, 1.

<sup>117</sup> 2N, 21, 10.

que todo lo ordena Dios. Y adonde no hay amor ponga amor y sacará amor”<sup>118</sup>.

En definitiva, San Juan de la Cruz vivía en la convicción de que el amor es lo único real en la vida del alma; y esa era su magna confianza en su situación itinerante, por ello edificar en el amor la única tarea. Parte de esa tarea fue describir sus vivencias, gracias a lo cual podemos nosotros acercarnos a ellas y asombrarnos y aprender lo que puede llegar a ser un hombre.

### 5.3. “*Ya solo en amar es mi ejercicio*”. *Primacía del amor. Trascendencia y unión*

Vivir desde la primacía del amor, desde la convicción de que el amor es lo único real, supone un trastrueque de las operaciones normales de la persona. Supone haber atravesado el itinerario de purificación, estar en las cumbres de la transformación, vivir según el espíritu.

San Juan de la Cruz nos ha mostrado como nadie las profundidades del espíritu humano. Sólo es posible llegar a esas profundidades por la experiencia. Nos encontramos en un lugar donde la experiencia es prioritaria. Ninguna deducción teórica podría haber llegado a las descripciones que, por la vivencia de amor, han sido posibles. Primacía del amor significa haber atravesado el itinerario de transformación; y haberlo atravesado desde el amor. Ello lleva consigo el ejercicio del principio de trascendencia. El hombre sale de sí, “de su propio querer y entender”, de sus sentidos, su entendimiento, su voluntad, su memoria, en ese ejercicio. Sale sólo porque un amor más grande que él puede hacerle salir. Y se ejercita en ese estar saliendo, en ese trascender los propios modos en un ejercicio de amor que le lleva más allá de lo que siente, entiende y quiere. Así se va renovando en una dimensión nueva en esas mismas operaciones.

El amor tiende a la unión, es otra de las notas características del amor; esa misma unión supone trascendencia y renovación. Una vez que la unión se ha consumado, comporta una inmediatez en la trascendencia. En la experiencia que nos presenta San Juan de la Cruz vemos que no sólo es tras-

---

<sup>118</sup> Cta., 22, 1.

cendido el propio modo de obrar de las potencias, sino el amor mismo; en ese último estadio de unión e inmediatez la comunicación de amor supone la entrega de toda la persona en cada acto de amor. Estos niveles de unión inmediata y trascendencia en el amor son los propios de un estado propiamente místico.

El amor de Dios no es cualquier amor. Supone para el hombre vivir en el misterio. Si en cualquier amor humano nos encontramos al final con el misterio de nosotros mismos, precisamente por las notas que conlleva de trascendencia, don, unión con otro; en el amor de Dios nos encontramos desde el principio con el Misterio de Dios, que además es absoluto y presenta exigencias también absolutas. Responder conlleva que la trascendencia, el don, la unión, exigidos son absolutos. La primacía del amor, cuando se trata del amor de Dios, supone la primacía del misterio.

Cuando San Juan de la Cruz habla del “ya sólo en amar es mi ejercicio”, como respuesta al amor de Dios, es que ha tenido que atravesar las exigencias de esa trascendencia absoluta, ha de haberse producido la transformación y ha de estar en la unión de amor. Pero veamos, más concretamente, la primacía del amor de Dios qué conlleva, veamos en qué sentido se da esa vivencia del misterio en la trascendencia por el encuentro amoroso con Dios, y en qué sentido esa vivencia conlleva exigencias de transformación y unión.

El encuentro con el amor de Dios es el encuentro con Aquel que ama primero, que ama totalmente, que redime. “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva” (*Deus caritas est*). La relación de amor con Dios ha de partir siempre de experiencias de amor similares. Nadie puede pensar, deducir, imaginar, un amor así. Sólo se puede encontrar. San Juan de la Cruz nos ha marcado las etapas de ese itinerario, es el de transformación que hemos referido. Pero veamos en qué sentido esa transformación es exigencia de amor, de continuo trascendimiento, y culmina en la unión inmediata, donde ya sí es posible la respuesta adecuada de amor. En los principios el amor mismo tiene cualidades distintas a las que tiene cuando ya se ha producido la transformación. “El amor que nace de sensualidad para en sensuali-

dad”<sup>119</sup>. “Los que comienzan a servir a Dios traen... los fervores del vino del amor muy por de fuera en el sentido”<sup>120</sup>.

Es Dios mismo quien únicamente puede guiar en este itinerario, precisamente se ve su guía en el discernimiento: “El espíritu de Dios las hace... amar lo que han de amar, y no amar lo que no es de Dios”<sup>121</sup>.

Este es el sentido positivo de la noche oscura: el amor que a oscuras, secretamente, pasivamente, va formándose en el alma, y que va transformando lo sensitivo en espiritual, en “perfección de amor”. “Esta noche oscura es una influencia de Dios en el alma... en que de secreto... la instruye en perfección de amor”<sup>122</sup>. El alma en esa trayectoria de purificación es capaz del discernimiento de los diversos amores. “Cuando el alma entrare en la noche oscura todos estos amores pone en razón”<sup>123</sup>. La noche del sentido, la primera etapa, es dura e incierta, pero lo es más la noche del espíritu; allí el amor es más fuerte, pero más “esquivo”, la transformación más profunda. “Esta inflamación y sed de amor, por ser ya aquí del espíritu es diferentísima de la otra que dijimos de la noche del sentido”<sup>124</sup>. En esta noche, que se fragua en la contemplación, el amor es sumamente aflictivo, esquivo. “Y después entra en la vía contemplativa en que pasa por las vías y estrechos de amor”<sup>125</sup>.

En la relación amorosa con Dios los encuentros se suceden a las ausencias. Va en la pedagogía de la transformación. Toda la obra del Cántico es reflejo de ese itinerario de amor entre presencias y ausencias del Amado. “Queriendo Dios llevarles adelante, y sacarlos de este bajo modo de amor a más alto grado de amor de Dios... oscuréceles Dios toda esta luz y ciérrales la puerta y manantial de la dulce agua espiritual”<sup>126</sup>. Y surge todo el proceso del “*amor impaciente*”, buscador. “El amor impaciente... no sufre ningún descanso a su pena... El que ama ya no posee su corazón, pues lo ha dado al

---

<sup>119</sup> 1N, 4, 7.

<sup>120</sup> C, 25, 10.

<sup>121</sup> 3S, 2, 9.

<sup>122</sup> 2N, 5, 1.

<sup>123</sup> 1N, 4, 8.

<sup>124</sup> 2N, 13, 4.

<sup>125</sup> C, 22, 3.

<sup>126</sup> 1N, 8, 3.



Amado”<sup>127</sup>. “Y estos son los que penan con amor impaciente, que no pueden estar mucho sin recibir o morir”<sup>128</sup>.

Las exigencias del amor no son cualquier cosa, van estrechamente unidas a la cualidad del amor que va recorriendo el alma. Ya no se conforma ésta con cualquier cosa, quiere gozar del Amado, identificarse con él, unirse a él. “Tres cosas pide el amor. La primera, quiere recibir el gozo y sabor del amor... La segunda es desear hacerse semejante al Amado... Y la tercera es escudriñar y saber las cosas y secretos del mismo Amado”<sup>129</sup>.

Nos refiere San Juan de la Cruz la “*inteligencia mística*” que por esa relación amorosa el alma va adquiriendo por la vía de contemplación. La mística es ejercicio de amor, ciencia de amor, sabiduría por amor; que sólo por amor, secretamente, se recibe y se sabe. “Nunca da Dios sabiduría mística sin amor, pues el mismo amor la infunde”<sup>130</sup>. “Esta es la sabiduría mística que se comunica e infunde en el alma por amor... Cuando esta sabiduría de amor purga el alma es secreta... Levanta entonces y engrandece este abismo de sabiduría el alma, metiéndola en las venas de la ciencia de amor... La contemplación es ciencia de amor... sólo el amor es el que une y junta el alma con Dios”<sup>131</sup>.

En el itinerario que nos muestra San Juan de la Cruz, llega por fin el momento de unión de amor, *el desposorio*, que se da por medio de la fe. Ha sido necesaria una etapa costosa de preparación, hasta que el alma se ha hecho estable en el amor. “El alma se ha ido purificando... haciéndose estable para poder de asiento recibir la dicha unión, que es el divino desposorio entre el alma y el Hijo de Dios”<sup>132</sup>. La fe ha sido el medio, “proporcionado medio”, para esta unión; cuando el amor no era maduro sólo la fe le permitía distinguir errores y acertar. “Vuélvese a hablar con la fe como la que más al vivo le ha de dar de su Amado luz... porque a la verdad, no hay otro medio por donde se venga a la verdadera unión y desposorio espiritual con Dios”<sup>133</sup>.

---

<sup>127</sup> C, 9, 2.

<sup>128</sup> 3L, 3, 18.

<sup>129</sup> C, 36, 3.

<sup>130</sup> 2N, 12, 2.

<sup>131</sup> 2N, 17, 2, 3, 6; 18, 5.

<sup>132</sup> 2N, 2, 5.

<sup>133</sup> C, 12, 2.

Si el hombre se deja, ese amor abarcará incluso la realidad óptica más profunda de su persona. Así pues, el alma, ya espiritualizada, recibe ese amor que la invade apasionadamente. “Siéntese aquí el espíritu apasionado en amor mucho, porque esta inflamación espiritual hace pasión de amor. Que por cuanto este amor es infuso, es más pasivo que activo, y así engendra en el alma pasión fuerte de amor”<sup>134</sup>. Pero en ese estado de desposorio no todo es gozar del amor, también se dan las ausencias y, como ha gustado lo que es el amor de la presencia, se le hace más insufrible la ausencia; aquí es donde se da la purificación más profunda. Esa dialéctica de ausencia-presencia mide la situación del alma entre el sentido y el espíritu, la parte inferior y superior. “En aqueste estado de desposorio, aunque habemos dicho que el alma goza de toda tranquilidad y que se le comunica todo lo demás que se puede en esta vida, entiéndese que la tranquilidad sólo es según la parte superior... En el desposorio aunque en las visitas goza de tanto bien el alma esposa como se ha dicho, todavía padece ausencias u perturbaciones y molestias de parte de la porción inferior y demonio”<sup>135</sup>. “Las ausencias que padece el alma de su Amado en este estado de desposorio espiritual son muy aflictivas”<sup>136</sup>.

El alma en este estado no sólo adquiere virtudes, sino que esas virtudes se perfeccionan en el amor y dan frutos de amor por la unión. “Entonces el alma junta todas estas virtudes haciendo actos muy sabrosos de amor en cada una de ellas y en todas juntas”<sup>137</sup>. Resalta San Juan de la Cruz la donación de amor gratuita que se da en este estado del desposorio; en él la voluntad está unida al Amado, pero aún falta *una unión mayor, que será la del matrimonio*. “En el tiempo, pues, de este desposorio y espera del matrimonio... cuando son más altos ungüentos de disposiciones para la unión de Dios, suelen ser las ansias de las cavernas del alma extremadas y delicadas”<sup>138</sup>. “Y este es un alto estado de desposorio espiritual del alma con el Verbo... en que ella recibe grandes favores y deleites. Pero no tiene que ver con los del matrimo-

---

<sup>134</sup> 2N, 11, 2.

<sup>135</sup> C, 15, 30.

<sup>136</sup> C, 17, 1.

<sup>137</sup> C, 16, 8.

<sup>138</sup> L, 3, 26.

nio, porque todos aquellos son disposiciones para la unión del matrimonio”<sup>139</sup>.

En el estado del matrimonio espiritual el amor es perfecto, la unión es no sólo esporádicamente, sino permanentemente, la transformación se ha logrado; se da unión y comunicación. “En el desposorio sólo hay un igualado sí... mas en el matrimonio hay también comunicación de las personas y unión”<sup>140</sup>. El “vino del amor” es ya perfecto, y se ha alcanzado la más profunda unión, según todas las potencias del alma; éstas se emplean igualmente en amar, que en este estado es como decir en “beber del amor” del Amado. El alma ha llegado a “la interior bodega”, a lo sustancial del alma por lo sustancial del amor. “Estos amantes... no traen ya ansias ni penas de amor en el sentido y espíritu... tienen el vino de amor no sólo ya cocido y purgado de hez, mas aun adobado... con las especies que decíamos de virtudes perfectas”<sup>141</sup>. El alma está adornada de virtudes, según “el amor fuerte” que ya posee. “Aquel amor en que están asidas las virtudes no es otro sino el amor fuerte, porque a la verdad, tal ha de ser para conservarlas”<sup>142</sup>.

Podríamos decir que aquí se actualiza la función pasiva del alma. “Si el alma entonces no dejase su modo activo natural, no recibiría aquel bien sino a modo natural, y así, no le recibiría, sino quedaríase ya solamente con acto natural... Y así totalmente, si el alma quiere entonces obrar de suyo... pondría impedimento a los bienes que sobrenaturalmente le está Dios comunicando en la noticia amorosa... La cual noticia... para recibirla... se requiere el espíritu tan libre y aniquilado acerca de todo, que cualquiera cosa de pensamiento o discurso o gusto a que entonces el alma se quiere arrimar, la impediría e inquietaría y haría ruido en el *profundo silencio* que conviene que haya en el alma, *según el sentido y el espíritu*, para tan profunda y delicada audición”<sup>143</sup>.

En fin, el alma ha sufrido una transformación que afecta a su misma sustancia. No es que desaparezca en Dios; Dios es Dios, y el alma el alma, pero

---

<sup>139</sup> L, 3, 25.

<sup>140</sup> L, 3, 24.

<sup>141</sup> C, 25, 11.

<sup>142</sup> C, 31, 3.

<sup>143</sup> L, 3, 34.

de tal manera se ha producido la unión y transformación por amor que el alma aparece hecha una cosa con Dios en “un espíritu y amor”. “Consumado este matrimonio espiritual entre Dios y el alma, son dos naturalezas en un espíritu y amor”<sup>144</sup>. Aquí nos habla del “interior del espíritu” y del “corazón del espíritu”, cuando el alma está ya espiritualizada y gozando de los últimos grados de amor. “De tal manera está ya en este estado de matrimonio espiritual purificada y en alguna manera espiritualizada la parte sensitiva e inferior del alma, que ella con sus potencias sensitivas y fuerzas naturales se recogen a participar y gozar en su manera de las grandezas espirituales que Dios está comunicando al alma en lo interior del espíritu”<sup>145</sup>. “El alma se ve hecha como un inmenso fuego de amor que nace de aquel punto encendido del *corazón del espíritu*”<sup>146</sup>. “Habrá llegado al último y *más profundo centro* suyo en Dios... cuando con todas sus fuerzas entienda y ame y goce a Dios”<sup>147</sup>.

Aquí goza ya el alma de plena libertad, sobre sí y sobre el mal y sobre el malo. “La parte sensitiva, hasta el estado de matrimonio espiritual, nunca acaba de perder sus resabios... En el matrimonio espiritual hay grandes ventajas, porque en el desposorio... todavía padece ausencias y perturbaciones y molestias de parte de la porción inferior, y del demonio, todo lo cual cesa en el estado del matrimonio”<sup>148</sup>. Realmente se ha llegado a la igualdad de amor. “Las almas esos mismos bienes poseen por participación que Dios por naturaleza; por lo cual verdaderamente son dioses por participación, iguales y compañeros suyos de Dios”<sup>149</sup>.

Por todo ello puede afirmar el alma que su único ejercicio es sólo amar. “Ya no tiene otro estilo ni manera de trato, sino ejercicio de amor, por cuanto ha ya trocado y mudado todo su primer trato en amor... Que ya sólo en amar es mi ejercicio”<sup>150</sup>. La plenitud en el gozo es la consecuencia directa.

---

<sup>144</sup> C, 22, 3.

<sup>145</sup> C, 40, 5.

<sup>146</sup> L, 2, 11.

<sup>147</sup> L, 1, 12.

<sup>148</sup> C, 12, 8.

<sup>149</sup> C, 39, 6.

<sup>150</sup> C, 28, 2, 7.

Lo propio de la visión beatífica se adelanta a esta vida. Y muestra la plenitud de amor y “suavidad” de amor con que goza el alma en sus potencias por la unión y comunicación con Dios. “En la transformación del alma en esta llama de amor hay conformidad y satisfacción beatífica de ambas partes... porque habiendo llegado a este perfecto amor, está el alma en muy conforme y suave amor con Dios... En aquella vida beatífica... su entender será profundísimo, y su amor muy inmenso, porque para lo uno le dará Dios habilidad y para lo otro fortaleza, consumando Dios su entendimiento con su sabiduría y su voluntad con su amor”<sup>151</sup>. “Y porque según el conocimiento, fue también el amor que se le comunicó, fue subidísimo el deleite de amor y fuición que allí tuvo”<sup>152</sup>.

Bien puede decirse que en San Juan de la Cruz se consumó el amor; por ello también la trascendencia, la transformación, alcanzando la unión más inmediata con Dios. La máxima que hace referencia a lo fundamental del amor en la vida y la necesidad de “cambiar de condición”, de vida sensitiva a vida totalmente espiritualizada en el amor, se ha cumplido en el radicalmente. “A la tarde te examinarán en el amor, aprende a amar como Dios quiere ser amado y deja tu condición”<sup>153</sup>.

---

<sup>151</sup> C, 39, 14.

<sup>152</sup> L, 3, 4.

<sup>153</sup> A, 1, 57.