



PERSPECTIVA MÍSTICA DESDE LA MIRADA SANJUANISTA
MYSTICAL PROSPECTIVE FROM SAINT JOHN OF THE REGARD

SIMONA LANGELLA
Università di Genova (DAFIST)-IEHM

Recibido: 13/02/2020

Aceptado: 22/04/2020

RESUMEN

Atravesar la "noche oscura" quiere decir para san Juan de la Cruz elevar al hombre desde la meditación a la contemplación. Este trabajo quiere mostrar como este tránsito puede comprenderse por medio de tres palabras clave: purificación, presencias y unión, propias de la obra sanjuanista y como a cada una de estas palabras el místico castellano hace corresponder diferentes grados de la realidad ontológica enfrentadas por el sujeto teopático en su itinerario hacia a Dios.

Palabras clave: Juan de la Cruz, mística, purificación, presencias, unión.

ABSTRACT

Going through the "dark night" means for Saint John of the Cross to lift man from meditation to contemplation. This article wants to show how this transit can be understood by means of three key words (purification, presences and union) typical of Saint John of the Cross' work and how to each of these words correspond different degrees of the ontological reality faced by the subject theopathic on his itinerary to God.

Keywords: John of the Cross, mysticism, purification, presences, union.

I. GRADOS DE PURIFICACIÓN

La *noche oscura* sanjuanista, con sus diferentes grados, indica el itinerario de purificación que el alma debe recorrer si quiere llegar a la unión con Dios. Esta radical purificación es indispensable, porque la Sabiduría divina a la que el alma desea unirse es completamente pura y simple. El primer grado de esta *noche oscura* corresponde a la esfera sensitiva y es una purificación integral de todos los apetitos. El segundo en cambio corresponde a la purificación de las tres facultades del alma –entendimiento, voluntad y memoria–, a través de la acción de las tres virtudes teologales que obran el "desplazamiento" de las propiedades de cada potencia: las aprensiones para el entendimiento; las pasiones o deseos para la voluntad; los recuerdos para la memoria¹. Por otra parte, estos dos grados se desdobl原因 según dos diferentes modalidades *de purificación*, una activa y otra pasiva. La primera modalidad depende de la iniciativa del hombre, mientras que la segunda procede únicamente de la acción de Dios en el alma.

El primer momento de este proceso de purificación, o primer grado, se refiere a la sensibilidad. En efecto, el sentido no es ni puede ser capaz de comprender de cualquier modo al Absoluto en sí mismo porque si Dios es: “espíritu, ya no cae en sentido, y si es que puede comprenderlo el sentido, ya no es espíritu puro”². Aquí, la razón última de la crítica sanjuanista al conocimiento sensible³. A la purificación del sentido externo sigue, por tanto, la del sentido interno⁴. De hecho, la imaginación debe ser purificada, porque ella no puede

1 “Por tres cosas podemos decir que se llama *noche* este tránsito que hace el alma a la unión de Dios. La primera, por parte del término [de] donde el alma sale, porque ha de ir careciendo el apetito [del gusto] de todas las cosas del mundo que poseía, en negación de ellas; la cual negación y carencia es como noche para todos los sentidos del hombre. La segunda, por parte del medio o camino por donde ha de ir el alma a esta unión, lo cual es la fe, que es también oscura para el entendimiento, como noche. La tercera, por parte del término adonde va, que es Dios, el cual, ni más ni menos, es noche oscura para el alma en esta vida. Las cuales tres noches han de pasar por el alma o, por mejor decir, el alma por ellas, para venir a la divina unión con Dios”. San Juan de la Cruz, 1S 2, 1. Esta es la edición que seguiré: San Juan de la Cruz, *Obras completas*, (Madrid: editorial de Espiritualidad, 2008), Las abreviaturas: S, N, CB, LB se refieren, respectivamente, a *Subida del Monte Carmelo*, *Noche oscura*, *Llama de amor viva B*; *Cántico espiritual B*. En las dos primeras obras los números indican el libro, el capítulo y el párrafo; en las últimas dos los números señalan la estrofa y el párrafo.

2 San Juan de la Cruz, 2S, 17, 5.

3 Cfr. San Juan de la Cruz, LB, 3, 75.

4 Entre los sentidos externos y el entendimiento se encuentran los sentidos internos (“sentido interior”): imaginación y fantasía. La imaginación propiamente dicha organiza las imágenes en el discurso, mientras que la fantasía parte de éstas para transformarlas y crear con ellas las nuevas: “Es, pues, de saber que los sentidos [...] se sirven el uno del otro; porque el uno discurre imaginando, y el otro forma la imaginación o lo imaginado fantaseando; y para nuestro propósito lo mismo es tratar del uno que del otro. Por lo cual, cuando no los nombrásemos a entrambos, téngase por entendido según aquí habemos de ellos dicho”. San Juan de la Cruz, 2S 12, 3. Cfr. Joaquín García Palacios, *Los Procesos de Conocimiento en San Juan de la Cruz. Estudio léxico*. (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1992), 55-61.

elaborar ni representar sino lo que el hombre ya ha experimentado con los sentidos externos; ella solo puede crear "fantasmas" semejantes a las cosas vistas, oídas, sentidas⁵. Además, como ningún ser creado puede, según san Juan de la Cruz, tener proporción alguna con el ser de Dios, cuanto es posible imaginar a semejanza de las cosas creadas no puede servir de medio próximo para la unión con el ser infinito⁶. Y dado que ninguna de las imágenes fenoménicas es el Absoluto, el hombre debe sobrepasarlas sin detenerse, si quiere llegar a la unión con Dios; cuanto más intenta el hombre un apoyo en la imagen sensible a lo largo de su itinerario para llegar a lo divino, tanto más se aleja, porque Dios, al ser inimaginable, "no cabe en la imaginación"⁷.

Del mismo modo, el Absoluto no puede ser aprehendido por el entendimiento⁸. Dado que "el entendimiento no puede entender cosa si no es lo que cabe y está debajo de las formas y fantasías de las cosas que por los sentidos corporales se reciben"⁹, ello está condicionado por la actividad de los sentidos y de la imaginación; y no puede salir del dominio de las formas, su conocer es siempre un conocer por formas, aunque inteligibles. La esencia divina infinita de Dios escapa así del modo de conocer propio del hombre por conceptos, es decir, por definiciones: comprender conceptualmente la esencia del Absoluto y dar una definición suya es imposible para un entendimiento finito como es el del hombre. De hecho, los conceptos son limitados, pues definir significa necesariamente establecer límites. Así pues, si definir consiste en significar "delimitar", determinar la esencia divina es imposible. Dios es libre de toda "forma y figura y accidentes, que es lo que suele ceñir y poner raya y término a la sustancia"¹⁰. Lo que hay que definir, en este caso, es por su naturaleza indefinible: no existe ninguna palabra, ninguna idea que pueda contener la realidad de Dios¹¹. La Sabiduría divina a la que el entendimiento quiere unirse, "no cae debajo de algún límite ni inteligencia distinta y particularmente, porque totalmente es pura y sencilla"¹². De este modo el hombre, conociendo siempre a través de formas, tanto sensibles como inteligibles, no puede saber cómo es Dios¹³,

5 Cfr. San Juan de la Cruz, 2S, 12, 3.

6 Cfr. San Juan de la Cruz, 2S, 12, 4.

7 San Juan de la Cruz, LB, 3, 52.

8 Cfr. JeanBaruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, (Paris: Librairie Félix Alcan, 1931), 439-549.

9 San Juan de la Cruz, 2S, 8, 4. Cfr. Aristóteles, *De Anima*, III, 9, 432a 5-a 10.

10 San Juan de la Cruz, LB, 2, 20, p. 765.

11 Cfr. Thomas Merton, *El ascenso a la verdad*, (Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1954; Ed. Lumen, 2008).

12 San Juan de la Cruz, 2S, 16, 7.

13 Cfr. San Juan de la Cruz, LB, 3, 48.

al no caer él bajo alguna de ellas¹⁴. Con este motivo, el místico castellano afirma la necesidad de "vaciar", o sea purificarse, de toda idea distinta para unirse a Dios en la fe, único medio próximo para la unión: "Dios, a quien va el entendimiento, excede al entendimiento, y por tanto, cuando el entendimiento va entendiendo, no se va llegando a Dios, sino antes apartando. Y así, antes se ha de apartar el entendimiento de sí mismo y de su inteligencia para allegarse a Dios, caminando en fe, creyendo y no entendiendo [...] pues se va vaciando de todo lo que en él podía caer"¹⁵. El alma, por tanto, debe tender a Dios necesariamente no admitiendo sino renegando hasta el límite sus representaciones¹⁶.

Pero hay algo más. San Juan de la Cruz puntualiza que puede el entendimiento recibir noticias e inteligencias de dos tipos: naturales y sobrenaturales: "La natural es todo aquello que el entendimiento puede entender, ahora por vía de los sentidos corporales, ahora por sí mismo. La sobrenatural es todo aquello que se da al entendimiento sobre su capacidad y habilidad natural"¹⁷. Para Juan de la Cruz ni las noticias naturales, ni las sobrenaturales permiten conocer a Dios esencialmente; todavía son representaciones del Absoluto y no el Absoluto mismo. En los conocimientos que recibe el entendimiento por vía sobrenatural es Dios mismo quien se ofrece en la representación, mientras que el natural es el hombre el que intenta a través de ella comprender al Absoluto. Pero tanto en un caso como en el otro el entendimiento del hombre todavía ejerce su actividad a nivel de representación y está muy lejos de lo que querría comprender a través de ella¹⁸. San Juan de la Cruz no niega el origen divino de las aprensiones sobrenaturales de las que el alma debe sistemáticamente distanciarse. Pero, divinas o humanas, son para él ilusión, en cuanto "aparecen". Las visiones, las revelaciones, los sentimientos y los gustos espirituales son aún fenómenos, apariencia: son algo falso porque limitan a un Dios que no puede darse al hombre, si no es ocultándose más allá de su pensamiento. Tanto si las visiones son verdaderas como falsas, demoniacas o divinas, son igualmente dañinas para el alma que se detiene en ellas, pues la unión con el Absoluto, para realizarse, exige que haya perfecta semejanza entre los dos términos que se quieren unir. El alma, que

14 San Tomás de Aquino afirma que "de Deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 2., a. 1.

15 San Juan de la Cruz, LB, 3, 48.

16 Jacques Maritain subraya que san Juan de la Cruz no pretende que se suprima la actividad de los sentidos. Quiere que en el uso de las ideas y de los atractivos sensibles la expropiación sea absoluta. Usarlos como no usándolos. Luego, en el monte, todo será transfigurado. En la espera hay que comenzar perdiendo todo: es la ley del sendero. Cfr. Jacques Maritain, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*. (Paris: Desclée de Brouwer, 1932), 716.

17 San Juan de la Cruz, 2S, 10, 2.

18 Para unirse a Dios, el alma debe renunciar a todas sus aprensiones tanto naturales como sobrenaturales. Cfr. San Juan de la Cruz, 3S, 2, 3.

permanece en las formas e imágenes, estaría distante de un Dios que exige un alma desnuda y pura como Él. Entre las noticias sobrenaturales, sometidas a los modos de aprehender limitados del hombre, y la sustancia divina, que está más allá de todos los modos y de todas las figuras, hay una irreductibilidad indeleble. Por tanto, cuanto más se aleja el entendimiento humano de los conocimientos particulares, naturales y sobrenaturales, más avanzará hacia el sumo bien sobrenatural¹⁹, porque cuanto más retiene el alma alguna aprensión natural o sobrenatural distinta y clara, tanto menos es capaz y dispuesta en sí a entrar en el abismo de la fe, donde todo lo demás es reabsorbido²⁰. Por medio de la fe, el alma supera el mundo de las formas proyectándose más allá de todo lo que aparece. En efecto, el alma solo se debe adherir al inaccesible Dios, comprensible únicamente a través de la oscuridad de la fe. El acto de creer ni es, ni puede ser, el ver; consiste más bien en el trascender sin cesar toda realidad fenoménica²¹. La crítica de Juan de la Cruz a las aprensiones sobrenaturales se basa en la convicción de que en Cristo ya se ha dicho todo lo que debiera ser manifestado y que “ya que está fundada la fe en Cristo y manifiesta la Ley evangélica en esta era de gracia, no hay para qué preguntarle de aquella manera ni para qué él hable ya ni responda como entonces”²². Cristo es la visión total de Dios en la que todo está contenido; querer que algo se añada a ella significaría olvidar que ya estamos en la edad de la gracia. Por tanto, una vida profunda en Dios se traducirá en la más alta contemplación, pero no llevará nuevas revelaciones. El místico que se abandona a visiones, locuciones, palabras, se aleja de la vía contemplativa; porque ninguna de estas noticias le puede inmediatamente encaminar a Dios, en cuanto que, para llegar a Él, “ha de ir no entendiendo que queriendo entender, y antes cegándose y poniéndose en tiniebla que abriendo los ojos para llegar más al divino rayo”²³.

El entendimiento humano no tiene ninguna escala por medio de la que pueda llegar a la altura de Dios: el único modo consiste en que el hombre se establece en la fe desnuda, que equivale a decir poner siempre más en lo oscuro al entendimiento, porque la fe es tiniebla para el entendimiento, porque justamente comunica algo acerca de Dios²⁴. El místico castellano establece, así, una íntima semejanza entre la fe y Dios²⁵; abismo, en el que todo dato perceptible es

19 Cfr. San Juan de la Cruz, LB, 3, 47.

20 Cfr. San Juan de la Cruz, 3S, 7, 2.

21 Cfr. San Juan de la Cruz, 2S, 3, 3.

22 San Juan de la Cruz, 2S, 22, 3. Disponemos de la razón natural, la ley y la doctrina evangélica.

Así pues, si se nos dieran algunas noticias por medio del mundo sobrenatural, deberíamos admitir solo lo que fuera conforme con la razón y la ley evangélica y no aceptarlo solo porque está revelado.

23 San Juan de la Cruz, 2S, 8, 5.

24 Cfr. San Juan de la Cruz, LB, 3, 49.

25 Cfr. J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 460.

absorbido, ella sola puede conducirnos a la sabiduría abisal divina²⁶. Y también es oscura en cuanto es conocimiento indistinto: en efecto, su objeto permanece en sombra por su intrínseca transcendencia. Es Dios mismo el que en la fe se oculta y, al mismo tiempo, se revela en su auténtica esencia personal y trinitaria: “la fe dicen los teólogos es un hábito cierto y oscuro. Y la razón de ser hábito oscuro es porque hace creer verdades reveladas por el mismo Dios, las cuales son sobre toda luz natural y exceden todo humano entendimiento sin alguna proporción”²⁷. Así que el hombre, por medio de la fe, capta una verdad oculta, pero cierta, que lo induce, despojado de toda seguridad y luz, a caminar en un estado de rendición incondicionada, tanto no entendiendo como entendiendo²⁸.

Por otra parte, como el entendimiento debe purificarse de todas las aprehensiones distintas si quiere unirse a la pura Sabiduría, así la voluntad debe librarse de todas las pasiones y apetitos si quiere unirse al Amor increado²⁹. Por tanto, tarea de esta facultad, para que el hombre llegue a la unión con el Absoluto, es la de purificarse de toda afección distinta, haciendo que las pasiones y los apetitos obren racionalmente en orden a Dios³⁰. Sin embargo, para vencer todos los apetitos, y para que el alma tenga el valor de renunciar a todo bien particular, para quien es fuente de todo bien, le era necesaria “otra inflamación mayor de otro amor mejor”³¹. Sin amor es imposible entrar en la oscuridad divina, todavía, “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 este, tuviese valor y constancia para fácilmente negar todos los otros. Y no solamente era menester para vencer la fuerza de los apetitos sensitivos tener amor de su Esposo, sino estar inflamada y con ansias. Porque acaece, y así es, que la sensualidad con tantas ansias de apetito es movida y atraída a las cosas sensitivas, que, si la parte espiritual no está inflamada con otras ansias mayores de lo que es espiritual, no podrá vencer el yugo natural, ni entrar en la noche del sentido, ni tendrá ánimo para se quedar a oscuras de todas

26 Cfr. San Juan de la Cruz, 3S, 7, 2; 2S, 18, 2.

27 San Juan de la Cruz, 2S, 3, 1.

28 Cfr. San Juan de la Cruz, LB, 3, 48.

29 Una reflexión sobre la segunda potencia del alma, implica indirectamente preguntarse sobre la naturaleza del apetito y sobre cómo este último es entendido por el místico castellano. Acerca de esto, Federico Ruiz subraya, que no obstante san Juan de la Cruz habla del apetito en cada página, “falta una definición. El apetito incorpora elementos sensitivos, pasionales, intelectuales, espirituales. La falta de nociones precisas no es fruto de un descuido; le interesa no distinguir, pues apetito es el hombre entero”. Federico Ruiz Salvador, *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*, (Madrid: BAC, 1968), 581.

30 Cfr. San Juan de la Cruz, 3S, 16, 2.

31 San Juan de la Cruz, 1S, 14, 2.

las cosas, privándose del apetito de todas ellas³². La caridad vacía la voluntad de todas las cosas creadas, pidiéndole que ame a Dios más que a todas ellas³³, porque, como las aprensiones distintas impiden la verdadera fe, así todo deseo del hombre suprime el impulso que es necesario para llegar a la unión con Dios³⁴. En efecto, esta es el resultado de una voluntad que termina únicamente en el Absoluto y no dispersa en la consecución de bienes particulares y finitos.

Finalmente, el místico carmelita aplica el método de purificación, ya utilizado por el entendimiento y la voluntad, a la memoria³⁵. Haciéndole trascender sus límites y sus apoyos naturales, la eleva por encima de sí misma, o sea, por encima de toda noción distinta, en la suma esperanza de Dios incomprensible³⁶. La virtud teologal de la esperanza produce en el hombre olvido universal logrado a través del vacío de la memoria de toda aprensión distinta, tanto si son naturales como si son sobrenaturales. Es necesario que la memoria se vacíe de todas estas formas, procurando perder la aprensión de todas estas, de modo que no haya ni impronta ni rastro de cosas y que la memoria sea limpia y desnuda como si nada nunca la hubiese atravesado. Así pues, la memoria se debe despojar y vaciar de todas las noticias y formas “y procurar perder la aprehensión imaginaria de ellas, de manera que en ella no le dejen impresa noticia ni rastro de cosa, sino que se quede calva y rasa, como si no hubiese pasado por ella, olvidada y suspendida de todo”³⁷. En efecto, como ya puso de relieve el místico castellano escribiendo de la noche del entendimiento, el Absoluto no cae bajo forma alguna o noticia distinta. Y “como Dios no tiene forma ni imagen que pueda ser comprendida de la memoria, de aquí es que, cuando está unida con Dios, como también por experiencia se ve cada día, se queda sin forma y sin figura, perdida la imaginación, embebida la memoria en un sumo bien, en grande olvido, sin acuerdo de nada”³⁸. La purificación de la tercera potencia del alma conduce, por consiguiente, al hombre, a través de la virtud teologal de la esperanza, a una memoria mística, a una *memoria Dei* que apoyándose en el olvido de lo creado lleva más allá de esto por medio de un “desposeimiento”

32 San Juan de la Cruz, 1S, 14, 2.

33 Cfr. San Juan de la Cruz, 2S, 6, 4.

34 Cfr. Max Huot de Longchamp, *Lectures de Jean de la Croix. Essai d'antropologie mystique*, (Paris: Beauchesne, 1981), 284; y también cfr. María del Sagrario Rollán Rollán, *Éxtasis y purificación del deseo. Análisis psicológico-existencial de la noche en la obra de San Juan de la Cruz* (Ávila: Diputación provincial de Ávila-Institución Gran Duque de Alba, 1991), 156-159.

35 Cfr. André Bord, *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix*, (Paris: Beauchesne Bibliothèque de Espiritualité, 1971), 96-98.

36 “Y así, siendo verdad, como lo es, que a Dios el alma antes ha de ir conociendo por lo que no es que por lo que es”. San Juan de la Cruz, 3S, 2, 3.

37 San Juan de la Cruz, 3S, 2, 4.

38 *Ibidem*.

integral. Juan de la Cruz subraya que toda forma de posesión va contra la esperanza³⁹; pues esperar es propio de quien se encuentra en una situación de carencia. En efecto, no se espera lo que ya se posee⁴⁰. La relación *Todo-Nada* se explica en esta virtud teologal en su máxima claridad: "vacío-posesión" son sus polos dialécticos. De hecho, el alma "cuanto más la memoria se desposee, tanto más tiene de esperanza, y cuanto más tiene de esperanza, tanto más tiene de unión con Dios"⁴¹.

La experiencia de la *noche oscura* prevé el desposeimiento integral de los objetos específicos de cada potencia, sensibles y racionales, con el solo fin de restituir al alma su desnudez originaria, *conditio sine qua non* para la unión mística. En efecto, como recuerda el místico carmelita citando a Aristóteles, dos contrarios no pueden darse en el mismo sujeto⁴², y como lo que es eterno e infinito es contrario a lo que es temporal y finito, solamente liberándose de todo lo que es determinado y contingente podrá el alma unirse a Dios⁴³.

II. GRADOS DE PRESENCIA

Como anteriormente se ha hablado muchas veces de la unión del alma con Dios, es preciso en este punto de nuestro discurso explicar de qué tipo de unión se trata. Es el mismo místico carmelita quien advierte que, para comprender la naturaleza de esta unión, es necesario recordar que Dios habita y está presente en cualquier alma⁴⁴. Ahora bien, esto puede suceder de tres maneras: "la primera es esencial y, de esta manera, no solo está en las más buenas y santas, pero

39 Cfr. San Juan de la Cruz, 3S, 7, 2.

40 Cfr. Rom 8, 24.

41 San Juan de la Cruz, 3S, 7, 2.

42 Cfr. Juan de la Cruz, 1S, 6, 1.

43 Aristóteles distingue en el libro X de las *Categorías* cuatro formas de oposición: oposición *por contradicción*, oposición *por contrariedad*, oposición *de correlativos*, oposición *por privación*. En particular, cuando la oposición es radical, esto es sin la posibilidad de términos intermedios (como, por ejemplo, la oposición entre ser y no ser) recibe el nombre de contradicción; o cuando es más atenuada, es decir puede admitir términos intermedios (como, por ejemplo, la oposición entre el blanco y el negro, que admite como término intermedio el gris) toma el nombre de contrariedad. La *correlatividad* es, sin embargo, la forma de oposición por la que cada uno de los dos términos opuestos subsiste y tiene significado solo cuando puede ser puesto en relación simultánea con el otro, así por ejemplo "padre" e "hijo" o "subida" y "bajada" no existen el uno sin el otro. Finalmente, la oposición por *privación* se da en el caso en que los dos términos representen correlativamente el uno el que falta al otro. Por ejemplo: a la vista le "falta la ceguera" y esta, a su vez, está "privada de la vista. Ahora bien, Juan de la Cruz recurre a la primera de estas cuatro formas de oposición señaladas por Aristóteles, es decir, a la *contradictio*, que precisamente está caracterizada por no admitir términos intermedios (cfr. Aristóteles, *Metaphisica*, X, 7, 1057a 32), para definir la relación de absoluta distancia que existe entre lo espiritual y lo sensual. Consecuencia, en el marco espiritual de la aplicación de este principio no puede ser que la búsqueda de una desnudez radical.

44 Cfr. San Juan de la Cruz, 2S, 5, 3.

también en las malas y pecadoras y en todas las demás criaturas. Porque con esta presencia les da vida y ser, y, si esta presencia esencial les faltase, todas se aniquilarían y dejarían de ser. Y esta nunca falta en el alma.

La segunda presencia es por gracia, en la cual mora Dios en el alma agrado y satisfecho de ella. Y esta presencia no la tienen todas, porque las que caen en pecado mortal la pierden. Y esta no puede saber el alma naturalmente si la tiene. La tercera es por afección espiritual, porque en muchas almas devotas suele Dios hacer algunas presencias espirituales, de muchas maneras, con que las recrea, deleita y alegra⁴⁵. Y, aclarando luego, escribe: “Es de saber que Dios en todas las almas mora secreto y encubierto en la sustancia de ellas, porque, si esto no fuese, no podrían ellas durar. Pero hay diferencia en este morar, y mucha: porque en unas, mora solo y en otras no mora solo; en unas mora agrado y en otras mora desagradado; en unas mora como en su casa, mandándolo y rigiéndolo todo, y en otras mora como extraño en casa ajena, donde no le dejan mandar nada ni hacer nada. El alma donde menos apetitos y gustos propios moran es donde él más solo, y más agrado, y más como en casa propia mora, rigiéndola y gobernándola, y tanto más secreto mora, cuanto más solo. Y así [en] esta alma, en que ya ningún apetito, ni otras imágenes y formas, ni afecciones de alguna cosa criada moran, secretísimamente mora el Amado, con tanto más íntimo e interior y estrecho abrazo, cuanto ella, como decimos, está más pura y sola de otra cosa que Dios⁴⁶. La unión de la que habla el místico carmelita es la que se verifica cuando, como él mismo dice, viene a haber semejanza de amor; esta existe cuando las dos voluntades, la del alma y la de Dios, están plenamente conformes porque no hay nada en una que repugne a la otra⁴⁷. Para llegar a este punto, el alma debe despojarse de toda cosa creada y de todas sus acciones y habilidades para que, apartando lo que hay de disímil y no conforme a Dios, ella pueda recibir la semejanza de Dios y de este modo transformase en él⁴⁸. Recurriendo a una similitud, san Juan de la Cruz añade que, si un rayo de sol está dando en una vidriera sucia por la niebla o borrosa por cualquier mancha, no podrá en modo alguno estar iluminada y, por así decir, transformada en luz. Dicho de otro modo, cuanto menos libre esté de estas impurezas, tanto menos estará iluminada, mientras que cuando esté privada de ellas, tanta más luz recibirá. Esto sucede, explica san Juan de la Cruz, no a causa del rayo, sino de la vidriera; si, en efecto, esta estuviese completamente pura y tersa, el rayo la transformaría y la iluminaría de tal modo que la haría parecer una sola cosa con él y

45 San Juan de la Cruz, CB, 11, 3.

46 San Juan de la Cruz, LB, 4, 14.

47 Cfr. San Juan de la Cruz, 2S, 5, 3.

48 Cfr. San Juan de la Cruz, 2S, 5, 4.

haría que de ella emanara su misma luz. Así concluye Juan de la Cruz: “aunque, a la verdad, la vidriera, aunque se parece al mismo rayo, tiene su naturaleza distinta del mismo rayo; más podemos decir que aquella vidriera es rayo o luz por participación. Y así el alma es como esta vidriera, en la cual siempre está embistiendo o, por mejor decir, en ella está morando esta divina luz del ser de Dios por naturaleza”⁴⁹. Si el alma no vislumbra esta luz no es porque ella se encuentre en la oscuridad; en efecto, san Juan de la Cruz explica que el ojo puede permanecer sin vista por dos razones, o porque se encuentra en la oscuridad o porque es ciego⁵⁰. Ahora bien, como “Dios es luz y el objeto del alma”⁵¹, si esta última se encuentra en la oscuridad es porque, aplicando su apetito a lo que no es Dios, ella misma se vuelve ciega. Por eso, los diversos modos con que Dios está presente en el alma están determinados por la actitud del hombre hacia él⁵². La gracia, en este sentido, no añade nada al hombre, en cuanto “tal luz divina no falta nunca en el alma; pero por las formas y velos de criatura con que el alma está velada y embarazada, no se le infunde. Si quitase estos impedimentos y velos del todo, como después se dirá, quedándose en la pura desnudez y pobreza de espíritu, luego el alma, ya sencilla y pura se transforma en la sencilla y pura Sabiduría, que es el Hijo de Dios: porque, faltando lo natural al alma enamorada, luego se infunde de lo divino, natural y sobrenaturalmente, porque no se dé vacío en la naturaleza”⁵³. Ella, pues, no debe hacer otra cosa que despojarse de los contrastes de las desemejanzas naturales “porque Dios que se le está comunicando naturalmente por naturaleza, se le comunique sobrenaturalmente por gracia”⁵⁴. Por lo que respecta a la presencia esencial, él afirma que esa clase de unión es siempre un acto entre las criaturas y el Creador que, por medio de ella, la mantiene en el ser⁵⁵; tan cierto es esto que si ella viniese a menos, los seres creados cesarían de existir volviendo al no ser⁵⁶. Sin embargo, en lo que respecta a los otros dos modos de presencia, ellos no están determinados por una diferente relación por parte de Dios hacia el hombre, sino por una distinta disposición de este último en las relaciones con el Absoluto. Es el hombre quien determina el modo con que da acogida a Dios; es su disposición con Dios la que

49 San Juan de la Cruz, 2S, 5, 6.

50 Cfr. Juan de la Cruz, LB, 3, 70.

51 San Juan de la Cruz, LB, 3, 70.

52 En efecto, afirma Juan de la Cruz, en esta iluminación, aunque es de tanta excelencia, “no se le acrecienta nada a la tal alma, sino solo sacarle a luz a que goce lo que antes tenía”. San Juan de la Cruz, CB, 20-21, 14.

53 San Juan de la Cruz, 2S, 15, 4.

54 San Juan de la Cruz, 2S, 5, 4.

55 Cfr. San Juan de la Cruz, 2S, 5, 3.

56 La teología escolástica distingue en el alma una presencia divina de inmensidad y una presencia de gracia, mientras en Juan de la Cruz a la presencia de inmensidad le corresponde una presencia esencial, y a la de gracia le corresponden otros dos modos: por gracia y por afección espiritual.

define el diferente tipo de presencia del Absoluto en él⁵⁷. La presencia por gracia no añade, de hecho, algo a la estructura del hombre; simplemente, lleva al conocimiento de esta presencia y, por ello, a un nuevo modo de relación del hombre con el Absoluto. Si en la presencia esencial o sustancial Dios habita en el alma en cuanto creador, en la unión por gracia habita allí en cuanto objeto. Defender que nada se añade al hombre de la primera a la segunda, no quiere decir que el paso entre el orden natural y el sobrenatural no depende de la gracia de Dios: San Juan de la Cruz afirma que precisamente por medio de la gracia el hombre renace y se levanta más allá de sí mismo, hasta lo sobrenatural⁵⁸. El primer paso, por supuesto, depende de la acción de Dios: librarse de la naturaleza utilizando solo la habilidad natural, es algo imposible⁵⁹. El alma no puede llegar a la unión con Dios por medio de sus solas fuerzas, sino solo a través de la intervención libre y gratuita de Dios, aunque ella, se debe disponer a recibirla⁶⁰. Por tanto, la gracia de Dios solo sirve para llevar a la luz algo que ya está en la naturaleza humana y no crea una nueva finalidad en el hombre.

Pero si la gracia no añade nada al hombre, esto no quiere decir que el pecado original no le hubiera privado de nada. Ya se ha visto que Dios está presente en el alma en el tercer modo solo en cuanto el alma se convierte en semejante a Él, es decir se despoja de todo su deseo, hasta hacer que su voluntad llegue a ser voluntad universal de amor. El hombre perdió, con el pecado original su semejanza con Dios, pero no su imagen, que permaneció intacta. En efecto, para Juan de la Cruz, el alma es en sí un bellísima y perfecta imagen de Dios⁶¹; la imagen de Dios no podrá nunca decaer porque el alma es de por sí misma esta imagen⁶². Y, justamente, es porque el hombre conserva esta imagen, que puede hacerse semejante a Dios⁶³. No es casualidad que el grado máximo de unión con Dios, esto es la unión por afección espiritual, la defina el místico castellano

57 Maritain recuerda que la gracia no se añade a la naturaleza como un tejado a una construcción; la gracia nos injerta a la vida divina, penetra en el alma y la eleva en su esencia y en sus facultades, para que pueda llevar a cabo obras divinas, que provienen todas de la gracia, y todas, del mismo modo, de nuestras facultades naturales, pero en cuanto elevadas por la gracia. Cf. J. Maritain, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, 659-660.

58 Cfr. San Juan de la Cruz, 2S, 5, 5.

59 Cfr. San Juan de la Cruz, 3S, 2, 13.

60 Cfr. San Juan de la Cruz, 3S, 2, 13.

61 Cfr. San Juan de la Cruz, 1S, 9, 1.

62 Solo el hombre se parece a Dios “per modum imaginis” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 6), y esta imagen es atraída por su modelo (cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 8).

63 Según Agustín Dios ha creado al alma humana a su imagen porque quería que participara de la vida trinitaria (“est anima imago Dei qui capax eius est et particeps esse potest”. San Agustín, *De Trinitate*, 14, 8, 11). Por tanto, ella llega a ser capaz de esta participación por gracia precisamente por ser imagen de Dios.

precisamente como "unión por semejanza"⁶⁴. El hombre que ha emprendido el camino de la purificación recupera su semejanza con Dios, en el sentido de que permite a la luz divina atravesar su alma: no es que una nueva luz embista al alma, es solo que el hombre le permite a esta, por medio de su desprendimiento de todo lo que es finito, iluminarlo. La luz de Dios resplandece eternamente, en cuanto resplandecer forma parte de su naturaleza: es el hombre con sus imperfecciones, que actúan, por así decir, como cataratas espirituales, el único y verdadero impedimento para ella. Por esto Dios se da necesariamente al alma; de hecho, "como la vidriera no es para impedir el rayo del sol que da en ella, sino que pasivamente, estando ella dispuesta con limpieza, la esclarece sin su diligencia u obra, así también el alma, aunque ella quiera, no puede dejar de recibir en sí las influencias y comunicaciones de aquellas figuras, aunque más las quisiese resistir: porque a las infusiones sobrenaturales no las puede resistir la voluntad negativa con resignación humilde y amorosa, sino sola la impureza e imperfecciones del alma, como también en la vidriera impiden la claridad las manchas"⁶⁵. Si el alma se libra de todo vínculo con lo que no es Dios hasta despojarse de ello, es imposible que Dios no haga cuanto dependa de Él, al menos cuanto un rayo de sol resplandece en un lugar sereno y despejado. En efecto, Dios "como está como el sol sobre las almas para comunicarse a ellas"⁶⁶. Pero, para sentir a Dios en sí, el hombre debe estar dispuesto a pasar a través de la purificación de la noche, porque solo al fin de esta puede "sentir" su presencia. La noche oscura del alma, por tanto, hace saber a la conciencia lo que le era desconocido, que le estaba presente: en este sentido, se puede decir que lleva desde la potencia al acto la presencia de Dios en el hombre.

Sin embargo, todo esto no puede ser obtenido solo con las fuerzas humanas, sino solo a través de una ayuda particular por parte de Dios, que llamamos gracia, la cual perfecciona y completa todo lo que falta en el esfuerzo natural. Lo sobrenatural no se confunde con la naturaleza: en efecto, la gracia pertenece a la libre voluntad de Dios y está más allá de las simples fuerzas humanas. Ella permite recuperar la verdadera y profunda realidad del hombre, que con el pecado original le llegó a ser desconocida. El hombre debe tomar conciencia, por medio de ella, no solo del hecho que Dios está en él en cuanto le sostiene en el ser, sino también que él es llamado a participar en la misma vida trinitaria, en cuanto es su imagen. La imagen, de hecho, hace referencia a la semejanza, como esta, a

64 Para Tomás de Aquino es debido a esta imagen que el hombre es capaz del conocimiento beatífico: "est enim creatura rationalis capax illius beatae cognitionis, in quantum est ad imaginem Dei". (*Summa Theologiae*, III, q. 9, a. 2. Cfr. también *Summa Theologiae*, I-II, q. 113, a. 10).

65 San Juan de la Cruz, 2S, 16, 10.

66 San Juan de la Cruz, LB, 3, 47.

su vez, se refiere a la identidad⁶⁷. Por tanto, la unión del hombre con Dios, a la cual san Juan de la Cruz quiere conducir, es el desarrollo necesario de la gracia. En efecto, cuando el alma se dispone a la unión con Dios, como ocurre cuando aleja de sí todo velo y mancha de criatura, súbitamente es iluminada y transformada en Dios: “Cuando Dios hace al alma esta sobrenatural merced sucede una tal unión que [...] Dios y el alma son unas en transformación participante. Y el alma más parece Dios, y aun es Dios por participación; aunque es verdad que su ser naturalmente tan distinto se le tiene del de Dios como antes, aunque esté transformada, como también la vidriera le tiene distinto del rayo, estando de él clarificada”⁶⁸. Y aún añade el místico: “Bien así como cuando el cristal limpio y puro es embestido de la luz que cuantos más grados de luz va recibiendo, tanto más de luz en él se va reconcentrando y tanto más en él se va esclareciendo; y puede llegar a tanto por la copiosidad de luz que recibe, que venga él a parecer todo luz, y no se divise entre la luz, estando él esclarecido en ella todo lo que puede recibir de ella, que es venir a parecer como ella”⁶⁹. En la unión con Dios, al alma hace posible a la luz divina, que siempre tiene en sí, transformarla, como acontece en la vidriera o en cristal perfectamente privados de impureza, que no se distinguen más de la luz y se confunden con ella, manteniendo distinta su naturaleza. De tal modo se puede llegar, por participación de unión, “a que se puedan transformar en Dios, aunque no suceda esencialmente”⁷⁰. La igualdad entre hombre y Dios no es una igualdad de naturaleza, sino de amor. Solamente en cuanto ama de tal modo que el Otro se convierte totalmente en su centro, en su todo, el alma penetra dentro de la vida trinitaria. La vida mística, en cuanto adhesión a la vida trinitaria, supera el contraste entre vida natural y vida sobrenatural: en efecto, estos dos polos se diferencian solo uno con referencia al otro. Esta es la vida en su acepción más plena, sin determinación alguna, en cuanto es la misma vida divina: Dios, de hecho, “está” más allá de toda determinación⁷¹.

67 La imagen es algo distinto del sujeto—como la imagen del sol en un espejo purísimo de agua—aun así es, en cierto modo, el mismo sujeto. Cfr. Meister Eckhart, *Quasi vas auri solidi ornatum omni lapide pretioso*, en *Trattati e Prediche* (Milano: Rusconi, 1982), 259-264.

68 San Juan de la Cruz, 2S, 5.

69 San Juan de la Cruz, LB, 1, 13.

70 Cfr. San Juan de la Cruz, 2S, 5, 5.

71 Cfr. George Morel, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix, Problématique*, vol. II, (Paris: Aubier 1960), 30.

III. GRADOS DE UNIÓN

La suprema unión con lo divino se consume en la esencia del alma: a ese lugar llamado también centro del alma⁷² es el lugar secreto donde lo humano y lo divino se encuentran. Este lugar "a-tópico" es definido por el místico carmelita también con sinónimos: *lo interior*; *lo escondido*; *lo más adentro*; *el corazón*; *el más profundo centro*; *esencia pura y desnuda del alma*, *la íntima sustancia del fondo del alma*⁷³. Seguramente el término que se usa con más frecuencia para designar tal región del alma es *sustancia*; en consecuencia, a la unión mística en su máximo grado se le llama *unión sustancial*⁷⁴.

En el fondo místico del alma, Dios mora completamente solo, como en su templo; este centro al que no puede acceder ninguna realidad creada es lugar impenetrable incluso para las creaturas espirituales⁷⁵. Se podría decir que como él es el punto máximo de apertura en Dios, así, inversamente, es el punto máximo de clausura para todo espíritu creado que quiere acceder a él⁷⁶. En efecto, como recuerda el místico: "La causa es porque, [como] su Majestad mora sustancialmente en el alma, donde ni el ángel ni el demonio puede llegar a entender lo que pasa, no puede conocer las íntimas y secretas comunicaciones que entre ella y Dios allí pasa"⁷⁷.

El fondo o esencia del alma se distingue de sus potencias o facultades, como el ser se distingue del obrar. La esencia del alma es, pues, lo que para ella es lo que es, y lo que la define en su ser propio; las potencias son, en cambio, los instrumentos por medio de los que el alma cumple todas sus operaciones. Las potencias se identifican, pues, con la capacidad operativa del alma. En la esencia,

72 Cfr. San Juan de la Cruz, LB, 4, 3; LB, 1, 9.

73 Cfr. *lo interior* o sea el interior (CB, 39, 9; CB, 40, 5); *lo escondido* o sea lo que está oculto (CB, 1, 9); *lo de más adentro* o sea lo más íntimo (2N, 10, 9; CB, 19, 3); *el corazón* (LB, 2, 9); *la íntima sustancia del fondo del alma* (LB, 3, 68).

74 Seguramente el término con más frecuencia usado para designar esta zona del alma es *sustancia* (LB, 4, 3; LB, 4, 13; LB, 4, 14). En consecuencia, la unión mística en su grado máximo recibe el nombre de unión *sustancial* o sea transformación sustancial (LB, 3, 28; LB, 3, 78). Interesante es también la imagen de la *ciudad* y de sus suburbios (*arrabales*), que designa el centro del alma y sus potencias (CB, 18, 7). Cfr. Léonce Reypens, *Ame*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, tomo I, (Paris: Beauchesne, 1932), coll. 433-469.

75 Recuérdese que la expresión *fundus* ya la usa Agustín. La utiliza para indicar el *fundus* arcano del alma (*Confessionum libri tredecim*, 8, 12, 28), de la memoria (*Confessionum libri tredecim*, 10, 8, 15), de los *abstrusiora receptacula* (*Confessionum libri tredecim*, 10, 8, 12), del *interior locus non locus* (*Confessionum libri tredecim*, 10, 9, 16). Cfr. Héribert Fischer, *Fondde l'âme*, en *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, tomo V, (Paris: Beauchesne, 1964), coll. 650-661.

76 Cfr. María del Sagrario Rollán Rollán, *Éxtasis y purificación del deseo. Análisis psicológico-existencial de la noche en la obra de san Juan de la Cruz*, 31.

77 Cfr. San Juan de la Cruz, 2N, 23, 11; Cfr. también 2N, 17, 2.

por el contrario, no hay ni puede haber operación alguna; la esencia es el ser en cuanto se presenta como algo más allá del obrar, pura pasividad, reposo absoluto⁷⁸. El fondo del alma no se confunde, por tanto, con sus potencias, aunque estas últimas traigan su origen en este lugar secreto, inaccesible a toda creatura, en que nada obra, si no Dios, pero del que se origina la capacidad misma del obrar.

Por eso unión sustancial viene a significar unión que se realiza en el plano del ser, el cual es anterior al del hacer, como lo que origina es anterior a lo que es originado. La unión mística, un su grado máximo, se realiza solamente al fin de la "noche pasiva", es decir, cuando Dios mismo obra en el fondo del alma para unirla a sí. En este sentido, la "noche activa", en cuanto ve aún la colaboración del hombre en el proceso de unión a Dios, se contrapone a la "noche pasiva", donde solo Dios obra. Esta contraposición hace referencia a la originaria entre la esencia del alma y sus potencias, es decir, entre el ser y el obrar. En la "noche pasiva" solo obra Dios hasta purificar al alma en su fondo, en la raíz misma de la que de la que el obrar proviene, en cuanto en el plano del ser solo Dios puede obrar.

En esta profundidad el hombre no se encuentra con alegorías, analogías, similitudes y ni siquiera con conceptos, sino con la misma Palabra de Dios, que reduce al silencio a cualquier palabra humana. En efecto, en la unión mística: "solo Dios es el agente y que habla entonces secretamente al alma solitaria, callando ella"⁷⁹. En el fondo del alma –*hortus conclusus*– solo Dios, sin intermediario alguno pronuncia su Verbo eterno. Ahora bien, para que Dios pronuncie en el alma su Palabra eterna, se deben reducir al silencio las potencias de esta última, es decir vaciarlas de todas sus imágenes. Y cuanto más estén las potencias despojadas de sus operaciones y dejadas inoperantes, tanto más estará predisposto el hombre –en su desnuda esencia– a recibir a Dios. Presuponer también solamente una cierta operación por parte del hombre durante la unión mística quiere decir, de hecho, impedir esta misma unión, porque, como afirma Juan de la Cruz: "porque, si de suyo quiere algo obrar con las potencias interiores, será estorbar y perder los bienes que Dios por medio de aquella paz y ocio del alma está asentando e imprimiendo en ella"⁸⁰. La "noche activa" es llevar al silencio las potencias del alma humana, la "noche pasiva" es Dios quien obra en

78 "Porque en la sustancia del alma, donde ni el centro del sentido ni el demonio puede llegar, pasa esta fiesta del Espíritu Santo; y por tanto, más segura, sustancial y deleitable cuanto más interior es ella [...] Y así, es tanto más el deleite y el gozar del alma y del espíritu, porque es Dios el obrero de todo, sin que el alma haga de suyo nada". San Juan de la Cruz, LB, 1, 9.

79 Cfr. San Juan de la Cruz, LB, 3, 44.

80 San Juan de la Cruz, 1N, 10, 5.

el centro de ella a fin de unirla consigo. Siendo, pues, el fondo del alma una realidad de orden ontológico, la unión mística, que allí se realiza, se inscribe también ella en dicho orden. Ella no coincide con una serie de actos de las facultades, sino con una operación que Dios realiza más allá de estas, en la esencia del alma, cuando todas las potencias han cesado de obrar.

Pero hay más. Como se ha subrayado anteriormente, el fondo del alma solo lo puede alcanzar Dios: esto escapa, por tanto, al conocimiento que el hombre puede tener de sí mismo⁸¹. Las facultades coinciden con la esfera del conocer, mientras que el fondo esencial del alma es lo que en el hombre supera esta esfera: lo que es íntimo para el hombre es, paradójicamente, desconocido para él. El no conocer la obra de Dios se explica en cuanto Dios obra en el fondo del alma sin la mediación de alguna imagen⁸². Su acción, en cuanto está más allá de todas las imágenes, se mantiene inaccesible a las facultades cognitivas del alma humana, las cuales no pueden conocer las cosas si no a través de sus imágenes⁸³. Así, es precisamente el momento en que el hombre advierte su interioridad como un espacio silencioso y desierto en que la unión con lo divino se realiza. Cuando las facultades del hombre han cesado por completo de obrar, Dios obra y habla en el *hortus conclusus*, en el que solo el Esposo puede entrar y habitar, sin que el alma, la esposa, pueda darse cuenta. El alma sabe que Dios está obrando dentro de ella, pero le resulta no conocible la naturaleza de esta operación, no pudiendo conocer si no en virtud de sus potencias. En efecto, Juan de la Cruz afirma que se puede comprender a Dios solo por medio del espíritu puro, que es el resultado de la desaparición completa de toda imagen sensible e inteligible. En la unión mística Dios se comunica al alma “no ya por el sentido, como antes hacía por medio del discurso que componía y dividía las noticias, sino por el espíritu puro, en que no cae discurso sucesivamente, comunicándosela con acto de sencilla contemplación”⁸⁴. El espíritu puro es el espíritu humano que, con la posesión del hábito de la unión, es transformado hasta el punto de no moverse más en sí mismo, bajo el modo de la sucesión⁸⁵. La contemplación, por tanto, eliminando la modalidad discursiva del razonamiento, a diferencia de la meditación, que ocurre por medio de un modo distinto y particular, pasando de una representación clara a otra representación clara, se presenta como un

81 Ya Agustín afirma que “tamen est aliquid hominis, quod nec ipse scit spiritus hominis, qui in ipso est, tu autem, Domine, scis eius omnia, qui fecisti eum”. San Agustín, *Confessionum libri tredecim*, 10, 5, 7.

82 Cfr. San Juan de la Cruz, 1N, 9, 8; LB, 3, 44.

83 Cfr. San Juan de la Cruz, 2S, 8, 6.

84 Cfr. San Juan de la Cruz, 1N, 9, 8.

85 Cfr. San Juan de la Cruz, LB, 3, 44.

"conocimiento confuso"⁸⁶. Es Dios mismo quien, en la "noche pasiva", perfecciona los conocimientos naturales y distintos⁸⁷ y eleva, de tal modo, al hombre desde la meditación a la contemplación⁸⁸. Esta operación de Dios en el alma es, al mismo tiempo, conocida y desconocida en la misma alma: es un conocimiento oscuro porque, mientras ella ignora lo que sucede en su interioridad más íntima y profunda, al mismo tiempo, advierte que algo en ella está sucediendo. En efecto, en el alma de quien ama la imagen del Amado se reproduce de un modo tan vivo y perfecto que se puede decir con verdad que el Amado vive en el amante y este en el Amado⁸⁹. Es tanto la semejanza que el amor produce en los amantes, que se puede afirmar que el uno y el otro son una sola cosa. La razón de dicha semejanza se busca en el hecho de que "en la unión y transformación de amor el uno da posesión de sí al otro, y cada uno se deja y trueca por el otro; y así, cada uno vive en el otro, y el uno es el otro, y entrambos son uno por transformación de amor"⁹⁰. La igualdad, que no quiere decir identidad, se encuentra en la unión entre el alma y Dios no por naturaleza, sino por amor⁹¹, es decir, por gracia⁹². Esto, como ya se ha subrayado, es posible en cuanto el hombre es llamado ontológicamente a participar de la esencia divina, siendo él en sí una imagen de Dios.

Una vez atravesadas las tinieblas de la purificación, llegada a ser una misma cosa con él, el alma hace en él, del mismo modo que él, lo que el Señor hace por

86 Cfr. San Juan de la Cruz, 2S, 14, 2.

87 Cfr. San Juan de la Cruz, 3S, 2, 8.

88 San Juan de la Cruz pone tres señales propiamente distintivas de quien han sido llamados a la contemplación (cf. Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, II, 13 – 14). La primera señal es que el alma ya dispuesta a la contemplación no pueda meditar más. Pero esta señal por sí sola no es suficiente. Es, pues, necesario que a esta señal se le añada una segunda, es decir, que el alma, aunque no pueda meditar, no disfrute entreteniéndose con las cosas creadas, porque, si así fuera, sería más bien índice de negligencia. Debido a ello se requiere la tercera señal. Esta es la principal y, sin ella, las otras dos no demuestran nada en favor de la contemplación. Esta señal consiste en que el alma, en la oración, esté realmente orientada a Dios con una mirada amorosa. Solo si se presentan unidas, las tres señales son suficientes para demostrar que el alma puede permanecer en quietud amorosa sin tener necesariamente que preocuparse de volver a la meditación discursiva. Además, Juan de la Cruz subraya que no se debe temer que el alma pierda el tiempo abandonando el ejercicio de meditar, pues Dios en dicho reposo le comunica grandes bienes y, en particular, mucha fortaleza para practicar actos de virtud.

89 Para Juan de la Cruz la negación de toda imagen, de todo contenido finito, impide y detiene la concupiscencia, "y aún la cupiditas, y permite restaurar la imagen de Dios en el alma". Guillermo Serés, *La transformación de los amantes. Imágenes del amor de la antigüedad al Siglo de oro*, (Barcelona: Crítica, 1996), 285.

90 San Juan de la Cruz, CB, 12, 7.

91 Cfr. San Juan de la Cruz, CB, 24, 5.

92 Por tanto, es indispensable la mediación del Verbo encarnado, es decir, su *descensus*. Solo así "el alma responde con amor al Hijo de Dios transformado en hombre: entonces este podrá transformarse en él, pues es su imagen y semejanza". G. Serés, *La transformación de los amantes*, 39.

sí en ella⁹³: ella “da a Dios el mismo Dios en Dios”⁹⁴. En lo cual encuentra un inestimable goce: “porque da ella a Dios cosa suya propia que cuadra a Dios según su infinito ser. Que, aunque es verdad que el alma no puede de nuevo dar al mismo Dios a sí mismo, pues él en sí siempre se es el mismo [...] y en esa misma dádiva ama él de nuevo al alma”⁹⁵. El alma ama a Dios no por sí, sino en él. Su acto de amor, en sí medido y finito, da a Dios, mediante su infinito amor, un don sin medida: el infinito mismo. En esta donación voluntaria del uno a la otra, el alma y Dios poseen juntos la divina esencia, en el sentido de que el alma, llegada a la unión, posee por participación los mismos bienes que él posee por naturaleza⁹⁶. Así que, en este estado, el alma participa “de Dios obrando en él, acompañadamente con él, la obra de la Santísima Trinidad”⁹⁷. La vida humana es, pues, según Juan de la Cruz, vida divina estructurada según el movimiento trinitario, en cuanto Dios creador y también Dios trino. Como el Padre engendra al Hijo por amor, como el Hijo se da al Padre por amor, así el hombre recibe su ser de Dios por amor devolviéndoselo por amor. Esta participación en la vida trinitaria se consume en la misma alma, en su centro, porque “el Verbo Hijo de Dios, juntamente con el Padre y con el Espíritu Santo, esencial y presencialmente está escondido en el íntimo ser del alma”⁹⁸.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baruzi, Jean. *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. 2 ed. Paris: Librairie Félix Alcan, 1931².
- Bord, André. *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix*. Paris: Beauchesne Bibliothèque de Spiritualité, 1971.
- Fischer, Héribert. *Fond de l'âme*. En *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, tomo V*. coll. 650-661. Paris: Beauchesne, 1964.
- Huot de Longchamp, Max. *Lectures de Jean de la Croix. Essai d'anthropologie mystique*. Paris: Beauchesne, 1981.
- Maritain, Jacques. *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*. Paris: Desclée de Brouwer, 1932.
- Meister Eckhart. *Quasi vas auri solidi ornatum omni lapide pretioso*. En *Trattati e Prediche*. Milano: Rusconi, 1982.
- Merton, Thomas. *El ascenso a la verdad*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1954 (Ed. Lumen, 2008).

93 Cfr. San Juan de la Cruz, LB, 3, 78.

94 *Ibidem*.

95 San Juan de la Cruz, LB, 3, 79.

96 Cfr. San Juan de la Cruz, CB, 39, 6.

97 San Juan de la Cruz, CA, 38, 4.

98 San Juan de la Cruz, CB, 1, 6.

- Morel, George. *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix, Problématique*, 3 vols. Paris: Aubier 1960.
- García Palacios, Joaquín. *Los Procesos de Conocimiento en San Juan de la Cruz. Estudio léxico*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1992.
- Reypens, Léonce, Ame. En *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, tomo I*, coll. 433-469. Paris: Beauchesne, 1932.
- Rollán Rollán, María del Sagrario. *Éxtasis y purificación del deseo. Análisis psicológico- existencial de la noche en la obra de san Juan de la Cruz*. Ávila: Diputación provincial de Ávila-Institución Gran Duque de Alba, 1991.
- Ruiz Salvador, Federico. *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*. Madrid: BAC, 1968.
- San Juan de la Cruz, *Obras completas*. revisión textual, introducciones y nota al texto: J. V. Rodríguez; introducciones y notas doctrinales por F. Ruiz Salvador, 6ª edición. Madrid: editorial de Espiritualidad, 2008.
- Serés, Guillermo. *La transformación de los amantes. Imágenes del amor de la antigüedad al Siglo de oro*. Barcelona: Crítica, 1996.

Simona Langella
Dipartimento di Antichità, Filosofia e Storia (DAFIST)
Scuola di scienze umanistiche
Università degli Studi di Genova,
Via Balbi 4,
16126 Genova (Italia).
<https://orcid.org/0000-0002-8231-6855>

