

LA NUBE DEL NO-SABER Y SAN JUAN DE LA CRUZ

Por Armando López Castro

En la dialéctica entre la tradición recibida y la obra individual se va forjando una voz irreductible, que es engendrada por aquélla a la vez que la inflexiona y la modifica. La unidad superior de la tradición, que trasciende al poeta y a la poesía misma, reclama un tiempo creador y simultáneo, dentro del cual el artista no se limita a una simple imitación, sino que transforma lo recibido, convirtiéndolo en algo diferente. La unidad de experiencia y doctrina que se da en la mística carmelitana, mucho mayor que en otras, no sólo la convierte en la mística clásica dentro del marco occidental, sino que también nos lleva a ver en ella una *continuidad* del ser más allá de lo real inmediato, una participación en la vida interior, cuyo lenguaje nos devuelve al silencio. De tal desposesión o renuncia necesaria para alcanzar la quietud de la contemplación, ya explícita en el capítulo quinto del libro fundacional *De institutione primorum monachorum*, participa el anónimo inglés de *The Cloud Unknowing*, para quien la experiencia del no-saber, siguiendo las huellas de los Padres, Dionisio Areopagita, Hugo de San Víctor y Santo Tomás, constituye en sí misma la mejor forma de aproximación a Dios ¹.

En la dinámica de la tradición mística a lo largo de la Europa medieval, una de las modificaciones más importantes se debe a Dionisio Areopagita, el bizantino del siglo V, que empieza a dejar sentir su influencia a partir del año 870, después que Carlos el Calvo encargara la traducción de sus obras a Juan Escoto Erígena, a través de la cual lo conoció Santo Tomás, y cuya teología negativa, expuesta mediante un lenguaje paradójico, vino a contraponerse a la teología positiva de San Agustín y San Bernardo, que insistía más en la luz que en la oscuridad, y señaló el camino a los principales místicos posteriores: Eckhart, Ruysbroeck y San Juan de la Cruz.

Para toda esa mística de la oscuridad, de la renuncia, habría que remontarse al libro *De vita Moysis*, de Gregorio de Nisa, que siguió la *Vida de Moisés* de Filón y para quien Moisés, el hombre que subió al Sinaí con el objeto de ver a Dios en la oscuridad de una nube, se convirtió en prototipo de la vida contemplativa. Refiriéndose a esta experiencia que guía el alma hasta la cumbre de la contemplación, que es común en la *Vida de Moisés* del Nisano, en la *Subida del Monte Sión* de Bernardino de Laredo y en la *Subida del Monte Carmelo* de San

¹ Sobre las raíces de la tradición mística occidental, véase Colin P. THOMPSON, «San Juan de la Cruz y la tradición mística», en *El poeta y el místico*, Madrid, Editorial Swan, 1985, pp. 21-42.

En cuanto al texto, tengo en cuenta el Prefacio de Simon TUGWELL, en *La Nube del no-saber (The Cloud of Unknowing)*, editado por James Walsh, Nueva York, Paulist Press, 1981, p. XIV y ss.; así como el prólogo de Luis AVANTOS SWAN a su edición de *La Nube del No-Saber y otros tratados contemplativos*, Madrid, Editorial Swan, 1989, pp. 17-34.

Juan de la Cruz, nos dice Dionisio en su *Teología mística*: «Entonces, cuando libre el espíritu, y despojado de todo cuanto ve y es visto, penetra (Moisés) en *las misteriosas Tinieblas del no-saber*». Este abismo de tiniebla y de luz a la vez, del que toma el título el anónimo inglés del siglo XIV, está presente en el *rayo de tiniebla* del propio Dionisio, en la *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa, en la *noche oscura* de Juan Taulero, así como en la de San Juan de la Cruz, quien utiliza este símbolo envolvente de la «noche alumbradora» para aludir a la sabiduría secreta de Dios: «Admirable cosa es que, siendo tenebrosa (aquella nube), alumbrase la noche», 2 *Subida*, 3,5. Oscurecer esta oscuridad, permanecer en el fondo oscuro que engendra la luz, supone estar en contacto directo con lo absoluto, con lo real².

Primero fue la experiencia poética y después la doctrina o el comentario como consecuencia de esa experiencia, igualmente valioso, pero que responde a un momento y a una intención diferentes. Aunque la glosa que lleva por título *Coplas del mismo hechas sobre un éxtasis de harta contemplación* no parece hallarse entre los poemas del cuadernillo que Juan de la Cruz sacó de la prisión toledana («un cuaderno con romances sobre el evangelio *In principio moraba* y las canciones y lirás de *Adónde te escondiste*, hasta la que dice *Oh ninfas de Judea*», según precisa Magdalena del Espíritu Santo), su composición se relaciona con el momento de la reforma emprendida por Santa Teresa, y de modo especial con el año 1574, cuando ambos carmelitas fundan el monasterio de Segovia, donde San Juan tuvo un *éxtasis*, según revela el texto que acompaña al manuscrito de Alba de Tormes. A ello habría que añadir la analogía entre el *entender no entendiendo* de la tercera estrofa del poema y el *no entender entendiendo* del *Libro de la Vida* (cap. 18,14). De cualquier forma, lo que sí parece claro es que la composición del poema está condicionada por la visión *extática* de la contemplación, que hace mirar al alma hacia lo alto, hacia lo trascendente

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

Esa nube *tenebrosa* y *esclarecedora*, pues los israelitas eran guiados en el desierto por una nube que daba sombra de día y alumbraba de noche (*Éxodo*, 13,21-22), simboliza el estado incognoscible de lo divino, previo a la manifestación. La ausencia de sustantivos y la presencia de verbos reflexivos y dinamizadores, común al resto del poema, así como la formulación paradójica de la nube, a la vez *tenebrosa* y *alumbradora*, sirven para situar al poema en un ambiente de misterio y ambigüedad, que se empareja bien como fuente de lo poético. Porque la indistin-

² Para el *Corpus Dionisiacum*, sigo la edición preparada por Teodoro H. MARTÍN, *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Madrid, BAC, 1990, que cita los textos según el orden tradicional de la *Patrística* de MIGNE (MG III).

En cuanto a la metodología del pensamiento y del discurso teológico dionisiacos, tengo en cuenta el estudio de Hans Urs VON BALTHASAR, «Dionisio», en *Gloria. Una estética teológica*, vol. 2, *Estilos eclesíasticos*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1986, pp. 145-205.

ción que rodea a la nube, preludio de la revelación, nos ayuda a soñar la transformación del alma en Dios³.

La base neoplatónica del primitivo cristianismo, según aparece en la doctrina de los Padres, revela una aproximación a Dios por la vía de la negación. Dado que lo divino se muestra como algo superracional para el hombre, únicamente el acto de no-saber, el abandono de lo racional, trae la visión verdadera. Para alcanzar la cima de la contemplación, la secreta «ciencia sabrosa» de amor, el místico tiene que anular su yo ante la Divinidad, pues el vacío del alma es lo que constituye la plenitud de Dios. Al «no saber» del autor anónimo inglés, que recoge la declaración de San Dionisio («El conocimiento más divino sobre Dios es aquel que se sabe no sabiendo», cap. 70), corresponde el «no sabiendo» de San Juan de la Cruz, resultado de una total renuncia, que trasciende el pensamiento discursivo y deja al lenguaje próximo al silencio, en disposición de recibir la revelación divina⁴.

Los tres poemas más significativos de San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, *Noche oscura del alma* y *Llama de amor viva*, ofrecen un conjunto de poesías acompañadas de sus respectivos comentarios doctrinales, que surgen en un momento creativo distinto, intentando justificar sus versos en un ambiente de represión y aclarar algunas dudas de las monjas. Este doble carácter autobiográfico y didáctico de los comentarios tal vez exija de los lectores la posibilidad de participar en el proceso de experiencia que describen. Pues el que asiste o participa en una experiencia de comunión inefable, como es la mística, se siente arrastrado por la contemplación de otra voz, que provee la significación del texto, pero que está fuera de él. En el *Cántico*, donde la voz femenina es la que da forma a la ausencia del otro, la apertura hacia el otro, hacia el Amado ausente, implica el reconocimiento del tiempo primordial, el de la realización, en el histórico. El discurso de la ausencia amorosa, que sólo se puede entender a partir de quien se queda, de ese *tú* femenino que espera y sufre («y déxame muriendo / un no sé qué que quedan balbuciendo», *Cántico*, 7), tiende a identificar conocimiento y visión, a anular la distancia entre necesidad y deseo. El Amado está siempre ausente, en otra parte, más allá de la forma que traiciona su manifestación, y su presencia sólo se revela o expresa en el silencio y quietud de la noche

³ El doble aspecto de la nube, que por un lado se relaciona con la niebla y por el otro es progenitora de fertilidad, la convierte en mensajera entre dos mundos, en símbolo ligado a la imaginación dinámica, creadora. Por eso NOVALIS, en sus *Fragmentos*, nos dice: «Juego de las nubes - juego de la naturaleza, esencialmente poético». Para este carácter transformador de la nube, véase G. BACHELARD, *El aire y los sueños*, 2.ª ed., México, FCE, 1980, pp. 231-244.

En el *Corán*, la manifestación de Alá se evoca «en la sombra de una nube», de manera que la nube aparece como límite de separación entre dos grados cósmicos, entre lo celeste y lo terrestre. Para esta relación de la nube con el misterio, que resulta explícita en el esoterismo islámico, véase el estudio de TITUS BURCKHARDT, *Esoterismo islámico*, Madrid, Taurus, 1980.

⁴ Para una consideración de la mística como ciencia en el ámbito de la Contrarreforma, véase el estudio de M. SATZ, «Toda ciencia trascendiendo», en *Umbría lumbre. San Juan de la Cruz y la sabiduría secreta en la Kábala y el Sufismo*, Madrid, Hiperión, 1991, p. 307-321, en donde la experiencia mística aparece vista como algo que trasciende el lenguaje racional. En este sentido, hay que destacar el trabajo de G. STEINER, *Lenguaje y silencio*, Barcelona, Gedisa, 1982, pp. 34-48.

En cuanto a la importancia de la glosa *Coplas del mismo hechas sobre un éxtasis de harta contemplación* dentro de la producción sanjuanista, pueden consultarse, entre otros, los artículos de A. COLINAS, «Tratado de signos (Homenaje a San Juan de la Cruz)», en *Tratado de armonía*, Barcelona, Tusquets, 1991, pp. 105-137; y «Una aproximación a San Juan de la Cruz, seguida de algunas curiosidades», en *Sobre la vida nueva*, Oviedo, Ediciones Nobel, 1996, pp. 145-176, en los que, además, se alude a la relación de San Juan de la Cruz con el autor de *La nube del no-saber*.

El aspirar de el ayre,
 el canto de la dulce filomena,
 el soto y su donayre,
 en la noche serena,
 con llama que consume y no da pena.

Para el contemplativo la noche actualiza la experiencia absoluta, la manifestación del Otro, de ahí que, en el comentario a la estrofa (38,13) del *Cántico A*, más próximo que el *Cántico B* al proceso creador de los poemas *Cántico espiritual* y *Noche oscura del alma*, la contemplación de la realidad divina vaya unida a una receptividad íntima del alma, en la que desaparece cualquier nube u obstáculo que impida la relación amorosa

Y por eso, no sólo llama a esta contemplación «noche», pero también la llama «serena»; porque así como la noche se llama serena porque está limpia de *nubes* y vapores en el ayre, que son los que ocupan la serenidad de la noche, así esta noche de contemplación está para la uista de el entendimiento rasa y agena de todas *nuues* de formas y fantasías y noticias particulares que pueden entrar por los sentidos, y está limpia también de cualesquier vapores de afectos y apetitos. Por lo qual la contemplación es noche serena para el sentido y entendimiento natural, según lo enseña el Philosopho, diciendo «que así como el rayo de el sol es oscuro y tenebroso para el ojo de el murciélago», así las cosas altas y más claras de Dios son oscuras para nuestro entendimiento.

Hablar de la contemplación amorosa supone hacerlo de una relación original, irreductible y última, que sólo se identifica desde el interior, realizándose desde dentro hacia afuera y absorbiendo la totalidad en el alma que contempla («Mil gracias derramando / passó por estos sotos con presura / y, yéndolos *mirando*, / con sola su figura / vestidos los dexó de hermosura», *Cántico*, 5). Gracias a esa mirada contemplativa, que se da a consecuencia de un ensanchamiento del ser, el alma ha entrado en el abismo radical de la fe y la palabra, recogiendo lo que de sobreabundante hay en la experiencia y subsumiéndose en lo todavía no formulado, de modo que el lenguaje se presenta como unificación, como esencialización de la totalidad del ser. La desnudez del alma, que recoge el mundo de lo sobrenatural donde sólo se puede penetrar dejándose absorber por él, será entonces el medio de descubrir lo desconocido que habita al místico, el reino del no saber.

Entendida la mística como la negación del lenguaje discursivo, la nube se presenta como el sentimiento de lo extraño, de ese algo que falta, como vacío de una ausencia que hay que contemplar. De esta manera, el Dios envuelto por la nube es el Dios ausente, el Dios que está en otro sitio y al que presentimos en la negación misma. Por eso, en la «Anotación» a la canción 13 del *Cántico B*, esa zona de separación o vacío entre la infinitud de Dios y la finitud del hombre, donde la aparición de Yavhé se describe envuelto en *nube* y precedido del *fuego* de acuerdo con el módulo tradicional, expone a un alma sola ante un Dios solo, ante una totalidad unificada que trasciende el nivel de los sentidos

La causa de padecer el alma tanto a este tiempo por él es que, como se va juntando más a Dios, siente en sí más el vacío de Dios y gravísimas temblas en su alma con fuego espiritual que la seca y purga, para que purificada se pueda unir con Dios; porque, en tanto que Dios no deriva en ella algún

rayo de luz sobrenatural de sí, esle Dios intolerables tinieblas cuando según el espíritu está cerca della, porque la luz sobrenatural oscurece la natural con su exceso. Todo lo cual dio a entender David cuando dijo: *Nube y oscuridad está en derredor de El; fuego precede su presencia* (Ps 96,2-3); y en otro salmo dice: *Puso por su cubierta y escondrijo las tinieblas, y su tabernáculo en derredor dél es agua tenebrosa en las nubes del aire; por su gran resplandor en su presencia hay nubes, granizo y carbones de fuego* (Ps 17,12-13), es a saber, para el alma que se va llegando;

Dios se revela en la nube, en un mundo extraño donde coexisten la angustia y el éxtasis. Al hombre instalado en la experiencia religiosa la nube se le presenta como un enigma a resolver, como un viaje hacia el límite de lo posible. La nube sería así un lugar de comunicación, de fusión del sujeto y el objeto. Ante la contemplación de la nube, ante la experiencia del vacío o la nada, el místico queda con un «saber no sabiendo», saboreando una plenitud que no «cae en sentido» y que escapa al entendimiento. La posibilidad de unir, en su experiencia desnuda, una presencia que no es distinta de su ausencia, es lo que da amplitud a la nube, que centra siempre la atención hacia otra parte. Toda la potencialidad de la nube reside simplemente en ser manifestación del espíritu, efecto de la acción misma de Dios ⁵.

Los protagonistas de la aventura mística son el alma y Dios, que se unen por amor en el fondo de la noche. El amor, agente de toda trascendencia, es el que mueve al alma, haciéndola salir de sus propios límites, de modo que el éxtasis es un medio de liberación, una llamada a la libertad del espíritu. Por eso, San Juan de la Cruz hablará del alma que alcanzando «*la libertad dichosa y deseada de todos del espíritu*, salió de lo bajo a lo alto, de terrestre se hizo celestial, y de humana divina, viniendo a tener su conversación en los cielos» (2 *Noche*, 22,1). Este deseo de evasión, en el que tal vez hay un recuerdo de la experiencia carcelaria, de ascender hasta «la cumbre del Monte, que es el alto estado de la perfección, que aquí llamamos *unión del alma con Dios*» (*Subida*, Argumento), nos abre hacia el misterio de Dios, que nos seduce y nos lleva a buscarlo por la fe. Hay que adentrarse en la noche, en el fondo de su nocturnidad luminosa, para convertir la búsqueda en encuentro.

La ausencia de Dios es la que lleva al alma a salir de sí, a buscarlo aun cuando sea de noche («aunque es de noche»), porque esa búsqueda es fruto de un encuentro anterior y anticipación de otro más profundo («Busca el alma al Verbo, pero no sin que antes el Verbo la haya buscado a ella... Yo, que le amo, no dudo de que me ama, como no dudo de que le amo. ¿Me preguntáis en qué lo he sentido? En que, con ser yo tan miserable, no sólo me ha buscado, sino que me ha dado también los deseos de buscarle, y con ello la certidumbre de que me busca», dice San Bernardo en el *Sermón 44 sobre los Cantares*). Esta certidumbre de lo incierto, que es la paradoja de la fe, es la que origina la posibilidad de lo real, la realización viva de Dios en el hombre ⁶.

⁵ La comunicación con Dios a través de la nube deja al hombre desnudo, sin saber nada. Para la aventura ilimitada de la experiencia mística, nacida del no-saber, véase el estudio de G. BATAILLE, *La experiencia interior*, 2.ª ed., Madrid, Taurus, 1981.

En cuanto al abismo existente entre Dios y el hombre, que la nube simboliza, es necesario remitirse a los *Evangelios Apócrifos* (Vid. Edición crítica y bilingüe de Aurelio de Santos Otero, Madrid, BAC, 1956), en donde el Espíritu Santo, tal vez como recuerdo de Pentecostés, aparece en forma de «nube luminosa» que arrebató a los apóstoles y los lleva a presencia de Dios.

⁶ Para este movimiento paradójico de la fe, que lleva al hombre a violar las fronteras y hace que su relación con Dios llegue a ser totalmente real, pueden consultarse, entre otros, los estudios de

Para el autor de *La Nube*, esta oscura noche de la fe que media entre el alma y Dios, no es un hábito natural, sino un don sobrenatural que el alma recibe a modo de gracia divina: «Ten por seguro que en esta vida la nube nunca te dejará ver a Dios del todo. Mas podrás tener certeza de él, si así te lo concede mediante su gracia. Eleva, pues, tu amor hacia esa nube. O, para ser más exactos, deja que Dios tire de tu alma hacia esa nube. Y mediante la gracia logra olvidar todo lo demás» (cap. 9). Por medio de la fe el alma se acerca a la unión con Dios, de ahí que la imagen de la escala, variante del árbol cósmico, permita al místico la ascensión o el vuelo extático, la apertura hacia la trascendencia

A oscuras y segura
por la secreta *escala* disfrazada,
¡oh dichosa ventura!,
a oscuras y en celada,
estando ya mi casa sosegada.

Esta segunda lira, que acentúa la materia nocturna de la primera, según revela la reiteración de la expresión adverbial «a oscuras», no hace más que profundizar en lo ya dicho, desplegando, en la indeterminación de la oscuridad, la expansión del espíritu por lo imposible. La relación de fe en medio de la noche, que es el reino mismo de la intimidad del ser, funde los opuestos, haciendo que la oscuridad sea luz

Y así fue figurada la fe por aquella nube que dividía (a) los hijos de Israel y a los egipcios al punto de entrar en el mar Bermejo, de la cual dice la Escritura que *erat nubes tenebrosa, et illuminans noctem* (Ex 14,20). Quiere decir que aquella nube era tenebrosa y alumbradora a la noche.

La traducción del participio «*illuminans*» por el adjetivo «alumbradora» apunta a la posibilidad de una plenitud tan sólo nombrada. En el fondo de lo oscuro se aprecia una continuidad, pues en él no se puede separar la luz de la oscuridad que la ha engendrado. La oscuridad es *transluminosa*, ofrece la posibilidad de ir más allá o ver más lejos, de modo que esa nube oscura de la fe revela al hombre el punto extremo de lo posible, lo que no ocurre con la razón. En la nube del no saber, donde se suspende toda interpretación, puede uno *dejarse ir*, sin tener que aferrarse a nada, que sería tal vez la suprema actitud de la fe. Pues el no saber del conocimiento místico, fundado sobre la revelación del éxtasis, deja traslucir una tensión hacia lo absoluto, hacia ese punto extremo donde lo posible es lo imposible mismo ⁷.

M. BUBER, *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*, segunda edición, México, FCE, 1993, pp. 149-155; y de E. FROM, *La revolución de la esperanza*, 7.^a reimpr., México, FCE, 1984, pp. 24-26. Ambos estudios, a pesar de su diferente enfoque, coinciden en señalar ese componente de riesgo, de incertidumbre que implica la fe.

⁷ La experiencia *extática* de la fe, que hace retroceder los límites humanos y abre el horizonte de Dios, es lo que convierte al lenguaje del místico en un lenguaje experimental, generador de otros discursos posibles. Sobre él ha hablado Michel DE CERTEAU en su estudio, *La Fable Mystique, XVI^e-XVII^e siècle*, París, Gallimard, 1982.

En cuanto a la potencialidad de la noche oscura de la fe, analizada por M. BALLESTERO en su estudio, *Juan de la Cruz: de la angustia al olvido* (Barcelona, Península, 1977, pp. 115-119), véase el artículo de J. DAMIÁN GAITÁN, «Conocimiento de Dios y sabiduría de la fe en San Juan de la Cruz», en F. RUIZ (coord.), *Experiencia y Pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1990, pp. 251-269.

Con la desnudez de la noche activa del sentido se pone la base del edificio espiritual: la contemplación y unión con el Amado. Por eso, de las tres noches sanjuanistas, la noche de la purificación activa, la noche pasiva del espíritu y la noche de unión transformante, es la noche oscura de la fe, la noche por excelencia («Porque, como dijimos, la purgación del sentido sólo es puerta y principio de contemplación para la del espíritu, que, como también hemos dicho, más sirve de acomodar el sentido al espíritu que de unir el espíritu con Dios», 2 *Noche* 2,1). En esta búsqueda nocturna lo importante es la espera, la iniciativa de la palabra de Dios ante la que tan sólo podemos ser oyentes. Esa palabra única de Dios, que concentra en sí misma todas las palabras diseminadas en el mundo, ha de oírse y entenderse desde la unidad del corazón, centro que deja espacio a la llegada de la luz («Cerca de ti esta palabra: en tu boca y en tu corazón», *Romanos*, 10,8), concedida gratuitamente por Dios al hombre.

La indecible llamada del corazón, sede de la vida contemplativa, exige el estar radicalmente abierto, ser obediente. Esta disponibilidad o no interferencia ante la contemplación amorosa de Dios, tan reiterada a lo largo de *La Nube* («En una palabra: entra en tratos con la dicha cosa y deja que ella sea quien te *guíe*. Deja que ella sea la parte activa y sé tú la pasiva. Obsérvala si es tu deseo, pero déjala sola. No interfieras con ella, aun cuando esto pudiera ser de alguna ayuda, no sea que lo vayas a estropear todo. Sé tú el árbol: deja que ella sea el carpintero. Sé tú la casa y deja que ella sea la dueña que la habita. Disponte a estar ciego, rechazando todo deseo de saber el cómo ni el porqué, pues el dicho conocimiento antes será un estorbo que una ayuda. Es suficiente con que te sientas movido en amor hacia no sabes qué y que en esta urgencia interior no albergues ningún pensamiento verdadero respecto de Nada a no ser hacia Dios, de modo que tu deseo quede vuelto hacia él con gran constancia y sencillez», cap. 34), se hace explícita al final de la tercera lira de la *Noche oscura* («sin otra luz y *guía* / sino la que en el corazón ardía»), generando la noche de la unión transformante

¡Oh noche que guiaste!,
 ¡Oh noche amable más que el alborada!,
 ¡Oh noche que juntaste
 Amado con amada,
 amada en el amado transformada!

La noche de la contemplación amorosa esta construida como nube oscura, como recinto sagrado y misterioso en el que hay que penetrar para superar las tensiones entre la Palabra y sus oyentes, para escuchar el Verbo divino como lo más íntimo, para acceder a la plenitud⁸.

La progresiva reabsorción en lo interior, que el poema representa y a la que no sería ajeno el isomorfismo de sus imágenes, va difuminando cualquier tensión, dejándola en suspenso, hasta desembocar en el olvido de la unidad simple

⁸ Si para Baruzi la noche es la gran creación original de San Juan de la Cruz, es porque se revela como un símbolo pleno: «En la *Subida del Monte Carmelo* y en la *Noche oscura* encontramos en estado puro el símbolo de la noche. Y dado que el poema de la *Noche oscura* nos lleva a las más elevadas fases místicas, podemos estar seguros de que en la obra de Juan de la Cruz el símbolo de la noche es claramente un símbolo total», *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1991, p. 328.

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

Desde la unión de amor, a la que se llega tras la pasividad de la contemplación amorosa («Y así, para este saberse dejar llevar de Dios cuando Su Majestad los quiere pasar adelante, así a los principiantes como a los aprovechados con su ayuda daremos doctrina y avisos, para que sepan entender o a lo menos dejarse llevar de Dios», *Subida*, Prólogo, 4), es posible comprender que esa unión transformante o identificación del alma con Dios, fundamento de toda experiencia mística, sólo se da en una dinámica de vida y muerte, de metamorfosis. La identificación supone un cambio de identidad, de modo que el paso por la oscura noche de la contemplación implica un verdadero nacimiento, una superación de la distinción⁹.

En la oscura contemplación de la noche, en la función mediadora de su no-distinción, el místico emprende un largo camino hacia su interior en busca de una realidad trascendente. La transformación que se da en la noche sanjuanista, pues de la profunda oscuridad de la noche nace la unión con el Amado, comporta un viaje del yo hacia la totalidad, hacia el origen. Desde lo informe se accede a una forma superior de vida a través de la relación amorosa, que se convierte en medio de iluminación, porque la experiencia extática de la transformación amorosa debe ser una aproximación a la realidad. La noche es un medio para la plena identificación o comunión del alma con Dios y así la experiencia erótica es utilizada por el místico para su propia trascendencia, para propiciar el desarrollo espiritual, en el que, al perder el ego, se gana el ser («que, andando enamorada, / me hice perdidiza, y fui ganada»). La contemplación favorece la relación entre los amantes, que logran así, a través de la unidad extática y plena, una penetración en lo más profundo del ser, proyectándose espiritualmente hacia la plenitud. Mediante la contemplación en lo oscuro, se desencadena el conocimiento, la intuición unitiva, en la que toda dualidad queda superada.

Tras la inseguridad de la experiencia carcelaria y el retiro en Beas de Segura, San Juan de la Cruz encuentra su retiro ideal en el convento de los Mártires de Granada, del que fue prior entre 1582 y 1588. En este ambiente de armonía y quietud, en el que compone algunas estrofas del *Cántico espiritual*, el poema *El pastorcico*, las glosas *Con arrimo y sin arrimo* y *Por toda la hermosura*, y completa los comentarios de la *Subida al Monte Carmelo* y de la *Noche oscura*, es donde escribe el poema *Llama de amor viva*, junto con sus dos comentarios. Se trata de un poema breve y sugerente, fruto de la íntima unión del alma con Dios que ha tenido lugar en la noche («en la noche serena, / con llama que consume y no da

⁹ Para esta dimensión mítica y primordial del símbolo de la noche, que conlleva una inmersión en el origen, del que nace algo nuevo, véase el ensayo de M. ELIADE, «Polarité du symbole», *Études Carmelitaines*, II, 1960, pp. 15-28, que está en la línea del estudio de C. JUNG, *Símbolos de transformación*, Buenos Aires, Paidós, 1952.

En cuanto al sentido dinámico de la contemplación, que exige una purificación de la voluntad por el amor, véase el conocido ensayo de J. MARITAIN, «Saint Jean de la Croix, pratique de la contemplation», *Études Carmelitaines*, 1931, pp. 61-109. Este dinamismo contemplativo, propio del sueño extático, ha sido profundizado por Hans Urs VON BALTHASAR en su estudio, *La oración contemplativa*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1985; y por Willigis JÄGER, *La oración contemplativa. (Una introducción según San Juan de la Cruz)*, Barcelona, Ediciones Obelisco, 1989.

pena», *Cántico*, 38), y en donde el alma contemplativa, el alma que ha entrado en éxtasis, se siente *regalada y pagada* con el fuego abrasador del amor divino

¡Oh cauterio suave!
 ¡Oh regalada llama!
 ¡Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado,
 que a vida eterna sabe
 y toda deuda paga!
 matando muerte, en vida la has trocado.

El lenguaje poético, mediante la exclamación y el oxímoron, expresa la conexión entre cuerpo y espíritu, propia de la experiencia erótica. Esa visión sensible, en la que el cuerpo está participando de la experiencia mística («y es que acaecerá que el alma sienta embestir en ella un serafín con un *dardo herbolado de amor* encendidísimo, traspasando esta ascua encendida del alma, o, por mejor decir, aquella llama, y cauterízala subidamente», *Llama A*, 2,8), remite a la escena del ángel que atraviesa el corazón de Santa Teresa con un dardo, inmortalizada por Lorenzo Bernini, y que ya está en *La Nube*

Y darás este paso con ánimo resuelto y anhelante, con ardiente y devoto amor, en un intento por penetrar esa oscuridad

El dinamismo de la flecha, que al igual que la escala simboliza el intercambio entre cielo y tierra, es utilizado por la tradición mística para significar la búsqueda de la acción divina. Su doble condición simbólica, como elemento de penetración fecundante y como relámpago que ilumina instantáneamente, la convierte en materia de espera, en sustancia moral y poética¹⁰.

Asociada al arco, la flecha no descansa hasta penetrar en el centro del blanco («¡Oh llama de amor viva, / que tiernamente hieres / de mi alma en el más profundo *centro!*»), en lo más íntimo del ser, de manera que este dinamismo de la flecha hacia un mundo interior persigue una instrucción en el saber del amor, mediante el cual llega el alma a tener su forma original, a saber, Dios. La flecha, asociada al amor, se convierte así en una forma de participación en la belleza divina. Con el movimiento de la flecha hacia su blanco el místico afirma la coincidencia del amor y la belleza, de la experiencia contemplativa y el placer estético.

El fuego del amor con el que Dios abrasa al alma se convierte en luz que alumbrando abrasa dentro de la estrofa tercera, según revela el cambio de tiempo verbal («que *estaba* oscuro y ciego, / con extraños primores / calor y luz *dan* junto a su querido!»), que sirve para diferenciar el antes del ahora, la oscuridad de no poseer el objeto amado y la luz de haber llegado al estado de perfección, que centra la última estrofa

Cuán manso y amoroso
 recuerdas en mi seno,
 donde secretamente, solo, moras;

¹⁰ Para el carácter ascensional de la flecha, que reúne en sí misma velocidad y rectitud, véase el estudio de G. BACHELARD, *El aire y los sueños*, opus cit., pp. 78-81. En esta misma dirección está el ensayo de María Jesús MANCHO DUQUE, «Símbolos dinámicos en San Juan de la Cruz», en *Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz* (Madrid, FUE, 1993, pp. 157-17), si bien se fija en los símbolos ascensionales del *monte* o *la escala*, con los que indudablemente *la flecha* se relaciona.

y en tu aspirar sabroso,
de bien y gloria lleno,
cuán delicadamente me enamoras!

El deseo de la búsqueda acaba en el reposo del gozo («Gozamos de lo que tenemos cuando la voluntad deleitada reposa en ello», había dicho San Agustín en *De Trinitate*, X, 10). Sólo cuando la luz divina se convierte en una iluminación para el alma, ésta actúa por amor de aquello que posee. El estatismo expresado por las formas verbales («recuerdas», «moras», «enamoras»), al que se añade el de los adjetivos y adverbios, revela que el amor del alma se ha hecho amor de Dios, que la experiencia contemplativa y poética son una y la misma. En último término, el «saboreo de Dios» es paralelo al «saboreo del alma» y, mediante la participación por semejanza, el punto de vista teológico y el estético resultan inseparables en un acto interior y contemplativo. Con el poema de la *Llama* ha llegado San Juan a la más alta contemplación de la vida trinitaria, a la unión más extrema de teología y poesía ¹¹.

La luz de la oscuridad se afirma a lo largo de la tradición mística. Dionisio Areopagita nos dice: «No viendo la oscuridad más que a través de la luz»; Meister Eckhart: «La Oscuridad inmóvil que nadie conoce salvo Aquél en quien reina. Lo primero que surge en ella es la Luz» y también J. Boehme: «Y la profundidad de la oscuridad es tan grande como la morada de la luz; y no están distantes la una de la otra, sino juntas una en otra, y ninguna de ellas tiene ni principio ni fin». En todos estos casos resulta claro que el fondo oscuro es el que engendra la luz. Por eso, siguiendo la *vía analógica*, tan utilizada por los escritores místicos, habría que decir que, de todas las analogías existentes entre el autor de *La Nube* y San Juan de la Cruz, «la noche con ausencia de saber» y la «noche oscura» sanjuanista, la «mente desnuda» que combate el «parloteo» y las «parlerías» de San Juan, el «tornarte olvidadizo» del místico inglés y el «me hice perdidiza» del *Cántico*, el «afilado dardo de amor» y «un dardo herbolado de amor», la más importante es la que se da entre «la nube del no saber» y la «noche oscura de la fe», porque no sólo indica en ambos místicos una superioridad de la contemplación, sino también una conjunción de los opuestos, «luz y sombra», «muerte y vida», «Dios y el alma», en ese fondo oscuro, lo cual hace que la noche aparezca como el verdadero núcleo de la experiencia mística. ¿No sería el paso por la noche o la penetración en la nube el medio supremo de conocer a Dios, de participar en él por semejanza?

Para el contemplativo la potencialidad de la noche, que contiene las posibilidades de manifestación de manera global y confusa, es la puerta que se abre a la realidad esencial. A medida que el místico se adentra en lo oscuro, en el abismo anterior al lenguaje, se abre a lo invisible, dejándose arrebatar en lo informe por la acción recíproca del resplandor divino y la predisposición del corazón. Si el autor

¹¹ Aunque el poema de la *Llama* ha sido analizado en relación con el *Cántico espiritual*, tal vez debido a su aparición entre las dos redacciones de éste, durante los últimos años se ha venido destacando su originalidad y valor literario. Las calas abiertas por el estudio de H. HATZFELD, «Las profundas cavernas. Estructuras de un símbolo de San Juan de la Cruz», en *Estudios literarios sobre mística española*, 3.ª ed., Madrid, 1973, pp. 319-348, se han completado, entre otros, por los de J. GARCÍA PALACIOS, «Léxico de luz y calor en *Llama de amor viva*», en el vol. misceláneo, *Juan de la Cruz, espíritu de llama*, Roma, Institutum Carmelitanum, 1991, pp. 383-411; y G. CASTRO, «Llama de amor viva», en AA.VV., *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1991, pp. 494-529.

de *La Nube* concede un valor supremo a la experiencia contemplativa, como lo prueban los epígrafes de los capítulos, es porque sólo a través de la *noche del sentido*, en su estado de no-manifestación, Dios se contempla en el alma de manera objetiva. Porque, en la experiencia mística, es el fondo del corazón, el fondo del ser, el que se dilata o ensancha con el amor de Dios.

La contemplación de Dios, que permanece ininteligible para nosotros, no puede tener otro objeto que el no saber, un conocimiento por medio de negaciones, del que habla abundantemente Dionisio en sus escritos. Porque ésta es la fuente común a la que ambos místicos se remontan, de ahí su afinidad de experiencias. A falta de una lectura directa de *La Nube del No-Saber* por parte de San Juan de la Cruz en su etapa salmantina, que dista mucho de ser probada, lo que parece claro en ambos místicos es que a ese saber absoluto de Dios, que resulta incognoscible por su naturaleza, sólo se llega volviendo al completo olvido de sí mismo. Y así como, en el camino hacia la unión, la nube del olvido ha de abolir cualquier interferencia entre Dios y el alma («De cualquier modo, todas son lo mismo, y deben ser abandonadas y entregadas a *la nube del olvido*, si el practicante desea alguna vez penetrar la nube del no-saber, que media entre él y Dios», *La Nube*, cap. 7), así también el olvido o abandono de todo cuidado es lo que hace al alma ir más lejos hacia lo imposible («el cual no saber se refiere aquí a estas insipiencias y olvidos de la memoria, las cuales enajenaciones y olvidos son causados del interior recogimiento en que esta contemplación absorbe al alma», *2 Noche* 8,2). Podría decirse entonces que este olvido o descuido de sí es lo que engendra el amor de Dios, su reconocimiento («A cuyo son divino / el alma, que en *olvido* esta sumida, / torna a cobrar el tino / y memoria perdida / de su origen primera esclarecida», dice Luis de León en la oda «A Francisco Salinas»). Y es que en el olvido habita siempre la nostalgia por lo *sacrum* arquetípico, el recuerdo de la identidad perdida, de lo que fue y puede volver siempre.

El hombre es una forma de manifestación de Dios. Para ello, es necesario abandonar todo conocimiento y caminar en la noche con la fe de la contemplación, entendida como visión unitaria de la realidad. El hecho de que el propio San Juan de la Cruz muestre su preferencia por la *Llama de amor viva* entre sus escritos se debe a que en este poema el alma ha llegado a la total transformación en Cristo mediante la contemplación. Dios se presenta al hombre como realidad última, como totalidad, de manera que esta inmersión del alma en la luz de la nube se presenta como visión del amor divino, lo cual exige la abolición de lo discursivo («Para que este paso sea perfecto, es necesario que toda actividad intelectual *se suspenda* y que el alma se transforme completamente en Dios con la pura llama del amor», dice San Buenaventura). El contemplativo que ha llegado a la unión transformante, puro regalo de Dios, no puede dejar de sentirse una unidad en la totalidad. De ahí que, en esta experiencia amorosa de Dios, el místico luche por reducir los aspectos fragmentarios de la vida humana a una unidad espiritual que los colme de significado. El conocimiento amoroso de Dios a través de la noche oscura de la fe se convierte así en el núcleo o clave última de la escritura sanjuanista, que se ofrece como una llamada a la contemplación, como una interpretación de la realidad última ¹².

¹² Para la experiencia mística de los grandes místicos orientales y occidentales, véase el estudio antológico de G. PAGLIARA, *Maestros de la contemplación*, Madrid, Narcea, 1984. En tiempos más recientes cabe destacar el trabajo de J. FERNÁNDEZ DE RETANA, *Hacia la transformación*, Madrid, Edi-

La actitud contemplativa, la de quien vive inmerso en una búsqueda interior y espiritual, exige una disponibilidad por parte del místico, humildad en San Juan de la Cruz y obediencia en Santa Teresa, que se convierte en la forma suprema de su libertad religiosa y artística. Porque el ingreso en el ámbito de la contemplación, ese reino superior y distinto a nuestro mundo, ilustrado con la escena de Marta y María (Lc 10,38-42), que surca una y otra vez el texto de *La Nube*, supone un ver más allá de las apariencias, una visión integradora según la cual la palabra del místico, nacida del centro del corazón irradiante, va expandiéndose hasta alcanzar las dimensiones de la totalidad. En la pasividad de la contemplación, en el misterio de su experiencia globalizante, subsiste el deseo de acoger y ser acogido. Esta actitud de disponibilidad ante lo absoluto, análoga a la posición de no interferencia en lo poético, es lo que recibe el nombre de mística.

ciones de Espiritualidad, 1995, que viene a completar el camino iniciado en sus dos libros anteriores: *Hacia la contemplación* y *Hacia la unión*.

A diferencia del conocimiento que San Juan de la Cruz tuvo del tratado *De Mystica Theologia* de Dionisio durante su estancia en Salamanca (1564-1568), pues todos sus biógrafos lo afirman, no se puede decir lo mismo sobre *La Nube del No-Saber* (Vid. L. E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, *La formación universitaria de San Juan de la Cruz*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1992). Para la «noche luminosa» como recogimiento, que atraviesa toda la tradición patrística y la mística medieval, véase el ensayo de J. ACKERMAN, «Los discursos místicos medievales: los casos de San Juan de la Cruz y Moisés de León», en revista *San Juan de la Cruz*, núm. 17, 1996/I, pp. 7-33, en donde se ofrecen además múltiples referencias a *La Nube del No-Saber*.