

LA CONTEMPLACIÓN Y LA ACCIÓN MORAL.
VINCULACIÓN ENTRE MÍSTICA Y ÉTICA EN EL CAMINO ESPIRITUAL DE SAN JUAN DE LA CRUZ

Índice

1. INTRODUCCIÓN Y CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN	2
A.) Área temática. Interés de la investigación.	
B.) Objetivos	
C.) Fundamentación metodológica	
D.) Estructura y Diseño de la investigación	
E.) Rigor y ética	
2. MARCO TEÓRICO: LA CONTEMPLACIÓN Y LA ACCIÓN MORAL	12
2.1. LA CONTEMPLACION EN LA VIDA Y LA OBRA SANJUANISTA	12
A) La contemplación en el contexto histórico del s.XVI	
B) La contemplación en la biografía de San Juan	
C) Tratamiento de la contemplación en sus obras	
2.2. SINTESIS DOCTRINAL: CONTEMPLACION MISTICA Y SUJETO MORAL	46
A) La contemplación en el marco del camino espiritual	
B) Negación, ascetismo y purificación, camino previo a la contemplación	
C) Tipos de purificación y contemplación	
1. Las purificaciones activas preparan para la contemplación activa	
2. Las purificaciones pasivas preparan para la contemplación infusa.	
D) Distintos nombres y sentidos de contemplación	
E) La construcción de un nuevo sujeto moral: transformación del sujeto místico en orden a la acción	
F) Sujeto místico, sujeto moral.	
3. CONCLUSIONES Y REFLEXIONES PERSONALES	85
A.) Mística y Ética: la unidad de dos dimensiones humanas	
B.) Desde San Juan de la Cruz hasta nuestros días: Mística, Ascesis y Ética.	
BIBLIOGRAFÍA	102
A) Fuentes primarias	
B) Fuentes secundarias	
C) Fuentes metodológicas de investigación cualitativa	
SIGLAS, ABREVIATURAS Y MODO DE CITAR	108

1. INTRODUCCIÓN Y CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN

A) Área temática. Interés de la investigación

A pesar del proceso de secularización y de laicidad que trajo consigo la Modernidad y, más aún, su deslegitimación posterior, acontecida sobre todo en los países occidentales; a pesar de que en la era de la técnica, lo *sagrado* ya no parece ser lo trascendente, sino la tecnología, y que el sentido de la existencia parece no buscarse ya en el *más allá* ni dentro del corazón humano, sino en los instrumentos que el hombre ha fabricado y que ya apenas controla (Jonas, 2001), el siglo XX y nuestro siglo son, paradójicamente, los que más atención han prestado a la experiencia mística.

Una aproximación sociológica de nuestro tiempo nos permite afirmar, no sin prudencia, que la intensidad del proceso de secularización no ha producido ni la desaparición del sentimiento religioso ni su total reclusión en la privacidad. Sin embargo, podemos constatar la existencia de una considerable disminución de la práctica externa de las confesiones, el cuestionamiento de las instituciones que las representan y la aparición de un nuevo perfil del sujeto de creencias, incluida la creencia del ateísmo, que las vive sin necesidad ni de pertenencias colectivas, ni de dogmas, ni de devociones, y con un sincretismo que, aunque de entrada pudiera parecer positivo y sintomático de una tolerancia respecto de la diversidad, bien pudiera ponerse en cuestión por múltiples aspectos¹.

Si este es el escenario que podemos constatar sobre todo en la Europa Occidental, no es menos cierto que, en otros escenarios, se nos presentan otros fenómenos como la proliferación de nuevos movimientos religiosos o pseudoreligiosos, de grupos sectarios o la radicalización fundamentalista de las grandes religiones.

¹ Para Javier Melloni, más que un sincretismo de tradiciones, hemos de apostar por una síntesis. Véase Melloni, Javier *Hacia un tiempo de síntesis*. Barcelona: Fragmenta editorial, 2011 En esta línea, Denys Teundroup también considera que cada tradición tiene su propia lengua y método por lo que, mezclarlos en un sincretismo exterior, neutralizaría las potencialidades propias de cada una y atentaría contra el respeto a las diferencias. Por este motivo, debemos hablar, más que de una ética o de una espiritualidad universal, de una dimensión universal de la ética y de la espiritualidad, ya que ni la una ni la otra existen con independencia de una tradición concreta. Véase Torradeflot, Frascenc. *Mística y diálogo interreligioso*. Barcelona: Fragmenta editorial, 2007

Tales escenas, unas y otras, podrían legitimar que la Filosofía, especialmente la Filosofía Práctica en su implicación por la reflexión sobre la Ética, retomara su interés por el problema religioso o, sin querer problematizarlo, por la cuestión religiosa en su sentido etimológico más preciso y, por lo tanto, más amplio, es decir, por la cuestión sobre la espiritualidad como aquello que nos *relliga* con una dimensión trascendente del ser humano que puede ser vivida y que, a nuestro entender, debiera de ser vivida en la más presente inmanencia.

Weber afirmaba que en nuestro mundo desmitificado los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino de la vida mística o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí. (Weber, 1980) En esta época y en este contexto ciertamente discutible podríamos sospechar, retomando la herencia del talante suspicaz y crítico de los grandes filósofos de la sospecha, si no estaremos viviendo una época de post-secularización (Martín Velasco, 2009), si no estaremos pasando de una ética sin religión (en el sentido tradicional del término) a un escenario donde sea posible una ética *de* la mística (o *por*, o *con* la mística) y, por tanto, si no deberíamos evitar desatender la pregunta por la espiritualidad y, más concretamente, por la mística, sobre todo en base a una perspectiva enmarcada en una posmodernidad o en una continuidad discontinua de la modernidad que ya ha puesto suficientemente en cuestión todo dogmatismo, incluido el propio de una confianza extrema en la razón.

Nuestro interés por la espiritualidad y por la mística (en este caso espiritualidad carmelitana y mística sanjuanista) es el resultado de una inquietud y un anhelo humano, intrínseco en todo ser que desea vivir en plenitud y que busca referentes o ejemplos testimoniales para realizarla. Qué mejor testimonio que uno de la talla de San Juan de la Cruz para atender a tal inquietud ya que, a pesar de ser un místico y autor lejano en el tiempo, son incuestionables su autoridad mística y moral, su validez de reconocimiento histórico e internacional y su vigencia. Esta investigación, por tanto, se ha visto motivada esencialmente por el conocimiento y la profundización de la experiencia mística en su concreción testimonial del camino espiritual sanjuanista, fundamentada en la *contemplación*, y su vinculación con la acción moral (Vidal, 97). En conformidad con De la Cuesta-Benjumea (2008), la pertinencia de un estudio se puede poner de

manifiesto desde tres ángulos: a) la pertinencia teórica en tanto que el estudio apunta a desarrollar conocimiento; b) la pertinencia social, en tanto que es relevante socialmente, por ser un asunto de interés o preocupación general; y, c) la pertinencia profesional o disciplinar. Por todo lo expuesto, consideramos que esta investigación reúne los tres indicadores de pertinencia y oportunidad.

La pregunta inicial que subyace en este estudio se centra en qué contribución puede aportar el estudio de la experiencia mística a la profundización sobre el desarrollo del sujeto moral y su acción en el mundo. Nuestro interés fundamental es remarcar la vinculación existente entre esta experiencia singular y extraordinaria con la construcción de un nuevo sujeto moral. La comprensión de esta experiencia transformadora del sujeto y de su consciencia moral consecuente podrá dar razón, a su vez, de cuáles son las posibles claves que deberemos atender si queremos extrapolar a cualquier sujeto esta experiencia de plenitud y sus consecuencias vitales en la expresión de su dimensión ética y espiritual.

B) Objetivos

Podríamos señalar que nuestro análisis tiene por objetivos generales conocer qué aportaciones al ámbito de la acción moral pueden surgir del estudio de la experiencia mística, y averiguar cuáles son las claves de la transformación subjetiva que lleva al sujeto místico a la acción en el mundo y, más concretamente, a la acción moral.

Asimismo, como objetivos específicos, remarcaríamos fundamentalmente tres: a) Conocer en profundidad la obra sanjuanista respecto a sus aportaciones sobre la contemplación; b) Analizar los rasgos comunes del sujeto místico y del sujeto moral a través del proceso contemplativo y ascético, y, c) Averiguar cuáles son las claves de la transformación subjetiva que lleva a este autor a la acción moral en el desarrollo de su camino espiritual.

Para John W. Creswell (1994), en la investigación cualitativa existe la necesidad de explorar y describir un fenómeno así como de desarrollar teoría sobre él. Podríamos también considerar esta misión como la finalidad global que subyace en nuestra

investigación, a pesar de que reconocemos nuestras limitaciones así como las inherentes a la naturaleza propia del fenómeno que, siendo tan peculiar y extraordinaria, puede ofrecer ciertas resistencias para ser aprehendida por nuestra mirada.

C) **Fundamentación metodológica**

Partiremos de una metodología de investigación cualitativa-interpretativa. Nos centraremos en el estudio biográfico y testimonial de san Juan de la Cruz a través del análisis de documentos en base a tres tipos de fuentes bibliográficas: las primarias, que harán referencia a las obras del propio autor y a las de Teresa de Jesús por su cercanía; las secundarias, que nos servirán para hallar los estudios realizados *ad hoc* y que conforman los antecedentes a los que hemos de remitirnos (Diego, 2000) y, finalmente, las fuentes metodológicas que nos servirán para enmarcar el estudio en un paradigma y en una metodología adecuada para el presente objeto de estudio. Todas estas fuentes constituirán el material de análisis documental. La finalidad esencial de esta indagación cualitativa es, siguiendo las indicaciones de M.J. Mayan, (2001), *describir e interpretar*, en este caso la experiencia mística y su vinculación con la dimensión ética ya que esta interrelación no ha sido, según nuestro criterio, suficientemente contemplada, reconocida o valorada.

Para ello, el enfoque no puede ser otro que una mirada desde la fenomenología de la experiencia místico-contemplativa que estará enmarcada en una apuesta por un paradigma interpretativo. Desde este paradigma científico, trataremos de justificar, elaborar o integrar nuestros hallazgos en un marco teórico que aborde la experiencia mística y, en concreto, la *contemplación*.

Por otra parte, nuestra pretensión radicará, siguiendo a Eisner (98), en que el autor, San Juan de la Cruz, hable por sí mismo. Para ello, recrearemos los textos de modo que el lector pueda, si no «experimentar», sí imaginar cómo podrían haber sido los acontecimientos narrados. Según Antonio Bolívar Botía (2001), tendríamos que aspirar a vivir y revivir lo narrado por el autor en un proceso de dar significado a su experiencia. En nuestro caso, tal aspiración es, quizás, demasiado pretenciosa.

Nuestros fundamentos metodológicos son, por tanto, la Fenomenología, la Teoría interpretativa y la Hermenéutica que se interesan por los significados, los cuales son interpretados a partir de la observación y la voz del autor. A partir de estos fundamentos, intentaremos conocer el fenómeno de la contemplación o la dimensión místico-moral que se muestra en este testimonio de camino espiritual. No hemos de obviar, sin embargo, que el autor expresa sus dificultades de comunicación y la inefabilidad de dicha experiencia. La naturaleza de esta vivencia tan extraordinaria nos pone trabas en el alcance de significado. A pesar de ello, tanto el autor como la investigadora que se acerca al mismo, asumimos nuestros límites interpretativos.

La concepción que subyace es que la realidad es dinámica, múltiple, holística, por lo que será percibida desde un enfoque naturalista. Siguiendo a Bogdan (92), la experiencia de las personas debe abordarse de manera global y holísticamente, a pesar de que, con ello, aumente aún más su complejidad.

Trataremos de captar la riqueza de esta realidad y las acciones que se derivan en la forma en que se presenten o sucedan. De hecho, la investigación biográfica en la que podemos enmarcar este estudio, así como ocurre de manera parecida en los *estudios de caso*, se dirige a las situaciones particulares, individuos o eventos en su singularidad. Se busca comprender los valores, creencias y significados de las personas que están inmersas en la situación analizada. La indagación cualitativa explora las experiencias de manera que los datos cualitativos provienen de una mirada a un fenómeno (en este caso, el fenómeno místico-espiritual) que pretende ser profunda. La profundidad de la mirada y la del fenómeno en cuestión incrementa la complejidad interpretativa.

Ante el reto de *re-presentar* la voz del autor, consideramos que podemos hacer un doble acercamiento: una primera aproximación descriptiva que proporcione una descripción precisa y exhaustiva del discurso sanjuanista. Esta amplia descripción en el estudio de sus obras puede ser base de una interpretación apoyando presupuestos teóricos previos o, incluso, elaborando construcciones generales. No olvidemos que uno de los objetivos del presente estudio es describir e interpretar un fenómeno (la contemplación) y su vinculación con la ética, acerca del cual se sabe poco o mucho pero no suficiente. María J. Mayan

(2001) nos advierte que, para capturar significado, los datos (en este caso, textos) deben ser recolectados en la forma de sentimientos, conducta, pensamientos, intuiciones y acciones.

En una segunda aproximación explicativa, trataremos de establecer una conexión entre los acontecimientos vitales de su camino espiritual seleccionando aquellos textos necesarios que puedan justificar tales conexiones. Se tratará de confirmar la hipótesis previa sobre la vinculación entre mística y ética, aportando todos aquellos elementos que contribuyan a clarificar los supuestos de partida como aconseja Antonio Bolívar Botía.

El método empleado para la consecución de nuestros objetivos será el estudio biográfico de experiencias testimoniales particulares. Siguiendo con Antonio Bolívar Botía, en su propuesta de metodología de análisis narrativo de relatos biográficos, las «vivencias» (de las que hablaba Ortega por influencia de Dilthey) o el «mundo de la vida» (en términos de Husserl y posteriormente habermasianos) recuperan un papel relevante en la investigación. Se tratará, pues, de otorgar toda su relevancia a la dimensión discursiva de la individualidad, a los modos como los humanos vivencian y dan significado a su mundo mediante el uso lenguaje. El lenguaje sanjuanista es, como veremos, una combinación magistral entre la prosa y lo poético.

D) Estructura y Diseño de la investigación

Siguiendo las indicaciones de De la Cuesta-Benjumea (2008), el diseño de esta investigación, en tanto que cualitativa, es flexible, emergente y no lineal. No por ello hay que considerar que es asistemático o no planificado, ya que ha existido un plan previo o mapa preconcebido de actuación, no sin ciertos virajes como ya advertían Joseph A. Maxwell (1996) y Gertz, (1976) por ser un proceso interactivo que se dirige hacia atrás y/ o hacia adelante entre los diferentes componentes del diseño, evaluando las implicaciones de los propósitos, la teoría, las preguntas de investigación, los métodos y las amenazas a la validez.

En este proceso dinámico, en una primera fase exploratoria y de reflexión, hemos identificado el problema o la hipótesis inicial que ha puesto en marcha la

investigación. En base a esta pregunta inicial sobre la posible contribución de la experiencia mística al conocimiento del desarrollo del sujeto moral, hemos seleccionado los textos esenciales en los que, a través de la voz fundamentalmente poética del autor, encontramos posibles respuestas. Asimismo, en esta primera fase inicial, hemos realizado una búsqueda de fuentes y bibliografía *ad hoc*, que complementarán las fuentes primarias. La pregunta refleja el paradigma en el cual nos situamos e indica el propósito de nuestro estudio: más que un intento de verificación, la pretensión sería generar una teoría explicativa y descriptiva de esta realidad.

En una segunda fase de planificación, hemos procedido a acotar las lecturas ya que la inmensa oferta de material bibliográfico hubiera podido desbordar el estudio y nuestras limitaciones. Esta acotación y selección de textos ha requerido un esfuerzo considerable por la resistencia a descartar fuentes valiosísimas para el estudio y la profundización del autor. El criterio de selección ha venido determinado por la adecuación del enfoque las mismas en su concreción respecto del análisis de la vinculación entre mística y ética.

En una tercera fase de “entrada en el escenario” y de recogida y análisis de información, hemos procedido a la lectura contrastada de textos en la labor de análisis de documentos. Hemos elaborado las consecuentes fichas de libros, a fin de procurarnos un orden temático y categorial que facilitara el rigor científico y la estructuración ordenada del trabajo.

En la siguiente fase de “retirada del escenario” en la que hemos finalizado la recogida de información a través de las lecturas y análisis intensivo de los documentos, hemos procedido a la elaboración de una síntesis que nos permitiera una visión integral biográfica y narrativa de la obra del autor. Esta visión ha dado acceso a la fase final que ha consistido en la elaboración y redacción de este trabajo con las consecuentes decisiones finales de estructuración y estilo.

A nivel de contenidos, la planificación ha sido la siguiente: una vez establecidas las pautas metodológicas que servirán de instrumentos de análisis y la forma de proceder en la investigación, hemos planificado la presentación de contenidos empezando por una contextualización histórica que enmarcara la contemplación en el

espacio temporal en que vivió el autor con la finalidad de contextualizar su propuesta. Una vez conocido este marco histórico general, nos hemos adentrado en la propia historia del autor con el fin de constatar cómo el tema en cuestión ha ido apareciendo evolutivamente a lo largo de su trayectoria vital. Su doctrina está también contextualizada en su propia vida y, por supuesto, está testimoniada en su obra. En esto ha consistido el siguiente paso: analizar cómo la contemplación va apareciendo en los diferentes escritos del autor. El orden de aparición y estudio de las obras no ha seguido un criterio cronológico ya que no lo hemos considerado necesario.

Tras esta presentación contextual que ha servido de marco teórico inicial, hemos procedido, con la ayuda de las fuentes secundarias, al análisis doctrinal derivado de nuestra interpretación del contenido de su obra concebida como un todo integrado que da razón de la *contemplación* en el itinerario vital y espiritual del autor. En esta parte, hemos pretendido profundizar en las características que configuran el proceso ascético y místico del autor que llevará consigo sus implicaciones en la dimensión moral (Merí, 2008).

Finalmente, a modo de conclusión, hemos resuelto, siguiendo el proceso marcado por U. Flick (2004) respecto a la fase de formulación de los hallazgos, cómo el autor nos presenta la vinculación entre la dimensión mística y ética, en tanto que se pone de manifiesto la interrelación necesaria e inevitable entre las dos dimensiones del ser humano. Las implicaciones que resultan de esta conclusión vienen a confirmar la hipótesis inicial de que mística y la ética están en estrecha interdependencia y retroalimentación. Para ello, hemos acabado remitiéndonos a lo que algunos filósofos y estudiosos de la Ética y la Mística han considerado respecto de su vinculación, y hemos concluido el estudio con una reflexión personal sobre la Mística, la Ascesis y la Ética como desafíos para nuestro tiempo.

E) Rigor y ética

Creemos imprescindible, como exigencia ética de todo quehacer filosófico, adoptar la *humildad ontológica* de la que hablaba Gabriel Marcel, y que debe traducirse en el reconocimiento de una profundidad en el ser que nos supera, actitud especialmente indicada cuando, además, pretendemos reflexionar sobre el misterio en la experiencia de

un místico. Un misterio mayor sobre el ya incuestionable misterio del Ser. Dicho sea de paso, la filosofía de Marcel no sólo da cabida a la mística sino que, en cierto modo, la propone: el Ser no puede ser demostrado, caracterizado, ni tratado como un objeto, sólo puede ser atestiguado como indudable presencia (Marcel, 71). Siguiendo la perspectiva marceliana, hacer filosofía es hacer metafísica, preguntarse por el Ser. Mucha más metafísica será hacer filosofía sobre la experiencia mística. En cualquier caso, una metafísica humilde.

Por otra parte, no podemos obviar, siguiendo las aportaciones de John W. Creswell (1994) en su estudio sobre la investigación cualitativa, que el investigador/a, en su labor interpretativa, manifiesta de manera más o menos consciente el sesgo de sus creencias, valores y juicios. Asumimos esta condición e incluso, como se ha visto, presentamos nuestra visión previa y valorativa sobre la significabilidad de esta temática.

En consecuencia, consideramos que es una exigencia para la ética de esta investigación advertir cuál es nuestro posicionamiento inicial respecto de la concepción que tenemos del *ser humano*, especialmente en su condición de *sujeto moral*. Así, desde un Humanismo de tintes personalistas (Mounier, 74) que dé la consideración que merece a la persona siendo ésta una realidad que va más allá del mero individuo, concebimos al ser humano como alguien singular, no sólo abierto a la percepción de la inmanencia, sino con una conciencia que, desde su interiorización, se extiende a una realidad más amplia y trascendente. Trascendencia que, no por ello, puede no darse en la misma inmanencia. Esa es, según nuestro criterio, la suprema cualidad del hombre singular y concreto que no está reñido con la universalidad de una *naturaleza humana* que permite la actuación de dichas potencialidades. Desde esta perspectiva, el hombre es, pues, un ser trascendente en tanto que se realiza, fundamentalmente, en la medida en que se trasciende, ya sea en el mundo de lo ético, de lo inter-relacional, de lo interior, y/o de lo contemplativo y estético (Sancho, 2009). Desde aquí arrancamos el presente estudio sobre el camino espiritual y ético de San Juan de la Cruz.

De los diferentes indicadores que apunta E. G. Guba (1989) respecto al rigor de una investigación de esta naturaleza, consideramos que los más presentes en este estudio podrían ser la *credibilidad* que hemos intentado mostrar en nuestra

interpretación ajustándonos tanto como ha sido posible a la propia voz del autor con el debido esfuerzo de coherencia argumental e instrumental, y la *confirmabilidad* que viene posibilitada por las fuentes secundarias que aglutinan una gran variedad de estudios previos sobre su obra, a las que nos hemos remitido y la que hemos conferido suficiente autoridad. La triangulación de perspectivas de las que nos habla M. Paz Sandín (2003) y U. Flick (2004) sólo será posible, precisamente, gracias a la contrastación con otras voces legítimas de especialistas en esta temática y en este autor.

Las propias exigencias de la ética de esta investigación han requerido poner límites de verosimilitud a las interpretaciones derivadas de nuestra propia mirada reflexiva, intuitiva e interpretativa, construida en base a nuestra sensibilidad más íntima. Este aspecto nos recuerda el apunte que hacía Eisner (1998) sobre los límites y posibilidades del “yo instrumental” que no deja de pronunciarse en el enfoque metodológico y en la elaboración de la teoría. A pesar de esta disposición inevitable respecto a la sensibilidad perceptiva que nos provoca el objeto de este estudio, hemos procurado mantener al máximo las condiciones de rigor requeridas.

2. MARCO TEÓRICO:

LA CONTEMPLACIÓN Y EL SUJETO DE LA ACCION MORAL

2.1. LA CONTEMPLACION EN LA VIDA Y LA OBRA SANJUANISTA

A.) La contemplación en el contexto histórico del s.XVI

San Juan de la Cruz es heredero de una tradición respecto a los itinerarios espirituales en los que están enmarcados la contemplación y el silencio como formas de oración en el recogimiento de la interioridad. Ni que decir tiene que su máxima y más próxima influencia fue la de su madre espiritual, Teresa de Jesús. Sin embargo, tanto ella como él son hijos de una herencia cultural e histórica que no podemos obviar.

La mística en España tuvo su apogeo en el siglo XVI aunque en siglos anteriores ya hubo un apogeo de autores espirituales cristianos gracias al impulso de la Reconquista y al surgimiento de las órdenes religiosas. Deberíamos remontarnos, sin embargo, al siglo X. Sobre esos años se produce en la historia del Cristianismo un cambio silencioso: “la Iglesia a dos pulmones” gracias al cual entendemos la singularidad de San Juan como también de Teresa de Jesús. La vida monástica busca una novedad tras cierto cansancio teológico y un deseo dirigido hacia el *desiderium* (amor, piedad, misterio de la vida de Cristo). No rechazan la teología sino que pretenden desarrollar facetas nuevas más allá de una teología racional. Nace así una espiritualidad enmarcada en la meditación de los misterios de la vida de Cristo (Rodríguez, 90). No se trataría tanto de especular sobre la unión hipostática hombre-Dios, sino de amar. Un descubrimiento de la vida de Cristo desde el amor y la humanidad de Jesús divinizando lo humano desde la humanidad de Cristo. Esta tendencia convivirá, sin embargo, con la Escolástica medieval de Santo Tomás y su lectura cristiana de Aristóteles. En los siglos X y XI tenemos autores como Guillaume de Saint Thierry. Con él comenzará la contemplación mística de la vida de Cristo a fin de seguirla, imitarla, amarla y dejarse amar. Lo fundamental no será la razón especulativa sino la capacidad de amar. A modo de referente anterior y primordial contaremos con El *Cantar de los Cantares*. Desde este modelo de lectura e interpretación que nos remite al *Comentario* de Orígenes, Cristo ha besado lo humano y

asumiéndolo, lo salva. La vida del hombre se leerá a la luz de este beso de amor y de cómo éste responde sobrecogido. En el s.XII San Bernardo nos propone la ciencia del crucificado que se aprende en la escuela de Cristo y que consiste en aprender el amor subiendo por la escala de la humildad, verdad y propio conocimiento de sí, al tiempo que se desciende por la escala de la soberbia.

Podríamos considerar este autor como el padre de la mística española. Posteriormente, entre los s.XII y XIII, con san Francisco de Asís, la mística cambia de significado en tanto que se introduce en la historia, se hace historia. Se trata de una mística en clave de fe² y amor en la humanidad de Cristo en la que encontramos una relación de unidad e intimidad con Él. Fco. de Asís medita la pobreza de Cristo viendo un pobre real y llevará la pobreza a la radicalidad de la laicidad ya que no quiso ser monje. Con él, también se abre la vida mística y contemplativa a la mujer. En el s.XII San Buenaventura descubre la distinción entre teología y la vida espiritual desde la mirada a la humanidad de Jesús. Los dos pulmones que antes mencionábamos son necesarios (Rodríguez, 90). No se tratará de renunciar a la comprensión racional de los misterios de la vida de Cristo sino de llevarla de la mano de la meditación de la Sagrada Escritura. San Buenaventura dirá, sin embargo, que lo más importante es el Amor. Con estas influencias y testimonios comenzarán a proliferar comentarios a la vida de Cristo como el *Vita Christi* cartujano de Landulfo de Sajonia (1295-1377). Su libro se divulgará en copias manuscritas hasta el nacimiento de la imprenta. Con el comentario se nos introduce en la oración apoyándose en la imaginación (Herráiz, 2001). Por su parte, el cardenal Cisneros quiso reformar (un intento reformador previo a la reforma luterana) la Iglesia y decidió traducir el *Vita Christi* del latín y muchos de los maestros franciscanos, a los que también mandó que escribieran meditaciones para la oración. Un ejemplo de estas obras fue *El Tercer Abecedario* de Fco. de Osuna. A través del cartujano pasará toda la herencia, todo el legado de los primeros Padres y de la Biblia, y se elaborará una serie de itinerarios espirituales como meditación amorosa de la vida de Cristo, en los que existía ciertas diferencias respecto a las preferencias en los episodios a meditar: la pasión, unos; la resurrección, otros; o la parusía. Con ellos se

² En esta línea, encontramos el pensamiento de Bartomeu Bennassar cuando asevera que el amor es mayor que la fe, y que es el otro el que fundamenta a la persona. La moral cristiana, mística y radical, partiría del presupuesto que la moral social está en lo más profundo y esencial del ser humano. (Bennassar, 88:85)

configurarán arquetipos y unas actitudes básicas que resumen todo el Evangelio. En el caso de san Juan, encontramos la Cruz como uno de sus símbolos fundamentales (Stein, 2011).

Ya en el siglo XIV y XV, destacan dos autores: París Juan Gerson (1363-1429) y Nicolás de Cusa (1401-1464). Pero no será hasta el siglo XVI cuando España se convierta en el centro europeo de la espiritualidad cristiana con figuras como Ignacio de Loyola (1491-1556), Teresa de Jesús (1515-1582) y Juan de la Cruz (1542-1591). Los factores que permitieron este apogeo espiritual en España fueron: el final de la Reconquista y la unificación de España, la expansión por América y por Europa (Países Bajos, Italia), aparición de grandes centros universitarios de estudio (Salamanca, Valladolid, Lisboa), la incorporación de los estudios humanísticos a los centros intelectuales, aparición de órdenes mendicantes (franciscanos, dominicos, agustinos, carmelitas), traducción de la Biblia a la lengua del pueblo (castellano, catalán, portugués). Los factores concretos que permitieron el surgimiento de la mística hispana durante el siglo XVI fueron los siguientes: se desarrolla la renovación teológica de la reforma católica; la religión se manifiesta en todas las manifestaciones culturales (música, pintura, escultura); se reforman las órdenes mendicantes y surge la orden de los jesuitas; surgen ciertos movimientos religiosos como el “Iluminismo”³

³ Sobre los ILUMINADOS: Niegan que el entendimiento sea la única forma de acercarse a Dios. Hacen una lectura de la Biblia con inspiración más que con el intelecto. Tienen aprecio por la oración y por la vida de pobreza. En el s. XV se impone la “observancia”, los deseos de una reforma religiosa, una espiritualidad más afectiva que racional, y una oposición entre ciencia y simplicidad. El fenómeno español de principios del XVI de la aspiración a una vida interior más auténtica se inserta en un contexto europeo, similar al de la *Devotio Moderna*. Tuvo dos facetas: Los *recogidos* (no son heterodoxos) y los *alumbados* o *dejados*. LOS RECOGIDOS: Tradición franciscana de primacía de la voluntad frente al entendimiento. Autores como Alonso de Madrid, 1521 o Fco. de Osuna (*Tercer Abecedario*, 1527): interioridad y afectividad sin ruptura con las instituciones eclesíásticas, dogma o práctica religiosa externa. Se concibe el recogimiento como método ascético. La propuesta es vaciar el alma de lo accesorio (imágenes, ideas...) para entrar en comunicación directa con Dios. La *desnudez* como etapa previa: *no pensar nada* para mejor concentrarse en Dios. La responsabilidad del hombre es total. Conciliación entre vida activa y vida contemplativa. LOS ALUMBRADOS: Comienzan en 1512 (Isabel de la Cruz, P^o Ruiz de Alcaraz). Nunca formaron un grupo homogéneo, sino varios como, por ejemplo, el grupo de Guadalajara: condenados en 1525, o el grupo de Llerena: condenados en 1575. Se reunían en conventículos clandestinos para leer la Biblia e interpretarla personalmente. Creían estar en estrecha comunión con Dios e iluminados por esta relación privilegiada: *El amor de Dios en el hombre es Dios*. Solían ser gentes del pueblo, seglares sin formación universitaria (Isabel de la Cruz, P^o Ruiz de Alcaraz) que interpretaban ideas no heterodoxas. En su libre interpretación, muchas veces erróneas, de los textos evangélicos prescindían de lo dicho por los Padres de la Iglesia y la tradición eclesíástica. Rechazaban la autoridad de la Iglesia y los dogmas. El Espíritu de Dios sugiere a cada uno cómo debe interpretar la Biblia. El concepto clave es que el amor de Dios es un don gratuito otorgado a los elegidos

(considerados heréticos por intentar reformar la Iglesia y por caracterizarse por defender una espiritualidad basada en el recogimiento y el dejamiento, la cual era contraria en muchos casos a la espiritualidad de la ortodoxia católica y cercana a las tesis luteranas); y la consideración de España como uno de los centros desde los que había que impulsar las tesis de la contrarreforma católica. En cualquier caso, el siglo XVI supuso un gran apogeo de la mística española caracterizada por una defensa de la oración y la contemplación como parte fundamental de la vida activa del hombre, y no será hasta finales del siglo XVII cuando decaiga, debido al surgimiento de corrientes escolásticas y pre-ilustradas que darán mayor relevancia al conocimiento por encima de la contemplación (Herráiz, 2001). Finalmente, en este marco de la religiosidad del siglo XVI ubicamos los siguientes factores determinantes: las reformas del cardenal Cisneros; el fenómeno de los alumbrados; el erasmismo; el protestantismo; la Inquisición⁴; el Concilio de Trento y la Contrarreforma católica.

B.) La contemplación en la biografía de San Juan de la Cruz

A pesar de que la figura de Juan de la Cruz posee varias biografías, hemos de decir que no sabemos mucho sobre el autor, al menos, no tanto como supimos de santa Teresa gracias a la gran recopilación de cartas personales que de ella se hizo. A eso hay que añadir que las biografías del santo se han visto teñidas de cierta tergiversación con

que les hace libres. Cuando *estaban en el amor de Dios* no podían errar ni cometer pecado. Al confiar en el amor de Dios y no en los méritos personales, el hombre adquiere plena libertad. Denunciaban o cuestionaban la jerarquía eclesiástica y su control. Los alumbrados y los recogidos coincidían en el aprecio por la interioridad pero discrepaban en la valoración de las “obras externas”. A los numerosos iluminados de origen judeo- converso (Ruiz de Alcaraz) les atraía el desprecio por los ritos y el formalismo. También preferían centrarse en Dios Padre más que en Cristo. Los alumbrados rechazaban el “libre albedrío” del hombre. Prefieren el “libre examen” (la libertad frente a las tradicionales *ataduras* de la Iglesia), lo que les enfrenta totalmente con la Iglesia. La acusación de “alumbrado” por parte de algunos despechados era frecuente (las descalzas de Sevilla, S. Juan de la Cruz, S. José de Calasanz...) Véase Rodríguez (1990)

⁴ *La Inquisición contra el erasmismo*: No todos los fieles están llamados a la perfección y a la oración mental. Esta vía está reservada a los religiosos (votos). La mística (la experiencia de Dios) es engañosa para los que no son adecuados o no están preparados. Poner algunos libros al alcance del pueblo (en romance) es peligroso para la ortodoxia. A Melchor Cano le preocupaba, más que el erasmismo de los intelectuales, el iluminismo difuso que desvalorizaba las formas tradicionales e institucionales de la religión. La reacción de 1559 reflejaba el recelo de los guardianes de la ortodoxia ante una religiosidad anarquizante y descontrolada. La peculiaridad de la espiritualidad de los místicos carmelitas consistirá en que logran el equilibrio de someterse al control de las instituciones eclesiásticas sin que resulte ahogada la vida interior y la contemplación. Véase Tapia (1990)

respecto a su perfil ascético. Se ha subrayado en demasía un rigorismo que no acaba de ser fiel al autor, pero que encaja con la idea que se ha querido dar sobre él, con una tendencia excesiva en el marco de una biografía en clave de hagiografía y en función de unas directrices un tanto ajenas a su doctrina real (Ruiz, 68). Puesta sobre la mesa esta advertencia sobre las noticias que nos han llegado de él, parece ser que el perfil psicológico del santo sí tenía mucho de apasionado del silencio, del recogimiento y de la soledad. Esas eran sus únicas pasiones⁵. A las demás, renuncia por amor y seguimiento de Cristo⁶. No es de extrañar, por tanto, su vocación de cartujo a la que, después de su encuentro con Santa Teresa, renunció para unirse a la reforma de la orden.

Estas noticias se encuentran en los testimonios autorizados de algunos compañeros y amigos que coincidieron en distintos momentos de su vida y que testificaron a su favor o en contra en los procesos de beatificación y canonización, así como las declaraciones de santa Teresa al respecto de su “hijo” Juan de la Cruz. Recogidas todas ellas por los diferentes biógrafos junto con alguna noticia autobiográfica, nos dan cierta aproximación de cómo fue san Juan de la Cruz.

De las pocas cartas que se han conservado se trasluce un personaje con talante sensible, afable y comprensivo. Poco que ver con el perfil que se le ha querido atribuir de hombre hermético. Edith Stein, para quien la filosofía, en su búsqueda de la verdad, alcanza su plenitud en la experiencia mística, y para quien la mística necesita de la filosofía para comprenderse y como vía para conducir a otros a esa misma dinámica de búsqueda y encuentro con la verdad, nos presenta, en su obra sobre San Juan de la Cruz, *Ciencia de la Cruz*, a un hombre consecuente entre su vida y su doctrina. Una vida teologal y mística en la que la contemplación está íntimamente unida a la acción. Un hombre de obras tan bellas como sus palabras (Stein, 2011).

En su obra queda patente, sin lugar a dudas, su mirada contemplativa y cargada de capacidad de asombro ante la realidad, ya sea referida a las cosas del mundo, de las

⁵ En los escritos sanjuanistas, encontramos dos acepciones de este término: a) siguiendo la etimología del término, sufrimientos, padecimientos, tribulaciones, es decir, lo que se padece; y b) usada en la filosofía de su tiempo, son un componente de la psicología humana. Ambos significados están relacionados, a pesar de que el primero tenga un uso más reducido en el autor.

⁶ Véase Stein, Edith (2011). Cap. III. *El seguimiento de la cruz*.

que expresa maravillas poéticas, como de la realidad divina con la que mantiene y engrandece, si cabe, su receptividad en torno a la sublimidad de la belleza.

Georges Tavar (1987) en su ensayo en clave biográfica y poética sobre la obra y la vida mística de san Juan de la Cruz, *Jean de la croix. Poète mystique*, afirma en el cap.1º *Vers la geôle de Tolède* que el autor ya es poeta antes de la experiencia de Toledo, pero que todavía no había encontrado su voz más esencial y verdadera. La dimensión teologal de su experiencia se adivina en lo que escribe. El lenguaje del *Camino espiritual* está inspirado por el Espíritu que le hace entender, sentir y desear, que le informa y, al tiempo, le deja mudo por el amor místico. Tras el asombro, toma la palabra ante lo inefable de manera magistral. Su intención, por lo que se deja adivinar de su figura, es escribir para satisfacer las necesidades de todos aquellos (más bien, de aquellas, ya que las principales lectoras de sus escritos son especialmente las monjas del Carmelo) que desean seguir un camino espiritual bien dirigido que les permita llegar a la cumbre de la vía unitiva.

Respecto a la contemplación inicial, el autor era consciente de que era bastante común (N,1,8,1), y a pesar de que afirma explícitamente que no quiere escribir sobre aquello de lo que ya hay enseñanza, el autor nos ofrece igualmente sus propias directrices con el afán de apartar a los malos directores espirituales de las almas encaminadas en el proceso espiritual (S, pról. 5). Esta necesidad quedará más puesta en evidencia cuando el grado de contemplación aumente, cuando el principiante vaya progresando, ya que el autor conoce por su propia experiencia vital los efectos de la noche purificadora que acompaña el proceso (Merí, 2008). De esta etapa contemplativa sabe él que hay poco dicho y poco experimentado por lo que será urgente guiar los pasos del caminante (Saavedra, 43). La contemplación será, pues, uno de los pilares del sistema místico que arranca de la experiencia de su propia vida⁷.

⁷ También aquí nos recuerda a Teresa de Jesús, cuando en tantas ocasiones nos decía que no hablará sino de lo que ha sabido y vivido por experiencia..

C.) Tratamiento de la contemplación en sus obras:

En este apartado haremos una breve exposición de cómo la contemplación está presente en cada una de las obras del autor con breves apuntes que irán resaltando y comentando algunas citas. En ningún caso, sin embargo, debe tomarse como un estudio cerrado correspondiente a cada obra, ya que, posteriormente, en los apartados del bloque número 2.2.: *síntesis doctrinal*, iremos argumentando las ideas en base a la lectura y comentario de las obras. Por lo tanto, a fin de no reiterar los argumentos, véase con mayor profundidad el bloque de síntesis doctrinal de este estudio.

a. Obras menores

«Si quieres venir al santo recogimiento, no has de venir admitiendo sino negando». (DLA, 51)

Son muy pocas las referencias explícitas sobre la contemplación en estos escritos, a pesar de que en ellos subyace un estado de orante contemplativo que da luz a tales dichos (*Dichos de luz y amor*) y de la que sí hay abundantes sentencias. Asimismo, encontramos una predisposición al recogimiento y a la oración como experiencia teologal como centramiento amoroso en la Persona, a fin de guardar todo el corazón para Él solo: «...mas olvidada de todo, more en su recogimiento para el Esposo» (DLA, 92). «Quien huye de la oración huye de todo lo bueno» (DLA, 180)

Destaquemos, pues, las citas textuales a tal efecto:

AVISOS:

1. Dichos de luz y amor.

«La mosca que a la miel se arrima impide su vuelo; y el alma que se quiere estar asida al sabor del espíritu impide su libertad y contemplación» (DLA, 24)

Vemos aquí la referencia a la purgación del espíritu que ha de ser padecida para liberarse de todo apetito y aferramiento. Todo apego impide la libertad del espíritu y la contemplación:

«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». (DLA, 39)

Aquí, sin embargo, el autor hace referencia al protagonismo e iniciativa de Dios en la contemplación que, a diferencia de la meditación, es pasiva. No consiste en el resultado de los esfuerzos activos del hombre sino en una actitud radical de humildad y amor dirigidos a Dios. La virtud de la humildad también la recogía Santa Teresa como muestra evidente de progreso espiritual. Como veremos más adelante, tampoco es inacción sino que es, fundamentalmente, una acción pasiva en la cual el hombre se predispone a acoger la acción de Dios en el alma.

2. Puntos de amor.

Las señales del recogimiento interior son tres: la primera, si el alma no gusta de las cosas transitorias; la segunda, si gusta de la soledad y silencio y acudir a todo lo que es más perfección; la tercera, si las cosas que solían ayudarle le estorban, como es las consideraciones y meditaciones y actos, no llevando el alma otro arrimo a la oración sino la fe y la esperanza y la caridad. (DLA, 39)

En este aviso nos está haciendo referencia al paso de la meditación a la contemplación que debe dar el orante. Llegará un momento que dejará de ser principiante y ya no le bastará la oración de meditación, por lo que entrará en un nuevo estado pasivo, recogido, en el que la contemplación se abrirá paso: es el nuevo estado de los aprovechados que van de camino a ser perfectos. Todo ello lo veremos con detenimiento en la síntesis doctrinal. Con esa finalidad, sin embargo, encontramos otro dicho posterior que reza: “Buscad leyendo y hallaréis meditando; llamad orando y abriros han contemplando”. (DLA, 157)

En el dicho siguiente, el autor nos habla de cuáles son las condiciones o requisitos del orante contemplativo: su anhelo de unión, su búsqueda de soledad y silencio, y su elevación; su desapego de las cosas accidentales y mundanas, y la suavidad de su proceso (Merí, 2008). No hay cambios bruscos: es un proceso progresivo sin estridencias porque el toque de Dios es delicado y suave, incluso en la más honda purgación:

Las condiciones del pájaro solitario son cinco. La primera, que se va a lo más alto; la segunda, que no sufre compañía, aunque sea de su naturaleza; la tercera, que pone el pico al aire; la cuarta, que no tiene determinado color; la quinta, que canta suavemente. Las cuales ha de tener el alma contemplativa: que se ha de subir sobre las cosas transitorias, no haciendo más caso de ellas que si no fuesen; y ha de ser tan amiga de la soledad y silencio, que no sufra compañía de otra criatura; ha de poner el pico al aire del Espíritu Santo, correspondiendo a sus inspiraciones, para que, haciéndolo así, se haga más digna de su compañía; no ha de tener determinado color, no teniendo determinación en ninguna cosa, sino en lo que es voluntad de Dios; ha de cantar suavemente en la contemplación y amor de su Esposo.(DLA, 120)

Podemos hacer también alusión a la transcripción del Monte Carmelo dado que alguno de sus versos puede recordarnos al tránsito de la meditación discursiva a la contemplación. En la primera hay atención al conocimiento adquirido. En la segunda, sin embargo, hay un desprendimiento de todo lo conocido. Como aviso, nos dice el autor: «Para venir a saberlo todo, no quieras saber algo en nada ... Para venir a donde no sabes, has de ir por donde no sabes...» (1S 13, 11-13)

Podríamos citar muchas más referencias que hacen alusión a tales requisitos: soledad, vaciamiento, desapego, purgación, etc. Todos ellos tienen que ver de una manera u otra con la contemplación o con el alma contemplativa del orante pero ello excedería el objetivo de nuestro estudio. De cualquier forma, también es cierto que a lo largo de la síntesis doctrinal del presente estudio irán apareciendo otras referencias a los escritos breves como ejemplificación de los argumentos expuestos.

Poesías: En este apartado sólo quisiéramos destacar el poema que más y mejor, de manera más oportuna y explícita nos habla de la contemplación. Precisamente el poema nace del resultado de la oración contemplativa por lo que el autor nos la presenta como el “lugar” en donde entró y en el que toda ciencia es trascendida. Esta es, pues, la poesía más significativa. Leerla con atención nos lo dice todo. En ella lo más descriptivo del estado contemplativo es el desconcierto ante el estadio que sobrepasa las potencias naturales.

Coplas hechas sobre un éxtasis de harta contemplación (P, IX)

*Entréme donde no supe:
y quedéme no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.*

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

2. De paz y de piedad
era la ciencia perfecta,
en profunda soledad
entendida, vía recta;
era cosa tan secreta,
que me quedé balbuciendo,
toda ciencia trascendiendo.

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

4. El que allí llega de vero
de sí mismo desfallece;
cuanto sabía primero
mucho bajo le parece,

y Su ciencia tanto crece,
que se queda no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.

5. 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 trascendiendo.

6. Este saber no sabiendo
es de tan alto poder,
que los sabios arguyendo
jamás le pueden vencer;
que no llega su saber
a no entender entendiendo,
toda ciencia trascendiendo.

7. Y es de tan alta excelencia
aqueste sumo saber,
que no hay facultad ni ciencia
que la puedan emprender;
quien se supiere vencer
con un no saber sabiendo,
irá siempre trascendiendo.

8. Y, si lo queréis oír,
consiste esta suma ciencia
en un subido sentir
de la divinal esencia;
es obra de su clemencia
hacer quedar no entendiendo,
toda ciencia trascendiendo.

b. *Subida al Monte Carmelo*

La obra empieza pronto a tratar la contemplación cuando ya, en el mismo prólogo, la cita presentando el desconcierto del nuevo estado en que Dios pone al alma, de la siguiente manera: 4. «Porque acaecerá que lleve Dios a una alma por un altísimo camino de oscura contemplación y sequedad, en que a ella le parece que va perdida, y que, estando así, llena de oscuridad y trabajos, aprietos y tentaciones» (Pról.4); o en 5. «Porque acaecerá que la mayor pena que ella siente sea del conocimiento de sus miserias propias, en que le parece que ve más claro que la luz del día que está llena de males y pecados, porque le da Dios aquella luz del conocimiento en aquella noche de contemplación, como adelante diremos»(Pról.5)

Posteriormente, cuando en el Libro I comenta la primera canción⁸ trata de la contemplación haciendo referencia al progreso de principiantes a aprovechados: 3. «Y esta primera noche pertenece a los principiantes al tiempo que Dios los comienza a poner en el estado de contemplación, de la cual también participa el espíritu, según diremos a su tiempo». «Y la segunda noche o purificación pertenece a los ya aprovechados, al tiempo que Dios los quiere ya poner en el estado de la unión con Dios; y ésta es más oscura y tenebrosa y terrible purgación, según se dirá después». (1S1,3)

En el Libro II de *Subida*, introduce el término de la *contemplación* haciendo alusión a los que ya se han iniciado en él, a pesar de ser principiantes (2S,6,8) «Éstos/ éstas son almas agraciadas porque Dios los ha puesto en este estado » (2S7,13). Como vemos, ya en los inicios del camino contemplativo la iniciativa del orante no se entiende si no es con la asistencia de Dios mismo. En estos inicios, el autor llama a la contemplación *noticia general* (2S,14,6; 15, tít.) Se trata, pues, de una nueva forma de oración a modo de *noticia amorosa* (2S 13,7), *sobrenatural* (2S,15,1), *confusa y oscura* y que se da en fe (2S,10,4). Más adelante, encontramos la contemplación aplicada a *vía del espíritu* (2S 13,5) o bien a *trato más espiritual* (2S,17,7), o *lenguaje de Dios al alma*

⁸1. En una noche oscura,
con ansias, en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!
salí sin ser notada
estando ya mi casa sosegada. (P,V, 1. *Noche oscura*)

de puro espíritu a espíritu puro (2S 17,4). De esta manera, el autor la presenta en el marco de la pasividad del sujeto orante sin la mediación del discurso o de la actividad natural de las potencias. La contemplación siempre será sobrenatural en el sentido de que, a pesar de que pueda existir un hábito de ella, será pasiva y sin la intervención o dirección de los sentidos: la contemplación es de *lo ya recibido y obrado* (2S 14,7). Lo mismo afirmará cuando equipara la contemplación con la teología mística⁹.

En 2S,3,6 afirmará que: «La noche será mi iluminación en mis deleites; lo cual es tanto como decir: en los deleites de mi pura contemplación y unión con Dios, la noche de la fe será mi guía». Aquí claramente da a entender que el alma ha de estar en tiniebla para tener luz para este camino.

En 2S,4 Tít. veremos cómo todo el capítulo 4 tratará de la contemplación como estado de oscuridad en la que debe ponerse el alma para ser guiada por la fe: CAP.4: *Trata en general cómo también el alma ha de estar a oscuras, en cuanto es de su parte, para ser bien guiada por la fe a suma contemplación.*

En 2S,10,4: En el capítulo 10: *En que se hace distinción de todas las aprehensiones e inteligencias que pueden caer en el entendimiento*, el autor habla de la contemplación como inteligencia oscura y general que se da en el marco de la fe¹⁰.

Posteriormente, en el 2S,13 Tít., veremos cómo tratará, según reza el título, de cuáles son las señales indicadoras del momento en que es conveniente, para el progreso espiritual, abandonar o ir abandonando la meditación para dar paso a la contemplación: *En que se ponen las señales que ha de haber en si el espiritual por las cuales se*

⁹ «Y de aquí es que la contemplación, por la cual el entendimiento tiene más alta noticia de Dios, llaman teología mística, que quiere decir sabiduría de Dios secreta»(2S,8,6)

¹⁰ 4.«Las espirituales son también en dos maneras: unas distintas y particulares, y otra es confusa, oscura y general. Entre las distintas y particulares entran cuatro maneras de aprehensiones particulares, que se comunican al espíritu, no mediante algún sentido corporal, y son: visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos espirituales. La inteligencia oscura y general está en una sola, que es la contemplación que se da en fe. En ésta habemos de poner al alma, encaminándola a ella (por todas esotras, comenzando por las primeras, y desnudándola de ellas)».(2S,10,4)

conozca en qué tiempo le conviene dejar la meditación y discurso y pasar al estado de contemplación.

En 2S,14,2 sigue explicando cómo se da el tránsito de la meditación de las cosas particulares a la contemplación como vía de conocimiento general¹¹. En 2S,24,8 insiste en la bondad del tránsito: «Porque, aunque es verdad que la memoria de ellas incita al alma a algún amor de Dios y contemplación, pero mucho más incita y levanta la pura fe y desnudez a oscuras de todo eso, sin saber el alma cómo ni de dónde le viene» .

O en 2S,26,3 se hace referencia al progreso a pesar de que el alma no acabe de entender qué está ocurriendo en su seno:

Que, por cuanto es pura contemplación, ve claro el alma que no hay cómo poder decir algo de ello, si no fuese decir algunos términos generales que la abundancia del deleite y bien que allí sintieron les hace decir a las almas por quien pasa; mas no para que en ellos se pueda acabar de entender lo que allí el alma gustó y sintió. (2S,26,3)

Las potencias, pues, no obran activamente, sino pasivamente. Su acción pasiva consiste en acoger lo que Dios obra en ellas (2S, 12,8) a pesar de que la experiencia del orante se asemeje a un no hacer nada o a un perder el tiempo (2S 14,4). De hecho, el alma se pone en un acto general y puro, es decir, cuanto más se pone en espíritu, más cesa en el alma el obrar las potencias en los actos particulares (2S, 12,6).

El trasfondo doctrinal que subyace en la teoría sobre la contemplación radica en la visión de la persona constituida por una doble dimensión, a pesar de ser una unidad integral: la dimensión, porción, o constitución sensitiva y la espiritual. En el acceso a la

¹¹ «Lo cual también Dios suele hacer en muchas almas sin medio de estos actos, a lo menos sin haber precedido muchos, poniéndolas luego en contemplación. Y así, lo que antes el alma iba sacando en veces por su trabajo de meditar en noticias particulares, ya, como decimos, por el uso se ha hecho y vuelto en ella en hábito y sustancia de una noticia amorosa general, no distinta ni particular como antes. Por lo cual, en poniéndose en oración, ya, como quien tiene allegada el agua, bebe sin trabajo en suavidad, sin ser necesario sacarla por los arcaduces de las pesadas consideraciones y formas y figuras. De manera que, luego en poniéndose delante de Dios, se pone en acto de noticia confusa, amorosa, pacífica y sosegada, en que está el alma bebiendo sabiduría y amor y sabor.» (2S,14,2)

verdad, hay pues en el hombre una progresión en función de dónde pone su centro de vida o desde donde se focaliza. Aquellos que se centran y viven desde lo sensitivo serán los principiantes¹² mientras que aquellos que ya van trascendiendo esta dimensión sensorial de su naturaleza, dado que ya la han ido purificando, serán los aprovechados o espirituales¹³. Por su parte, Dios va perfeccionando al hombre al modo y ritmo del mismo hombre (2S 17,4) «de grado en grado hasta lo más interior». Así, el hombre, en la medida en que más cerca esté en su trato con Dios, más irá Dios desnudando y vaciando las vías del sentido, las del discurso y meditación imaginaria.

Para el autor, el hombre debe atravesar, ultrapasar la forma habitual de relacionarse con Dios a través de las formas e imágenes discursivas o meditativas para adentrarse en la contemplación tal y como le corresponderá a su nueva etapa espiritual. Esta muda del estilo está presente en el proceso de *Subida*. No es menos cierto que en la frontera o en los umbrales de la contemplación, el hombre puede seguir utilizando a veces la meditación (2S,15 Tit.), pero siempre en tanto que se conciba como un proceso a extinguir progresivamente. Las rupturas o cambios de estados nunca serán forzados o traumáticos, sino que el autor los presentará como suavemente progresivos (Merí, 2008). Dios nunca va a irrumpir de manera violenta sino con un toque suave respetando el ritmo, libertad y naturaleza del sujeto. A pesar de ello, el orante ha de estar alerta y vigilante a su progreso y evitar caer en la tentación de volver atrás en su desarrollo y evolución espiritual. De esta manera, cuanto más el alma se vaya habituando en dejarse sosegar en el estado de contemplación, más irá creciendo en ella la amorosa noticia general de Dios (2S,13,7). El autor insiste en que, sin saber cómo, va creciendo el amor vinculado a la fe. El progresivo arraigo de las virtudes teologales provoca el progreso espiritual. No es un amor a modo de ternura que se fundamento en el sentido, por eso el

¹² Citas sobre PRINCIPIANTES: 1S 1,3; 1S,13,1; 2S,6,8; 2S,7,8; 2S,12,5; 2S,12,6; 2S,13,1; 3S,2,1; 3S,39,1 (Astigarraga, 90)

¹³ Citas sobre APROVECHADOS: S PRÓL.4; 1S, 1,3; 2S 13,1; 2S 15,1; 2S 16,3; 3S 23,4; 3S 28,8; y ESPIRITUALES: S,PROL.8; 1S,1TITL.; 1S,1,1; 1S,5,4; 2S,6,7; 2S,7,1; 2S,7,4; 2S,7,5; 2S,7,8; 2S,7,11; 2S,7,13; 2S,11,1; 2S,11,11; 2S,12,6; 2S,13 TITL.; 2S,13,1; 2S,13,5; 2S,14,1; 2S,15,5; 2S,16,14; 2S,19,11; 2S,21,1; 2S,26,14; 2S,26,15; 2S,28,2; 2S,32,1; 3S,1,1; 3S,2,14; 3S,2,15; 3S,3,1; 3S,4,2; 3S,8,1; 3S,8,5; 3S,9,1; 3S,13,2; 3S,15TIT.; 3S,16,6; 3S,19,3; 3S,20,1; 3S,20,3; 3S,20,4; 3S,21,2; 3S,24,4; 3S,24,7; 3S,28,8; 3S,38,1; 3S,39,1; 3S,39,3; 3S,40,1; 3S,41,1 (Astigarraga, 90)

hombre apenas si lo siente, sino que se trata de un amor más puro que se asienta en el alma con mayor fortaleza, ánimo y osadía que antes aunque no comprenda cómo. Este amor es fruto¹⁴ de la contemplación.

Ya en el Libro III, nos encontramos en el capítulo 2: *En que trata de las aprehensiones naturales de la memoria, y se dice cómo se ha de vaciar de ellas para que el alma se pueda unir con Dios según esta potencia.*

Pero, porque aquí vamos dando doctrina para pasar adelante en contemplación a unión de Dios (para lo cual todos esos medios y ejercicios sensitivos de potencias han de quedar atrás y en silencio, para que Dios de suyo obre en el alma la divina unión) conviene ir por este estilo desembarazando y vaciando y haciendo negar a las potencias su jurisdicción natural y operaciones, para que se dé lugar a que sean infundidas e ilustradas de lo sobrenatural, pues su capacidad no puede llegar a negocio tan alto, antes estorban, si no se pierde de vista. (3S,2,2: 2)

¹⁴ «Y así, conviene al alma haberse puramente negativa en ellas (visiones de las criaturas), como en las demás que habemos dicho, para ir adelante por el medio próximo, que es la fe. De donde, de aquellas formas de las tales visiones que se quedan en el alma impresas, no ha de hacer archivo ni tesoro el alma, ni ha de querer arrimarse a ellas, porque sería estarse con aquellas formas, imágenes y personajes, que acerca del interior reciben, embarazada, y no iría por negación de todas las cosas a Dios. Porque, dado caso que aquellas formas siempre se representen allí, no la impedirán mucho si el alma no quisiere hacer caso de ellas. Porque, aunque es verdad que la memoria de ellas incita al alma a algún amor de Dios y contemplación, pero mucho más incita y levanta la pura fe y desnudez a oscuras de todo eso, sin saber el alma cómo ni de dónde le viene.(...) Y así, acaecerá que ande el alma inflamada con ansias de amor de Dios muy puro, sin saber de dónde le vienen ni qué fundamento tuvieron. Y fue que, así como la fe se arraigó e infundió más en el alma mediante aquel vacío y tiniebla y desnudez de todas las cosas, pobreza espiritual (que todo lo podemos llamar una misma cosa), también juntamente se arraiga e infunde más en el alma la caridad de Dios. De donde, cuanto más el alma se quiere oscurecer y aniquilar acerca de todas las cosas exteriores e interiores que puede recibir, tanto más se infunde de fe, y por consiguiente, de amor y esperanza en ella, por cuanto estas tres virtudes teologales andan en uno». (2S 24,8)

En 3S,16,6 en el capítulo 16, *En que se comienza a tratar de la noche oscura de la voluntad. Pónese la división de las afecciones de la voluntad*, la presenta como un estado en el que las pasiones no purificadas son obstáculo:

6. Donde has de advertir que dondequiera que fuere una pasión de éstas, irá también toda el alma y la voluntad y las demás potencias, y vivirán todas cautivas en la tal pasión, y las demás tres pasiones en aquélla estarán vivas para afligir al alma con sus prisiones y no la dejar volar a la libertad y descanso de la dulce contemplación y unión. Que, por eso, te dijo Boecio que, si querías con luz clara entender la verdad, echases de ti los gozos, y la esperanza, y temor, y dolor; porque, en cuanto estas pasiones reinan, no dejan estar al alma con la tranquilidad y paz que se requiere para la sabiduría que natural y sobrenaturalmente puede recibir.

En 3S,26,5, cuando en el capítulo 26 analiza *De los provechos que se siguen al alma en la negación del gozo acerca de las cosas sensibles, los cuales son espirituales y temporales*, el autor afirma el beneficio que se extrae de esta purificación de la voluntad y el gozo para el ejercicio de la contemplación:

...porque, así como en el estado de la inocencia a nuestros primeros padres todo cuanto veían y hablaban y comían en el paraíso les servía para mayor sabor de contemplación, por tener ellos bien sujeta y ordenada la parte sensitiva a la razón, así el que tiene el sentido purgado y sujeto al espíritu de todas las cosas sensibles, desde el primer movimiento saca deleite de sabrosa advertencia y contemplación de Dios.

Y finalmente en 3S,26,6 nos anuncia los resultados de esta purificación y el provecho en la contemplación:

El que no vive ya según el sentido, todas las operaciones de sus sentidos y potencias son enderezadas a divina contemplación, porque, siendo verdad en buena filosofía que cada cosa, según el ser que tiene o vida que vive, es su operación, si el alma vive vida

espiritual, mortificada la animal, claro está que sin contradicción, siendo ya todas sus acciones y movimientos espirituales de vida espiritual, ha de ir con todo a Dios. De donde se sigue que este tal, ya limpio de corazón, en todas las cosas halla noticia de Dios gozosa y gustosa, casta, pura, espiritual, alegre y amorosa.

c. Noche

«...habemos de filosofar acerca de este divino fuego de amor de contemplación, que, antes que una y transforma el alma en sí, primero la purga de todos sus accidentes contrarios». (2N,10,2)

A modo introductorio, diremos que la *noche* es una, aunque la entendamos sistemáticamente de manera fragmentada. El ser humano es un todo integral por lo que no podemos separar las pasiones, los sentidos, el entendimiento, la memoria como si fueran cosas independientes. Así, por ejemplo, el conocimiento sensible no es posible sin la actividad del espíritu, es decir que existe estrecha relación entre la parte “inferior” y la “superior” del alma humana. La acción sensible y la espiritual se entrecruzan.

Todo lo que ocurre en un aspecto de la psicología humana afecta a la integridad de todo el ser. No es menos cierto, sin embargo, que la noche más oscura y profunda por su poder transformante es la *noche pasiva del espíritu*, tratada en el libro segundo de la *Noche* que está destinada a los aprovechados. Hemos visto, por tanto, cuál es la doctrina sanjuanista antropológica respecto a la estructura de la esencia del alma del ser humano. El yo del alma adopta una forma concreta, aquí o allá, según los motivos que le empujen hacia una dirección u otra. Pero sus movimientos toman como punto de partida un lugar en donde le gusta detenerse de forma preferente y que se diferencia según las tipologías humanas. El hombre sensual, amigo del placer, se encuentra muchas veces sumergido en el deleite de los sentidos o bien está ocupando buscando otro placer. Está muy alejado del centro más profundo de su alma. El hombre que busca la verdad vive preferentemente en este punto del corazón donde tiene toda la actividad investigadora del entendimiento. Buscando la verdad podrá encontrarse más fácilmente con Dios puesto que está más cercano a Él. El hombre sensual no llegará

espontáneamente a una renuncia de su estilo de vida si no hace un gran esfuerzo, por lo que estamos ante una decisión de la voluntad.

Pero recuperar el señorío de uno mismo no sólo requiere de la voluntad sino de la gracia y la asistencia de Dios, para que pueda acontecer la conversión en virtud de un despertar extraordinario. Como el autor expresa en el *Cántico*, algo extraordinario pasó en el alma para que empezara a caminar por esta *Subida* y se dispusiera a pasar por esta *Noche*.

La identificación entre *contemplación* y *noche* aparece desde las primeras páginas de los dos libros de esta obra, a pesar de que son muchísimas las citas que hacen alusión a la contemplación¹⁵. De todas ellas y por evitar sobrepasar la extensión del trabajo, me limitaré a ir seleccionando las más significativas. También nos encontramos citas que hacen alusión indirecta a la contemplación cuando nos habla del proceso de los principiantes¹⁶ y los aprovechados¹⁷.

Ya en el libro I el autor trata de la contemplación purgativa (1N, decl. 1) llamada textualmente noche de la contemplación purgativa (1N,8,1; 2N, 2,25,2). Por otro lado, en 1N,10,6, tratará de la contemplación infusa, es decir, la noche oscura que es influencia de Dios en el alma y la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, naturales y espirituales. A ésta los contemplativos la llaman también *mística teología*, como hemos visto que también aparece en las otras obras del autor. Una sabiduría de

¹⁵ Citas sobre CONTEMPLACIÓN: 1N DECL.1; 1N DECL.2; 1N,8,1; 1N,9,6; 1N,9,7; 1N,9,8; 1N,9,9; 1N,10,1; 1N,10,2; 1N,10,4; 1N,10,6; 1N,11,1; 1N,11,2; 1N,12,1; 1N,12,4; 1N,13,10; 1N,14,1; 2N,1,1; 2N,2,1; 2N,3,3; 2N,5,1; 2N,5,3; 2N,5,4; 2N,5,5; 2N,5,6; 2N,6,1; 2N,6,3; 2N,6,4; 2N,6,5; 2N,7,4; 2N,8,2; 2N,8,4; 2N,9,2; 2N,9,3; 2N,9,5; 2N,9,10; 2N,9,11; 2N,10,2; 2N,10,6; 2N,11,1; 2N,12,2; 2N,12,4; 2N,12,7; 2N,13,1; 2N,13,2; 2N,13,10; 2N,16,10; 2N,16,11; 2N,16,13; 2N,17,1; 2N,17,2; 2N,17,4; 2N,17,5; 2N,17,7; 2N,17,8; 2N,18,1; 2N,18,2; 2N,18,3; 2N,18,4; 2N,18,5; 2N,21,1; 2N,21,10; 2N,23,1; 2N,23,2; 2N,23,4; 2N,23,8; 2N,23,10; 2N,23,14; 2N,25,2 CONTEMPLAR: 1N,12,5; CONTEMPLATIVO: 1N, 1,1; 2N,4,1; 2N,5,1-SUST; 2N,9,6; 2N,19,1. (De San José, 80)

¹⁶ Citas sobre PRINCIPIANTES: 1N,1,1; 1N,1,3; 1N,2, TITL.; 1N,2,1; 1N,2,6; 1N,3,1; 1N,4 TITL.; 1N, 41; 1N, 5 TITL.; 1N,5,1; 1N,6,1; 1N,7,1; 1N,7,5; 1N,8,1; 1N,8,3; 2N,1,1. (De San José, 80)

¹⁷ Citas sobre APROVECHADOS: 1N,4,2; 1N,7,5; 1N,8,1; 1N,9,7; 1N,14,1; 2N,1,1; 2N,1,2; 2N,1,3; 2N,2 TITL.; 2N,2,1; 2N,2,2; 2N,2,4; 2N,3,1; 2N,3,3; o ESPIRITUALES: 1N,1,3; 1N,4,1; 1N,4,6; 1N,5,2; 1N,9 TITL.; 1N,10,1; 2N,8,5. (De San José, 80)

Dios amorosa que provoca dos efectos esenciales en el alma: ilumina al alma al purgarla y, finalmente, el efecto más deseado, la une a Dios (2N, 5,1). Nunca da Dios, dice el autor, sabiduría mística sin amor, pues el mismo amor la infunde ((2N,12,4). Esto lo veremos con más detenimiento en la síntesis del presente estudio. Este es el elemento noético y cognoscitivo de la contemplación infusa. La contemplación es noticia y amor divino junto.

La sabiduría que se desprende de los primeros pasos de la contemplación no entra en el entendimiento, dice el autor, por ninguna imagen sujeta al sentido o imaginativa, por ese motivo cuesta dar razón de ella (2N,17,3).

De donde, por cuanto la sabiduría de esta contemplación es lenguaje de Dios al alma de puro espíritu a espíritu puro, todo lo que es menos que espíritu, como son los sentidos, no lo reciben, y así les es secreto y no lo saben ni pueden decir, ni tienen gana porque no ven cómo (2N 17,4)

Verdaderamente sus primeros pasos y sus efectos son bien novedosos. El discernimiento de este cambio en la relación con Dios a través de la oración¹⁸ es necesario y debe hacerse de manera atenta y cuidadosa. Por eso el autor nos habla de las señales del tránsito que trataremos en la síntesis doctrinal de este estudio. Sólo anticipar que una de estas señales consistirá en traer a la memoria a Dios con solicitud y cuidado penoso, pensando que no sirve a Dios (1N,9,3). Esta señal nos apunta a que el alma está atravesando la oscura contemplación purificadora que, a pesar del penar que le produce, le conllevará a grandes bienes. En estos momentos de oscura contemplación es donde se hacen muy necesarios los buenos guías espirituales de los que San Juan habla, advirtiéndoles de cuáles son los mejores consejos para guiar a las almas que pasan por este proceso purificativo.

¹⁸ La oración es experiencia teologal, es la expresión y fructificación de las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. En ellas tiene sus raíces sustentadoras y a ellas remite y realimenta. Véase Herráiz, Maximiliano. *La oración, palabra de un maestro: San Juan de la Cruz*. Madrid: EDE., 2001.

El abismo de sabiduría de la contemplación mete al alma en las venas de la ciencia de amor (2N, 17,6). El amor es la causa de este conocimiento (2N,19,3). Con todo, la contemplación nos hace profundizar en el conocimiento de Dios y de uno mismo. El medio, la noche oscura. A noche más oscura, mayor conocimiento, por eso la noche purgativa del sentido será sólo, como veremos, el inicio, la introducción, la antesala de la purificación mayor (1N,12,6). En ellas, por supuesto, se dará el conocimiento de las miserias y bajezas del hombre (1N,6,4) comportando el consecuente dolor: la mayor pena pero, al mismo tiempo, el mayor provecho del hombre que conlleva esta oscura noche contemplativa (1N,12,2).

Los efectos de la contemplación los presenta poco después diciéndonos que de ella saca el alma humildad que es la virtud contraria del vicio capital de la soberbia espiritual y, asimismo, nace en el alma el amor al prójimo, «porque los estima y no los juzga como antes cuando se veía a sí con mucho fervor y a los otros no. El tercer efecto es hacerse obedientes en el camino espiritual quitándoseles la presunción afectiva y todas las demás imperfecciones de la soberbia» (1N,12,7-8-9). Ya en el capítulo 13, nos habla de cómo va también purificando los demás vicios: avaricia espiritual, lujuria, y gula.

La luz divina que provoca tales oscuridades es siempre luz aunque no siempre se experimente como tal. Percibir la luz como oscuridad no viene de la naturaleza de la luz que, por sí misma, ilumina, sino que procede de las tinieblas del alma (2N,13,10). Para llegar a las grandezas hay que pasar por las bajezas (2N,9,2,4) por lo que el alma debe sumergirse en las profundidades (2N,5,5) de su sombra (en términos junguianos). Bajo esta potente luz divina adquirida en la contemplación parece que el alma se deshace (2N, 6,1). Posteriormente vendrá la fiesta de la unión con Dios (2N,18,3) puesto que la contemplación también proporciona el conocimiento de la grandeza de Dios (1N, 12,4).

Lo cual, hablando ahora naturalmente, echará bien de ver el alma que quisiera mirar en ello, y cómo en este camino (dejando aparte lo espiritual que no se siente) echará de ver cuántos altos y bajos padece, y cómo tras la prosperidad que goza, luego se sigue alguna tempestad y trabajo, tanto, que parece que le dieron aquella bonanza para prevenirla y esforzarla para la siguiente penuria, y cómo también, después de la miseria y tormenta,

se sigue abundancia y bonanza; de manera que le parece al alma que, para hacerla aquella fiesta, la pusieron primero en aquella vigilia. Y éste es el ordinario estilo y ejercicio del estado de contemplación hasta llegar al estado quieto: que nunca permanece en un estado, sino todo es subir y bajar. (2N, 18,3)

Es necesario, por tanto, que el alma entre en la noche oscura para poner en razón todos los amores (1N,4,8) y, así, alcance la transmutación requerida que establece las bases del hombre nuevo. Este proceso de metamorfosis se da al ritmo y al paso del proceso de la contemplación desde los inicios de este nuevo estado del orante hasta la culminación o contemplación infusa (Merí, 2008). En la contemplación, Dios muda los bienes y fuerzas del sentido al espíritu (1N,9,4) siendo éste el inicio del camino. El final feliz también lo conocemos con el anuncio, la buena nueva que presenta el autor. Sólo es necesario perseverar con paciencia y humildad (1N,6,6; 10,3;13,5).

d. Cántico

«¡Apártalos, Amado,
que voy de vuelo!» (CA,12)

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. Y llama aquí a este amor, causado por el vuelo, aire hartado apropiadamente; porque el Espíritu Santo, que es amor, también se compara en la divina Escritura al aire (Act. 2, 2), porque es aspirado del Padre y del Hijo. Y así como allí es aire del vuelo, esto es, que de la contemplación y sabiduría del Padre y del Hijo procede y es aspirado, así aquí a este amor del alma llama el Esposo aire, porque de la contemplación y noticia que a este tiempo tiene de Dios le procede. (...) Y de aquí es que, aunque un alma tenga altísimas noticias de Dios y contemplación, y conociere todos los misterios, si no

tiene amor, no le hace nada al caso, como dice san Pablo (1 Cor. 13, 2), para unirse con Dios(CB 13,11), (CA 12,10).

Esta obra es la que mejor y de manera más sintética explicita el camino espiritual, el proceso de los principiantes¹⁹ hacia la perfección. En este proceso, como hemos visto en las obras anteriores y que aquí va cantando al ritmo de estas canciones, una vez que el alma ha negado todo su deseo de las criaturas tendrá que morir al entendimiento para llegar a Dios. Para conseguir alcanzar lo sobrenatural el alma tiene que morir a lo natural, es decir, tiene que deshacerse de todo lo que cae bajo el dominio de su capacidad de comprender y quedarse, como un ciego, en la oscuridad. Para paliar la distancia que le separa de Dios debe empezar por desnudar sus potencias espirituales, como camino de cruz y muerte en la cruz. La desnudez debe realizarse en el entendimiento por la fe, la memoria por la esperanza²⁰ y la voluntad por el amor. Ni el entendimiento puede formarse un concepto adecuado de Dios con sus propias fuerzas, ni la memoria puede crear formas o imágenes que puedan representar a Dios con su fantasía, ni la voluntad puede saborear ningún placer ni gusto parecido a aquel que es Dios mismo. Para llegar a Dios hay que ir más allá, sin entender ni querer entender y así acceder a la sabiduría secreta. Para el autor, debemos rechazar las imágenes de los sentidos interiores, la imaginación y la fantasía, igual que debemos rechazar las de los sentidos exteriores. A pesar de que puedan ser válidas para la meditación, estas imágenes sirven de bien poco para la unión porque la imaginación no puede fabricar ni imaginar nada que vaya más allá de lo que previamente ha experimentado con los sentidos exteriores y, además, porque Dios excede todo ello.

¹⁹ Citas sobre PRINCIPIANTES: CB PROL.3 (CA PROL.3);CB, ARG2; APROVECHADOS:_CB ARG.2;CB,7,9 (CA,7,9);_CB,13,6 (CA,12,5);_CB25,7 (CA 26,6)...CA 31,6 ESPIRITUALES:CB,13,7, (CA,12,6);_CB,20,9 (CA,29,6);_CB20,10 (CA,29,7);_CB,25,9 (CA16,8);_CB,26,8 (CA17,6);_CB,26,18;_CB,27,5 (CA,18,3);_CB,29,8 (CA,20,4);_CB,39,12 (CA,38,9) ...CA, 17,13 . (De San José, 80)

²⁰ Cuanto más la memoria se desposee, tanta más esperanza se tiene, y cuanto más esperanza, el alma más alcanza la unión con Dios. Como la memoria es posesión de sí mismo y la que nos otorga el sentido de autoidentidad y toda posesión es contra esperanza, ya que advertía San Pablo la esperanza se tiene de lo que no se posee (Hebr., 11,1), debemos hacer un ejercicio de desposesión de la memoria, de olvido de sí.

En el comentario a la canción 26²¹, nos dice:

Pero las noticias y formas particulares de las cosas y actos imaginarios, y cualquiera otra aprehensión que tenga forma y figura, todo lo pierde e ignora en aquel absorbimiento de amor. Y esto, por dos causas: la primera, porque, como actualmente queda absorta y embebida el alma en aquella bebida de amor, no puede estar en otra cosa actualmente y no advertir a ella; la segunda y principal, porque aquella transformación en Dios de tal manera la conforma con la sencillez y pureza de Dios (en la cual no cae forma ni figura imaginaria) que la deja limpia y pura y vacía de todas formas y figuras que antes tenía, purgada e ilustrada con sencilla contemplación, así como hace el sol en la vidriera, que, infundiéndose en ella, la hace clara y se pierden de vista todas las máculas y motas que antes en ella parecían; pero, vuelto a quitar el sol, luego vuelven a parecer en ella las nieblas y máculas de antes (CB 26,17)

Nada de lo creado puede tener relación con el ser divino. A los principiantes les puede venir bien imaginarse a Dios como un gran fuego o resplandor a fin de que el alma se inflame de amor, pero esta imagen servirá sólo de medio inicial de aproximación. Las almas deben traspasar estas imágenes para poder llegar a la meta. Cuando el alma ya no encuentra ningún placer en la oración discursiva, ni en la meditación ni en la reflexión, es el momento de abandonar la etapa de la meditación y adentrarse en la contemplación. Si no, le será imposible conseguir la dulzura y deleite de la unión divina ya expresada en las últimas canciones. Finalmente, la persona, toda entera, gozará de Dios al final del proceso místico (CB 40,5) participando a su modo de la fiesta del espíritu (CB 39,8-10)

²¹ En la interior bodega
de mi Amado bebí y, cuando salía
por toda aqueste vega,
ya cosa no sabía;
y el ganado perdí que antes seguía (CA,17)

En la obra se introduce el concepto partiendo de la noche de la contemplación²²: según reza el verso *en la noche serena*. Y continúa diciendo en CB,39,12:

Esta noche es la contemplación en que el alma desea ver estas cosas. Llámala noche porque la contemplación es oscura, que por eso la llama por otro nombre mística teología, que quiere decir sabiduría de Dios secreta o escondida, en la cual, sin ruido de palabras y sin ayuda de algún sentido corporal ni espiritual, como en silencio y quietud, a oscuras de todo lo sensitivo y natural, enseña Dios ocultísima y secretísimamente al alma sin ella saber cómo; lo cual algunos espirituales llaman entender no entendiendo.

La oscuridad está íntimamente vinculada a la contemplación, con independencia de la *suma contemplación* de la que habla en CB 13,2, en la que ya existe una contemplación clara y beatífica (CB 39,13), la que se halla en los bienaventurados en los que puede presentarse ya de forma luminosa y sabrosa experimentando la acción pura de Dios que es luz.

También en *Cántico* hace alusión a la contemplación como *mística teología* (CB 39,12) reiterando que sólo a través de la oscuridad y la purificación se hace posible la experiencia de la sabiduría divina como comunicación de ciencia e inteligencia por amor (CB 27,5) enseñando al alma a amar de manera pura y sin interés (CB 38,4). El amor será el maestro de esta ciencia (CB 27,5), siendo ésta una ciencia sobrenatural (CB 26,13.16) y en la que Dios, como ser inmenso, siempre puede hacernos entrar más adentro (CB 36,10). En ella tendremos conocimiento de la excelencia de Dios y de sus criaturas (CB 15,26) así como otras admirables noticias extrañas y alejadas del conocimiento ordinario y natural (CB 15,8) porque la luz divina será abismo de noticia de Dios (CB15,24). Con ella experimentará el alma un feliz estado (CB 39,8-10) tal y como también anuncia en *Llama*, por los innumerables beneficios que irá obteniendo a

²² Citas sobre CONTEMPLATIVO: CB,1,6 SUST. (CA1,4);CB,3,1;CB 3,4;CB,22,3;CB,29,2...CA 3,1; CA 3,3;CA,38,8 CONTEMPLAR:CB,7,6 (CA,7,6) . (De San José, 80)

cada paso el camino espiritual (CB 32,7-9). El encuentro interpersonal que se da en la contemplación encubre la figura y la hermosura del Amado (CB 12,1), ya que Dios es la sustancia de la fe (CB 1,10).

Dicho esto, vayamos viendo algunas citas textuales que están presentes en la obra en su segunda redacción y que ejemplifican los argumentos expuestos. En estas citas iremos viendo el proceso desde los inicios de la contemplación, propia de los aprovechados, hasta el estado de unión o matrimonio espiritual, propia de los perfectos:

En la declaración a la canción 13²³ nos dice:

Vuélvete, paloma, como si dijera: paloma en el vuelo alto y ligero que llevas de contemplación, y en el amor con que ardes, y simplicidad con que vas (porque estas tres propiedades tiene la paloma); vuélvete de ese vuelo alto en que pretendes llegar a poseerme de veras, que aún no es llegado ese tiempo de tan alto conocimiento, y acomódate a este más bajo que yo ahora te comunico en este tu exceso (CB,13,8),(CA 12,7)

En el comentario a la canción 14 y 15²⁴ , nos dice:

²³ Apártalos, Amado,
que voy de vuelo!

Vuélvete, paloma,
que el ciervo vulnerado
por el otero asoma
al aire de tu vuelo, y fresco toma (CA, 60)

²⁴ Mi Amado, las montañas,
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos,

la noche sosegada
en par de los levantes del aurora,
la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora .(CA,13-14)

Y no se ha de entender que esto que el alma entiende, porque sea sustancia desnuda, como habemos dicho, sea la perfecta y clara fruición como en el cielo; porque, aunque es desnuda de accidentes, no es por eso clara, sino oscura, porque es contemplación, la cual en esta vida, como dice San Dionisio, es rayo de tiniebla; y así, podemos decir que es un rayo de imagen de fruición, por cuanto es en el entendimiento, en que consiste la fruición. (CB,14,16) y (CA,13,16).

El CB14,24 (CA,13,24) se corresponde con el DLA 120, ya expuesto anteriormente.

Sobre la canción 27²⁵, «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 muy sabrosa, porque es ciencia por amor, el cual es el maestro de ella y el que todo lo hace sabroso». (CB,27,5), (CA 18,3)

Sobre la canción 34²⁶,

Llama al alma blanca palomica por la blancura y limpieza que ha recibido de la gracia que ha hallado en Dios. Y llámala paloma porque así la llama en los Cantares (2, 10) para denotar la sencillez y mansedumbre de condición y amorosa contemplación que tiene; porque la paloma no sólo es sencilla y mansa, sin hiel, mas también tiene los ojos claros y amorosos; que, por eso, para denotar el Esposo en ella esta propiedad de contemplación amorosa con que mira a Dios, dijo allí también (1, 14) que tenía los ojos de paloma (CB 34,3)

²⁵ Allí me dio su pecho,
allí me enseñó ciencia muy sabrosa;
y yo le di de hecho
a mí, sin dejar cosa:
allí le prometí de ser su Esposa.(CA,18)

²⁶ La blanca palomica
al arca con el remo se ha tornado;
y ya la tortolica
al socio deseado
en las riberas verdes ha hallado. (CA,33)

...y ya bebe el agua clara de muy alta contemplación y sabiduría de Dios y fría de refrigerio y regalo que tiene en Dios; y también se pone debajo de la sombra de su amparo y favor, que tanto ella había deseado donde es consolada apacentada y refeccionada sabrosa y divinamente según ella de ello se alegra en los Cantares (2, 3) diciendo: Debajo de la sombra de aquel que había deseado me senté y su fruto es dulce a mi garganta (CB,34,6)

Finalmente, sobre la canción 39²⁷: «En esta canción dice el alma y declara aquello que dice le ha de dar el Esposo en aquella beatífica transformación, declarándolo con cinco términos ...El cuarto, pura y clara contemplación de la esencia divina» (CB,39,2)

Y para acabar, en CB39,13:

Y por eso, llama a esta contemplación noche, en la cual en esta vida conoce el alma, por medio de la transformación que ya tiene, altísimamente este divino soto y su donaire. Pero, por más alta que sea esta noticia, todavía es noche oscura en comparación de la beatífica que aquí pide; y por eso dice, pidiendo clara contemplación, que este gozar el soto y su donaire, y las demás cosas que aquí ha dicho, sea en la noche ya serena; esto es, en la contemplación ya clara y beatífica, de manera que deje ya de ser noche en la contemplación oscura acá, y se vuelva en contemplación de vista clara y serena de Dios allá. Y así, decir en la noche serena es decir en contemplación ya clara y serena de la vista de Dios. De donde David (Sal. 138, 11) de esta noche de contemplación dice: La noche será mi iluminación en mis deleites, que es como si dijera: Cuando esté en mis deleites de la vista esencial de Dios, ya la noche de contemplación habrá amanecido en día y luz de mi entendimiento. (CB39,13)

Como vemos, el autor canta, finalmente, el estado de matrimonio espiritual.

²⁷ el aspirar del aire,
el canto de la dulce filomena,
el soto y su donaire
en la noche serena,
con llama que consume y no da pena. (CA,38)

e. Llama

Pero los bienes que esta callada comunicación y contemplación deja impresos en el alma, sin ella sentirlo entonces, como digo, son inestimables; porque son uniones secretísimas, y por tanto delicadísimas, del Espíritu Santo, que secretamente llenan el alma de riquezas, dones y gracias espirituales, porque, siendo Dios el que lo hace, hácelo no menos que como Dios (LB 3,40),(LA 3,36)

En *Llama*, último texto en que el autor se ocupa de la contemplación, se extiende más sobre la dimensión pasiva de esta forma de oración y la experiencia que provoca en el alma del sujeto orante (Herráiz, 2001). Atrás queda el ejercicio meditativo que ha dado sus frutos engolosinando (en términos teresianos) al alma a adentrarse en el Espíritu (LB 3,32). Ahora comienza Dios a desinfantar al alma poniéndola el estado de contemplación²⁸, luego es Él el principal actor protagonista del cambio de trayectoria de lo discursivo a lo contemplativo. De hecho, sólo Dios es el verdadero agente atribuyéndole al Espíritu Santo el protagonismo de esta acción en el hombre. La contemplación sería el lenguaje de Dios con el que se comunica sobrenaturalmente. Este proceso se recoge especialmente en el libro II de la *Noche*.

También en esta obra se habla de la contemplación como noticia amorosa o noticia general oscura, *sin inteligencias distintas* (LB3,48). Frente a la manera natural de conocimiento que se da en la meditación que produce noticias distintas o particulares, en la contemplación *el entendimiento se halla sin su operación propia* (LB 3,38), por ello se le llama oscura. Pero para que este cambio pueda darse, para que el principiante deje de serlo para pasar a ser aprovechado, conviene, dice textualmente el

²⁸ Estado propio de los aprovechados, y finalmente de los perfectos. Véase también en: ESPIRITUALES: LB,1,19; LB,2,4 (LA,2,4); LB,2,14; LB,3,44; LB,3,55 (LA,3,47); LB,3,74 (LA,3,65)...LA,2,13 . (De San José, 80)

autor, que *el que recibe se halle al modo de lo que recibe* (LB 3,34). El orante debe experimentar el provecho y la distinción de esta contemplación en fase inicial para ir conduciéndose por este nuevo camino que es contrario al que seguía cuando meditaba (LB3,33). Hay que estar abierto, dispuesto, preparado para la novedad, para la mutación de estilo de oración, pues *le mudan el caudal al espíritu* (LB 3,32). Por lo tanto, si antes se le daba materia para meditar, ahora será conveniente que se la quiten y no medite porque ahora ya los bienes no se le darán por los sentidos como antes (LB 3,33). Este paso o tránsito de una relación con Dios en el pasado a una relación presente y futura consiste en una nueva relación y comunicación con Dios, tal y como explicará en los comentarios a la canción 3, desde el 32 hasta el 35, donde verbaliza la necesidad de dejar de ser meros principiantes²⁹.

El autor exhorta al alma a no atar el sentido corporal ni el espiritual a ninguna cosa particular ni interior ni exterior (LB 3,46), ni se emplee en inteligencias distintas o analíticas (LB3,48), por eso se dirige a las almas de los orantes diciéndoles que se aparten del trabajo del sentir (LB 3,65). Y a los directores o acompañantes espirituales les exhorta a ayudar a esas almas a hacer el salto de estadio espiritual hacia este feliz estado (LB 2,36) en el que hallará bienes inestimables (LB 3,40) si perseveran y no sucumben a los primeros trabajos y mortificaciones (LB 2,27). Pues, si el alma busca a Dios, mucho más la busca su Amado a ella (LB 3,28).

Veamos las citas textuales de la segunda redacción que hacen referencia a la contemplación, en relación con el proceso de la misma desde sus inicios hasta el final, en que, tras la meditación, los perfectos experimentan la unión:

LB,1,18 (LA 1,15) «Pues ya no eres esquivia» .

²⁹ El avance de perfeccionamiento y consolidación del estado de principiantes termina en ruptura, en una experiencia de fracaso y frustración dado que este estado es imperfecto. El orante debe proseguir su proceso de ascensión mejorando la vivencia de su fe. Véase Herráiz, Maximiliano. *La oración, palabra de un maestro: San Juan de la Cruz. Cap.III. El paso a la contemplación.*

Es a saber, pues ya no afliges, ni aprietas, ni fatigas como antes hacías; porque conviene saber que esta llama de Dios, cuando el alma estaba en estado de purgación espiritual, que es cuando va entrando en contemplación, no le era tan amigable y suave como ahora lo es en este estado de unión. Y el declarar cómo esto sea nos habemos de detener algún tanto. (LB,1,18)

En LB,1,33:

Pero hay aquí que notar: ¿por qué razón pide aquí más que "rompa" la tela, que la "corte" o que la "acabe", pues todo parece una cosa? Podemos decir que por cuatro....La tercera, ...y así, los actos espirituales como en un instante se hacen en el alma, porque son infusos de Dios, pero los demás 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, sino algunas veces cuando, como digo, Dios los forma y perfecciona en el espíritu. ...De donde el alma que ya está dispuesta, muchos más y más intensos actos puede hacer en breve tiempo que la no dispuesta en mucho; y aun, por la gran disposición que tiene, se suele quedar harto tiempo en acto de amor o contemplación. (LB,1,33)

En LB,3,32 (LA,3,30)

Mas, cuando ya el apetito está algo cebado y habituado a las cosas de espíritu en alguna manera, con alguna fortaleza y constancia, luego comienza Dios, como dicen, a destetar el alma y ponerla en estado de contemplación, ... Lo cual es cuando ya cesan los actos discursivos y meditación de la propia alma y los jugos y fervores primeros sensitivos, no pudiendo ya discurrir como antes, ni hallar nada de arrimo por el sentido, este sentido quedando en sequedad, por cuanto le mudan el caudal al espíritu, que no cae en sentido.... y Dios como el que da y como el que en ella hace, dándole 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 (LB,3,32)

La clave es que es Dios quien pone al alma en estado de contemplación. Vemos, además, que en la obra hay un largo paréntesis dedicado al tránsito de la oración meditativa a la contemplativa, a pesar de que, a diferencia de las otras obras anteriores, no señala con precisión las tres señales que marcan el tránsito, ni marca con precisión los tiempos de comienzo y consolidación. Sin embargo, su escrito cierra con pulcritud su magisterio escrito siendo complemento de los otros dos *Noche y Subida* (Herráiz, 2001). En este paréntesis introduce una extensa alusión a los maestros espirituales, los cuales pueden hacer mucho daño si no actúan correctamente (con ciencia y experiencia, tal y como también advertía Santa Teresa), si no dejan avanzar a los principiantes para que vayan más allá de su capacidad natural discursiva. La preocupación del autor por la buena dirección espiritual es importante, por eso hace una profunda crítica a los que no la ejercen.

En LB,3,36 (LA,3,33)

Por tanto, en toda sazón y tiempo, 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 meditaciones ni arrimarse a jugos ni sabores espirituales, sino estar desarrimada en pie, desasido el espíritu desasido del todo sobre todo eso, ... y afirmaré el paso de la munición de mis potencias, no dejándoles dar paso de operación propia, para que pueda recibir por *contemplación* lo que se me comunicare de parte de Dios; porque ya hemos dicho que la *contemplación* pura consiste en recibir (LB,3,36)

En LB,3,37: «No es posible que esta altísima sabiduría y lenguaje de Dios, cual es la contemplación, se pueda recibir menos que en espíritu callado y desarrimado de sabores y noticias discursivas»

En LB,3,44

Y así, no entendiendo los grados de oración ni vías del espíritu, no echan de ver que aquellos actos que ellos dicen que haga el alma, y que el quererla hacer caminar con discurso está ya hecho, pues ya aquella alma ha llegado a la negación y silencio del sentido y del discurso; y que ha llegado a la 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 (LB.3,44)

Dios es el agente y el obrero de la contemplación, sólo Dios es el artífice sobrenatural. El autor se lamenta, sin embargo, que hay pocos casos de almas que sufran tan alta y subida obra, pues Dios halla flacos a los hombres que no logran acoger plenamente la purificación necesaria. (LB 2,27). Mirándolo en positivo, aunque sea poco lo que Dios obra, se dará sumo bien en el hombre (LB, 3,39) en esta comunicación que en silencio deja Dios impresa en el alma, sencillamente caminando en fe, “creyendo, no entendiendo” (LB 3,48)

En LB, 3,49, encontramos:

Oh, -dirás- que, si el entendimiento no entiende distintamente, la voluntad estará ociosa y no amará, que es lo que siempre se ha de huir en el camino espiritual! La razón es porque la voluntad no puede amar si no es lo que entiende el entendimiento". Verdad es esto, mayormente en las operaciones y actos naturales del alma, en que la voluntad no ama sino lo que distintamente entiende el entendimiento. Pero en la contemplación de que vamos hablando, por la cual Dios, como habemos dicho, infunde de sí en el alma, no es menester que haya noticia distinta, ni que el alma haga actos de inteligencia; porque en un acto la está Dios comunicando luz y amor juntamente, que es noticia sobrenatural amorosa, que podemos decir es como luz caliente, que calienta, porque aquella luz juntamente enamora; y ésta es confusa y oscura para el entendimiento, porque es noticia de contemplación, la cual, como dice san Dionisio, es rayo de tiniebla para el entendimiento (LB,3,49)

Dice el autor que Dios no cae en el sentido. Tampoco es inteligible, luego no podemos aprehenderlo desde lo intelectual.

En LB,3,50 (LA,3,43)

De donde no hay que temer la ociosidad de la voluntad en este caso; que si de suyo deja de hacer actos de amor sobre particulares noticias, hácelos Dios en ella, embriagándola secretamente en amor infuso, o por medio de la noticia de contemplación, o sin ella, como acabamos de decir, los cuales son tanto más sabrosos y meritorios que los que ella hiciera, cuanto es mejor el movedor e infusor de este amor, que es Dios (LB,3,50)

En LB,3,53 (LA,3,45)

No entendiendo, pues, estos maestros espirituales las almas que van en esta contemplación quieta y solitaria, por no haber ellos llegado a ella, ni sabido qué cosa es salir de discursos de meditaciones, como he dicho, piensan que están ociosas, y les estorban e impiden la paz de la contemplación sosegada y quieta, que de suyo les estaba Dios dando, haciéndoles ir por el camino de meditación y discurso imaginario, y que hagan actos interiores; en lo cual hallan entonces las dichas almas grande repugnancia, sequedad y distracción, porque se querrían ellas estar en su ocio santo y recogimiento quieto y pacífico. (LB,3,53)

El autor remarca que toda esta ciencia de amor y sabiduría (unciones espirituales solitarias) de la contemplación puede alcanzarse en la soledad, luego ésta es también condición *sine qua non* para la contemplación, por lo que a veces llega a identificarlas (LB 3,63). Si el orden natural de alma es primero entender y luego amar, y se muestra tal orden en la meditación, en la contemplación es *el amar* el protagonista. Esto también nos recuerda a Teresa cuando decía que está en amar mucho, más que en pensar mucho. Esta es la clave del cambio en el estilo de la oración. En este proceso se dará la unión transformante con su principio de lumbre sobrenatural que actuará desde los inicios de la contemplación con carácter infuso y pasivo, pues trascendiendo las noticias distintas (o discursivas, analíticas) el entendimiento va avanzando poniéndose más en fe (LB 3,48). En la contemplación no es necesario que haya noticia distinta para que se produzca el amor en la voluntad, pues en este estado la voluntad ama en general sin distinción: «La contemplación pura consiste en recibir... la cual noticia amorosa se percibe pasivamente» (LB 3,34.36), «... y el amor más fuerte es el más unitivo» (LB 1,13).

2.2. SINTESIS DOCTRINAL:

CONTEMPLACION MISTICA Y SUJETO MORAL

A.) La contemplación en el marco del camino espiritual

A modo de introducción diremos que es unánime la opinión de que no ha habido autor ni místico que haya superado a San Juan de la Cruz respecto de sus enseñanzas sobre la verdadera contemplación, como camino obscuro y seguro por donde el alma se purifica y acaba despojándose del hombre viejo (Saavedra, 43). Para el autor, la contemplación será el foco de luz y vida desde donde alcanzar la sabiduría sobrenatural y divina. Si en la *Subida* y en la *Noche* hemos visto cómo conducen a la perfecta contemplación, en *Cántico* y en *Llama* ya nos canta los hallazgos y bellezas que en ella se encuentran. Sus enseñanzas no son meramente el resultado de un autor escolástico, a pesar de que se sirviera de esta filosofía y teología, sino que, trascendiendo las rigideces de los esquemas tradicionales, nos presenta la contemplación como un concepto vital, dinámico que, en sumo grado de oración, elevará toda el alma hacia Dios constituyendo las bases para el advenimiento del hombre nuevo (Herráiz, 2001).

San Juan de la Cruz no deja de recordarnos y remitirnos, sin embargo, a Santa Teresa cuando presenta la contemplación como relación interpersonal entre Dios y el alma del creyente, en la cual, de manera progresiva, existe cada vez mayor relación, mayor comunión y mayor igualdad en la amistad (CB,28,1). Esta forma de oración que es la contemplación sanjuanista abarca un periodo extenso que va desde el final de la meditación, atribuida a los principiantes, hasta el final del camino espiritual (De Jesús Crucificado, 49). A diferencia de Teresa³⁰, sin embargo, el autor no nos presenta una exposición directa y sistemática de la misma, a veces llamada *contemplación oscura y general* (2S,10,4) y otras veces, *noticia general, confusa y amorosa* (3S,33,5).

La contemplación se entiende sólo y desde el marco del camino espiritual y desde la perspectiva dinámica de cambio, de proceso y de tiempo largo, dado que el que se necesita para ir avanzando no es corto, sino extenso. Por este motivo, también las

³⁰ Véase sobre todo en *Camino de Perfección*, cómo santa Teresa distingue, haciendo una clasificación precisa, los tipos de oración.

significaciones del término van cambiando en función del momento en el que se encuentra el caminante, el orante. Así, captar el sentido de la palabra debe llevar consigo la conciencia del matiz que atribuye el autor según sea el progreso del orante en la vida espiritual que culmina en la perfección o santidad. En *Subida*, este camino tiene más bien la forma de itinerario a la manera del *Camino de Perfección* teresiano. Pero también el autor utiliza la forma de camino espiritual como proceso de interiorización, a modo agustiniano y teresiano referido en *Las Moradas* como expresa en los inicios del *Cántico*. Finalmente, el camino tiene los tintes de subida y ascensión como el propio nombre indica en la obra *Subida al Monte Carmelo*.

Sin embargo, a pesar de estas imágenes, el desarrollo espiritual en el autor no se presenta propiamente como una ascensión o escalada, trayecto o itinerario más o menos interno, sino como un proceso de purificación o depuración progresiva para alcanzar la unión divina. En *Cántico*, como hemos visto, aunque el esquema anunciado en el argumento insinúa una exposición en clave de la tradición, según los tres grados de perfección (principiantes, aprovechados y perfectos), acaba superando esta estratificación apareciendo en primer plano la progresiva relación amorosa con Dios. En cualquier caso, con un matiz o con otro, de forma más velada o explícita, debemos entender la contemplación, en el marco de un camino espiritual (2S,4,6), como un camino de ir a Dios (2N,17,8), un subir a Dios (2S,8,3), un camino de Dios (Av 1,41), camino de la vida eterna (2S,30,5), un camino de vida (Av 1,55), un camino de virtud (S, pról.3) o finalmente, un camino de la ley de Dios y de la Iglesia (Ct a Juana de Pedraza, 12.10.1589).

La diversidad o variedad de caminos que el autor reconoce posibles para la unión hace referencia, en última instancia, a Jesucristo³¹ como único camino para ir a Dios. La diversidad apuntará más bien a la psicología de los individuos y al desarrollo de la gracia en relación con su vocación personal, su contexto y su historia (LB 3,59). El autor afirma que Dios se acomoda al paso de cada alma en el proceso de meditación y de contemplación (CB 23,6). No es menos cierto, dice el autor, que para lograr el progreso en este camino siempre se ha de caminar para llegar (1S,11,6), por lo que no ir adelante es ir hacia atrás en los grados de contemplación (1S,5). Asimismo, advierte que

³¹ Véase en 2S,7,8: «Cristo, como camino, verdad y vida»

el mayor obstáculo es el amor propio, así como los tres enemigos clásicos: demonio, mundo y carne. Es tan importante una buena ayuda en este proceso que el autor no reparará en amonestar a los que han sido malos directores espirituales que, en vez de auxiliar a las almas en proceso de unión, las han apartado de la meta, siendo verdadero estorbo para ellas (LB, 3,30.59). En definitiva, grados, niveles, etapas en el camino y en la vida contemplativa estarán contextualizados en diferentes encuadres, por lo que la lectura deberá ser atenta y diferenciadora.

Dado que el término *contemplación* está íntimamente vinculado al de *noche oscura*, a *mística teología*³² y a *virtudes teologales*, como paradigmas de la vida cristiana en sí misma, veamos la relación que tiene el término con el proceso del camino espiritual desde sus inicios ascéticos hasta la máxima purificación.

B.) Negación, ascetismo y purificación, camino previo a la contemplación.

La negación sanjuanista ha tenido una interpretación ascética³³ reduccionista ya que se ha entendido de ella una simple práctica de austeridad, renuncia y privación. También se ha mal interpretado cuando se ha hablado de ella como una intelectualidad sin amor, olvidando que en san Juan la negación está presente también en los *Dichos de luz y amor*. Es cierto que los términos negar y negación aparecen casi exclusivamente en las obra *Subida y Noche*, pero estos términos trascienden estos significados, van más allá. No tenerlo en cuenta puede llevarnos a una mal interpretación de la doctrina sanjuanista evitando la cara más humana del autor. No debemos hacer énfasis en una lectura exacerbada de los aspectos negativos de la vida espiritual (identificación con la

³² Se entiende por *Mística teología*: la experiencia sobrenatural de Dios, o experiencia de la acción sobrenatural de Dios en el alma. También entendida como gracia mística, noticia de Dios, contemplación infusa, sabiduría divina, ciencia sabrosa, perfección, ciencia de amor, o unión mística. En las diferentes obras del autor va apareciendo como: rayo de tiniebla o sabiduría secreta de Dios; contemplación infusa; fruición de Dios y noticia sobrenatural amorosa. En cualquier caso, está estrechamente vinculada al término contemplación como infusión de amor.

³³ En el libro de Vidal, Marciano. (1997), en el cap.6: *Experiencia mística y exigencia ética*, en su 1ª parte: *Espiritualidad moral y existencia cristiana*, y en la 2ª: *De la fragmentación a la unidad*, el autor estudia la relación o vínculo inseparable que, siguiendo también la doctrina sanjuanista, existe entre Mística y ascética, ya que existe una interconexión entre la experiencia mística y el compromiso ético, y una transformación estructural en la ascesis. También debe existir una vinculación inseparable entre teología moral y espiritual ya que partiendo de un tronco común, se separaron y deberán recuperar la unión inicial.

Cruz, la abnegación, la renuncia, la purificación, la oscuridad, la noche, el vacío) sin tener en cuenta la otra cara del sanjuanismo: el amor (razón de ser del *Cántico y Llama*). Lo uno está concebido desde su vinculación con los valores trascendentes de armonía, vida, revelación divina, amor. En el autor se da la paradoja de que la desnudez es la condición de la plenitud: basta vaciarse de lo insustancial para llenarse de lo esencial.

Para entender la negación sanjuanista debemos ubicarla en las referencias evangélicas que nos presenta el autor (Mt 7,14;10,39; Jn 12,25; 2S,7,2-3 y 6) donde encontramos, por ejemplo, el texto clásico de abnegación evangélica Mc 8,34-35: «Si alguno quiere seguir mi camino, niéguese a sí mismo y tome su cruz y sígame: Porque el que quisiere salvar su alma, perderla ha; pero el que por mí la perdiere, ganarla ha» (2S,7,4; 3S,23,2). Tanto la negación evangélica como la sanjuanista son negaciones radicales y totales de la voluntad³⁴, en el sentido de negar, a través de la regeneración y la reeducación, los propios gustos e intereses. El camino de la perfección es el de la negación de la voluntad (1N,7,2; 3S,41,2; Av 1,72). Paradójicamente, el camino de la negación es el camino de encuentro verdadero de sí mismo, de las cosas y de Dios. O buscas a Dios o te buscas egoístamente a ti mismo en Dios (2S,7, 5-7; 3S,18,3; 1N,7,2-3; CB 29,11; Av 1,79): «Si quieres ser perfecto, vende tu voluntad y dala a los pobres de espíritu, y ven a Cristo por la mansedumbre y humildad y síguelo hasta el Calvario y sepulcro» (Av. 5,7).

Especialmente exigente con el que se llama a sí mismo cristiano, el autor afirma en 3S,40,1: «Muy poco caso hace Dios de tus oratorios y lugares acomodados si, por

³⁴ La fe jugará un papel fundamental en la noche del espíritu. El autor la trata en las dos obras *Subida y Noche*. Ambos tratados encajan perfectamente, ya que el primero tratará de la noche activa y el segundo, de la noche pasiva, pero, ambos tratados están incompletos. En la noche de la fe, que es más oscura que la anterior de los sentidos, se procederá a purificar la parte más elevada y racional del ser humano, por lo que privará de la luz de la razón, cegándola. Los teólogos afirman que la fe es oscura ya que hace creer al alma en verdades reveladas por el mismo Dios, que se elevan por encima de la luz natural y exceden todo entendimiento humano. Paradójicamente, la luz de la fe, por su claridad extrema, oprime y vence la luz del entendimiento (S2,2). «El apetito es la boca de la voluntad, que se abre si el mordisco de ningún placer no le supone ningún obstáculo para hacerlo. La boca de la voluntad siempre ha de estar abierta a Dios, vacía de todo mordisco del apetito, a fin de que Dios la llene con la dulzura de su amor»(S3,46)

tener el apetito y el gusto asido a ellos, tiene algo menos de desnudez interior, que es la pobreza espiritual en negación de todas las cosas que puedas poseer».

La negación de las cosas se convierte en medio de vivir la pobreza espiritual, entendiéndola como sinónimo de renunciar a todo aquello que puede uno poseer con la voluntad. Recordando a Lc 14,33, el santo presenta en 1S,5,2; 2,6,4; 3,32,46: « El que no renuncia a todas las cosas que con la voluntad posee, no puede ser mi discípulo». Desde esta perspectiva, podemos afirmar que el autor extiende el negarse a sí mismo a la negación de todas las cosas, tanto materiales como espirituales.

La negación no sólo será de los apetitos y gustos, o del *gozo* de la voluntad, sino de las aprehensiones de Dios, con el fin de poder conocer en verdad su propia realidad al margen de nuestros propios gustos, apegos, comprensión o experiencia. La negación para seguir a Jesús sólo será verdadera en la medida que sea un seguirle reviviendo el misterio de la cruz: este debe ser el único apetito del creyente (CB 3,5).

En este único apetito legítimo, los gozos quedan atrás. El *gozo* puede atender a los *bienes temporales*: la riqueza, el honor, etc. Aunque no le mueva hacia el pecado, sí que le mueven a la infidelidad hacia Dios. El daño principal que comporta la inclinación de la voluntad hacia estas cosas es el alejamiento de Dios. Este perjuicio se produce en cuatro grados: 1) la insensibilización del entendimiento respecto de Dios. Tan pronto el alma busca su gozo en la cosa más insignificante se nubla su razón. (3S,18); 2) dilatación de la voluntad que se abandona a los bienes temporales (honor, gloria, riqueza...): de esta manera se obnubila su entendimiento y no puede saber lo que es justo de lo injusto o lo cierto de lo falso, sino que se encuentra en un estado de indiferencia, pereza y confusión; 3) renuncia de Dios: desatender la ley de Dios, olvido y descuido de todo aquello que hace referencia a su salvación confiriendo mayor viveza a las cosas mundanas; y, 4) olvido de Dios: vivir como si Dios no existiera, poniendo todo su corazón en cosas tales como el dinero hasta el punto de sacrificar su vida bajo la amenaza de su pérdida. Por el contrario, quien se libera de los bienes temporales consigue: magnanimidad; libertad de espíritu; claridad de entendimiento; profunda tranquilidad; pacífica confianza en Dios; culto verdadero a Dios y plena sumisión de la voluntad propia a la divina. Respecto al gozo de los bienes *naturales* como la belleza, el atractivo del cuerpo, el claro entendimiento y la buena razón, es para quien lo posee y

para los otros una tentación de gozo inútil (la gracia y la afabilidad son humo y vapor de esta tierra).

Hemos de dirigir el gozo hacia Dios que es fuente de toda belleza y de toda gracia en su forma más sutil. Los daños particulares que pueden provocar el dirigir el gozo hacia ellos sería: vanagloria; presunción; soberbia; menosprecio del prójimo; excitación de la sensualidad; lujuria; afán de adulación y alabanzas inútiles; mayor insensibilización del entendimiento y la razón; pereza y debilidad del espíritu hasta el extremo de repugnar las cosas divinas. Los beneficios que se derivan de privarse de ello serían: humildad y caridad hacia el prójimo; conservación de un alma libre y clara para amar todas las cosas de forma racional y espiritual; crecimiento del amor a Dios; crecimiento del amor al prójimo; profunda tranquilidad; liberación de las distracciones; indiferencia ante las cosas indignas; pureza de alma y de cuerpo; uniformidad angelical con Dios y libertad de espíritu.

Respecto del gozo en los bienes *sensuales*, los daños serían: vanidad; distracción del espíritu; codicia desordenada; deshonestidad; desenfreno interior y exterior; pensamientos impuros; envidia; disfrutar con las habladurías inútiles; juicios inciertos y pensamientos inconstantes. Los beneficios de evitar tales bienes sensuales serían: fortalecimiento frente a la lucha de las distracciones; recogimiento en Dios; prudencia; aumento de las virtudes y elevada transformación. Respecto a los daños que se derivan de los bienes *morales* tendríamos: presunción farisaica y jactancia; menosprecio de los demás; aumento de la exigencia de alabanza humana; pérdida estúpida del premio eterno; vanidad que se convierte en injusticia y negación de Dios; autoengaño; incapacidad del alma para recibir consejos y para enseñar razonablemente sobre lo que se debería hacer; amor propio que enfría la caridad (Saavedra, 43).

Los beneficios de evitar el gozo de bienes morales serían: evitar caer en las tentaciones del demonio y los engaños de uno mismo encubiertos en el gozo de nuestras obras; mayor reflexión y miramiento en las obras; evitar la inestabilidad de las acciones y propósitos; pobreza de espíritu; bondad, dulzura; sabiduría; no actuar de manera impetuosa o precipitada; no conocer la arrogancia; liberación de la codicia, la envidia, la desidia espiritual, etc. Respecto a los daños del gozo en los bienes *sobrenaturales* serían: el gozo inútil de ellos conduce al alma a engañar y ser engañada; retroceder en la

fe; ser víctima de vanagloria y otras vanidades; complacencia que ofusca la razón; buscar el gozo de manera inoportuna e impulsiva; uso indebido y erróneo de los dones concedidos; disminución de la fe y cometer pecado tentando a Dios al pretender hacer milagros.

Los beneficios de evitar bienes sobrenaturales serían: el alma que renuncia a este gozo glorifica a Dios y se eleva por encima de sí misma; el alma aumenta la esperanza y el amor; el alma disfruta del conocimiento más elevado por medio de la acción oscura de la fe. Y respecto a los daños del gozo en los bienes *espirituales* serían: poner confianza desproporcionada en una imagen es un acto irreflexivo; dependencia y apego (la privación de las imágenes no debe perturbar la paz); imperfección y abuso de tales medios: puede ser útil en los inicios de los principiantes para ayudar a sacarlos de los bienes mundanos, pero luego se debe abandonar; pensar que Dios está atado a algún sitio; caer en el egoísmo de preferir satisfacer sus deseos antes de glorificar a Dios.

Y de los beneficios de evitar los bienes espirituales destacamos que conseguiremos de Dios todo lo que deseemos si estamos en concordancia con lo que le corresponde, no con nuestros deseos y necesidades. Como sabemos el proceso de purificación debe continuar respecto a las demás potencias: entendimiento y memoria. A pesar de que el resultado de tales procesos tiene implicaciones en el mundo de las pasiones y de los sentidos, no lo atenderemos aquí por exceder nuestro objetivo de estudio.

La negación empezará por ser activa en la medida que uno debe aprender a saber negarse. Se trataría de una negación inicial pero la negación, en sí, no es exclusiva de los principiantes. Ha de estar presente en todo el proceso: «Aunque obres muchas cosas, si no aprendes a negar tu voluntad y sujetarte, perdiendo cuidado de ti y de tus cosas, no aprovecharás en la perfección» (Av 1,72; 1N,6,8). Sin negación constante no hay un salir y caminar hacia la unión con Dios. Los resultados positivos de la negación son igual de numerosos como lo son las negaciones de uno mismo: paz interior, pobreza de espíritu (bienaventuranzas), allanar el camino hacia la comunión verdadera de Dios, persona purificada (LB 1,18-26).

El camino de la negación se retroalimenta, es decir, la negación es necesaria en el camino evangélico de purificación y transformación del hombre. Sin negación no hay purificación pero, a su vez, el estado de negación es el principal fruto o resultado del proceso de purificación. Este proceso de acción transformadora en el hombre se le atribuye al Espíritu Santo. En *Llama* 1,19 y 3,34, el autor distingue dos acciones de la tercera persona divina: la purificación y la glorificación. Este proceso nunca acaba. Siempre habrá ocasión de crecer más en amor. También, en este proceso participan las tres virtudes teologales: «porque...el alma no se une a Dios en esta vida...sino sólo por la fe según el entendimiento, y por la esperanza según la memoria, y por el amor según la voluntad »(2S,6,1; 2N,2,21)

La invitación que San Juan de la Cruz nos hace para vivir como Jesús consistirá, por ejemplo, en no querer gustar, oír, mirar, etc., nada que no sea para mayor honra y gloria de Dios (1S,13,4; 1,13,11). Más que dejar muerta la voluntad, esta decisión es un acto firme y decidido de la voluntad. La propuesta sanjuanista incluye, por tanto, la renuncia activa de todos los bienes que nos alejan de Dios, incluso de dones y gracias especiales y místicas (que no son propiamente Dios) hasta la actitud pasiva de recepción y apertura a Dios en las diferentes etapas del vivir cristiano (2S, 16,10; 24,8; 26,10; 30,5; 3,14). A veces, el mismo Dios niega dones al hombre a fin de ayudarlo a saber negarse a sí mismo (1N,6,6), a modo de purificaciones pasivas (Morales, 58). San Juan nos exhorta a estar abiertos para acoger la gracia transformadora de Dios que niega a los soberbios y da a los humildes. Son soberbios aquellos que se niegan a dejarse guiar por Dios.

En estrecha vinculación al concepto de *negación* hemos de ubicar la *ascesis* sanjuanista. De hecho, en sus escritos no aparece nunca la palabra *ascesis* o *ascético* y, a pesar de ello, el autor es una autoridad reconocida sobre el ascetismo. El Diccionario de la Real Academia lo define como: compromiso personal consciente, voluntario, libre, amoroso, en el camino hacia la perfección de la vida espiritual con el cúmulo de fatigas, mortificaciones, penitencias, oraciones, trabajo, renuncia, desapego, sacrificios que dicho itinerario comporta y exige. Si entramos en la consideración sanjuanista, veremos hasta qué punto concuerda o se aleja de esta definición general.

En el marco de la ascesis cristiana, a pesar de que ascesis sea sinónimo de esfuerzo, tarea, compromiso del hombre por su propio crecimiento y madurez interior, éste no se justifica por el deseo del hombre de ser como Dios o de alcanzar la felicidad divina, ni por detestar la condición carnal y terrenal, ni por la búsqueda de autorealización inmanente. La raíz del ascetismo cristiano atiende a la llamada de Dios al hombre en tensión entre ser criatura a imagen y semejanza y ser pecador. El esfuerzo apuntará, por lo tanto, al compromiso de vivir como Cristo, de manera evangélica. Además, este esfuerzo tiene mucho de don de Dios, es decir, existe una acción de Dios precedente a la acción del hombre. Dios, en colaboración con el hombre, trabaja para la conversión. Existe, pues, una ascesis activa y otra dimensión ascética pasiva.

En el marco del ascetismo sanjuanista, éste se apoya en la llamada de Dios al hombre a que realice la experiencia³⁵ de comunión con Él. Esta comunión se puede llegar a conseguir en vida (a pesar de que no sea de manera tan clara y evidente como en la vida post-mortem donde se dará en plenitud) sin abandonar la condición temporal y mundana aunque sea desde la oscuridad de la fe. Su propuesta es una ayuda a alcanzar esta meta tan pronto como sea posible (S, pról.1; 2,4-5) Es más, la plenitud de comunión se empieza a construir “aquí abajo”, en el vivir de cada día: sin la sacramentalidad de la vida terrena no se podrá alcanzar la plenitud de la gloria (1S,4,3;8,5; LB,1,16). Esta plenitud de unión consistirá en una unión de voluntades entre el hombre y Dios (2S 2,5). Este es el fin y el sentido del ascetismo. Se trata de una visión de lo ascético en positivo: muerte y negación para la comunión plena de unión con Dios, que comportará la unión con el prójimo y que deberá ser vivido sin instrumentalizar el proceso.

Dado que el pecado original ha edificado unas barreras entre el hombre y Dios y ha roto el equilibrio antropológico interior del hombre (1S,1,1; 9,1-3;15,1; CB 23,2), el

³⁵ Baruzi, en su libro *San Juan y el problema de la experiencia mística*, en el libro 3º: *Relación entre experiencia y doctrina*, analiza la vinculación que se da en el autor entre ciencia, experiencia y Sagrada Escritura como fuentes configuradoras del conocimiento. Es más, el uso del adverbio *ordinariamente* en la obra de San Juan, apuntan a cómo el autor, enfatizaba la categoría experiencial del conocimiento místico, aludiendo a lo que acaece habitualmente en todo el proceso de experiencia vital, ascética y mística. Asimismo, en el libro 4º: *Síntesis doctrinal*, Baruzzi compara a san Juan con otros místicos de otras tradiciones religiosas como Abenarabi, Mohammed B.Wasi, o Abud Yazid, en tanto que todos ellos hablan de un conocimiento experiencial de contemplación de Dios que excluye todo lo que no es Dios, y de cómo esta unión contemplativa va acompañada o precedida de un vaciamiento de los apetitos. Véase Baruzi,(91)

proceso de comunión y de reintegración del ser humano requiere un esfuerzo añadido y una mayor disposición a dejarse asistir por la gracia de Dios. No basta proponerse la vivencia de las virtudes teologales para que ya se posean en plenitud y perfección. Se necesitará el paso por la noche o purificación pasiva del sentido, así como, sobre todo, el paso por la noche pasiva del espíritu. Desde esta perspectiva, toda obra buena, penitencia, ayuno, y/o ejercicio de la virtud, adquirirá valor sólo desde el amor (3S,27-28). Se trata, pues, de una ascesis profundamente religiosa (llevar al hombre a la comunión con Dios) y nunca solamente moral (Vidal, 97). La propuesta sanjuanista, más que incidir en una ascesis penitencial exterior, en lo que se insiste es en la mortificación de la voluntad y en la negación total de uno mismo para abrirse a la vida de comunión con Dios, en la centralidad de una ascesis interior.

Quintana Cabanas³⁶, cuando analiza la afirmación de una ascesis preparatoria a la experiencia mística que se presenta tanto en autores cristianos como no cristianos que nos advierten que sin sacrificio no hay transformación, nos recuerda que en San Juan de la Cruz no hay posibilidad de entrar en la *Noche del sentido* sin seguir sus indicaciones de inclinarse a: «No a lo fácil sino a lo dificultoso; no a lo sabroso sino a lo desabrido...no a lo que es descanso sino a lo trabajado;... no a lo más alto y precioso, sino a lo más bajo y despreciado» (1S, 13,6).

La purificación³⁷ sanjuanista indica este proceso de desprendimiento de sí y abertura a Dios al que venimos refiriéndonos, purificación o purgación como disposición y, al mismo tiempo, efecto de la unión. El nombre de *vía purgativa* es un concepto usado para los principiantes (CB arg.), a pesar de que la labor purificadora se lleva a cabo especialmente en la noche pasiva espiritual que pertenece, más bien, a la

³⁶ Véase Quintana (2010: 183)

³⁷ Definición de *Purificación*: Acción de limpiar el alma, quitándole o suprimiendo sus imperfecciones. Se trata de un término más abstracto que purgación, aunque pueda servir en muchas ocasiones como sinónimo. Purgar, en san Juan se corresponde, especialmente, con el proceso de la Noche oscura expresada en su segundo libro, en el que trata de los efectos de la contemplación purgativa en el alma. El autor utiliza más frecuentemente este término que purificar. San Juan también utiliza otros términos, a modo de sinónimos de *purgación*. Destacamos aquí los que tienen connotaciones más positivas: acomodar (N 1,8,1; 9,4; 11,3); alumbrar (N2, 12,2-3); clarificar (N2,12,4) cocer (CB 25,11); combatir (N2,24,2); destetar (N2,16,4); disponer (N1,8,1;N2,10,1-3) L4,12); iluminar (N2,5,1-2;8,4;12,2); ilustrar (S2,26,13;N 2,5,1.3;10,9;16,1;CB 26,17); inflamar (N 2,12,1;13,2) sanar (N2,9,3). A modo de sinónimos de *purificación*, destacamos también en tono positivo los términos: fortalecer (N 1,4,8; 2,25.30); hermohear (LB 2,25; ilustrar(N2,10,9); levantar (LB 2,27); poner en Dios (LB2,13). No hay que obviar, sin embargo, que son muchos más los términos derivados en tono negativo. (Pacho, 2000)

vía iluminativa (2N,2,3). Todo el camino, sin embargo, los dones de Dios y los esfuerzos humanos poseerán eficacia purificativa. La noción privativa correspondiente a *purgación* o *noche* no es, insistimos, estrictamente negativa, sino que constituye la puerta de entrada a una más alta riqueza o abundancia «lo cual es indicio al alma de la salud que va en ella obrando la dicha purgación y preanuncio de la abundancia que espera» (2N,7,4).

No deja de ser cruda y dura la manera de referirse a los daños de los apetitos (1S,6-12) y de los siete vicios capitales de los principiantes (1N,2-7). Los apetitos voluntarios y los pecados cansan y atormentan, oscurecen y ciegan, ensucian y enflaquecen y, en definitiva, rompen el equilibrio del alma racional, la cual Dios ha creado como hermosísima y acabada imagen suya (1S,8,1). Esta situación, sin embargo, se puede cambiar y Dios quiere cambiarla (CB 23 y 33). «Cinco daños causa cualquier apetito en el alma: el primero, que la inquieta; el segundo, que la enturbia; el tercero, que la ensucia; el cuarto, que la enflaquece; el quinto, que la oscurece» (DLA, 112, y 1S,6-10)

Para san Juan de la Cruz, Dios es puro (2S,5; LB,3,6), y por eso la pureza³⁸ es condición imprescindible para vivir la unión de amor con Él: «Renacer en el Espíritu Santo en esta vida es tener un alma similísima a Dios en pureza, sin tener en sí alguna mezcla de imperfección y así se puede hacer pura transformación por participación de unión, aunque no esencialmente» (2S,5,5)

La pureza que se ha de buscar y alcanzar no es la de la pura inmaterialidad-espíritu puro o puro espíritu- sino la que se adquiere por la limpieza y transformación del corazón y la voluntad. En la unión con Dios, la persona no pierde su naturaleza aunque la tenga transformada y parezca más Dios que criatura. «Y así, cuando el alma quitare de sí totalmente lo que repugna y no conforma con la voluntad divina, quedará transformada en Dios por amor » (2S,5,3). Para ser capaz de Dios y de la unión con Él, el equilibrio interno del hombre ha de ser reconstruido totalmente desde claves nuevas.

³⁸ Para ejemplificar este aspecto sobre la pureza necesaria en el hombre San Juan utiliza el símil del rayo de sol y la vidriera de la que se debe quitar toda impureza (2S,5,6). Quitar de sí todo velo y mancha de criatura, que consiste en tener la voluntad perfectamente unida con la de Dios. También utiliza la comparación del ojo y la imagen: una vista purificada sólo verá las excelencias y perfecciones en la imagen. (2S,5,9-10)

El hombre sensitivo³⁹ es el que guía su vida sobre todo por el criterio de sus apetencias sensitivas, lo que le hace incapaz de percibir y abrirse a cualquier vivencia humana y divina que no pase por ahí o que supere esos parámetros. La consigna sanjuanista será la negación de sí. La dimensión apetitiva y sensitiva del hombre ha de ser reeducada a la luz de la razón y la fe. La razón ha de ser el guía de ciego de los apetitos y sentidos⁴⁰ y no al revés porque entonces sucedería que el que no ve, el sentido, guía al que ve, la razón (1S,8,3). A su vez, la fe tiene que iluminar la razón si se quiere llegar a la plenitud humano-divina a la que Dios llama al hombre porque en esos caminos es la fe la que, oscureciendo, va conduciendo al hombre, la que, paradójicamente, le hace ver (2S,1,2; 3,2;4,3.7; 9,1). Esto ocurre sin dejar de servirse de la razón y otra serie de guía y medios humanos que Dios ofrece al hombre, como la ley natural, la ley evangélica y el servicio del discernimiento fraterno (2S, 21-22).

³⁹ Véase Ruiz, F. *Introducción a San Juan de la Cruz*, en la parte III: *El sistema*, en el cap. 11: *El hombre*, en su apartado 3: *El hombre animal*, el autor nos presenta cómo san Juan habla de las tiranías de las fuerzas sensitivas llamando *ninfas* a todas las imaginaciones, fantasías, conocimientos y afecciones de esta porción inferior. El hombre debe procurar conformar y aunar la parte racional con la sensorial (C 18,4). También en la parte IV, *El proceso*, en el apartado 4: *Educación del sentido*, el autor, en base a la doctrina sanjuanista, afirma que existe una urgencia en educar al hombre sensitivo, sobre todo en la actualidad, ya que el hombre actual recibe de manera continuada un aluvión de objetos, sensaciones y excitaciones que lo distraen de su más íntima naturaleza. El hombre posee una sensualidad pegajosa y sólo a través de la renuncia provisional de la noche llegará a gustar y a utilizar provechosamente las cosas sensibles. El autor destaca la cita sanjuanista 3S 24,3 en la que se explicita cómo nos quedamos atascados en lo sensitivo. También destaca el autor, cómo San Juan es una buena muestra de purificación de los sentidos, ejercitando intensamente sus facultades sensitivas: visión, fantasía, etc., encauzadas a la expresión de lo divino con su lenguaje poético y simbólico.

⁴⁰ El Diccionario de la Real Academia entiende por *sensual*: los gustos y deleites de los sentidos, las cosas que los incitan o satisfacen y, las personas aficionadas a ellos. Esta definición es perfectamente válida para acercarnos a la acepción sanjuanista. La única diferencia es que el autor se acerca al concepto desde la perspectiva de la vocación única y última del ser humano en tanto que unión a Dios, y desde la concepción del ser humano como unidad esencial que se realizará de manera integral en plenitud cuando recoja todo su caudal y potencial en Dios. Cuando el autor se refiere a «todo mi caudal» entiende el dualismo antropológico que configura la unidad de la parte sensitiva del alma (la sensualidad o porción inferior) y la parte racional y espiritual (porción superior o espíritu), tal y como hemos visto al tratar de las pasiones. (CB 28,4). Cuando se refiere, por tanto, a la parte sensitiva del alma está incluyendo el cuerpo con todos sus sentidos y potencias, interiores y exteriores, y toda la habilidad natural: las cuatro pasiones y los apetitos naturales. La esencia de la persona es el resultado unitivo de las dos partes, es decir, que una no puede concebirse sin la otra, ni descuidar, ni disminuir. En todo el conjunto, no sólo en una parte, estamos hechos a imagen y semejanza de Dios. Pero eso no quita que el ser humano sea evolutivo, es decir, que sea de-venir o llegar a ser, sea proceso de realización en su hominización. Por tanto la definición del ser humano debe contemplar este potencial de progreso hacia la constitución de la plenitud de la persona. Este dualismo antropológico tiene, a su vez, una jerarquía de competencias, capacidades o roles. Así, la parte sensitiva tiene correspondencia con lo temporal y las criaturas, mientras que la parte espiritual se corresponde con la comunicación con Dios (3S, 26,4; S 2, 4,2; CB 28,7).

Pero no sólo la razón o el entendimiento han de ser iluminados por la fe. Toda la dimensión espiritual o racional del hombre con sus potencias (entendimiento, memoria y voluntad) ha de ser reeducada y regenerada. La enseñanza sanjuanista es que para llegar a esa meta no hay más camino que las virtudes teologales y, a su vez, como dijimos, a través de la acción purificadora de iniciativa divina (Saavedra, 43). «Y esto fue dichosa ventura, meterla Dios en esta noche, en donde se le siguió tanto bien, en la cual ella no atinara a entrar, porque no atina bien uno a vaciarse de todos los apetitos para venir a Dios» (1S,1,4-5). En esta coyuntura, la tarea del hombre es, en primer lugar, no estorbar e impedir la labor de Dios en nosotros y, a la vez, salir con la voluntad y el corazón de todo aquello que pueda embarazar el camino hacia la perfecta unión.

La *Subida*, principalmente, es una buena guía de discernimiento en este camino, aunque no la única.⁴¹ Iniciar y mantenerse constante en este camino sólo es posible si existe el amor (1S,1,4). No es extraño, pues, que defina el amar como «obrar en desnudarse y despojarse por Dios de todo lo que no es Dios» (2S,5,7). El autor utiliza la comparación entre el camino de purificación con las tres noches de Tobías, según la versión de la Vulgata, antes de unirse en matrimonio (1S,2,2). Este amor, como motor de arranque, es también don de Dios.

salió el alma con ansias en amores inflamada ... porque para vencer todos los apetitos y negar los gustos de todas las cosas, con cuyo amor y afición se suele inflamar la voluntad para gozar de ellos, era menester otra inflamación mayor de otro amor mejor, que es el de su Esposo, para que teniendo su gusto y fuerza en éste, tuviese valor y constancia para fácilmente negar todos los otros (1S ,14,2-3; 1N,1; CB1,20-22).

⁴¹ Las intenciones de San Juan de la Cruz en su obra *la Subida*, las explicita en la presentación, subtítulo o título amplio, de la misma: *Trata de cómo podrá un alma disponerse para llegar en breve a la divina unión. De aviso y doctrina, así a los principiantes como a los aprovechados, muy provechosa para que puedan desembarazarse de todo lo temporal y no embarazarse con lo espiritual, y quedar en la suma desnudez y libertad de espíritu, cual se requiere para la divina unión.*

Este amor será uno de los tres pilares junto con la esperanza y la fe, siempre de la mano de una voluntad⁴² decidida que nos recuerda a la determinada determinación de Santa Teresa.

C.) Tipos de purificación y contemplación

1. Las purificaciones activas preparan para la contemplación activa

Entendemos por purificaciones activas aquellas que el alma puede hacer por sí misma, no sin ayuda de la gracia. Las lleva a cabo por su propia iniciativa, a diferencia de las pasivas en las que la purificación es llevada a cabo por la acción divina. El alma entera debe ser purificada, tanto su parte sensible como espiritual desde los sentidos a las potencias (entendimiento, memoria y voluntad). Estas purificaciones o noches sanjuanistas provocarán el despojamiento de todo aquello que antes atraía al alma (Morales, 58). Purificados la oscuridad, los sentidos y las facultades del alma estarán en el umbral del cielo tras haber pasado por el purgatorio místico.

Este proceso se inicia con la primera *noche*, la de los sentidos o también llamada *vía purgativa*, en la que se llevará a cabo de manera ascética una mortificación de los mismos a fin de ordenar los apetitos y las pasiones⁴³.

El autor describe ampliamente sus efectos nocivos y los daños que provocan en el alma. Así, por ejemplo en Av, 94, el autor aconseja en sus avisos: «Tenga fortaleza en

⁴² Referencias a la voluntad decidida de sujetarse a llevar la cruz de la desnudez: (2S,7,7;1,5,8;2,7;3,35,5; N, pról..2; 1,7,3-4;11,4; CB 3,5,9;36,12-13;L2,28) . (De San José, 80)

⁴³ «El alma, después del pecado original, se encuentra cautiva en este cuerpo mortal, sujeta a las pasiones y los apetitos naturales (1S,15,1). Desde entonces, no hay orden en el funcionamiento de las pasiones. La voluntad está esclavizada y a merced de los impulsos desordenados. Del resultado de este desorden surge un afeamiento de alma y un alejamiento de Dios (1S,9,3). Las pasiones, en su desenfreno irracional, arrastran al alma hacia muchas «esperanzas, gozos, dolores y temores inútiles»(CB 26,19) que producen desasosiego, pena y falta de paz. Turban al alma molestando la dulce quietud de la contemplación” (3S,16,6;CB 24,5) y embotan la razón, perdiendo su capacidad para obrar con equilibrio y rectitud (3S,19,4;3,29,2). El mayor daño que producen es el bloqueo de la vida espiritual. Para poder sosegarlas y ponerlas en razón será necesario que ella misma se aniquile y deshaga, según está ennaturalizada en estas pasiones e imperfecciones» (2N,6,5) «y pueda salir de sí y renovar toda y pasar a nueva manera de ser »(CB, 1,17).

el corazón contra todas las cosas que le movieren a lo que no es Dios y sea amiga de las pasiones por Cristo». Edith Stein analiza en su obra *La ciencia de la Cruz*, cómo San Juan nos exhorta no sólo a vivir como Cristo sino a vivir como él ante el símbolo de la Cruz, la *pasión*: participar en el sufrimiento de Cristo tiene un valor redentor (Stein, 2011). En el marco antropológico, el ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, es una unidad constituida por facultades, tendencias, sentidos.

Siguiendo la filosofía tomista, en el hombre se distinguen dos dimensiones: a) el cuerpo, o parte sensitiva o porción inferior, y, b) el alma, parte espiritual o porción superior. En él operan un conjunto de cinco sentidos externos, tres internos, tres potencias espirituales y cuatro pasiones. Todas las partes de esta unidad están interrelacionadas manteniendo una armonía que se rompe a raíz del pecado original. Las cuatro pasiones del hombre son: gozo, esperanza, dolor y temor¹. Estas cuatro pasiones están arraigadas en la voluntad «porque estas pasiones y afecciones se reducen a la voluntad» (2N,13,3). Aunque sean distintas entre sí son interdependientes, es decir que una de ellas no puede desvincularse de las otras, como tampoco ninguna de ellas lo puede hacer de las demás potencias del hombre. Donde va la una, las otras también van (3S, 16,5), arrastrando a todo lo demás, es decir, donde vaya una pasión, va también toda el alma, la voluntad y las demás potencias que estarán cautivas de esta pasión, cautivando también las demás pasiones y, en definitiva, no dejando volar el alma hacia la libertad, la contemplación y la unión (De Jesús Crucificado, 49). En cuanto reinan las pasiones, el alma pierde la tranquilidad y la paz que necesitan para que obtenga la sabiduría que puede recibir el alma de manera natural o sobrenatural (3S,16,6). De las pasiones nacen los vicios e imperfecciones si están en desorden y desenfreno de la misma manera que de ellas nacen virtudes, si están ordenadas (3S,16,5).

Por tanto, de esta primera presentación se deduce que, en sí, las pasiones no son nocivas, sino el orden o desorden en que las gestiones será el motivo de esclavitud del hombre. El autor se ocupará de las pasiones desde el cap. 16 del libro *Subida*, cuando trate de la purificación de la voluntad. Pero, al quedar incompleto, el libro sólo desarrollará el gozo, que lo define como: «contentamiento de la voluntad con estimación de alguna cosa que tiene por conveniente», (3S,17,1). Dado que este contentamiento acostumbra a apartar al hombre de Dios, se impone la purificación de la

voluntad en sus gozos desordenados. Lo mismo ocurre respecto de las demás pasiones. En la noche oscura de la voluntad ya que según el autor: «todo negocio para venir a la unión de Dios está en purgar la voluntad de sus afecciones y apetitos » (3S,16,3) «Han de estar sosegadas las pasiones para que exista armonía entre sentidos y potencias» (1N,2; 1,13,5)

Para que se dé el vaciamiento de los apetitos el alma debe previamente desear imitar en todo a Cristo, quien no tuvo más deseo que seguir la voluntad del Padre. La abnegación absoluta es el medio por donde el santo nos lleva a la unión con Dios. Pero para tal renuncia el alma es auxiliada por el amor de Dios. Sólo con su asistencia el alma se libera de tales apegos sensitivos y pasiones para poder gozar de una verdadera libertad. Con la noche espiritual que sigue a la noche de los sentidos, el alma está en total oscuridad. Así, el entendimiento debe desnudarse de todos sus conocimientos naturales y pensamientos si desea llegar a la contemplación divina.

Ello nos remite a la enseñanza de Pseudo-Dionisio Areopagita: para llegar a la contemplación de Dios, nuestra inteligencia debe desnudarse (De Jesús Nazareno, 49). Sin duda, san Juan de la Cruz leyó los escritos de este autor, así como de los místicos alemanes y flamencos. A veces, parece reproducir sus expresiones. Para San Juan, la *noche del espíritu* es desnudez y vacío pues nada creado ni pensado por el entendimiento sirve de medio para alcanzar a Dios, si bien, al contrario, supone un impedimento. Esta facultad, como las demás, deberá renunciar a toda actividad humana y a todo conocimiento y representación recibidos por los sentidos corporales procedentes de las cosas visibles (Ofilada, 2002). Este vacío conceptual no destruye el entendimiento sino que le hace más fácil el camino por la iluminación de la fe. Cuanto más se mortifica el entendimiento, más se acrecienta la fe y más se capacita el alma para la unión con Dios dado que la fe es el medio más adecuado para la unión.

Cuando el alma concentra la acción de sus potencias, sus inclinaciones y sus apetitos espirituales en fe pura, puede unirse con el Amado en unión de sencillez, pureza de amor e igualdad. Pero la fe es oscura ya que su luz es sobrenatural eclipsando toda luz del entendimiento que creará las verdades reveladas sin entenderlas. Desde el punto de vista humano, el entendimiento se queda en la noche oscura procediendo de lo más exterior a lo más interior. Primero se deshará de las percepciones recibidas de los

sentidos exteriores, después de la de los sentidos interiores, especialmente la imaginación y, por último, de aquellas que son puramente mentales o conceptuales.

Pero los contemplativos deben ir aún más lejos: deben renunciar a los fenómenos sobrenaturales tales como visiones, revelaciones y palabras interiores que, a veces, afectan a los sentidos exteriores dado que cuanto más caso hace el alma de tales fenómenos, más aleja su posibilidad de unión. Esta propuesta podría entenderse como una reacción frente a los alumbrados que estaban presentes en su época, así como un gesto de precaución ante la Inquisición que sospechaba de todo camino orante que se apartara de la ortodoxia.

En cualquier caso, para el autor, tales manifestaciones sensibles son fuente de impedimento y causan daño al alma. La razón podría ser que tales visiones sujetas a imaginación o fantasía corren el riesgo de ilusión diabólica mientras que la sabiduría de Dios no tiene límite de forma, especie o imagen. El alma puede unirse con esta sabiduría sólo si no está limitada a una forma particular. De hecho, ni siquiera ninguna idea, por espiritual que sea, puede capacitarnos para contemplar a Dios, pues es, por naturaleza, impura y limitada. El entendimiento debe estar, en definitiva, en la noche de la fe. No debe desearse, pues, ningún fenómenos sobrenatural por muy buenos resultados que dé al alma. Debemos ir a Dios por la negación de todas las cosas olvidando también revelaciones y palabras interiores. Al saber de Dios hay que dirigirse por la vía del no-saber.

Si la fe desnuda el entendimiento, la esperanza hará el vacío de la memoria y la caridad desnudará la voluntad. Así, la memoria deberá, por su parte, deshacerse de toda impresión recibida por los cinco sentidos corporales para no tener ni rastro de tales noticias sensoriales⁴⁴ a modo de una tabula rasa. Sólo así, el alma se verá libre de toda

⁴⁴ «Si purificares tu alma de extrañas posesiones y apetitos, entenderás en espíritu las cosas, y si negares el apetito en ellas, gozarás de la verdad de ellas, entendiendo en ellas lo cierto». (DLA, 48). El alma que canta el poema de la *Noche oscura* ya ha atravesado la noche y ha llegado a la meta de la unión. Por ese motivo, es un cántico de alabanza a la noche que se ha convertido en camino hacia la felicidad «¡Oh dichosa ventura!»). La casa que ha dejado la esposa (el alma) es la parte sensible del alma. Está en calma porque todos sus apetitos han enmudecido. El alma pudo deshacerse de ellos porque Dios la liberó de todos ellos. Con sus propias fuerzas no lo hubiera podido conseguir. Esta es la diferencia entre la *noche activa* de la *pasiva*. Para poder liberarse de las cadenas de su naturaleza sensible, el alma ha de trabajar con todas sus fuerzas pero Dios ha de ayudarla con su asistencia eficaz, previniéndola de los peligros, estimulándola y perfeccionándola. El desprendimiento es designado como una noche que el alma ha de

impresión de origen mundano o diabólico o, incluso, las provenientes de revelaciones de origen divino⁴⁵, asegurándose más la paz y la tranquilidad del espíritu. Las funciones de la memoria sólo deberán recuperarse para el cumplimiento de nuestras obligaciones ordinarias. La caridad, por su parte, purificará la voluntad induciéndonos a amar a Dios por encima de todas las cosas, lo cual sólo será posible si apartamos nuestros afectos de todo lo que no sea Dios para ponerlo por entero a Él. Como vemos, san Juan de la Cruz exigirá a los contemplativos una renuncia integral en la que no quede más que Dios.

Una vez que el alma ha sido enteramente purgada, se verá capacitada para contemplar a Dios. La contemplación activa se seguirá de la purificación activa. Todavía no es contemplación infusa, como veremos. La contemplación activa se da por los medios propios y ordinarios no sin ayuda, sin embargo, de la gracia. Se trata de una contemplación espiritual en el sentido de que sólo obran en ella los sentidos espirituales. Entre el meditar discursivo, es decir, la meditación en la que la imaginación y las potencias sensitivas obran, y la contemplación infusa o mística, hay una fase intermedia (De Jesús Crucificado, 49). Esta es la contemplación espiritual y activa que nos ocupa, que consiste en imponer silencio al entendimiento en el momento oportuno y quedarse con la quietud en la fe, fijando nuestra mirada espiritual amorosamente en Dios, gozando de su contemplación y sabiendo que Dios también nos mira y nos asiste en la contemplación. En ella, la imaginación, la memoria y el entendimiento no obran activamente. «El alma se contenta con esta atención general amorosa ajena de otras inteligencias y noticias particulares.» (2S,9). El reposo de las potencias se facilita por la purificación precedente. La fe sería la *noticia general amorosa* que es luz espiritual a

atravesar. Sería noche en un triple sentido: punto de partida, camino y meta. El punto de partida es el deseo de las cosas de este mundo al que el alma ha de renunciar. Esta renuncia abandona el alma a la oscuridad. El mundo que percibimos por los sentidos es la tierra firme que nos sostiene, el hogar en que nos sentimos como en casa, nos alimenta y nos proporciona lo que necesitamos, la fuente de nuestra alegría y nuestros placeres. Si se nos arrebatara o la abandonamos es como si nos hundiéramos. Pero, a pesar de lo que pudiera parecernos, nos está colocando, por el contrario, en una tierra más firme y más segura. Esta tierra es más segura pero no la percibimos así puesto que es más oscura, es la tierra de la fe. Ella es el camino que nos llevará a la unión, pero es un camino nocturno, un conocimiento oscuro que nos da a conocer algo que no podemos ver. Y es que nuestros ojos (del espíritu) no están adaptados a la intensidad de la luz de Dios.

⁴⁵ Los favores sobrenaturales pueden contribuir al amor propio del alma y hacerla olvidarse de Dios, quedándose aferrada a estos consuelos sensibles. Para San Juan es necesaria la renuncia a ellos. Ya santa Teresa advertía de los peligros en *Camino de Perfección*, cap. XVIII, remitiéndonos a la humildad necesaria que debe prevalecer en el alma a fin de que no se considere mejor por experimentarlos.

los ojos del alma gracias a la cual se puede contemplar a Dios. Pero esta mirada contemplativa es oscura como la fe. No son visiones pues no se trata de nada extraordinario o sobrenatural sino de un estado de oración. Cuanto más purificada está el alma, más clara es la luz de la fe, más pura, sencilla y perfecta, impregnando enteramente el alma.

En esta clase de contemplación, como vemos, el alma es activa en tanto que se prepara activamente para alcanzar este estado y mantenerse en él el tiempo necesario. A la pregunta sobre cuándo debe dejarse la meditación y discurso para pasar al estado de contemplación, el autor responde que el tiempo vendrá determinado por la dificultad encontrada en fijar la imaginación y el sentido de las cosas particulares, por la desaparición de todo gusto en discurrir y, sobretodo, por el gran deseo del alma en reposar en la *noticia amorosa* general de la contemplación. Sin embargo, es provechoso que, al inicio de tener noticia general amorosa, usemos algunas veces la meditación discursiva y las facultades naturales, ya que la meditación discursiva prepara para la contemplación activa y purifica las potencias del alma, por lo que antes que no se consolide la contemplación es conveniente mantenerla.

2. Las purificaciones pasivas preparan para la contemplación infusa.

En los primeros pasos del camino espiritual, las personas, reengendradas por el calor del amor que sienten les viene de Dios, comienzan a aficionarse al bien y a las cosas de Dios (Ros, 93). Les parece que, por Él, están dispuestas a posponer y dejar lo que sea para entrar en el camino de la unión. Pero, en realidad, no tienen lo que les parece de manera sólida, simplemente que movidas por el impulso sensible hacia Dios, han cambiado el objeto de sus apetencias egoístas y no purificadas (1N,1-8; 2,2-3) De ahí, la necesidad de la mano purificadora de Dios, su asistencia. Es Él quien verdaderamente purifica. De ahí, también, que la purificación pasiva no suceda en todos de la misma manera ni se lleve en todos hasta las mismas metas de transformación (1N,14,5-6;7,4; LB,2,27-30).

Una de las señales⁴⁶ fundamentales de si se está pasando con eficacia por la noche pasiva de los sentidos es, por ejemplo, la conciencia de amor creciente a Dios, sin saber cómo ni por qué. La influencia de Dios en el alma a través de la noche oscura (noche de la fe) que purga de las imperfecciones habituales, naturales y espirituales, los contemplativos la llaman *contemplación infusa* o *mística teología* ya que, en secreto, enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo. Esta contemplación infusa es sabiduría amorosa de Dios y provoca dos efectos en el alma: la purgación y la iluminación para la unión de amor con Dios.(2N,5,1). Esta acción de Dios que en un principio resulta penosa hasta extremos casi insoportables, después el alma la sentirá como acción iluminativa y transformadora. Es la luz de Dios la causa tanto de la penosa purgación como de la iluminación transformante. A esta dinámica el autor la llama *contemplación purgativa*. Las tres etapas del proceso son lo purificativo, lo iluminativo y lo unitivo, tres aspectos, sin embargo, de un mismo camino (Ros, 93).

La purificación mayor permite mayor iluminación de Dios y, a su vez, mayor unión. Y, simultáneamente, cuanto más iluminación de Dios haya, el hombre más se purifica y más se une con Dios en transformación de amor. Este proceso lo ejemplifica con el símil del fuego y el madero⁴⁷. Una imagen que sirve de símbolo tanto en *Subida*, como en *Noche*, como en *Llama*. Este simbolismo representa lo más esencial de la idea: que el fuego, que es luz, primero parece oscurecer el leño, y éste en un proceso penoso, empieza a echar de sí todo lo que le impide llegar a ser fuego. Así, poco a poco, llega a transformarse él mismo en fuego y en luz. No es su condición ser fuego o luz, pero tiene la capacidad, la potencia de serlo hasta el punto de dejar de parecer madero. Esta imagen simboliza, pues, la muerte del hombre viejo como única vía posible para el advenimiento de la vida nueva, para la resurrección (2N,4; LB,2,33-34). Un purgatorio que puede semejar al mismo infierno en vida (2N,6-14). El fuego vendría a representar la fuerza y el amor de Dios infundidos por el Espíritu Santo (LB,1,3;

⁴⁶ Referencia sobre las señales que nos muestran el progreso o no del proceso de purificación: 1N,9,1; 1N,11,1; 2N,11-13 y 19-20;

⁴⁷ Véase en: (1S,11,6;2S,10,1.3-4.6-9;11,1;LB,pról.3;1,3-4.19.22-23.25.33, especialmente 2N,10 y LB 1) También se puede reconstruir el recorrido conectando S1,11,6 (necesidad de la purificación y que ésta sea total), 2N,11,1 (profundidad y fuerza positiva de este fuego purificador) y, LB pról.3; 1,3-4 (transformación viva del madero en fuego). De San José, (80)

CB39,14;L4,17). La obra *Llama* es el canto a la acción purificadora y transformadora del Espíritu santo en el alma. Esta tarea, según San Juan, es más difícil que la misma creación (1S, 6,4).

Como hemos visto, después de haber llevado a cabo la *Subida* siguiendo el camino estrecho de las cinco renunciaciones: sentidos, la imaginación, el entendimiento, la memoria y la voluntad, el alma, por medio de la contemplación activa, logra entrar en la vida mística y, de aquí en adelante, conducida por el mismo Dios quedando pasivamente en sus manos (Ros, 93). El progreso del alma procederá de la iniciativa y voluntad de Dios así como de la respuesta que el alma dé a las gracias divinas. (1N). La finalidad de tales gracias es purificar a fondo el alma y su naturaleza pecaminosa. No basta purificarla de sus faltas sino que se ha de llegar al fondo de sus raíces. Mientras que para la contemplación activa basta que haya simples purificaciones de las manifestaciones pecaminosas voluntarias, para la contemplación infusa, que une al alma con Dios de manera sobrenatural, deben arrancarse de raíz los males del pecado. El alma llamada a la unión mística entrará en una *noche* oscura más profunda donde, a través de grandes aflicciones y sufrimiento, llegará a una purificación integral y esencial (Morales, 58). Este proceso será descrito en la obra *Noche Oscura* que no debe ser confundida con la fe de la *Subida*. Como vemos, el término *Noche* incluye una gran variedad de significados gracias a la anchura del símbolo.

Con la purificación pasiva del sentido se eliminarán las imperfecciones que se han mantenido en la noche anterior, esto es, nuestras inclinaciones innatas a apegarnos a los consuelos sensibles de la vida espiritual (prácticas, ejercicios espirituales, hábitos, lucha en las virtudes). Estos consuelos se equipararán en el santo con los siete pecados capitales. Dios las ahuyentará con la sequedad en que sumerge al alma de manera que perderá todo placer y satisfacción en los ejercicios religiosos, oración, ejercicio de la virtud, etc. Si estas sequedades provienen de la tibieza o flojedad no son atribuibles a la noche purificadora. Hemos de saber distinguir el origen de tales efectos. Las señales que da el autor que nos servirán para establecer tal distinción y que servirán de criterio son tres: 1) en no hallar gusto ni en las cosas de Dios ni en las del mundo; 2) sensación de no hacer lo suficiente por servir a Dios poniendo especial solicitud y cuidado, y 3) la meditación discursiva se hace más difícil. La sensación general de quien sufre estas

señales es de gran dolor y de abandono de Dios. En este estado, las almas necesitarán una buena dirección espiritual que las reconforte.

Pero el dolor y la cruz de la purificación de las noches (paradójicamente, dichosa ventura) debe ir más allá, adentrándose en la noche pasiva del espíritu. La noche pasiva del sentido ha preparado el terreno a la posterior. Según el autor, entre una y otra acostumbra a pasar un largo periodo de tiempo. En este espacio intermedio, Dios se encarga de conferir deleites, revelaciones y éxtasis a fin de predisponerla positivamente para la siguiente noche. Aún quedará por purificar las manchas del hombre viejo por su naturaleza connatural con el pecado. Este proceso será llevado a cabo por los *aprovechados*,⁴⁸ quienes se verán privados de las potencias, aficiones, sentidos, espirituales y sensibles, exteriores e interiores, dejando a oscuras todas las potencias a fin de poder unirse al Amado a través de una *pura y oscura contemplación*. Los contemplativos la llamarán *contemplación infusa o mística teología*⁴⁹ en la cual Dios enseña en secreto al alma instruyéndole en perfección de amor sin que el alma haga o entienda nada. Es el premio a los tormentos de la voluntad y de las demás potencias que sufre el alma en absoluta obscuridad pues, *cuanto más miramos al sol, más nos cegamos*.

La sensación de sentirse invadido por lo divino destruyendo al hombre viejo supone, según el autor, un sufrimiento inmenso: «porque en este sepulcro de oscura muerte le conviene estar para la espiritual resurrección que espera» (2N,3). En el sepulcro se vacían o mueren las tres maneras de bienes que conforman el gusto del alma: temporales, naturales y espirituales. Este vaciamiento es acompañado de sensación de infierno, desesperación, abandono, angustia y honda aflicción. La oración se hace cada vez más difícil pues el alma se ve incapacitada de levantar el afecto y la mente hacia Dios. Sólo la esperanza de alcanzar la unión con el Amado permite asumir el purgatorio místico. Así, el alma se transformará en fuego celestial por la contemplación infusa como el madero que se transforma en fuego al quemarse (2N).

⁴⁸ San Juan de la Cruz utiliza la distinción tradición de origen patrístico de *principiantes, aprovechados y perfectos*, a pesar de que, posteriormente, pueda superar esta clasificación.

⁴⁹ Santa Teresa también utiliza esta expresión de *mística teología*, y con los mismos criterios de uso y significado.

El amor de Dios empieza a inflamar el alma en el despertar del amor divino. Como todas las potencias y apetitos han sido previamente separados de sus objetos naturales, se concentrarán y unirán ahora en esta inflamación de amor. En ello consiste el amor puro a Dios, esta es la cima del Monte Carmelo que acontece en el *centro del alma*⁵⁰ donde toda iniciativa es de Dios, en sus tres personas, y el alma no tiene más que ser receptiva a Él y acoger lo que viene de Él. Este amor divino une y transforma: a mayor amor, mayor transformación a imagen y semejanza de Él. En esta vida, sin embargo, no se alcanza la transformación del alma en Dios en su más profundo centro. Esta experiencia en la que el Espíritu Santo transforma, con su fuego, al alma en llama de amor, está expresada de manera ejemplar en el *Cántico Espiritual* y en la *Llama de Amor Viva* donde se celebra la sublime unión.

D.) Distintos nombres y sentidos de contemplación

Son distintos, como hemos visto, los nombres con los que el autor se refiere a la contemplación. Vamos a ver algunos de ellos acercándonos al sentido que se le atribuye a cada uno. Como veremos también⁵¹, todos ellos tienen un doble matiz, de manera que pueden ser vistos o entendidos como negativos o como positivos, en función de desde donde se refieran y atendiendo a lo positivo como actividad y a lo negativo como pasividad. No tiene ningún tinte moral esta doble clasificación.

Si empezamos por referirnos a la contemplación como *noticia general*⁵² y *amorosa*, lo primero que entendemos es que tener noticia es tener conocimiento de una verdad y el hecho de que sea general hace referencia a que se comunica al entendimiento oscuramente tal como es, clara, pura y sencillamente, sin discurso. Es una comunicación de una noticia oscura (por la oscuridad que reside en la potencia, no

⁵⁰ San Juan de la Cruz llama *centro del alma* a la parte más elevada del alma (por lo que, implícitamente, afirma que hay distintas *partes* en el alma), en la que se asientan las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, y donde tiene lugar la unión del espíritu humano con Dios. Este *centro del alma*, que es llamado de manera semejante por otros místicos, es un “lugar” no accesible a los sentidos ni al demonio. Es un área libre de todo mal.

⁵¹ Véase Montalvillo, Juan José “Concepto general de contemplación en San Juan de la cruz”. *Rev. Espiitualitat*. 30-31 año VIII.,1949: 49-71

⁵² Véase en 2S,14,3; 2S,15,1; LB 3,22; 2S 14,6; CB 3,3; De San José,(80)

en la noticia) y que procede a modo de conocimiento intuitivo, con una simple mirada, sin detenerse en los detalles de un análisis (Ofilada, 2002). El contenido y objeto de la noticia atiende a la Unidad y Trinidad de Dios, y a sus atributos: justicia, misericordia, amor, pero con la condición de que el entendimiento no ande buscando razones, de que no discurra sino de que contemple. Es amorosa porque es noticia y amor divino junto, es decir, no puede comunicarse sin amor, de igual modo que la luz no se comunica sin calor (luz que calienta y juntamente enamora). Con la noticia conocemos y amamos la verdad.

La contemplación como *advertencia*⁵³, *atención o asistencia general y amorosa*, especialmente al discurso y a la meditación. Por ello en algunos pasajes de *Subida* nos presenta las señales que se dan para advertir de cuándo debemos pasar de la meditación a la contemplación. Es advertencia en tanto que se da un darse cuenta de este nuevo conocimiento y en tanto que procede de nuestra capacidad de atender la noticia: nuestra predisposición a estar alertas, nuestro “abrir los ojos” (Ofilada, 2002). La noticia, que viene de fuera no puede entrar en nosotros si previamente no tenemos una predisposición abierta y nos esforzamos en estar despiertos. Con la advertencia aplicamos las potencias a esa noticia general y amorosa.

Continuamos con la contemplación como *quietud*⁵⁴. Cuando hablábamos de las señales que nos indican el paso de la meditación a la contemplación, una de ellas consistía en querer quedarse en paz, descanso y quietud interior. Otra disposición necesaria y *sine qua non* no es posible la comunicación de la noticia, la apertura al conocimiento (Ofilada, 2002). La quietud sería un no obrar, un no discurrir, un descansar de las potencias, a pesar de que no debemos malinterpretarlo como inacción o aniquilamiento de las mismas. Con la quietud, el entendimiento agente está inactivo pero no el entendimiento pasivo. Es un entender sin discurrir, con descanso de su obrar. No es una total inacción, no es quietismo. La quietud tampoco es garantía de gozo (De la Inmaculada, 49). Si bien en principio la quietud provoca una cierta paz y alegría,

⁵³ Véase en 2S,13,4; 2S 15,4;LB 3,22, CB3,3; 2S 15,2; 2S 15,4; (De San José, 80)

⁵⁴ Véase en 2S 12,6,7; 2S, 14,1; 1N 10,2; 2S,14,3; 2S 13,4; 2S,15,2; 3S,2,6; 2S,12,6 .(De San José, 80)

puede darse en que el alma esté penando, ya que en ella también se le hace ver al alma sus miserias.

Seguimos con la contemplación como *noche y noche oscura*⁵⁵. Uno de los mayores y más emblemáticos símbolos sanjuanistas recae también en la contemplación para advertirnos de la purgación que lleva consigo este estado. Hay tres razones por la que le llama *Noche*: 1) *anocheecer* en tanto que noche activa del sentido, es decir, contemplación como mortificación de los apetitos; 2) *media noche*, en tanto que noche activa del espíritu, es decir, en tanto que contemplar como caminar en fe; y, 3) *amanecer* en tanto que noche pasiva, es decir, en tanto que contemplar como asunción de la comunicación con Dios.

Seguimos todavía con la contemplación como *purgación*⁵⁶, ya que, como hemos visto en la referencia a la/las noche/es, en la contemplación se da purificación. En concreto, el alma debe purgarse de toda noticia que pueda caer en el entendimiento, ya sea que se dé de manera natural (por sus propias potencias naturales de los sentidos interiores o exteriores: lo que la imaginación puede comprender, fingir o fabricar) o sobrenatural (noticias dadas por la gracia). La contemplación como purgación es deshacerse de la afición y el gusto de todos los bienes antes referidos (temporales, naturales, sensuales, morales, sobrenaturales y espirituales) para que, quedando el alma pura, puede encontrarse con lo purísimo, dado que dos contrarios no pueden darse en un mismo sujeto.

Y a pesar de que existen otros nombres⁵⁷ referidos a la contemplación aunque no tan recurridos por el autor, finalizamos con la contemplación como *teología mística*⁵⁸. El autor define textualmente contemplación como teología mística en tanto que, en ella, el entendimiento recibe y tiene la más alta noticia de Dios. Atiende, por tanto, a la contemplación infusa que, siendo tenebrosa, es, a su vez, ciencia sabrosa. La

⁵⁵ Véase en 1S pról.4; 1S 3,1; 1S 6,1; 2S 2,1; 1N, 1,1.2; 1N8,4; 1N 12,2; 2N, 5,1 . (De San José, 80)

⁵⁶ Véase en 2N 21,1; 1S,1,3;1S 4,2; 3S,16,2; 1 S 13,1; 1N,3,1; 2N,1,1; . (De San José, 80)

⁵⁷ Otros nombres atribuidos a la contemplación: recogimiento interior, fe, nube tenebrosa y alumbradora, abismo de fe, divina luz, ciencia de amor, etc.

⁵⁸ Véase en 2N,5,1; 2N,17,2; CB 27,5; CB 39,11; 2N,5,1; 2N 17,3. . (De San José, 80)

contemplación en cuanto tal es ciencia, es luz, a pesar de ser tiniebla para las potencias, pues dicha ciencia es secreta y escondida. El entendimiento no entiende bien esta sabiduría ya que trasciende su capacidad natural. Esta contemplación y ciencia, en su mayor grado, viene de Dios, una vez esté purgada el alma⁵⁹.

Después de esta multiplicidad de sentidos y nombres que no agota el lenguaje referido a ella incluso respecto de nombres más perfectos por ser más próximos a la unión (léase desposorio o matrimonio) y que se encuentra especialmente en *Cántico* y *Llama*, podríamos aventurarnos a definir contemplación, en base al denominador común que existe en todos ellos, como el conocimiento intuitivo, aprehensión de simple mirada quieta de Dios que se da en esta vida y que inflama al alma en amor hacia su Amado (Pacho, 2000).

E.) La construcción de un nuevo sujeto moral: transformación del sujeto místico en orden a la acción.

Aranguren, estudioso de la obra de San Juan de la Cruz, en su análisis de los tres poemas *Noche Oscura*, *Cántico* y *Llama*, comenta que nuestro autor practicó una ascética implacable y nos exhorta, igual que hizo Jorge Guillén, a hacer sobre San Juan una crítica ascética y leer los poemas como un relato de amor de una pareja enamorada. Si así lo hacemos, vemos el parentesco, a pesar de claras diferencias, del *Cántico* con el *Cantar de los cantares*. Incluso en su interpretación más laica, el tema no será meramente profano ya que Dios bendice el matrimonio y la unión de este amor leído como humano. Pero el *Cántico* es un poema que más que descriptivo, sensual y metafórico, es desnudo, simbólico y de acción. Es la expresión escueta, no por ello menos erótica⁶⁰, de un acontecimiento dramático: la unión de amor. También *Noche* y *Llama* serán poemas de amor y, además, mucho más simbólicos, pero la peculiaridad del *Cántico* es que su argumento es la acción, en tanto que consumación de la unión

⁵⁹ Esto es por regla general: ordinariamente, dice el autor, a pesar de que puede darse contemplación infusa en un alma que no esté purgada o totalmente limpia. El proceder de Dios es libre, sorpresivo y gratuito.

⁶⁰ Según Aranguren, hay en la unión sexual un anhelo de Absoluto y de transcendencia de lo finito que nos remite a la religiosidad mística, por eso no es de extrañar que la imagen por excelencia de la unión mística sea la unión erótica. Véase Aranguren (73:14).

amorosa de los amantes. El proceso, como hemos visto es el siguiente: la Amada llama a su Querido; sale en su búsqueda, pregunta por Él. Pide una entrega total, sin intermediarios ni mensajeros y en la séptima estrofa ya empieza el desfallecimiento de amor ante el «no sé qué que quedan balbuciendo» que experimentan los que intentan decir lo indecible. Después, el desvivirse, un morir sin acabar de morir, para después el dulce impropio a quien roba y no toma para sí lo robado. En la canción décima, la exaltación asciende en la reclamación de la visión y de la clara presencia. En la estrofa 12, al llegar al momento de la unión, nos asalta la extrañeza del lenguaje que no es el esperado del de los amantes.

Esta perplejidad es la que nos hace sospechar de que aquí está aconteciendo algo más que amor humano, abriéndonos la posibilidad de leer entre líneas la dimensión del misterio que se dirige hacia el éxtasis de las liras 13 y 14: «Mi Amado, las montañas...La noche sosegada». Después, encontramos a la Amante que vuelve a sí, vuelve en sí, y mirando en derredor, repara el lecho donde ha consumado su amor en un pasado inmediato, y confirma que ya no tendrá más oficio que el de enamorada (Aranguren, 73:16), como quien ha tomado un camino sin retorno. La transformación del sujeto no tiene vuelta atrás. Tengamos en cuenta que en los tiempos en que fue escrito, el desposorio tiene que preceder a la unión y no se puede ni mencionar el lecho sino después de contraído el matrimonio.

El poema, más que contener acción, es acción: la acción del amor desde la búsqueda, el acercamiento, la consumación y la reviviscencia. Quizás la lectura debería empezar no por la búsqueda sino por el previo encuentro. La expresión de dicha acción, una verdadera lección de pedagogía mística. El primer *para qué* que se plantea Aranguren en el análisis de la poesía sanjuanista es el del *compromiso* del autor, el de un poeta comprometido en el erotismo. Su compromiso es fundamentalmente erótico (Aranguren, 73:19). Si el *Cántico* es el canto a la acción erótica, la *Llama* retiene el instante del éxtasis siendo pura exclamación. En la *Noche* también hay acción, la de la Amada que sale en busca del Amado y en la noche se juntan, pero el simbolismo es

distinto del de Cántico. La noche es puro símbolo⁶¹, de manera que toda acción, todo camino e incluso toda llegada se ha de hacer en plena *Noche*.

El hecho de que apenas se encuentren metáforas en la poesía de San Juan de la Cruz es, a criterio de Aranguren, una prueba más de que el para qué del autor no era la composición poética y el lucimiento de su arte. Nuestro autor escribió poesía y sus comentarios con una misión pedagógica. Se autoconsideraba más que poeta o teólogo, un comunicador de la experiencia recibida, de la sabiduría mística, de un modo de vida extraordinaria: la vida mística. Más que deleitarse en la experiencia o recrearse en la autocomplacencia del éxtasis, su deseo (nos atrevemos a aseverar) es una exhortación, un hacer convivible esta experiencia a través de una vía, de una doctrina o una mistagogía cuyo presupuesto básico es que la vida amorosa no es sólo éxtasis o arrobamientos.

Es cierto que, para Aranguren, existe correspondencia entre mística religiosa y mística erótica, en tanto que místicas del Instante, pero el mismo autor puntualiza que la mística religiosa aunque también sea mística del instante extático, no sólo es eso, no debe separarse de la existencia en su conjunto ya que lo místico es, puede ser, la culminación momentánea de todo un proceso ascético que debe llevarse a cabo a lo largo de toda la vida. La mística erótica podría “pecar” de irrealismo mientras que la mística que nos ocupa debe estar anclada en la realidad de la vida en su totalidad, no en momentos cumbre puntuales. Ante un Amor mayúsculo, el amor en minúscula sería, para Aranguren, el esfuerzo por mantener lo erótico unido a la realidad, hacerlo estable, continuo. Con el amor el pasado y el futuro se ponen en relación con el éxtasis del instante presente. Este sería el compromiso erótico y su responsabilidad al que antes hacíamos referencia. Lo otro, por muy extático que fuera, aislado, sería una evasión irresponsable, en el sentido que sería incapaz de dar respuesta en una actitud vital articulada y consciente.

⁶¹ Será Jean Baruzi quien analizará magistralmente los símbolos sanjuanistas. El símbolo es una imagen de la experiencia misma surgida inmediatamente de la realidad de lo vivido. La alegoría es una invención conceptual. La experiencia es en sí simbólica, nunca alegórica ya que ésta se elabora a posteriori. Cuando el símbolo se enfría puede funcionar como alegoría (Baruzi, 91). Frente a la metáfora, en la que hay correspondencia de analogía de término a término, símbolo y alegoría comparten el carecer de ella. La correspondencia del símbolo es englobante y misteriosa,; la de alegoría, conceptual y enigmática (Aranguren, 73:25)

San Juan de la Cruz tuvo la lucidez de conferir a la experiencia mística esta dimensión de tiempo, no de mero instante, sino de historia, de sucesión, de proceso, de una biografía de acción comprometida en una auténtica vida mística. La opción de San Juan de la Cruz fue la de vivir, como fiel cristiano, católico⁶² y carmelita reformado, una vida mística mucho más de *Noche* que de grandes instantes “solares” o de iluminismo. Soledad, vacío, desnudez, búsqueda ansiosa de lo escondido, dificultad, ascesis, purgación y purificación. La ascética es ya vida mística. Para San Juan de la Cruz, el padecer de la *Noche*, la conversión del “purgatorio” en esta vida es ya experiencia mística. La acción ascética y su esfuerzo, especialmente en la *Noche activa*, aunque no esté reñida con la quietud y los instantes de paz⁶³, es lo más alejado del quietismo, de la dejadez o del abandono.

Los *Comentarios*⁶⁴ a los poemas (también la prosa es lenguaje de la mística, sin ser, verdaderamente, lenguaje de la misma ninguno de los dos) nos muestran sin equívocos posibles que San Juan aporta doctrina, tanto para los principiantes como para lo aprovechados, en su búsqueda de la unión divina. Así lo explicita especialmente en el prólogo de *Subida del monte Carmelo*, obra en la que elabora toda una pedagogía de cómo subir hasta la cumbre o estado mayor de perfección (unión del alma con Dios) destinada a todos aquellos que tengan este anhelo, advirtiéndolos que los que se hayan despojado ya de las cosas temporales de este mundo, entenderán mucho mejor. Su obra fue elaborada a petición de los que le rodeaban. Así, *Subida*, fue escrita a petición de sus hermanos en religión. *Cántico*, a petición de Ana de Jesús, priora de las Descalzas

⁶² Lejos del panteísmo, quizás más cerca del pan-en-teísmo, san Juan de la Cruz, considera, en el marco de la teología católica, que hablar de mística es hablar de unión por “transformación participante”. Así, el alma humana, naturalmente distinta a la persona divina, es, transformada, Dios por participación. (Aranguren, 73:34)

⁶³ 8. Quedéme y olvidéme
el rostro recliné sobre el Amado:
cesó todo y dejéme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado. (P,V, 8, *Noche oscura*)

⁶⁴ Para Aranguren, las obras de San Juan no son ni poemas ni tratados de teología mística, sino un género único: el poema-con-su-comentario. La relación entre uno y otro es circular (del poema al comentario o declaración, del comentario al poema, *ad infinitum*, si se quiere), no es una dualidad. El verso, eso sí, tiene una función evocativa mientras el comentario la tiene doctrinal. Pero la experiencia mística no puede ser descrita sino vivida. El comentario no equivale a la vida. (Aranguren, 73:42) Si bien *Subida* y *Noche oscura* se realiza un acercamiento doctrinal y sistemático, en los comentarios de *Cántico* y *Llama* el autor comenta verdaderamente, es decir, va declarando verso a verso, explicando el poema o prosaizándolo. La prosa de estos dos libros no es tan doctrinal como la anterior sino alegórica (Aranguren, 73:46)

de San José y la más querida discípula de San Juan de la Cruz; y *Llama*, a petición de Ana de Peñalosa, amiga muy íntima de nuestro autor. De hecho, son más las destinatarias que los destinatarios, en particular, los miembros de la reforma carmelita abanderada por Teresa de Jesús. La acción reformadora y fundadora de Teresa entra en contraste con la acción más ascética⁶⁵, interior y contemplativa de San Juan. Más que reformar la Orden, a pesar de su inestimable contribución, su vocación fue reformar su vida, la suya y la de sus discípulos. Todo lo que escribió fue para enseñarles a vivir de otra manera, a vivir místicamente. Una vida mística no como llegada sino como partida y camino de fiel entrega cotidiana sin evadirse del mundo⁶⁶. No es un teórico de la mística sino un pragmático, un pedagogo, un mistagogo, un director espiritual con inspiración comunitaria. Su acción, por tanto, fundamentalmente pedagoga, directiva y magistral, no es tanto modelo como guía, ya que no hay, para nuestro autor, más modelo⁶⁷ que Cristo por muy santo que sea un ser humano.

Según Aranguren, la mística de san Juan de la Cruz es una mística de acción, una acción fundamentalmente interior. Acción y drama riguroso, lejano a los nirvanas orientales. Acción y pasión (padecimiento). Acción y quietud frente al activismo tan propio de nuestra época contemporánea. Posicionarse frente al activismo no debe entenderse, sin embargo, como un dirigirse hacia un nequietismo o hacia una búsqueda de instantes pseudo-místicos, o hacia una mística de estrategias técnicas en pos del *instant mystic* sin esfuerzo (Aranguren, 73: 108). Ésta sería una lectura impropia de nuestro autor.

Asimismo, para Urbina, el místico, que ya con su actitud de vida y su doctrina ofrece un testimonio de la trascendencia radical del ser humano, no se desentiende de la comunidad, sino que presta un servicio inigualable (Urbina, 56: 105). San Juan no se retiró al *desierto* para el cultivo exclusivo de su interioridad, sino que estuvo en

⁶⁵ El ascetismo sanjuanista es semejante a la mística hindú o, más cercana, a la ascesis ignaciana en la que se demandan una disciplina, unos ejercicios somático-místicos.

⁶⁶ A pesar de que uno de los símbolos sanjuanistas sea el *Desierto*, éste es un símbolo comunitario de la Reforma carmelita, que junto al símbolo de *Subida* o de *Noche*, apuntan al esfuerzo para la purificación, no en base al aislamiento o salida del mundo, sino estamos en él. Se trata de un trabajo individual, de interioridad, pero no necesariamente llevado a cabo en solitario.

⁶⁷ Su advertencia y precaución ante los malos maestros y directores espirituales son tan acentuadas como en Teresa de Jesús

contacto constante con los hombres. Un contacto de acción como director espiritual que le llevó a recorrer Castilla y Andalucía. Su obra fue asimismo el resultado de un quehacer intelectual y literario. Su verdadera vocación fue la de maestro. Su vida nos muestra que la trascendencia mística no se aleja de la comunidad humana, sino que está conciliada con la inmanencia. Con su testimonio y con su acción, eleva a la persona de sus ataduras a lo terreno y o mundano, manifestándole su dignidad trascendente, su destinación divina, devolviéndole así una dimensión verdadera de su ocupación en el mundo, ya sea la ciencia, la técnica, la política, etc. Toda ocupación, toda acción externa y material en el mundo adquiere una nueva dimensión, un nuevo destino.

La interioridad sanjuanista y también teresiana tienen un hondo sentido de estar abiertas a la realidad⁶⁸, no es un encerrarse en sí mismo sino un abrirle de par en par a una realidad más honda y total, dando un giro a la mirada sobre la realidad cotidiana, ya que las potencias sensoriales e intelectuales, en la acción interior, devienen purificadas. Después de la purificación de las potencias y del vaciamiento, el sujeto se llena de esta profundidad de realidad que reconstruye las humildes realidades que dejó momentáneamente a un lado en su camino espiritual. Este movimiento de rescate de la realidad con una nueva perspectiva, este ir hacia la realidad con una mirada nueva es la entrega y el compromiso del amor: aquello con lo cual el sujeto reconstituido se abre a la realidad. Del vacío a la plenitud y de la plenitud a la entrega: este es el proceso del caminar místico. En base a esta lectura, el ser humano pasa de ser un mero ser-para-el mundo, con perspectiva limitada y estrictamente mundana, a ser un ser para-Dios y, por tanto, a ser, superando la pura inmanencia, un verdadero ser-para-el-mundo (Urbina, 56: 196). La mística sanjuanista es, por tanto, una mística de acción⁶⁹. Acción interna y transformadora del sujeto y acción en la comunidad humana. Este obrar intenso y dual es, sin embargo, unitario. Con la experiencia de unión, el sujeto místico comprende, no por comprensión intelectual sino por intuición inmediata, que él no es el centro del ser. Opera en él un giro copernicano, una metamorfosis con radical cambio de perspectiva. Tras el desposorio, el matrimonio espiritual o *unión sustancial* en la que el alma humana se hace divina no por naturaleza sino por participación (CB, 22,3), genera una

⁶⁸ Véase a tal efecto nuestra referencia posterior a Zubiri.

⁶⁹ Véase la distinción que hace Urbina sobre los tipos de mística y cómo asevera que la mística sanjuanista es una mística de tipo "acción", en Urbina (56:265)

reordenación de todos los movimientos del alma que devienen ahora movimientos de amor sin más desórdenes: «por la grande ayuda y firmeza que tiene ya en Dios y perfecta conversión al bien» (CB,27,7), pues, «ya sólo en amar es su ejercicio»(CB, 28,9). Del obrar humano al obrar divino: éste es el tránsito extraordinario que se deriva de la unión mística.

F.) Sujeto místico, sujeto moral.

Para Fernando Urbina, los elementos claves absolutamente relacionados del sistema sanjuanista son la persona humana y la persona divina, Dios. El estudio de este autor se centrará básicamente en el sujeto, en la persona humana desde el plano ontológico, a pesar de que éste no está desconectado del teológico. Es característico de casi todo místico, no sólo en San Juan de la Cruz, que la ontología se acerca a la teología. O a la inversa, para el místico, la teología se hace ontología. El hablar acerca del ser de la ontología no es puro juego de conceptos sino que está basado en nuestro autor en una experiencia del ser (Urbina, 56:16).

El estudio de la obra de San Juan de la Cruz va revelando las estructuras profundas del sujeto en el que la jerarquía de los valores morales está fundamentada en la jerarquía ontológica del ser. La persona en San Juan trasciende el mundo material pero a su vez está toda ella ordenada a Dios. Su ser, relativo, es un ser orientado hacia el centro del ser que es Dios. Según Urbina, las grandes estructuras del sujeto son la trascendencia del mundo; el hombre como ser para Dios a través del vacío de la *Noche* y de la luz de la contemplación; la tensión ontológica del amor y la plenitud en Dios. (Urbina, 56:22) Existe para Urbina una unidad en el pensamiento sanjuanista respecto del aspecto psicológico y del aspecto moral. La *Noche*, con su desnudez y vacío, puede ser concebida desde estos dos aspectos. El psicológico pondría en consideración la transformación psicológica que sufre el sujeto en el proceso místico, desde la meditación a la contemplación. El moral vendría representado por el tránsito del desorden moral que supone los apegos al orden superior de la unión con la voluntad divina. Podría distinguirse, por tanto, una *perfección experimental* que correspondería a la experiencia mística de contemplación y unión, de la *perfección ética* que se

correspondería con la práctica de las virtudes, especialmente la caridad. Estas dos perfecciones no están separadas en San Juan de la Cruz, no hay dualidad o ruptura sino una línea unitaria de coherencia experiencial y vital.

La unión mística es un fenómeno psicológico que conlleva una transformación de la actividad psíquica consciente del alma. Las canciones 13, 14, 26 o 29 del *Cántico* son buena muestra de cómo de la unión se deriva un efecto moral en todos los actos del sujeto, donde la caridad divina queda estampada en el alma. También puede leerse en *Llama*. El camino místico y el ascético van de la mano. Ni los fenómenos místicos son meros hechos experimentales secundarios, ni es secundaria la práctica de las virtudes⁷⁰. Ambos son principales y están interconectados. La doctrina espiritual de Teresa y de Juan es la misma (la perfección está en quien ama más). La diferencia en este orden de cosas estribaría en que San Juan de la Cruz pone el acento en la unión estructural, íntima, ontológica entre la gracia mística y la perfección moral, no sin antes distinguir, como también hará Teresa, entre gracias místicas accidentales (visiones, locuciones, revelaciones) no siempre deseadas por ellos, y gracia mística esencial (contemplación infusa, unión mística de amor) siempre anhelada por ambos.

En San Juan, las imperfecciones morales de los principiantes irán desapareciendo a través de la medicina psicológica de la sequedad de la *noche del sentido*, que irá desapegándolos de los objetos de sus apetitos. Con la unión mística se producirá un ajustamiento de todos los apetitos y actividades del alma y una reorientación hacia Dios. Más que partir de un plano psicológico o de un plano moral, san Juan apunta más hondo y se sitúa en un plano ontológico para descubrir las estructuras esenciales manifestadas en los fenómenos. En estas estructuras esenciales es donde se apoyan las normas morales de conducta. Su moral de la conducta humana es radicalmente ontológica. (Urbina, 56:76)

⁷⁰ En contraste, Santa Teresa sí que acentúa la principalidad de la práctica de las virtudes, la unión práctica con la voluntad de Dios. Para ella hay que determinarse en el ejercicio de las virtudes más que en rezar y contemplar. Véase especialmente en *Moradas*, VII, 4, 6,7 (Santa Teresa, 2009)

La perspectiva del estudio de Urbina bien pudiera invitarnos a recordar el momento noérgico⁷¹ zubiriano de la experiencia de religación, que, puede resultar plenamente afín a la experiencia mística sanjuanista. Para Zubiri, de la misma manera que no podemos hablar de una experiencia de la realidad, tampoco podemos decir que haya experiencia de Dios⁷², como si fuera una cosa o un hecho, ya que es algo más. Por este mismo motivo, tampoco hay método para llegar a Dios, ni relación con Él, sino más bien un patentizar a Dios. No se trata de ningún acto sino del ser del hombre (Zubiri, 63: 378).

La posibilidad de entender a Dios dependerá de si podemos o no ubicarlo en el “es” más que ampliar el “es” para incluir a Dios, como si fuera un ente yuxtapuesto a agregar a otros. ¿Es posible esta ubicación, este encajar a Dios en el “es”? Parece que Dios, según Zubiri, está más allá del ser y es inteligido por parte del ser humano cognoscitivamente, es decir, no como aprehensión primordial, ni con el logos sino con la razón. Este conocimiento nace de la religación actualizada en la aprehensión, a partir de la cual se elabora un esbozo que se verificará con la experiencia. Esta verificación tomará distintas formas según se trate de un sujeto teísta o no y según el contexto social e histórico (Gracia, 86:234). Así, el entendimiento de Dios, el saber religioso, se conseguirá a través de la comprensión de la religación, a través de la experiencia de que a pesar de que Dios no incluye al hombre, el hombre sí que incluye a Dios en tanto que es persona, el ser humano es experiencia de Dios en tanto que se realiza como algo absoluto.

En la religación no se trata tanto de *ir a* sino que *venimos de*. El estar religado nos descubre que *hay* lo que religa (raíz fundamental de la existencia), de la misma manera que estar abierto a las cosas nos descubre que *hay* cosas. Esa raíz es lo que llamamos Dios o deidad. En la religación estamos fundados y la deidad es lo fundante. Dios es, pues, para Zubiri, *ens fundamentale* o fundamentante. Esta religación no se traduce en un encontrarse *con* Dios igual que se encuentra con las cosas, sino más bien *en* Dios. Sin Dios en la cosa o en el hombre, éstos no serían reales.

⁷¹ Los tres momentos de la Filosofía primera en Zubiri, son la intelección, la realidad y la religación. Este último parte del estudio antropológico sobre el hombre, ser abierto a la realidad y, especialmente a una realidad absoluta a la que está religado: la realidad absoluta que es Dios.

⁷² Zubiri puntualiza que cuando habla de Dios, más que hablar de la realidad misma de Dios, está hablando de su “patencia” en el ser humano. Zubiri, (63:378) nota (1).

La antropología zubiriana considera al hombre fundado en la realidad en el poder de lo real. Más que antropología es un realismo radical experiencial que se basa en la experiencia radical de la realidad, de la que se derivará la experiencia intelectual del fundamento de la realidad (lo teo-lógico) o de la realidad fundamental (*Theós*). Más que decir que el hombre tiene o no experiencia de Dios, deberíamos decir que el hombre es experiencia de Dios.

La religación no es una construcción teórica, afirma Zubiri, sino la constatación de un hecho (Zubiri, 85: 99). En definitiva, Zubiri entiende por Dios el fundamento último posibilitante e impelente de las cosas reales en la realidad (Zubiri, 85:111). La religación es por tanto cósmica y antropológica, además de ser un hecho radical, es decir que está en la raíz de la construcción del Yo. A nivel personal e íntimo, el ser humano puede entregarse a Dios en el acatamiento, en el reconocimiento de la relatividad de la persona frente a Su persona absoluta (Zubiri, 2012: 507). De todo lo dicho en nuestro estudio sobre San Juan de la Cruz, el concepto de religación zubiriano, como hemos visto, sería bastante explicativo respecto de la experiencia mística en el interno del sujeto en su proceso de autorrealización. Si la vida del ser humano debe ser autorealizada como persona, la vida es misión enraizada en la realidad. Aquí, entendemos que, de la mano de San Juan de la Cruz y también de Zubiri, es donde radica la responsabilidad del sujeto moral: «A la tarde te examinarán en el amor» (DLA, 59).

Los estudios filosóficos de Maréchal⁷³ sobre la experiencia mística y los rasgos distintivos de la mística cristiana clasifican diversas etapas de la vida espiritual en el camino de la mística. Las etapas que más nos interesan respecto del enfoque del presente estudio nos remiten a la distinción que hace este autor del camino de vida interior y la pureza moral, la ascesis, las crisis íntimas y la renuncia de sí (Maréchal, 24:201-208).

⁷³ Cuando Maréchal compara la mística cristiana con la oriental, advierte que la oriental, al establecer un vínculo de necesidad entre mística y ascesis, corre el peligro de absolutizar la ascesis o considerarla un fin en sí misma, y, por tanto, de empobrecer el alma. Según su criterio, los métodos del budismo o del hinduismo, tomados al pie de la letra, pueden conducir a estados de negativismo o apatía. (Maréchal, 24)

Maréchal asevera que la oración restaura momentáneamente la unidad especulativa y afectiva de la vida moral. Ya en sí misma, la oración es una acción moral por la tendencia, la orientación y la voluntad que hay en ella de dirigirse hacia el Bien. Por ese motivo, el orar puede convertirse en operador de grandes metamorfosis internas. Pero esa restauración momentánea no será prolongada si no se ve apoyada por el esfuerzo ascético de purificación moral. En guerra contra la naturaleza inferior del ser humano, es necesaria la perseverancia y el dominio de los sentidos, la disciplina de la sensibilidad frente a las tendencias psicológicas inferiores. Para Maréchal, la ascesis, la disciplina de la sensibilidad y la regulación de sus automatismos, es condición indispensable de una vida unificada en Dios, de una vida de oración (Quintana, 2010:184) Pero la ascesis no es garantía, sino un entrenamiento para la consecución de una mejor disposición interior para la vida unitiva o unificada en Dios. En exceso puede ser, incluso, un contravalor, un obstáculo en el camino espiritual. No debe entenderse como una guerra contra el cuerpo sino contra cierto uso del cuerpo, el uso de los apegos mundanos. Por su parte, el filósofo Ángel Amor considera que la conciencia moral y la ascesis son «como el laboratorio donde se funden y cincelan, según las normas de la creencia, los tipos de la intuición mística», la cual, por lo demás, ha de ser controlada por la doctrina teológica» (Amor, 72: 288).

Volviendo a Maréchal, la acción del cuerpo es necesaria; una acción, sin embargo, con una sensibilidad purificada. Las crisis íntimas que se derivan de este trabajo interior de purificación son inevitables, de lo que se deduce que, en el camino espiritual, es necesario un acompañamiento. La dirección espiritual conducirá a buen puerto el proceso ascético y de renuncia de sí. De ahí, la importancia del maestro que tan claramente preocupaba y ocupaba a San Juan de la Cruz. Oración⁷⁴, ascesis y mística irán de la mano, junto con la gracia para que pueda devenir la conversión permanente.

Por su parte, cuando García Morente⁷⁵, en su artículo “La idea filosófica de personalidad en San Juan de la Cruz”, analizó los efectos de la experiencia mística,

⁷⁴ La contemplación es, como ya sabemos, un tipo elevado de oración de entre las numerosas clases y grados. Teresa de Jesús fue también maestra respecto de los tipos de oración. Véase en *Camino de Perfección* (Santa Teresa, 2009: 526-599)

⁷⁵ Véase García Morente (96:363-371)

habló de proceso. La experiencia mística, a la luz de San Juan de la Cruz, es un proceso que tienen un punto de partida, un camino y un punto de llegada. El punto de partida es la toma de conciencia por parte del alma de su vivir extraviada, extravertida y de la necesidad de volverse hacia sí, y verterse hacia su interior. En ese momento, en ese detenerse y cambiar su dirección, es cuando toma conciencia de manera diáfana de todas sus imperfecciones, y se dispone a la purificación, a hacer criba de todo lo que no sea esencial a su naturaleza y de todo cuanto obstaculice, por tanto, su desarrollo. El camino ascético es voluntario, consciente y ejercitado. Pero no todo es esfuerzo, tiene que operar la gracia. El camino de negación llevará a la afirmación. En el camino de desnudez sobrevendrá la plenitud, la ascensión mística donde la experiencia de unión será, sin retorno, transformante.

En lenguaje filosófico, la *persona* como sustancia individual dotada de vida y de razón es un concepto mayor que el *sujeto*. Éste, a diferencia de la persona, es la unidad que en cada momento conforma los contenidos de mi conciencia, en sus etapas vitales. La sucesión de sujetos va conformando la trayectoria vital de la persona. Pero a diferencia de las otras experiencias humanas y mundanas, la experiencia mística apunta más que al sujeto, al yo profundo, a la persona. El místico convierte el sujeto en persona, es decir, todo lo que hace el sujeto le es indiferente y une su persona a Dios. Despoja al ser humano de lo que tiene de sujeto para destruirlo y entregar la persona al amor de Dios (García Morente, 96:369). En esto radica, según García Morente, la experiencia mística sanjuanista.

Al igual que otros grandes maestros de espiritualidad cristiana, para san Juan de la Cruz, el amor es la sustancia de la religiosidad y el abordaje que él lleva a cabo tiene una doble vertiente: la poética y la racional (Castro, 2012:433). Para Secundino Castro, los elementos constitutivos del amor que aparecen en San Juan de la Cruz y que operan en el sujeto moral y místico son la alteridad, personalismo y ágape.

La *alteridad* es, para San Juan de la Cruz, la primera característica del amor. Gracias al amor, el ser humano está abierto al otro desde el fondo más substancial de su propio ser. Con el amor, el ser humano deviene capaz del encuentro con el otro. A través del entendimiento, atrae las cosas de la realidad hacia sí mismo, y a través de la voluntad se sumerge en ellas. Recordemos, a tal efecto, el parentesco con el

pensamiento de Zubiri. Este doble movimiento en el que el ser humano emerge y se sumerge en las cosas se lleva a cabo desde el alma, no tanto desde las potencias. Lo subjetivo se proyecta en lo objetivo, en constante correlación, en movimiento simultáneo. Las cosas y las personas al ser tocadas por el amor cobran nuevos significados (Castro, 2012:435). El amor, más que estar a un nivel de la voluntad, está presente en las raíces, en la sustancia más íntima de la persona por lo que es la persona entera, en toda su integridad, la que se sumerge en la realidad extrasubjetiva. Es el amor lo que da unidad a todas las potencias: «porque en ella (en la caridad) se manda al hombre que todas las potencias y apetitos y operaciones y afecciones de su alma emplee en Dios, de manera que toda la habilidad y fuerza del alma no sirve más que para esto» (3N,16,1).

Respecto al *personalismo*, según San Juan, el amor es la expresión más totalizante de la persona. Con el amor, en la elección amorosa, el ser humano se autodefine y se expresa. Hemos visto cómo en *Cántico*, la persona sale de sí misma al encuentro en pos de otra persona. En el perderse a sí misma, la persona amante se encuentra con la persona amada (el Amado) volviendo a encontrarse a sí misma. El amor, en San Juan de la Cruz, es relación personal y diálogo con el otro a un nivel del yo profundo; es lo que pone en movimiento al ser humano. Frente a los escolásticos, considera que el entendimiento no precede al amor.

El amor sanjuanista es también *ágape*. Para que en el ser humano se dé un auténtico amor, éste tiene que ser infundido sobrenaturalmente por Dios al alma. El amor natural no es propiamente amor, sino una compensación psicobiológica. El amor sanjuanista se distingue del *eros*, pero también del frío amor escolástico y platónico. Por otro lado, la inmadurez y los desórdenes psicológicos se traducen en la imperfección en el amor. El camino espiritual es también, como en Teresa de Ávila, camino de perfección, es proceso. Hay que purgar la voluntad de todas sus afecciones desordenadas. (3S, 16,2) El amor auténtico arrastra a la persona hacia su centro que es Dios (LB, 1,12) y la hace estar *entera*. Cuando la voluntad no está entera, integrada, en su objetivo último, en su centro, la persona se encuentra dividida y deshumanizada, ya que alejados de este centro, atendiendo a los bienes aparentes, el ser humano se deshumaniza.

Tanto para san Juan de la Cruz como para Teilhard de Chardin, el amor es el punto que da coherencia al mundo y al hombre (Teilhard, 95). Por el contrario, el ser humano que vive en la incoherencia, en la división en sí mismo y del mundo, se halla instalado en el disgusto, en la inquietud. El ser humano no purificado e inmaduro tiene, lógicamente, comportamientos impuros e inmaduros. Su conducta moralmente egoísta no sólo es un perjuicio para el mundo sino para sí mismo, puesto que conlleva la fatiga, el vacío, la ansiedad y la insensibilidad espiritual. El ser humano desordenado, atento sólo a la vida terrena y materialista no es capaz de captar el plan divino, ni de admirar la creación y la acción de Dios, ni de vivir con alegría. Antes de acercarse a lo divino hay que purificar, por tanto, las potencias.

El amor desordenado a las cosas y a las personas conduce al ser humano a la destrucción propia y ajena, mientras que el hombre espiritual, contrariamente a lo que se pueda pensar, es un ser tremendamente activo y comprometido con el mundo dado que somete a una intensa actividad todas sus potencias para el bien propio y ajeno. Como contrapunto a la filosofía existencialista de Sartre y la náusea, la propuesta sanjuanista podría ser una alternativa. Su exhortación a salir de la deshumanización y degradación de los apetitos desordenados podría ser una salida para el hombre moderno y su vivir nihilista o materialista. Un ser replegado sobre sí mismo e insatisfecho vivirá, como ya advertía San Agustín, en *cor inquietum*, de manera angustiosa y dubitativa. (Castro, 2012:442, 449).

De entre las tres virtudes teologales sanjuanistas (fe, esperanza y caridad) es la caridad la que está más orientada al compromiso moral ante el hermano, ante el prójimo. Para nuestro autor, toda acción en el mundo, todo quehacer humano debe llevar la impronta del amor de Dios en él, ya que, de lo contrario, sería pretender construir la realidad desde unos presupuestos ajenos a la misma. Y ello nos vuelve a remitir a Zubiri y su teoría de la religación en la que toda respuesta humana, hasta el mismo ateísmo, es un estar en Dios (Zubiri, 85:111).

3. CONCLUSIONES Y REFLEXIONES PERSONALES.

« Sin la virtud verdadera, “Dios” es una palabra vacía»

(Plotino, *Enéadas*, II, 9,15,40)

A.) Mística y Ética: la unidad de dos dimensiones humanas.

Sin duda, uno de los filósofos que ha analizado con mayor profundidad la vinculación entre Mística y Ética ha sido Henri Bergson, especialmente en su obra *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Su reivindicación filosófica de la experiencia mística como una manifestación humana de vida ejemplar es evidente. La mística es el origen o la forma por excelencia de la religión, de una *religión dinámica y de una moral abierta*. El/la mística, un ser fundamentalmente libre dado que no se deja atrapar por la norma, será aquel individuo que, en el marco de una *religión dinámica*, haya superado los límites asignados a la especie humana y, que, con su testimonio, prolongue la acción divina (Bergson, 96: 280). La religión dinámica, a diferencia de la religión estática, aquella que encorseta al ser humano con sus dogmas, es aspiración hacia el reino de la libertad.

85

La *moral abierta*, a diferencia de la *moral cerrada* que se sostiene en el rito y la obligación y que viene a compensar la dispersión de la individualidad y del egoísmo, comporta la renovación de una sociedad que es capaz de innovar y de alcanzar nuevos niveles de convivencia y creación. Es una moral de la aspiración que se contrapone a la moral de la obligación propia de las sociedades cerradas, preocupadas ante todo de su propia supervivencia y guiadas por una solidaridad impuesta. La moral abierta del místico representa la culminación de la evolución humana en su capacidad de desprendimiento e innovación. El místico, que hace brotar de sí toda una fuerza activa a modo de impulso vital equiparable a una energía volcánica espiritual, una corriente que se derrama en la acción, no se privará de esparcirla más allá de sí mismo y encarnará el ideal de esta *moral abierta* que responde a la inclinación del individuo hacia la afirmación de su propia libertad.

La misión de los grandes místicos, seres destinados a amar, consiste en transformar radicalmente a la humanidad, abrir paso a esta religión dinámica y moral abierta que posibilite el advenimiento de una nueva humanidad: una humanidad divina. (Bergson, 96: 289, 300). Dicha misión podrán llevarla a cabo con su ejemplo, ya que es a través de Dios, energía creadora, y por Dios cómo el místico ama a toda la humanidad y se entrega a ella. Este amor, de naturaleza divina, no se identifica ni con la fraternidad (aquella virtud o ideal que los filósofos han recomendado en nombre de la razón) ni con la intensificación de una *simpatía* innata. Su esencia es más metafísica que moral. El amor místico no es la prolongación de un instinto ni la derivación de una idea. Ni es un amor de naturaleza sensible ni de naturaleza racional. Siendo a su vez de ambas naturalezas, es mucho más.

En su análisis comparativo de los místicos de las distintas tradiciones, Bergson considera que el misticismo completo es el de los grandes místicos cristianos. A pesar de que no cita explícitamente a San Juan de la Cruz, sus afirmaciones acerca de la experiencia mística y la acción moral pueden adecuarse perfectamente a nuestro autor. Así, por ejemplo, cuando hace referencia al proceso transformante del sujeto místico y «el trabajo profundo que se opera oscuramente en el alma (del místico)», o cómo «la transformación final en la unión convierte al místico en alma *actuante* y *actuada*, cuya libertad coincide con la actividad divina ya es Dios quien actúa en ella y por ella» (Bergson, 96: 293-295) está hablando, quizás sin saberlo, del proceso de purificación pasiva de la noche sanjuanista.

Para Bergson, el misticismo completo sería aquel que aglutina acción, creación y amor. De hecho, los grandes místicos han sido hombres y mujeres de acción. Según este autor, budismo e hinduismo han quedado a medio camino por no acabar de confiar suficientemente en la acción o por considerar, erróneamente, que la purificación es separación o abstracción. Ni la contemplación, ni el éxtasis, ni el nirvana son el final del camino, sino la transformación, la acción y la identificación de la voluntad humana con la voluntad divina (Bergson, 96: 290; 295).

Sin embargo, el optimismo del autor respecto de las potencialidades del ser humano de acercarse a lo divino se ve algo empañado cuando afirma no creer que, junto

a estas almas privilegiadas, haya una sociedad mística. Para Bergson, si nos comparamos con los místicos, todos los demás mortales somos o, mejor, estamos ciegos. Estos héroes, seres extraordinarios por su rareza, han abierto una vía por la que todos nosotros podríamos transitar si nos dejáramos arrastrar por su entusiasmo, si nos dejáramos contagiar por su gozo creativo, y, si tomáramos sus vidas como referentes modélicos de robustez intelectual y evolución humana que empujaran nuestra propia evolución hacia una existencia completa en la que el *yo* se encontrara, al fin, consigo mismo, perdiéndose en el Absoluto. Sin obviar la dificultad que entraña este proyecto humano, el misticismo nos descubre el secreto de la vida: el amor, un amor dinámico como proceso de tensión y de transformación, como energía vital destinada a conducir a la humanidad hacia su destino. Sólo si nos abrimos a esta experiencia podremos entender la experiencia de los místicos y ver, como ellos ven, que el plan de Dios se manifiesta en toda la creación.

Sobre estos dos aspectos de la vida humana, Ética y Mística, Martín Velasco nos remite al maestro Eckhart quien consideraba que la mística del ser viene acompañada por una moral del ser, que la *conversio cordis*, raíz teologal de la experiencia mística exige y, a su vez, posibilita la *conversio morum*. La mística no sólo es compatible con la acción moral, sino que es fuente de fecundidad moral, es impulso moralizador de la vida. El estado teopático de la experiencia mística, lejos de llevar al sujeto a la desatención por el mundo, lo devuelve a la vida cotidiana que queda reorientada, recentrada, resignificada, revalorizada en un nuevo orden, en un nuevo sentido. La transformación personal que se produce con la experiencia mística conlleva, no la negación vital, sino la transformación vital del individuo. En la experiencia cristiana, ética y mística son, deben ser, dimensiones inseparables (Martín Velasco, 2007:461).

Según este presupuesto, si no se da conversión moral, la experiencia mística, sea del tipo que sea, religiosa o profana, no es auténtica. Leonardo Boff y Frei Betto nos alertan de las posibles desviaciones de un falso hombre espiritual. Para ello, Boff distingue vivencia de experiencia. Una vivencia, en este caso, extraordinaria, puede ser producida hasta químicamente. Una experiencia es algo más complejo, globalizante, transformador, sin retorno y no exento de dolor. El camino hacia dentro de sí es extremadamente doloroso, pero «no hay resurrección sin viernes santo» Y la vuelta

hacia afuera, es exigencia de coherencia, es militancia (Boff, 96:132, 45). Vuelta, ya antigua: Platón, en el *Timeo*, describía al filósofo como aquel sabio que, una vez había alcanzado la luz, debía volver a la caverna de las sombras para llevarla a los demás hombres. Este movimiento de vuelta será calificado por Simone Weil como la *educación en la gracia*, en la extrema atención al otro (Weil, 61).

Para Marciano Vidal, moral y espiritualidad son dos dimensiones que parten de una misma unidad: la vida teologal. En San Juan de la Cruz, convergen en ella y de ella se nutren. La vida teologal constituida por las tres virtudes sanjuanistas (fe, esperanza y caridad) representa la unidad de la experiencia en la vida cristiana. Existe identidad y convergencia pero también autonomía. Moral y espiritualidad tienen su peculiaridad propia o su preferencia de direccionalidad. Así, por ejemplo, según Vidal, la espiritualidad y, por ende, la mística, se sitúa preferentemente en la *verticalidad*, es decir, su mirada está dirigida hacia la dimensión trascendente y su camino, fundamentalmente, en el de la interioridad. Por su parte, la moral pertenece a la horizontalidad, su mirada se fija en la dimensión inmanente y su camino es preferentemente el de la exterioridad. Ya hemos visto cómo relativizar estos dualismos y cómo sería conveniente superarlos. El propio Vidal nos advierte que estos símbolos indican preferencias pero no exclusividades (Vidal, 97:20). La espiritualidad tiene un dinamismo y, por tanto, una acción hacia la horizontalidad, como hemos visto en el propio San Juan de la Cruz. La moral también se abre a la interioridad, a la trascendencia y a la verticalidad. El símbolo de la Cruz, bien pudiera representar, entre otros contenidos, este cruce de dimensiones que deberíamos integrar. De esta manera, la moral queda redimensionada por la espiritualidad cristiana y la espiritualidad alcanza su verificación mediante la vida moral. En San Juan de la Cruz se presenta la propuesta de este acorde: una moral de perfección, de respuesta a la llamada divina a la santidad, de exhortación a un proceso de crecimiento en el amor. La vida moral, como la vida mística es una vida integral que brota de la gracia. La auténtica espiritualidad cristiana tiene como substrato la plenitud de la mística. Siguiendo la argumentación de Vidal, toda experiencia mística auténtica conlleva exigencias éticas. Quizás podríamos plantearnos, dice el autor, si, en la actualidad, vivir la exigencia ética con profundidad y atender el rostro del otro, pudiera ser tenido por una experiencia mística.

En este punto, quisiéramos remitirnos a Lévinas. En este autor, la idea de infinito (Dios) está vinculada al Prójimo, por lo que se funda en la relación. La relación social no es una relación cualquiera de las que pueden producirse en el ser, “es su último acontecimiento” (Lévinas, 77: 234). El Prójimo se opone a mí más allá de toda medida al mismo tiempo que se ofrece y sucumbe a mí. Pero su mirada me priva de toda conquista. Su epifanía es el rostro que no entra en lo ya conocido, sino que se escapa a nuestro deseo imperialista. El infinito constituye la resistencia ética por lo que ésta es más que conocimiento (es más cognoscitiva que el conocimiento), es distinta a él aunque no debemos reducirla al sentimiento subjetivo. El ser desborda a la idea, lo Otro desborda a lo Mismo. Lo Otro es Otro que el ser. Si, como hemos visto, la idea de infinito piensa más de lo que piensa, hay en ella Deseo⁷⁶.

En el rostro del Prójimo se revela mi injusticia. Es lo que, o quien me evalúa. Con la idea de lo infinito, con el Prójimo, tomo consciencia de mi imperfección, de mi responsabilidad. Esta es la experiencia del rostro: experiencia pura, sin concepto. El Deseo de lo infinito genera insatisfacción de la consciencia moral y decepción ante el Prójimo. No es una complacencia sentimental del amor⁷⁷ sino una exigencia moral cuyo rigor no se impone. No es una exigencia violenta sino fruto del Deseo, de la atracción hacia lo que ejerce bondad (Lévinas, 2005). La exigencia ética es una exigencia de santidad en la que sería hipócrita decir que uno ha cumplido todo su deber (Lévinas, 91) Abordar al otro es cuestionar mi libertad. El mandato de “No matarás” que proviene del rostro, del Otro, pone en tela de juicio mi libertad. La primera socialidad cara-a-cara se configura con el rigor de la justicia y no en un amor que excusa. “El cara a cara no es una modalidad de la coexistencia sino la producción original del ser” (Lévinas, 77: 309).

Con el rostro del Prójimo empezará toda filosofía, por lo que no es de extrañar que, para Lévinas, la ética sea la filosofía primera. Para Lévinas lo que constituye la

⁷⁶ Se trata de un Deseo que se distingue de todos los otros deseos porque lo deseado, en este caso, no reclama alimento ni satisface pero sí profundiza. Su naturaleza es no-nostálgica, es bondad. Es substancial también la diferencia del Deseo de lo Infinito con el amor como deseo, como voluptuosidad. En este tipo de amor concupiscible existe un hambre insaciable, permanente, y su satisfacción no es una estancia en el más allá sino un retorno a sí, en un mundo unívoco y presente (Lévinas, 2007: 50)

⁷⁷ Para Lévinas, el amor apunta al Otro, lo señala en su debilidad. Amar es temer por otro y socorrerlo en su debilidad. Véase en “Fenomenología del Eros”, Lévinas (77:266).

identificación del Yo, la *ipseidad* es un egoísmo en tanto que me distingue de lo que está fuera del yo y califica a esto otro como lo que es para mí: *el afuera del yo es para mí*. Mientras tanto el ser se muestra desbordando con infinitas imágenes el misterio que entraña, dejando perplejo al Yo, pero no por ello amenazando su identidad. Hemos de asumir el enigma de la alteridad. Lo infinito es alteridad inasimilable, diferencia y pasado absoluto respecto de lo que se muestra. La desnudez del rostro es indignancia, súplica pero también exigencia dado que se me impone sin que yo pueda no responder. Y nadie puede, además, responder en mi lugar. He aquí mi unicidad. Su visitación trastorna el egoísmo del Yo y de la conciencia. La relación con la desnudez es la verdadera experiencia de la alteridad del otro. En ella, la socialidad es más que comunicación, es comunión. La ética no se construye desde la complacencia sino desde la exigencia, desde la solidaridad como responsabilidad. La subjetividad es primordialmente ética y la responsabilidad se expresará en el trato con el otro. En la relación ética, en la proximidad de lo sensible está inherente lo esencial. «La moralidad es la hechura del Enigma» (Lévinas, 2005: 305). A pesar de las resistencias de Lévinas en llamar *mística* a la experiencia del encuentro con el otro, esta experiencia, o mejor, según el propio autor, dicho acontecimiento tiene mucho de místico y pone en evidencia cierto parentesco, a pesar de la lejanía, con la doctrina sanjuanista.

La remisión al otro y al compromiso ante él nos obliga a mencionar a Simone Weil (a quien han venido a llamar la filósofa del Absoluto, o a quien Ferrater Mora calificó de mística) y, especialmente, un concepto clave de su pensamiento: el concepto de la *gracia*. Necesidad y gracia son, para ella, las únicas fuerzas que inspiran al ser humano sus acciones. La acción inspirada en la gracia no sólo es un acto de generosidad para con el mundo, sino algo milagroso. Dicha acción que requiere de una nueva orientación de la mirada que rompe la cadena de la violencia, de las ansias de poder y de la necesidad, fuerzas que operan como la fuerza de gravedad de la naturaleza. La gracia impulsa al ser humano a elevarse hacia la “luz”. Quien actúa motivado por la gracia percibe en el otro un ser digno de respeto y de atención. Weil define la gracia como un ejercicio de extrema atención hacia el otro, como un amor sobrenatural gracias al cual sabemos contemplar a Dios en cada ser humano. Pero la gracia sólo puede llegar allí donde se ha creado un vacío previo, por lo que el yo debe despojarse de todo aquello que le lastra. Vaciamiento, negación, desnudez, que hemos visto, de manera insistente,

en el camino místico-ascético de San Juan de la Cruz (Weil, 94). Desnudez ante la cual sólo el *ordo amoris* puede salvar de su angustia, como nos recordaba María Zambrano (87:13)

Volviendo a Vidal, la relación entre Mística y Ética puede analizarse desde tres perspectivas: cómo la experiencia mística cuestiona la ética; cómo la mística se autentifica en el compromiso moral y, si la experiencia ética puede ser el ámbito adecuado para la mística.

Respecto al cuestionamiento a la Ética que puede surgir de la experiencia mística se podría dar en tanto que superación, que alternativa o en tanto que plenitud respecto del fenómeno moral. Kierkegaard veía incompatibles la experiencia religiosa o mística de la vida moral, ya que distinguía tres estadios en la existencia personal, el estético, el ético y el religioso, que no podía vivirse simultáneamente. De un estadio a otro se pasaba realizando un salto cualitativo (Kierkegaard, 48). Para Vidal, que descarta la posición de Kierkegaard por inadecuada, la mística cuestiona la ética en un triple sentido: a.) en cuanto que se vence la consideración de la ética como la expresión última de la existencia humana, la responsabilidad y el valor no es lo definitivo en la realización de la persona. Entre mística y ética, la primera iniciaría, orientaría y culminaría el caminar con la ética, b.) la mística hace uso de un lenguaje negativo como proceso de descubrimiento de la ausencia, mientras que la ética utiliza un lenguaje de claridad y presencias. La teología negativa de la mística (*deus absconditus*) daría nuevas pautas a la ética y su discurso para que incorporara la vía negativa en una antropología que contemplara el *homo absconditus* (Vidal, 97:49); y c.) finalmente, el discurso moral, especialmente el teológico-moral, debería incorporar, por ejemplo, la *experiencia* de los santos, la *vida* de algunas comunidades o el *espíritu* que pone en marcha y conduce algunos movimientos religiosos.

Respecto a cómo la mística se hace auténtica en función del compromiso moral para con el mundo, en su culminación con el encuentro con el otro o en el servicio a los necesitados, Vidal considera que la vida de los santos es, ante todo, un testimonio de un claro paradigma moral: «cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños a mí me lo hicisteis» (Mt, 7,21).

Si existe un tránsito de la experiencia mística a la acción moral, existe otro camino o movimiento en dirección contraria. Sería, más bien, el mismo camino con doble dirección. A pesar de que la ética puede darse, por descontado, al margen del fenómeno religioso, y, por tanto, al margen de la mística, y, a pesar de que la mística tienen diferentes contextos, expresiones y arranques o desencadenantes, este autor, de la mano del teólogo Edward Schillebeeckx, considera que el ámbito más propicio para originar la experiencia mística es la opción y el compromiso a favor del *otro*, del pobre, del excluido, del necesitado, como expresión de amor incondicional (Schillebeeckx, 87: 88). Si toda situación de la realidad humana puede originar una experiencia de significado que sea motor de arranque de la experiencia mística, el compromiso ético, vivido en profundidad, es especialmente indicado como experiencia mística totalizadora. Recordemos, a tal efecto, la propuesta levinasiana de descubrir en el rostro del otro, al Otro. Recordemos, también, cómo en la vida de San Juan de la Cruz, además de su compromiso de magisterio espiritual, encontramos un servicio consagrado a los enfermos, no sólo en el cuidado asistencial de sus cuerpos, sino en un cuidado terapéutico de cariz más humano haciendo uso de la música, de la fantasía y del humor, como narrador de cuentos y de chistes. De origen familiar humilde, San Juan de la Cruz estuvo siempre cercano y comprometido con los pobres haciendo también de maestro de los niños vecinos de Ávila, próximos a la Encarnación y pertenecientes a las familias más modestas (Rodríguez, 2008).

Volviendo a Schillebeeckx, este autor afirma que la ética es, para el verdadero cristiano, el vínculo entre la mística y la política, y son precisamente las experiencias sin significado, de sin-sentido, como la injusticia o el sufrimiento en los inocentes lo que nos abre a una experiencia de significado revelador (Schillebeeckx, 87: 84). El encarcelamiento de San Juan de la Cruz en la prisión de Toledo, juzgado como rebelde, y el trato infrahumano que tuvo que sufrir por parte de los Calzados durante nueve meses, hasta agosto de 1578, fue el resultado de su compromiso por la reforma de la Orden del Carmen; del cuestionamiento, no sólo de su propia Orden, sino del talante general de relajamiento que se había instalado en muchas instancias eclesiales, y de su fidelidad a la causa reformadora abanderada por Teresa de Ávila. Precisamente fue en la dureza y en el sufrimiento de su estancia en la prisión donde escribió buena parte de su obra mística y poética: los *Romances*, *La fonte*, y el *Cántico espiritual*. Asimismo,

comprobamos cómo nuestro autor no se desentiende de otras causas en las que, por ejemplo, intercede ante la Santa Sede en defensa del Padre Jerónimo Gracián o del Padre Pedro de la Purificación; es requerido por la Inquisición de Valladolid en el proceso del caso de una monja agustina del convento de Gracia, supuestamente posesa, escribiendo un dictamen en su defensa; ampara a un fugitivo; o, intercede por un visitador del Carmen Calzado del que logra que lo suelten y lo atiende en su convento de Baeza dándole buena comida (Rodríguez, 2008). Su actitud de ojos abiertos al mundo y a su momento histórico le hace posicionarse de manera comprometida, crítica o denunciante. Son muestra de ello: su confesión expresa de copernicanismo cuando aún se discutían las tesis heliocéntricas de Copérnico (LB, 4,4); la alusión a la ruptura de la cristiandad por el protestantismo y la dura crítica a alguna de sus doctrinas (3S 5,2); un fuerte alegato, en aquel ambiente de reforma de toda la Iglesia, contra los obispos remisos en predicar la palabra de Dios (2S 7, 12); la ironía con la que se refiere al fenómeno del Alumbrismo (LB, 3, 43); la denuncia implacable del espíritu milagrero y visionario de muchas personas (3S,31,3; 8-9), de la carencia de guías espirituales apropiados, así como de la innumerable presencia de inexpertos y presuntuosos y el daño que éstos hacían (S, pról.y LB, 3,30-62). Todos ellos son claros ejemplos de una actitud valiente, comprometida y no escapista.

Finalmente, sobre la correlación que existe entre mística y acción moral, no debemos olvidar hacer mención de un personaje en quien Filosofía, Mística y Ética han venido a complementarse de manera ejemplar: Edith Stein, estudiosa y conocedora en profundidad de San Juan de la Cruz y fiel seguidora del camino sanjuanista de la purificación interior bajo el símbolo de la Cruz (Stein, 2011). En palabras de Francisco Javier Sancho, «sus dos formas de vida, como filósofa y como mística, le abrieron al “éxtasis ético” en una vida comprometida con la verdad, con el ser finito, y, a su vez, al “éxtasis místico” en una vida donde desaparece el dualismo para dejar paso a la unidad en la que Dios, el otro, el sí mismo, la creación entera...no se contraponen. La verdad de todo se manifiesta en el seno del hombre... La antropología mística de Edith Stein es explicación de la única palabra definitiva: “amor a Dios y al prójimo como a uno mismo”» (Sancho, 2009: 306).

B.) Desde San Juan de la Cruz hasta nuestros días: Mística, Ascesis y Ética.

«Nunca da Dios sabiduría mística sin amor, pues el mismo amor la infunde,... esta oscura contemplación, juntamente infunde en el alma amor y sabiduría». (1N, 2, 12)

Como hemos visto en el presente estudio, no podemos hablar de proceso espiritual sanjuanista sin considerar el trabajo arduo que debe llevar el místico en su proceso ascético, a fin de trascender su dimensión de hombre sensitivo. Es obvio que el estudio del hombre sensible es el pilar básico para entender el funcionamiento de los sentidos y de las pasiones. Este estudio de la naturaleza humana y su psicología muestra el profundo conocimiento que de él tiene San Juan de la Cruz. Primero, el autoconocimiento; después, el proyecto de superación de uno mismo: esas son las claves que nos enseña el autor para realizar un buen trabajo personal ascético y espiritual. El proceso de ascensión empieza, pues, por el pulimiento y superación del hombre sensitivo (Saavedra, 43).

Por otra parte, debemos entender que en la contemplación se da una coexistencia del elemento cognoscitivo y afectivo o amoroso de Dios. Puede darse que en algún texto o párrafo el autor también haga alusión a que uno puede darse sin el otro⁷⁸. En cualquier caso, son ocasiones residuales que no deben nublar la visión general con la que acuerdan los autores críticos modernos especialistas⁷⁹ en San Juan: que no puede darse contemplación sin que vayan unidos luz y calor, conocimiento y amor.

«Con extraños primores
calor y luz dan junto a su querido» (LB3,76)

⁷⁸ Véase en LB, 3,49: « se puede comunicar Dios en la una potencia sin la otra, y así puede inflamar la voluntad con el toque del calor de su amor aunque no entienda el entendimiento, bien así como una persona podrá ser calentada al fuego aunque no vea el fuego».

⁷⁹ Véase Nazareno, P. Jose De Jesus O.S.S.T. "Conocimiento y amor en la contemplación según San Juan de la Cruz.". Madrid: *Rev. Espiritualidad* 30-31, 1949:

De hecho, no podemos exigirle al autor la ausencia de contradicciones o ambigüedades, o la presencia de una terminología constante y precisa que satisfaga nuestras expectativas de racionalidad rígida o escolástica. Las experiencias místicas no pueden encasillarse o ajustarse a estas rigideces de nuestro léxico o lógica, por tanto no debemos sorprendernos cuando el autor deja entrever la ambigüedad. No en vano, su lenguaje es una respuesta limitada de la que es consciente y nos advierte de antemano ante lo inefable.

La contemplación es más que ciencia y amor, es ciencia de amor, noticia infusa de Dios que va ilustrando y enamorando al alma. Sólo el amor, con y por su ciencia, puede unir el alma del hombre con la de Dios. Es obvio, pues, que la contemplación no será sólo conocimiento y estudio de las cosas de Dios. Eso tiene más que ver con la teología o la filosofía, o con una teología y una filosofía restringidas a sus categorías estrictamente racionales. La mirada contemplativa es tanto más perfecta y sabia cuanto más amorosa y viceversa.

1. Yo no supe donde entraba,
pero cuando allí me ví,
sin saber donde me estaba,
grandes cosas entendí.
no diré lo que sentí,
que me quedé no sabiendo
toda ciencia trascendiendo

(P,IX, *Coplas hechas sobre un éxtasis de harta contemplación*)

Sin embargo, no debemos entender la contemplación como ciencia de amor en un sentido puramente quietista, a pesar de ser ciencia infusa. El quietismo implicaría una supresión de todo esfuerzo moral o actividad del hombre y ya hemos visto que, hasta en la noche más pasiva, hay en el hombre la actividad de acoger la purificación de protagonismo divino (De la Inmaculada, 49). El abandono sanjuanista es una acción de abandonarse, una disposición activa de acogida, de recepción. No se trata de una inercia

ya que en la contemplación infusa las potencias, lejos de ser aniquiladas como podría entenderse, son elevadas al máximo de su actividad, sólo que en vez de ser una actividad trabajosa y cansina, debida a la iniciativa del alma, lo es a la influencia divina que se filtra suave y amorosamente⁸⁰ en su seno⁸¹.

El autor afirma que la contemplación infusa no es un estado permanente sino que se reduce a la transitoriedad del momento oracional y en el momento oracional. En esta vida no podemos pretender un estado permanente de unión y comunicación con el Amado. Pero esos momentos de oración en los que puede darse la ciencia del amor tampoco han de quedarse encerrados en el fenómeno oracional. San Juan, como lo hizo también Santa Teresa, considera que no hay contemplación verdadera y con sentido si no va acompañada de la Acción. Si en las *Séptimas Moradas* Teresa de Jesús nos exhortaba a las obras, San Juan también nos exhorta a la Acción que sea fruto de la previa contemplación. No hemos de caer en el quietismo pero tampoco en el activismo⁸².

En definitiva, la contemplación es propia del *hombre nuevo* que vive sosteniéndose en los pilares de la vida teologal constituida por la fe, la esperanza y la caridad. Con ella, deja paso a la llama del Espíritu en su espíritu. El buen contemplativo buscará siempre con amor a aquel que siempre está escondido. Y su búsqueda enamorada⁸³ se traducirá en obras que plasmarán la unión del amante con el Amado: «Al fin, para este fin de amor fuimos criados» (CB 29,3).

La vinculación entre la ética y la mística, entre el esfuerzo humano y la gratuidad de la gracia, entre el deber y la receptiva o pasiva *unión de voluntades* es y ha sido objeto de estudio y de debate (Martín Velasco, 2007). La separación de ambos

⁸⁰ La contemplación como vivencia del enamoramiento, de la mirada que abre los ojos para estimular la capacidad de maravillarse y de asombrarse, está ampliamente plasmada en el *Cántico Espiritual* CB4,3. Esta mirada contemplativa deja que las cosas nos trasmitan su ser y descubre la respuesta de las criaturas que responde: CB 5.

⁸¹ Véase De La Immaculada, Roman O.C.D. "¿Es quietista la contemplación enseñada por San Juan de la Cruz"? Madrid: *Rev. Espiritualidad*. 30-31. Año VIII. ,1949

⁸² CB,29,3: «Adviertan, pues, aquí los que son muy activos, que piensan ceñir al mundo con sus predicaciones y obras exteriores, que mucho más provecho harían a la Iglesia y mucho más agradarían a Dios, dejado aparte el buen ejemplo que de sí darían, si gastasen si quiera la mitad de ese tiempo en estarse con Dios en oración».

⁸³ CB,29,10: «Tal es el que anda enamorado de Dios, que no pretende ganancia ni premio, sino sólo perderlo todo y a sí mismo en su voluntad por Dios; y ésa tiene por su ganancia»

conceptos y realidades se debe fundamentalmente a estereotipos fundados en el supuesto desinterés de los místicos por lo mundano, lo social y lo político, en pos de la interiorización. A tal efecto, la distorsión quietista y de los alumbrados fomentó tales prejuicios contra los místicos. Para desmontar estos estereotipos tenemos, no sólo la figura de San Juan de la Cruz, sino otras grandes figuras como Teresa de Ávila, San Agustín, san Ignacio de Loyola, etc. de la tradición cristiana. Ya vimos cómo el maestro Eckhart afirmaba también que la mística del ser viene acompañada de la moral del ser. Otras tradiciones también cuentan con innumerables figuras que ejemplifican esta vinculación. Por todo ello, podemos deducir que la mística no sólo es compatible con la ética, sino que ésta es impulso moralizador de la vida. Ética y mística están vinculadas pero no identificadas (Vidal, 97). Puede existir una ética sin religión pero no una religión o una experiencia mística sin ética.

Asimismo, hay algo previo a la vida mística: la vida acética. Con San Juan de la Cruz ha quedado suficientemente mostrado. A pesar de que la segunda no es garantía de la primera, sí que amplifica sus posibilidades. El ascetismo, entendido en sus justos términos y no como una mortificación extrema de lo mundano, no sólo se sitúa en el a priori, sino también en el desarrollo posterior de la nueva forma o estilo de vida del sujeto. Ascetismo que, entendido como moderación y austeridad contrarias al exceso y al hedonismo, puede facilitar y fomentar el compromiso solidario y desinteresado del ser humano. El místico no es un ser aislado del mundo sino, por el contrario, la experiencia de plenitud le ayuda a implicarse en la transformación del mundo, siendo un referente y testimonio esencial para la vivencia de una espiritualidad verdadera y urgente en nuestros días. El místico/a no se olvida del otro ya que su unión con el Otro o con lo Otro la hace extensiva a su prójimo, a la alteridad más cotidiana, al encuentro fraterno, desde una perspectiva radicalmente nueva.

Mística y ascesis han ido de la mano en incontables místicos. Como lo han ido, vida mística y vida ética, y, aunque a primera vista no lo parezca, vida activa y vida contemplativa. No en vano, cuando Teresa de Ávila alcanzaba la cumbre de su camino espiritual en la séptima morada del castillo interior, exhortaba a la acción en el mundo, una acción que venía nutrida por la experiencia de unión mística (Santa Teresa, 2009). Este es el criterio básico de discernimiento sobre la autenticidad del verdadero místico: su acción ética y comprometida con el mundo.

Si en el proceso de purificación espiritual que acompaña la vida mística es necesaria la superación del egoísmo en el silenciamiento de las exigencias del ego, esta actitud ha de tener una repercusión social. Para Denys Teundroup⁸⁴, mientras el ser humano poseído por las pasiones del yo está dividido y vive en un dualismo destructivo de sí mismo y de las relaciones armónicas con los otros, aquel que toma un rumbo distinto y se determina en el conocimiento de sí mismo puede experimentar la unidad, el *inter-ser*, la interdependencia global de los seres.

Según Bennassar, es precisamente la mentalidad dualista la raíz profunda de una fe sin compromiso, de una fe sin vida. La tentación a la evasión, a la falta de compromiso por el mundo, también se debe a otros dualismos como los religiosos: la separación entre lo sagrado y lo profano; santo y pecador; natural y sobrenatural; divino y humano; los dualismos antropológicos: alma y cuerpo; espíritu y carne; gracia y naturaleza; o los dualismos morales: fe y obras; ley divina y ley natural; oración y acción; o intención y acción. Para este autor, una moral abierta y luchadora es una moral radical y mística (Bennassar, 88:29, 60). Por ello, nos remite a una exhortación evangélica: «Servir al mundo diluyéndose en él, destruyéndose por él» (Mt, 5,16; Jn 12,25)

Volviendo a Teundroup, el anhelo de unión con la naturaleza absoluta, la búsqueda de sí mismo y la liberación del yugo de las ilusiones están íntimamente ligados al sentido de la responsabilidad y al desenvolvimiento del amor compasivo, la empatía, la no-violencia y la inteligencia inmediata de “aquello que soy y vivo” en un nivel último. Esta experiencia es el origen de todos los valores humanos fundamentales con independencia de cualquier confesión religiosa o ideología. Más aún, para este autor, la vida ética que se deriva de esta experiencia fundamental es una vida y una ética saludable. Los comportamientos egoicos devienen patógenos. De la misma manera que se apela a la salud alimentaria o a las normas de higiene, existen recomendaciones favorables para la salud espiritual, psicológica y social.

⁸⁴ Denys Teundroup (París, 1949), rimpoché o lama superior de la congregación budista Sangha Dachang Rimay. En 1996 fundó la Universidad Budista Europea. Se ha interesado por el diálogo interreligioso e interdisciplinar con el fin de favorecer la cultura de la paz y la no-violencia, motivo por el cual fundó la Iniciativa de las Tradiciones Unidas y la Iniciativa Pax Cultura. Fue también miembro del Comité del Consejo Interreligioso de la UNESCO.

No podemos ser felices en detrimento de la felicidad ajena. Comprenderlo o, mejor, tener la experiencia⁸⁵ de unidad con el otro, hace florecer el altruismo y la voluntad de obedecer una regla de oro: “no hagas al otro lo que no quisieras para ti mismo”. Este es el principio ético, a modo de imperativo categórico, que subyace en todos los preceptos que enseñan las tradiciones auténticas, aquellas que fomentan la paz y la armonía (Torradejot, 2007). En consecuencia, las formas de vida que se derivan de una verdadera experiencia mística se caracterizan por ser más libres y más humanas. Teresa de Ávila descartaba toda supuesta mística si no derivaba en mayor humildad (Santa Teresa, 2009). Todo místico, si es auténtico, experimenta una conversión, una verdadera transformación que, dicho sea de paso, no sólo pone en entredicho sus propias estructuras intrapsíquicas, sino también las sociales, educacionales, morales y religiosas. No olvidemos que muchos de ellos fueron perseguidos por el peligro que suponía su carácter subversivo hasta el punto que algunos llegaron a pagar con la muerte su nueva forma de vida.

Ante un panorama actual de crisis múltiple y poliédrica en la que también se encuentra la crisis de lo sagrado (Solari, 2010:544), donde la llamada posmodernidad no parece tener más salidas que la resignación nihilista, la reafirmación de la modernidad o la vuelta a la pre-modernidad (Lyon, 1996), la mística puede ser un anclaje sólido donde agarrarse, en contrapartida a la corriente de lo líquido (Bauman, 2009) o a las consecuencias de un pensamiento débil, aunque sólo en apariencia y a las limitaciones no aparentes de su ética interpretativa consecuente (Vattimo, 1988). Para ello, debería existir un cambio de paradigma y una radical transformación y renovación de las viejas estructuras tanto internas como externas, subjetivas y objetivas, individuales y colectivas. Tal vez la actual situación de evidente crisis del sujeto y los peligros que comporta explique la aparición de estudios que destacan la relación entre mística y humanismo (Sancho, 2009) por la inestimable aportación que podría suponer la vida mística a la causa de lo humano.

⁸⁵ Thomas Merton, en su obra *La experiencia interior. El encuentro del cristianismo con el budismo*, pone el acento en que la experiencia mística es, ante todo, experiencia, por lo que es conveniente propiciar la vivencia de la misma para poder conseguir la transformación interior. No se trata pues de algo de naturaleza sólo cognitiva sino de un fenómeno mucho más integral. Véase Merton, Thomas. *La experiencia interior. El encuentro del cristianismo con el budismo*. Barcelona: Paidós, 2004

Para Lévinas, la relación con el otro es más que una experiencia, es un acontecimiento, pues se trata de un descubrimiento, de una relación con un misterio. Lo humano del hombre consiste en un estar permanentemente abocado al *afuera* desde el interior de sí mismo que, paradójicamente, es una ausencia de todo *sí mismo*, un *sin-sí mismo*, un vaciamiento del sujeto que bien pudiera recordar el camino sanjuanista de las *nadas* (Ros, 93) sin que, por ello, éste pierda su identidad. Vivir humanamente es un des-vivirse por el otro. El rostro significa infinito. Desde el otro, a través del otro, se nos revela la presencia del Otro (Lévinas, 91).

Pero, ¿cómo puedo entender al otro si sólo puedo entender desde mis categorías? Quizás no pueda entender al otro pero sí puedo amarle y, amándole, empezaré a conocerle, ampliando así mi campo de consciencia. Ser consciente que no entiendo al otro es abrirse a una nueva consciencia que incluye la simpatía y el amor. Ni puedo conocer sin amar ni puedo amar sin conocer. No hablamos de dos facultades, sino del ser humano que ama conociendo y conoce amando, sin dicotomías artificiales. No se trata de una síntesis entre amor y conocimiento: se trata de ir a las raíces antes de que el divorcio entre ellos se consumara (Panikkar, 98).

Pero el amor, como principio independiente de toda creencia y como actitud básica de orientación moral, no puede realizarse por mandato. Eso no priva que la ética del deber sea también legítima al obligarnos a conductas que aún no amamos. El amor es y nace de una experiencia, como ocurre con el perdón. Amor y perdón son, en algunos casos, heroicidades que constituyen el único antídoto contra la irreversibilidad de la historia (Arendt, 93) y que nos remiten al misterio, en el sentido fenomenológico del término, es decir, a ese aspecto de la realidad que, más que ir a buscar, deberíamos evitar no sofocar su aparecerse.

El reto de nuestra era digital es el encuentro con el otro cuando las relaciones interpersonales se hacen cada vez menos propicias. En este contexto parece difícil proponer una ética que recupere la sensibilidad, y más particularmente el tacto y la mirada. Un tacto ciego y una mirada fría, aquella que como decía Lévinas se detiene en los detalles superficiales del rostro cosificando al otro y que no contempla su misterio inherente, son grandes obstáculos para el encuentro con el otro (Bilbeny, 97). Si cada hombre es un misterio y, por tanto, algo místico, para descubrirlo se le tiene que amar.

Un diálogo que no incluya el corazón no es un verdadero diálogo. Trascender el propio punto de vista es imposible si se parte exclusivamente de la razón. (Panikkar, 2009).

Nos guste o no, la vida que nos ha sido dada no nos ha sido hecha, por lo que para vivir, para ese quehacer que se impone, no podemos estar *des-moralizados* (Zubiri, 85). Cuando Panikkar nos invitaba a la sabiduría, nos retaba a vivir en la sencillez y la radicalidad. Se trataba de una invitación no gratuita pues nos obligaba al reconocimiento de la complejidad de la realidad en todas sus manifestaciones, pero también, en muestra de donación, nos alentaba a descubrir que podemos acercarnos y conocerla, si no nos olvidamos de nosotros mismos, si no nos desconectamos y si, paradójicamente, somos capaces de un abismal descentramiento y autotranscendimiento. Tras ello, la armonía, la paz y la sabiduría nos conducirán a esa vida de plenitud que no es otra cosa que la verdadera experiencia mística a la que todos, sin excepción, estamos llamados. No sería razonable desaprovechar la ocasión que la vida nos ofrece para ser vivida en plenitud ni, mucho menos, desaprovechar el magisterio espiritual que San Juan de la Cruz nos ha brindado con su obra y su testimonio vital.

BIBLIOGRAFÍA

a) Fuentes primarias:

San Juan de la Cruz, *Obras completas*. Madrid: EDE, 2009

Santa Teresa. *Obras completas*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2009

b) Fuentes secundarias:

b.1. Obras o estudios sobre San Juan de la Cruz

Libros:

AAVV. *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*. Salamanca: Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, 1991

Aranguren, José Luis. *San Juan de la Cruz*. Madrid: Ed. Júcar, 1973

Astigarraga, José Luís et al. *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*. Roma: Teresianum, 1990

Baruzi, Jean, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1991.

Castro, Secundino. *El camino de lo inefable. En torno a Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*. Madrid: EDE, 2012

Merí Cucart, Concepción. *El camino espiritual de Juan de la Cruz*. Madrid: Ed. San Pablo, 2008

De San José, Fray Luís O.C.D. *Concordancias de las obras y escritos del doctor de la Iglesia San Juan de la Cruz*. Burgos: Ed. Monte Carmelo, 1980

Diego Sánchez, Manuel, *Bibliografía sistemática de San Juan de la Cruz*, Madrid: EDE, 2000

Herráiz, Maximiliano. *La oración, palabra de un maestro: San Juan de la Cruz*. Madrid: EDE, 2001

Morales, José Luís. *Las purificaciones en la doctrina de san Juan de la Cruz*. New York: St.John's University, 1958

Ofilada, Macario. *San Juan de la Cruz. El sentido experiencial del conocimiento de Dios*, Burgos: Monte Carmelo, 2002

Pacho, Eulogio. *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Burgos: Monte Carmelo, 2000

Ruiz Salvador, Federico. *Introducción a San Juan de la Cruz*, Madrid: BAC, 1968

Stein, Edith. *Ciència de la creu. Estudi sobre San Joan de la Creu*. Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya. Pòrtic, 2011

Tavard, Georges. *Jean de la Croix. Poète Mystique*. París: Les éditions du cerf, 1987

Urbina, Fernando. *La persona humana en san Juan de la Cruz*. Madrid: Instituto social León XIII, 1956

Rodriguez, José Vicente. *Aspectos históricos de San Juan de la Cruz*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba de la Excma. Diputación Provincial de Ávila, 1990

103

_____ *100 fichas sobre San Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo, 2008.

Artículos/ Revistas

AAVV “La contemplación en San Juan de la Cruz”. *Rev. Espiritualidad*. Tomo VIII, nº 30-3, 1949.

De Jesús Crucificado, Claudio. “La contemplación en san Juan de la Cruz”. *Rev. Espiritualidad*. Nº 8, 1949

De Jesús Nazareno. P. José, O.SS.T. “Conocimiento y amor en la contemplación según San Juan de la Cruz”. *Rev. Espiritualidad*. Nº 30-31, 1949

De La Immaculada Roman, Juan José, O.C.D. “¿Es quietista la contemplación enseñada por San Juan de la Cruz? *Rev. Espiritualidad*. Nº 30-31, 1949

García Morente, Manuel. “La idea filosófica de la personalidad en san Juan de la Cruz” en *Ib. Obras completas II*, vol. 2. Barcelona, Anthropos, 1996

Montalvillo, Juan José. “Concepto general de contemplación en San Juan de la cruz” *Rev. Espiritualidad*. Nº 30-31, 1949

Ros García, Salvador. “El camino místico de San Juan de la Cruz: tras un amoroso lance”. *Rev. Espiritualidad*. 1993

Saavedra, Manuel.”Las maneras pedagógicas de san Juan de la Cruz”. *Rev. Espiritualidad*, V.2 ,1943: 95-101

Tapia Sánchez, Serafín. “El entorno morisco de San Juan de la Cruz” En Rodríguez, José Vicente. *Aspectos históricos de San Juan de la Cruz*. Ávila: ed. Institución Gran Duque de Alba de la Excma. Diputación Provincial de Ávila, 1990

b.2. Otras obras

AAVV. *La mística en el siglo XXI*, Madrid: Trotta, 2002

Amor Ruibal, Ángel. *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*. Madrid: CSIC, Intituto de Filosofía “Luis Vives”, 1972

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993

Bauman, Zygmunt. *Ética postmoderna*. Madrid: Siglo XXI, 2009

Bennassar, Bartomeu. *El amor, mayor que la fe. Ética de la solidaridad*. Madrid: PS Editorial, 1988

Bergson, Henri. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Madrid: Tecnos, 1996

Bilbeny, Norbert. *La Revolución en la ética: hábitos y creencias en la sociedad digital*. Barcelona: Anagrama, 1997

Boff, Leonardo y Frei Betto. *Mística y Espiritualidad*. Madrid: Trotta, 1996

Gracia, Diego. *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona, Editorial Labor, 1986

Jonas, Hans. *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*. Madrid: Catarata, 2001

Kierkegaard, Soren. *Étapes sur le chemin de la vie*. Paris: Gallimard, 1948

Lévinas, Emmanuel. *Ética e infinito*. Madrid: Visor, 1991

_____ *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977

_____ *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid, Síntesis, 2005

Lyon, David. *Posmodernidad*. Madrid: Alianza editorial, 1996

Maréchal, Joseph. *Études sur la Psychologie des Mystiques*. Bruges (Belgique): Charles Beyaert, Éditeur, 1924.

Marcel, Gabriel, *El Misterio del Ser* Barcelona: Edhasa, 1971

Melloni, Javier. *Hacia un tiempo de síntesis*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2011

Merton, Thomas. *La experiencia interior. El encuentro del cristianismo con el budismo*. Barcelona: Paidós, 2004

Mounier, Emmanuel. *El Personalismo*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1974

Martín Velasco, Juan. *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Ed. Trotta, 2009

Panikkar, Raimon. *Mística, Plenitud de vida*. Barcelona: Fragmenta editorial, Opera Omnia, vol I, Tom I, 2009

Panikkar, Raimon. *Invitació a la saviesa*. Barcelona: Columna edicions, 1998

Plotino, *Enéadas*, Madrid: Gredos, 2002

Quintana Cabanas, José María. *Ensayo crítico de mística comparada. La espiritualidad oriental y la cristiana*. Roma: Aracne editrice, 2010

Sancho, Fco. Javier et al. *Mística y Filosofía*, Ávila: Fundación CITES, Universidad de la Mística, 2009

Schillebeeckx, Edward. *Jesús en nuestra cultura: mística, ética y política*. Salamanca: Sígueme, 1997

Solari, Enzo. *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*. Santiago de Chile: RIL editores, 2010

Teilhard de Chardin, Pièrre. *El medi diví: assaig de vida interior*. Barcelona: Claret, 1995

Torradeflot, Francesc. *Mística i diàleg interreligiós*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2007

Vattimo, Gianni y Pier Aldo Rovatti. (eds.) *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra, 1988

Vidal, Marciano. *Moral y espiritualidad*. Madrid: El perpetuo socorro. 1997

Weber, Max. "Ciencia como vocación", en *El político y el científico*, Madrid, 1980

Weil, Simone. *La Gravedad y la gracia*. Madrid: Trotta, 1994

_____ *La fuente griega*. Buenos Aires: Sudamericana, 1961

Zambrano, María. *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza, 1987

Zubiri, Xavier. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 2012

_____ *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1985

_____. *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid, Editorial Nacional, 1963

c) Fuentes metodológicas de investigación cualitativa:

Libros

Alvarez-Gayou, Juan Luís. *Cómo hacer investigación cualitativa: Fundamentos y Metodología*. México: Paidós, 2003

Bogdan, R.C. y S.K. Biklen, *Investigación cualitativa para la educación: Una introducción a la Teoría y a los Métodos*. Boston: Allyn y Bacon. 1992

Bolívar, Antonio, et al. *La investigación biográfico-narrativa en educación. Enfoque y metodología*. Madrid: La Muralla, 2001

Eisner, Elliot. W. *El Ojo Ilustrado: Indagación cualitativa y la mejora de la práctica educativa*. New York: Macmillan. 1991

Flick, Uwe. *Introducción a la investigación Cualitativa*. Madrid: Morata, 2004

Sandín, Mari Paz. *Investigación cualitativa en educación. Fundamentos y tradiciones*. Madrid: McGraw-Hill, 2003

107

Artículos/ Revistas.

Bolívar Botía, Antonio “El estudio de caso como informe biográfico-narrativo” *Arbor* CLXXI, 675 (Marzo), 559-578. CSIC

Creswell, John W. *Diseño de investigación. Aproximaciones cualitativas y cuantitativas*. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Sociología. Sage Capitulo 9: “El procedimiento cualitativo”, 1994: 143-171.

De La Cuesta-Benjumea, Carmen. “¿Por dónde empezar?: la pregunta en investigación cualitativa”. *Enfermería Clínica.*; 18(4) 2008: 205-10.

Guba, E. G.. “Criterios de credibilidad en la investigación naturalista” en J. Gimeno Sacristán y A. Pérez Gómez (Eds.), *La enseñanza: su teoría y su práctica*. Madrid: Akal, 1989

Mayan, María J. “Una introducción a los métodos cualitativos: módulo de entrenamiento para estudiantes y profesores”. *Alberta*, Canadá: Qual Institute Press; 2001. Disponible en: www.ualberta.ca/~iiqm/pdfs/introduccion.pdf

Maxwell, Joseph A. “Qualitative research design. An interactive approach”. *Sage Publicatios*, 1996: 1-13.

SIGLAS, ABREVIATURAS Y MODO DE CITAR

Av.: *Avisos*

L: *Llama*

C: *Cántico espiritual*

MP: *Monte de Perfección*

Caut.: *Cautelas*

N: *Noche Oscura*

DLA: *Dichos de luz y amor*

P: *Poesías*

GP: *Grados de Perfección.*

S: *Subida*

Para las citas de las obras de San Juan de la Cruz, a modo de ejemplos, hemos seguido el siguiente procedimiento:

CA, 18, 3: *Cántico A*: Primera redacción (1584), canción 18, declaración 3

CB, 40, 7: *Cántico B*. Segunda redacción (1586) canción 40, declaración 7

LA, 3, 45: *Llama A*: Primera redacción (aprox. finales 1585), canción 3, declaración 45

LB, 2, 4: *Llama B*, Segunda redacción (aprox. 1588), canción 2, declaración 4

2S, 17, 3: *Subida*, Libro segundo, capítulo 17, declaración 3.

2N, 4, 2: *Noche*, Libro segundo, capítulo 4, declaración 2.

Cuando se trata de los poemas o las canciones, el número corresponde a la estrofa.