

Juan de la Cruz y la interioridad humana

JUAN ANTONIO MARCOS
Universidad P. Comillas
(Madrid)

RESUMEN: Categoría clave de la antropología y teología cristianas es la Presencia, y una emoción humana fundamental es la alegría: ambos son los cimientos sobre los que se ha de construir toda arquitectura de interiores. Un segundo momento fundamental en la construcción interior del ser humano tiene que ver con un triple camino de liberación frente a esos falsos dioses que son el 'ego' narcisista, el 'ego' intelectual y el 'ego' espiritual. Echados los cimientos y alzados los muros de la libertad, solo nos resta firmar un contrato de mantenimiento para cuidar ese hogar cálido de la propia intimidad y ese templo interior del silencio divino.

PALABRAS CLAVE: Juan de la Cruz, interioridad, libertad, intimidad, silencio y alegría.

John of the Cross and human interiority.

SUMMARY: "Presence" is a key category of Christian anthropology and theology, and joy is a basic human emotion: together they form the foundation of any "interior" architecture. A second fundamental step in the interior construction of the human person relates to the threefold journey toward liberation from the false gods of the narcissistic "ego", the intellectual "ego" and the spiritual "ego". Once the foundations and the walls of freedom have been built, the only thing left for us to do is to sign a "maintenance contract" covering the care of the home which is our personal intimacy and the interior temple of divine silence.

KEY WORDS: John of the Cross, interiority, freedom, intimacy, silence, joy.

¿Seremos acaso nómadas permanentemente inadaptados? ¿Peregrinos eternamente insatisfechos? ¿Hijos de la inquietud como ocurre en la fábula clásica recreada por Herder?¹ ¿Estaremos siempre buscando nuestro ‘sitio’ en el cosmos, en el macrocosmos, y sobre todo en ese microcosmos que somos nosotros mismos? Y cuando lo encontramos o, por mejor decir, cuando creemos haberlo encontrado, ¿por qué seguimos desplazándonos con la sensación (o acaso desazón) de que la inquietud nunca nos abandonará? ¿Cuál es nuestro ‘sitio’ en el universo? ¿Qué ‘espacio’ estamos llamados a ocupar?² ¿Será acaso una tienda de beduinos o la gruta de un ermitaño? ¿En qué palacio, en qué mansión, en qué casa, en qué cueva encontraremos refugio? ¿A qué nido solitario nos tendremos que aupar o a qué bodega interior nos tendremos que abajar?

Todos estos, y muchos más, pueden convertirse en ‘lugares de sentido’ para el que anda buscando. Y acaso esos lugares tengan mucho que ver con los paisajes del alma, con los espacios interiores de la persona, como muy bien sabían los místicos: san Juan de la Cruz, sí, pero no menos santa Teresa... ¡Ah, aquella mujer que tanto sabía de los rincones del alma! Y porque morada, casa, templo, castillo, mansión..., son mucho más que metáforas. Tienen una función descriptiva, exploratoria, heurística, performativa, transformadora, clarificadora, lúdica³... Como ocurre con la anhelada ‘tierra prometida’ o el nostálgico ‘paraíso del Edén’, estamos ante espacios simbólicos y teológicos, cuyo significado más profundo se nos desvela al ponerlos en contacto con la propia interioridad humana⁴.

En cierto sentido, las imágenes espirituales nacen de la carne y de los órganos⁵, como nos recuerda atinadamente san Juan de la Cruz:

¹ Cf. BLUMENBERG, HANS, *La inquietud que atraviesa el río. Un ensayo sobre la metáfora*, Barcelona: Península, 1992, pp. 165-66.

² La identidad del hombre no se puede formar ni puede subsistir sin relación a un lugar, el yo necesita encontrar su propio espacio: “le soi suppose toujours un *chez soi*” (Cf. CHRÉTIEN, JEAN-LOUIS, *L’espace intérieur*, Paris: Minuit, 2014, p. 8).

³ *Ib.*, p. 11.

⁴ Cf. CAMPBELL, J., *Thou Art That. Transforming religious metaphor*, Novato: New World Library, 2001, pp. 7 y 50-51.

⁵ Cf. BACHELARD, GASTON, *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento*, México: FCE, 2011, p. 19.

Dios “está sobre el cielo y habla en camino de eternidad; nosotros, ciegos, sobre la tierra, y no entendemos sino vías de carne y tiempo” (2S 20,5)⁶. Esas ‘vías de carne y tiempo’ alcanzan toda su potencialidad cuando son capaces de integrar los contrarios, como lo muestra la agudísima paradoja nietzscheana: ‘Tú eres la profundidad de todas las cimas’⁷. Es la misma vivencia que nos sobreviene, invade y envuelve ante la relectura de los conocidos oxímoros sanjuanistas, toda una epifanía (‘diafanía’, diría T. de Chardin) en potencia propinqua: *la música callada / la soledad sonora...*

Nuestro estudio sobre Juan de la Cruz busca acercarse a la experiencia mística desde las metáforas espaciales de la interioridad, atendiendo a lo que muy bien podríamos designar como geografía íntima o topografía del ser o de las profundidades del alma. No se olvide que los grandes poemas de Juan de la Cruz están surcados por imágenes de espacialidad. Si, por una parte, en *Noche y Cántico* nos encontramos con un viaje ascendente e interiorizante, en *Llama* el paisaje ha quedado completamente difuminado: allí “todo es espacio íntimo, simbolizado en la ‘llama’ que invade, ilumina y ensancha el alma”.⁸ Es la interioridad humana.

1. PRESENCIA Y ALEGRÍA

Una categoría clave de la teología cristiana, la Presencia, y una emoción humana fundamental, la alegría, son los cimientos sobre los que se ha de construir toda arquitectura de interiores. La Presencia divina nos recuerda que no estamos solos, que nunca lo hemos estado. Vivimos habitados por un Dios que es además nuestro futuro más cierto. La alegría, el contento y la fiesta son el mejor material para redecorar los paisajes del alma. De ambos ingredientes, presencia y

⁶ Citamos siempre, utilizando las siglas ya convencionales, por la 6ª edición de SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2009.

⁷ Cf. BACHELARD, GASTON, *El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento*, México: FCE, 2006, p. 201.

⁸ Cf. NORBERT UBARRI, MIGUEL, *Las categorías de espacio y tiempo en San Juan de la Cruz (La articulación de lo inefable)*, Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2001, p. 245.

alegría, precisamos para echar las bases de la vida interior de la persona.

1.1. Interioridad habitada: Presencia

Para hacerse consciente de la presencia divina, el hombre necesita ‘entrar dentro de sí’, en su mansión interior, pues algo fundamental del destino personal de cada uno se juega en la propia interioridad. Quizás el rasgo decisivo y fin último de esas mansiones o templos interiores del alma pase por ser lugares de acogida y hospitalidad para Dios en persona. Para esto se hace necesario dejar espacio o hacer vacío, disponer el pensamiento y la voluntad de tal manera que Dios pueda venir y habitar. Hay que comenzar la aventura de la búsqueda de Dios desde un vacío. Hay que hacer todo un duelo frente a lo que creíamos saber sobre Dios. Dios no va precedido por nuestras definiciones. Dios no es como lo imaginábamos. Dios no es ni un concepto ni una idea: Dios es persona, y en cuanto tal es una presencia⁹.

Hospitalidad, presencia, inhabitación..., es difícil encontrar la palabra justa. En san Juan de la Cruz no aparece la palabra ‘inhabitación’, pero sí ‘presencia’, y su contrario, ‘ausencia’: la dialéctica presencia/ausencia recorre toda la obra sanjuanista. “Toda búsqueda y toda pérdida, toda salida y entrada, toda aventura y desventura se miden y se motivan, se proponen, se realizan y se frustran en razón de la presencia lograda o de la ausencia sentida: todos los umbrales se trasponen buscando de noche o de día la desvelación de una presencia Ausente”¹⁰. San Juan de la Cruz habla en concreto de tres formas de presencia de Dios en el ser humano: una es esencial, otra es por gracia y otra es afectiva o por amor (cf. C 11,3-4). Es esta ‘tercera’, la presencia amorosa, consciente, libre y personal la que más le interesa a nuestro místico¹¹.

⁹ Cf. GESCHÉ, A., “La manque originaire”, en: A. Gesché y P. Scolas (dir.), *Et si Dieu n’existait pas?*, Paris: Éditions du Cerf-Louvain, 2002, p. 25.

¹⁰ Cf. CASTRO, G., “Inhabitación trinitaria”, en: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, dir. E. PACHO, Burgos: Monte Carmelo, 2000, p. 788.

¹¹ *Ib.*, p. 792.

Hacerse conscientes de dicha presencia conlleva activar todo un proceso de terapia de interiores: y porque *no hay nada que pueda curar nuestra dolencia sino la 'presencia'* (C 6,2): “La enfermedad de amor no tiene otra cura sino la ‘presencia’ del Amado” (C 11,11). Esto lo sabía muy bien María de Magdala: solo ante la presencia del Resucitado experimenta la cura de su herida, la herida de la ausencia del Amado. Y porque el mismo Resucitado que se mostró a María Magdalena, sigue haciéndose presente hoy entre nosotros y dentro de nosotros. Y como María entonces, hoy también nosotros lo único que necesitamos es otorgarle ‘fe’ para poderle ‘ver’. *Creer para ver*, esa es la apuesta y eslogan sanjuanista frente al tópico ‘ver para creer’:

“Estas maravillas nunca Dios las obra sino cuando meramente son necesarias para creer; que por eso, porque sus discípulos no careciesen del mérito si tomaran experiencia de su resurrección antes que se les mostrase, hizo muchas cosas para que sin verle le creyesen; porque a María Magdalena primero le mostró vacío el sepulcro y después que se lo dijese los ángeles -porque *la fe es por el oído, como dice San Pablo (Rom 10, 17)-* y oyéndolo, lo creyese primero que lo viese; y aunque le vio, fue como hombre común para acabarla de instruir, en la creencia que le faltaba, con el calor de su presencia (Jn 20, 11-18). Y a los discípulos primero se lo envió a decir con las mujeres, después fueron a ver el sepulcro (Jn 20, 1-10). Y a los que iban a Emaús, primero les inflamó el corazón en fe que le viesen, yendo él disimulado con ellos (Lc 24, 15); [y], finalmente, después los reprendió a todos porque no habían creído a los que les habían dicho su resurrección” (3S 31,8).

Creer pues para ‘ver’, o sea, para experimentar la presencia divina en la propia interioridad, sintiéndose envueltos, como María, ‘por el calor de una presencia’. Y porque es en la vida cotidiana donde se debe aprender a andar “en la presencia de Dios” (Gp 2). La ‘memoria del Criador’, de la famosa redondilla sanjuanista, remite de hecho a la conciencia cotidiana de una ‘Presencia’, y es inseparable de la ‘atención a lo interior’: *Olvido de lo criado / memoria del Criador / atención a lo interior / y estarse amando al Amado*. Nos situamos así en la interioridad habitada, en ese espacio recóndito en el que descubrimos la real proximidad íntima, amiga y liberadora de miedos que es Dios para los hombres:

“El que entró a sus discípulos corporalmente, las puertas cerradas, y les dio paz [...], entrará espiritualmente en el alma, sin que ella sepa ni obre el cómo [...] y la llenará de paz, declinando sobre ella, como el

profeta dice, como un río de paz, en que le quitará todos los recelos y sospechas, turbación y tiniebla” (3S 3,6).

Entrar en el alma..., llenarla de paz..., quitarle los miedos... La experiencia que aquí nos cuenta san Juan de la Cruz es idéntica a la que tuvieron los primeros discípulos con el Jesús resucitado: *entró donde estaban reunidos, les dio la paz, les devolvió la alegría, les quitó los miedos...* (cf. Jn 20,19-20). Dicha experiencia les hizo ver que Jesús seguía realmente vivo y presente en sus vidas. Pues bien, idéntica es la experiencia vivida por los místicos: *entrar en el alma..., llenarla de paz..., quitarle los miedos...* Idéntica es la experiencia que está siempre al alcance de la mano de todos nosotros, en todo tiempo y en todo lugar. Y porque el Dios que crea por amor busca, desde siempre, revelarse a todos, y a todos por igual: “Mirad que convida el Señor a todos” (C 19,15), gritaba Teresa.

Los salmistas supieron cantar y contar como nadie esa ‘presencia’; inmediata desde la ladera divina, y siempre mediada desde la ladera humana:

Señor, tú me sondeas y me conoces...
 Me estrechas detrás y delante,
 apoyas sobre mí tu palma...
 ¿Adónde me alejaré de tu aliento?,
 ¿adónde huiré de tu presencia?..
 Aunque camine por cañadas oscuras,
 nada temo: Tú vas conmigo¹².

Y es que el fenómeno religioso, como afirma Martín Velasco, tras los innumerables intentos que se han hecho por comprenderlo y esclarecerlo, apunta cada vez más hacia un centro. Un centro que cada vez se perfila más nítidamente como una Presencia, tan invisible como inconfundible, que el sujeto religioso, por medio de todos los elementos que configuran una religión, trata de hacer suya, de la que trata de tomar conciencia, con la que trata de tomar contacto. El primero y fundamental momento de toda experiencia religiosa es la actitud de reconocimiento de la Presencia originante¹³. Es posible que *la con-*

¹² Salmos 139 y 23 (en la versión de L. A. SCHÖKEL Y C. CANITI, *Salmos II*, Estella: Verbo Divino, 1993).

¹³ Cf. MARTÍN VELASCO, J. *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid: Trotta, 2001⁴, pp. 13 y 35.

ciencia de una Presencia sea el verdadero *Leit-motiv* de toda la mística carmelitana.

1.2. Interioridad dilatada: Alegría

Cuando en la vida humana hace acto de presencia la alegría, todo se ensancha: querríamos saltar, brincar, correr, bailar, porque nos sentimos más vivos, y como en un espacio más grande¹⁴. En la alegría el futuro se hace presente, el mañana es hoy, el allí es ya un aquí. La alegría da más espacio, más anchura, tanto exterior como interior. La alegría es la experiencia de la ‘dilatación’ interior, presente en los espirituales, en los místicos, en los poetas de siempre... Es la ‘*dilatatio cordis*’¹⁵: la expansión del corazón de los místicos. Ese corazón que se dilata con aquella alegría que ya san Agustín definía como ‘*jubilatio sine verbis*’¹⁶.

La ‘dilatación’ es como una cita anticipada, un encuentro antes del encuentro, es el don del otro antes de que el otro esté ahí. La dilatación tiene un sentido físico, pero también otro metafórico y espiritual. El ‘deseo’ mismo ya es una experiencia de dilatación al imaginar la cosa deseada¹⁷, como nos recuerdo el hermoso relato de *El principito*:

Al día siguiente volvió el principito.

-Hubiese sido mejor venir a la misma hora -dijo el zorro-. Si vienes, por ejemplo, a las cuatro de la tarde, comenzaré a ser feliz desde las tres. Cuanto más avance la hora, más feliz me sentiré. A las cuatro me sentiré agitado e inquieto; ¡descubriré el precio de la felicidad! Pero si vienes a cualquier hora, nunca sabré a qué hora preparar mi corazón... Los ritos son necesarios.

Cuando el alma o el espíritu toman prestado su vocabulario y lenguaje de lo sensible y de lo objetivo (¿acaso lo pueden tomar de otro

¹⁴ Cf. CHRÉTIEN, JEAN-LOUIS, *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation*, Paris: Minuit, 2007, p. 7.

¹⁵ *Ib.*, p. 10.

¹⁶ Cf. KAUFMANN, PIERRE, *L’expérience émotionnelle de l’espace*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999, p. 12. (“*Ab angustiis tristitiae in latitudinem gaudiorum me duxisti*”, en: SAN AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, IV, 2).

¹⁷ Cf. CHRÉTIEN, J.-L., *La joie spacieuse*, o.c., p. 11.

sitio?), de lo espacial o material, ¿no adquieren así cierta objetividad, cierta vida que nos permite tocarlos, sentirlos, hacernos conscientes de ellos? Surge entonces algo así como una red de relaciones, de metáforas, donde descubrimos que la creación entera está interconectada: el cuerpo con el alma, lo objetivo con lo subjetivo, lo espiritual con lo sensible, lo exterior con lo interior... La ‘dilatación’ nos habla de la relación del espíritu con lo espacial. Y sobre todo con la espacialidad interior.

Pensemos en el poema *Cántico*: desde que aparece la ‘fuente’ en la estrofa 12, el espacio se reordena, se armoniza, se recrea, en una especie de dilatación gozosa: ‘Mi Amado, las montañas...’ A partir de aquí las imágenes poéticas de intimidad y de arropamiento, se suceden: el ‘lecho florido’, la ‘interior bodega’, el ‘huerto deseado’, las ‘cavernas de la piedra’. Espacios todos de posesión y de encuentro, de amorosa intimidad, que expresan también, en cuanto arquetipos de la interioridad, el centro del alma¹⁸. Pero sobre todo expresan una nueva experiencia de gozo interior.

Y esto de tal manera que las experiencias de fiesta y de alegría, de gozo y de contento interior son centrales en Juan de la Cruz, y recorren todos los momentos del viaje místico. El mismo autor nos cuenta cómo casi al final de dicho viaje se “siente una nueva primavera *en libertad y anchura y alegría* del espíritu” (C 39,8). Esta enumeración en polisíndeton fusiona y amalgama tres palabras de campos semánticos dispares, pero con un mismo poder evocador, donde un estado (‘en libertad’), un espacio (‘anchura’) y una emoción (‘alegría’), logran esbozar y casi visualizar esa nueva experiencia vivida de interioridad dilatada y gozosa. La misma experiencia que conocía también (y ¡tan bien!) el evangelista preferido de Juan de la Cruz: “Vuestra alegría nadie os la podrá quitar” (Jn 16,22).

Activar el gozo y la alegría de vivir está en la base de la experiencia de Dios que nos cuenta Juan de la Cruz. Sus poemas, que son la condensación sintética de una experiencia vivida, aparecen transidos de una positividad pura, como se pone de manifiesto en la selección léxica llevada a cabo por el autor: *flores, verduras, fuentes cristali-*

¹⁸ Cf. ROLLÁN, MARÍA SAGRARIO, “Poética del espacio místico en San Juan de la Cruz”, en: *La espiritualidad española del siglo XVI*, Salamanca: Universidad, 1990, p. 157.

nas, rosas, azucenas, huertos, ninfas, perfumes, esmeraldas, guirnal-das: belleza, amor y hermosura. Sólo desde esta clave positiva y gozosa es posible leer y comprender el conjunto de las obras del poeta de Fontiveros¹⁹. Sin tener en cuenta este optimismo trascendente que lo envuelve todo, nunca se comprenderá su experiencia de Dios. Optimismo que él mismo vivió y predicó en medio de las oscuridades de la vida, las angustias o el desasosiego, como le recomienda a una carmelita escrupulosa: “Lea, ore, *alégrese en Dios*, su bien y su salud” (Cta. 20).

Y es que la de Juan de la Cruz es, ante todo, la mística de la fiesta, la espiritualidad de la alegría. El viaje interior que nos propone san Juan (especialmente esto se percibe en su poesía), no tiene nunca como centro una espiritualidad del dolor, del sacrificio o de la renuncia (aunque todo esto sea parte del viaje de la vida)²⁰. Y porque ser feliz y dar felicidad a los demás será siempre más relevante y tendrá efectos más positivos que el mero viaje interior de purificaciones sin fin y de renunciaciones sin cuento²¹.

El contento o alegría interior conllevan experimentar a Dios dentro de nosotros como una fuerza dilatadora que ensancha la propia interioridad, lo que implica alimentar siempre ‘sentimientos sostenidos’ de tipo positivo, en clave de alegría y amor. O sea:

‘Andar interior y exteriormente como de fiesta’
y traer un júbilo de Dios grande,
como un cantar nuevo,
siempre nuevo,
envuelto en alegría y amor (L 2,36).

“La neurobiología de la emoción y el sentimiento nos dice de manera sugerente que la alegría y sus variantes son preferibles a la pena

¹⁹ Cf MARCOS, JUAN ANTONIO, “Juan de la Cruz, la aventura vivida (El legado de Domingo Ynduráin)”, en: *Revista de Espiritualidad*, 248 (2003), p. 390.

²⁰ Cf. CASTILLO, J. M^a., *Espiritualidad para insatisfechos*, Madrid: Trotta, 2007, p. 73-4.

²¹ *Algunos creen que se ha de buscar a Dios en el espacio de la desdicha o el fracaso, pero quizás esto no sea más que una blasfemia: ¿cómo podría tolerarlo un Dios de dicha, el Dios de la alegría y la felicidad (cf. Lc 17,21) por el que estamos habitados?* (Cf. GESCHÉ, A., *El hombre. Dios para pensar II*, Salamanca: Sígueme, 2010², p. 162).

y los efectos asociados, y que son más favorables para la salud y el florecimiento creativo de nuestro ser. Hemos de buscar la alegría por mandato razonado²². Lo que es verdad desde la ladera humana, mucho más lo es desde la ladera divina: el mirar de Dios viste de “alegría el mundo y a todos los cielos” (C 6,1). Y porque ambas laderas son inseparables. La vida humana es un regalo para gozar (a pesar de los pesares), y para agradecer. Para ello tenemos que hacernos conscientes de ‘la gran suerte de estar vivos’, pues “un hombre que no se goza por la existencia que se le ha concedido graciosamente, no es ‘por definición’ un cristiano”²³. Dicho gozo y alegría se sustentan en la pura positividad de una Presencia amiga, interior y envolvente: “Es cosa de *gran contentamiento*²⁴ y *alegría* para ti ver que todo tu bien y esperanza están tan cerca de ti, que esté en ti, o por mejor decir, tú no puedas estar sin él” (C 1,7). Así comienza *Cántico*²⁵. Así comienza la aventura de creer.

2. LA LIBERTAD INTERIOR

Un segundo momento fundamental en la construcción interior del ser humano es la apuesta gozosa por la libertad asumiendo sus riesgos. Libertad, en primer lugar, frente a uno mismo, frente a toda forma de egocentrismo narcisista. Libertad, en segundo lugar, frente al ídolo del saber y del conocer: Dios no es una idea. Y libertad, finalmente, frente a los falsos dioses del espíritu, frente a toda forma de fariseísmo espiritualista. El olvido de sí, el abandono confiado y el

²² DAMASIO, A., *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Barcelona: Crítica, 2005, p. 250-1.

²³ JÜNGEL, E., *El evangelio de la justificación del impío como centro de la fe cristiana. Estudio teológico en perspectiva ecuménica*, Salamanca: Sígueme, 2004, p. 309.

²⁴ S. DE COVARRUBIAS, en su *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid: Castalia, 1994, define así la palabra CONTENTO: “El que se contiene en sí y no va a buscar otra cosa, como el que está contenido en su casa con lo que ha menester”. Nótese que es sinónimo de ‘conformidad’, pero no de ‘resignación’.

²⁵ Palabras similares nos encontramos al comienzo de la teresiana alegoría del huerto: “Procúrese a los principios andar con alegría y libertad” (V 13,1).

amor ‘kenótico’ son los tres antidotos que Juan de la Cruz prescribe como terapia frente a las enfermedades del alma o esclavitudes interiores.

No conviene olvidar que el dios falso no se aloja solamente en ridículas estatuas o modernos becerros de oro, sino sobre todo en los meandros de nuestro propio corazón y en los repliegues de nuestra propia fe²⁶. El Evangelio sabe que el creyente puede tomar como dioses al dinero, al poder, al saber, la afectividad... Y todavía peor es ese otro ídolo del ‘espiritualismo desencarnado’, que se nos presenta tantas veces disfrazado, y tan sutil y melindroso, que no siempre resulta fácil desenmascararlo. Es la tentación de la ‘mística de salón’, aquel pseudoespacio de la vida espiritual desde el que ya no se tienden puentes hacia la vida real.

2.1. *El vuelo interior: Libertad*

Entramos ahora en el ámbito de la imaginación ascensional: entre todas las metáforas, las de altura y de elevación, de profundidad, de rebajamiento y de caída, son metáforas axiomáticas por excelencia²⁷. Para el acercamiento a la interioridad como espacio de libertad (así como de ‘confianza’ y de ‘humildad’) nos vamos a apoyar en la imagen del ‘vuelo’ tal como aparece en la poesía de Juan de la Cruz, y especialmente en su conocido poema ‘Tras de un amoroso lance’. En todo caso, junto a la lectura poética, ofreceremos un segundo nivel de lectura teológica y mística²⁸.

²⁶ Cf. Cf. GESCHÉ, A., *El destino. Dios para pensar V*, Salamanca: Sígueme, 2001, p. 208.

²⁷ Cf. BACHELARD, G., *El aire y los sueños*, o.c., pp. 20-21.

²⁸ Esta es la bibliografía literaria consultada para lo que sigue: ALONSO, D., “La caza de amor es de altanería (sobre los precedentes de una poesía...)”, en: *De los siglos oscuros al de oro*, Madrid: Gredos, 1958, pp. 254-275; LÓPEZ ESTRADA, F., “Volando en las alturas: persecución de una imagen poética en San Juan de la Cruz”, en: *Presencia de San Juan de la Cruz*, Granada: Universidad, 1993, pp. 265-289; MANCHO DUQUE, M. J., “Aproximación lexical a una imagen sanjuanista: el vuelo”, en *Teresianum*41 (1990), pp. 381-400; ROS, S., “El camino místico de San Juan de la Cruz: tras de un amoroso lance”, en: *Revista de Espiritualidad*, (1993), pp. 325-38.

El estribillo inicial recoge dos versos que se convierten en ‘ritornello’ a lo largo de todo el poema referido:

Volé tan alto tan alto,
que le di a la caza alcance

Son los versos de vuelta que, con leves variantes se repiten al final de cada estrofa, incidiendo, obstinadamente, en el logro obtenido. El verbo aparece además en primera persona del singular, ‘volé’: el protagonista, en este caso el propio Juan de la Cruz, se convierte en algo así como un super-pájaro que surcará los espacios infinitos en pos de su auténtica patria, la aérea, impelido por las fuerzas elevadoras del amor y de superación de su mismo ser y devenir²⁹. Todo el poema es un viaje a la trascendencia, o por mejor decir, un ‘vuelo’ a la libertad. Trascender, elevarse, subir rebasando, liberarse... La clave de este primer vuelo interior liberador la encontramos en los siguientes versos de la primera estrofa:

Tanto *volar* me convino
que de vista me perdiese

Dichos versos nucleares de la primera estrofa se articulan en torno al verbo ‘volar’. Tal verbo evoca el primer vuelo de trascendencia de la experiencia mística, del que brota la liberación de uno mismo; la liberación del ‘ego’ narcisista, del ‘yo’ protagonista: la aventura mística comienza con ese ‘volar’ para ‘perdersé de vista’, para liberarse de uno mismo³⁰. Perdersé (como el ‘me hice perdidiza’ de *Cántico*) implica siempre una vida ‘des-centrada’, un éxodo permanente, toda una ‘hemorragia narcisista’ (Julia Kristeva). El no-apego al ‘yo’ será posible, a lo largo de todo el poema, gracias al ‘amor’, que actúa como fuerza motora o propulsora: *Mas el amor fue tan alto, / que le di a la caza alcance*.

Una relectura teológica de los versos sanjuanistas (*Tanto volar me convino / que de vista me perdiese*) nos permite contemplar cómo ‘volar’ termina por convertirse en experiencia personal de trascen-

²⁹ Cf. MANCHO DUQUE, a.c., p. 387.

³⁰ El peor enemigo que tenemos somos nosotros mismos: “l’*étranger au sein même de l’intime*” (CHRÉTIEN, J.-L., *L’espace intérieur*, o.c., p. 19). Y paradójicamente (y al menos en este mundo), también el mejor amigo: “Habéis de saber que ese don Quijote que decís [es el mismo don Quijote quien habla] es el mayor amigo que en este mundo tengo” (*Quijote*, II, 14).

dencia del propio 'yo'. Solo así se alcanza la verdadera libertad en el amor, que es al fin y al cabo la meta de la mística carmelitana. Esa libertad que llega como a cuentagotas y tras una fatigosa lucha cotidiana contra toda forma de idolatría, pues san Juan de la Cruz es ante todo un consumado 'maestro de la sospecha'. Sospecha frente a esos falsos dioses que son tanto nuestro 'ego' narcisista como nuestras más refinadas formas de soberbia intelectual y espiritual.

Y así, frente a toda forma de 'fariseísmo narcisista', la propuesta de Juan de la Cruz pasa por *volar, perderse de vista*: radical experiencia de alteridad³¹ para liberarse del que resulta ser el peor ladrón de nuestra libertad, que somos nosotros mismos, como muy bien sabía Teresa de Jesús³². Es la libertad frente al 'ego' narcisista. Y es que la liberación de uno mismo es la tarea más urgente y fascinante de la vida, como recordará Cervantes al final del *Quijote*, no ya con metáforas aéreas, sino bélicas (como hace Juan de la Cruz en la segunda estrofa del poema que nos traemos entre las manos, al hablar de 'conquista' o de un 'salto' que es también *asalto*), que se sustentan en la concepción de la vida como lucha y puro batallar³³. Se trata de una escena llena del aroma del desengaño del Barroco, a medio camino entre lo cómico y lo irónico, pero que le sirve a Cervantes para comunicar, con encantador desenfado y en descarnado realismo, las verdades de la vida. Don Quijote vuelve derrotado de la playa de Barcelona, pero es ahora, paradójicamente, cuando logra la mayor victoria de su vida. Es ahora cuando ante la vista ya próxima de su aldea, podemos contemplar a Sancho Panza que...

"Se hincó de rodillas y dijo: Abre los ojos, deseada patria, y mira que vuelve a ti Sancho Panza tu hijo, si no muy rico, muy bien azotado. Abre los brazos y recibe también tu hijo don Quijote, que, si viene

³¹ Incluso se puede decir que es la presencia de esa alteridad (Dios) la que permitirá a mi amor superar el narcisismo. Siendo Dios Trinidad, o sea, intercambio y participación, su amor por sí mismo es 'inmediatamente' amor de comunión. Necesitamos aprender de Dios mismo esa necesidad del amor en sí (Cf. GESCHÉ, A., *El hombre* o.c., p. 145).

³² "¡Oh, hermanas mías!, no os aseguréis ni os echéis a dormir, que será como el que se acuesta muy sosegado habiendo muy bien cerrado sus puertas por miedo de ladrones, y se los deja en casa. Y ya sabéis que no hay peor ladrón, pues quedamos nosotras mismas" (C 10,1).

³³ *Militia est vita hominis super terram* (Job 7,1).

vencido de los brazos ajenos, *viene vencedor de sí mismo*, que, según él me ha dicho, es el mayor vencimiento que desearse puede” (*Quijote*, II, 72).

2.2. *El salto interior: Confianza*

En la segunda estrofa del poema ‘Tras de un amoroso lance’, los versos clave tienen como núcleo un sustantivo deverbativo, que aporta un sema de movimiento ascensional, ‘salto’:

Mas por ser amor el lance
di un ciego y oscuro *salto*

Propiamente lo que tenemos aquí es el salto de la fe, la experiencia de la confianza y del abandono. Propiciado como en la primera estrofa por el ‘amor’, este segundo momento liberador es de tipo conceptual, y supone adentrarse en una experiencia transcategorial o metadicursiva. El salto liberador es ‘ciego y oscuro’ precisamente porque la ‘luz’ del entendimiento se ha apagado³⁴. Detrás de estas expresiones se encuentra la vieja metáfora cognitiva ‘ENTENDER ES VER’³⁵, y su contraria, ‘no entender es no ver’. En este momento del viaje místico la luz del entendimiento comienza a oscurecerse, y aparece una nueva luz, la luz de la fe, la ‘fe oscura’ sanjuanista. Es la segunda gran experiencia liberadora: para el místico Dios no es una idea, y por eso, en último término, se sitúa más allá de todo concepto humano³⁶.

Es desde la metáfora cognitiva ‘NO ENTENDER ES NO VER’ desde donde se comprenden estos otros versos del mismo poema:

delumbróseme la vista
[‘VISTA’ = luz del entendimiento]
y la más fuerte conquista
en oscuro se hacía

³⁴ Idéntica concepción aparece en la segunda estrofa del poema ‘Noche’: ‘A oscuras, y segura’.

³⁵ De acuerdo con una vieja tradición neoplatónica, metafóricamente la vista designa el entendimiento, y el ver es equivalente del conocer. El mismo san Juan afirma: «Pues, como habemos dicho, EL ENTENDERLO ES VERLO» (2S 23,2). (Para las metáforas cognitivas, cf. LAKOFF, G., y M. JOHNSON, *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 1995).

³⁶ ‘ Toda ciencia trascendiendo’, repetirá a modo de mantra, el propio Juan de la Cruz en otro de sus conocidos poemas: *Entréme donde no supe...*

Deslumbrar es “confundir o turbar la vista con la demasiada luz”³⁷. En la estrofa tercera hablaremos de paradojas y antítesis, aquí, en esta segunda, nos encontramos con otro fenómeno característico de la experiencia mística, el de la inefabilidad, ese “no entendiendo”, que nos sitúa en un nivel supraconceptual, donde se anula el entendimiento (“en oscuro”), acaso “deslumbrándose” por exceso de luz, sin ‘ver’ y por lo tanto ‘sin entender’ y sin guiarnos ya por la luz del intelecto. Es el de Juan de la Cruz un viaje a la Luz pasando por la oscuridad (conceptual), dando vacaciones al intelecto, para dejar todo el protagonismo a la nueva luz de la fe.

Una relectura teológica de estos versos sanjuanistas nos permite contemplar cómo ‘saltar’ termina por convertirse en experiencia personal de radical trascendencia de todo concepto humano sobre Dios. De la sospecha frente a ese falso dios que es nuestro ‘ego’ narcisista, pasamos ahora a la sospecha frente a nuestras más refinadas formas de soberbia intelectual. No podemos controlar a Dios a fuerza de razones. Ni podemos encerrarlo en los estrechos márgenes de nuestros conceptos: Dios no es un producto más de la mente humana.

Es lo que, en palabras de Paul Tillich, vamos a llamar ‘fariseísmo intelectual’. Para trascenderlo Juan de la Cruz nos invita al abandono confiado, a *saltar, a dar el salto de la fe: la ‘fe oscura’ o confianza ciega*. Es el segundo vuelo liberador. Liberarse de la idolatría de los conceptos, de ese falso dios de las ideas puras. *No hay seguridad sumergiéndose en los conceptos*. Repetimos: Dios no es una idea. Esto lo sabía muy bien Juan de la Cruz. Y lo sabía Paul Tillich cuando afirmaba que la absolutización del concepto es lo que nos lleva al ‘fariseísmo intelectual’³⁸. Y por eso para él, la justificación por la fe abarca no solo al que peca, sino también al que duda: estaríamos así ante una justificación no sólo religioso-moral, sino también religioso-intelectual.

³⁷ Cf. CUERVO, R. J., *Diccionario de construcción y régimen de la lengua castellana*, Santa Fe de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1994, s.v. DESLUMBRAR.

³⁸ Cf. TILlich, P., *En la frontera. De las obras de Paul Tillich*, Madrid: Studium, 1971, p. 32.

Tillich parte del presupuesto de que en último término no hay ningún ‘seguro’ para el hombre³⁹, tampoco sumergiéndose en la ‘creación intelectual’. Todo cuanto el hombre emprende para conseguir una certidumbre que dé a su vida un fundamento firme y último, está condenado al fracaso. El descubrimiento de que no sólo el que peca, sino también el que duda está justificado por la fe, le dio a Tillich un ‘intenso sentimiento de liberación’⁴⁰. Se trata de la aplicación de la doctrina de la justificación al ámbito del pensamiento. Se nos antoja pensar que no muy lejos de esta experiencia se encuentra el salto de la fe, de la ‘fe oscura’ de Juan de la Cruz. Allí donde abandonarse confiadamente aparece como la más grande verdad y el mejor camino para acertar. Es la libertad frente al ‘ego’ intelectual.

2.3. *El descenso interior: Humildad*

La tercera estrofa del poema ‘Tras de un amoroso lance’ tiene como núcleo un verbo de movimiento de carácter descendente, ‘abatirse’:

Y abatíme tanto tanto
que fui tan alto tan alto...

El verbo ‘abatirse’, según Moliner, significa “descender una cosa que está en el aire, por ejemplo una ave”⁴¹. Estamos ante verbos de movimiento y metáforas que Lakoff y Johnson llamaron ‘orientacionales’, donde se juega con la idea de espacialidad y verticalidad (arriba/abajo), pero desde la más absoluta de las paradojas: a lo ‘alto’ y ‘subido’ sólo se llega desde lo ‘bajo’ y ‘rendido’; sólo abatiéndose y descendiendo a ras de tierra, se puede subir a los espacios siderales. De fondo está aquí el viejo adagio evangélico según el cual ‘el que se humilla será enaltecido’ (cf. Lc 14,11; Mt 23,12). Así como el himno paulino de Filipenses y la

³⁹ Cf. ZAHRT, HEINZ, *A vueltas con Dios. La teología protestante en el siglo XX*. Zaragoza: Hechos y Dichos, 1972, pp. 389-97.

⁴⁰ Podría decirse que el valor de ser es el valor de aceptarse como aceptado a pesar de ser inaceptable... Éste es el significado genuino de la doctrina paulino-luterana de la ‘justificación por la fe’. El aceptar la aceptación siendo inaceptable es la base para el valor de la confianza (Cf. TILICH, P., *El coraje de existir*, Barcelona: Estela, 1968, pp. 155-57).

⁴¹ MOLINER, M., *Diccionario de uso del español*, Madrid: Gredos, 1997, s.v. ABATIRSE.

experiencia cristológica de la 'kénosis' (cf. Flp 2). Siguiendo las huellas del Cristo kenótico, el místico necesita trascender también toda forma de apego a cualquier experiencia espiritual. Aquí está la clave vivencial de este tercer vuelo liberador. Un vuelo que, como toda experiencia kenótica, adquiere su verdadera fuerza desde la más absoluta de las paradojas.

Una relectura teológica de estos versos sanjuanistas nos permite contemplar cómo 'abatirse' termina por convertirse en experiencia personal de radical trascendencia de toda forma de apego, también y sobre todo del apego espiritual. Es la libertad frente al 'ego' espiritual. De la sospecha frente a esos falsos dioses que son nuestras más refinadas formas de soberbia intelectual, pasamos ahora a focalizar nuestra atención en la sospecha frente al ámbito de lo espiritual. Es lo que podríamos englobar bajo el epígrafe de 'fariseísmo espiritual'.

Juan de la Cruz habla aquí de un tercer vuelo liberador envuelto en las paradojas propias de la poesía popular y mística, pero también con un claro trasfondo bíblico: 'abatirse' para 'elevarse': *Y abatíme tanto tanto / que fui tan alto tan alto*. Extendido el certificado de defunción frente a las viejas seguridades intelectuales, ahora nos toca asumir que ni tan siquiera hay seguridad sumergiéndose en las corrientes de la mística. Si la 'kénosis' de Jesús supuso 'la renuncia' a su condición divina, la renuncia del místico a toda forma de apego ha de dirigirse sobre todo al apego espiritual. Quizás nos encontremos aquí con la apuesta más radical de la mística sanjuanista. Pues como nos recuerda von Balthasar, para Juan de la Cruz es fundamental el no estar apegado a nada, no solo a los bienes materiales, sino incluso y con mayor determinación aparece la renuncia frente a los bienes espirituales:

“A los ojos del cristiano no es sorprendente que sean objeto de tamaña renuncia los bienes de la creación, pero es que también lo son, y aun con una resolución mayor, los bienes sobrenaturales, todo cuanto es en algún sentido un 'efecto' de Dios en el mundo y en el hombre y que como 'efecto' es distinto de Dios: virtudes, carismas, iluminaciones, consolaciones, visiones, etc. [...] Tamaña purificación y despojo es algo inaudito en la Iglesia desde los días de Evagrio Póntico, y cabe preguntarse si semejante transparencia de todas las formas históri-

cas respecto al Absoluto no anticipa ya el espíritu de la Ilustración y obliga a una confrontación con Hegel⁴².

Recapitulando: frente a toda forma de ‘fariseísmo narcisista’, san Juan de la Cruz apuesta por ese vuelo liberar que es el olvido de sí (*Tanto volar me convino / que de vista me perdiere*); frente a toda forma de ‘fariseísmo intelectual’ aparece en escena el salto de la fe, abandonarse confiadamente (*Más por ser de amor el lance / di un ciego y oscuro salto*); y frente a toda forma de ‘fariseísmo espiritual’ el místico ha decidido transitar por los caminos de lo pequeño y de lo humilde, de ese abatirse para elevarse: *Y abatíme tanto tanto / que fui tan alto tan alto, / que le di a la caza alcance*⁴³.

San Juan de la Cruz, que tan amigo era de adagios y del pensamiento encapsulado, parece empeñarse en contagiar al lector de un mantra implícitamente reiterado en sus escritos: *¡Hay que trascender!* Trascender todos los ‘egos’ (el narcisista, el intelectual, el espiritual), para abrirse a la experiencia del misterio, del ‘éx-tasis’, del vuelo o liberación absoluta. La experiencia mística llevada a su cumbre. El mejor testigo de esta liberación final es la hipérbole numérica: *mil velos pasé de un vuelo*. Surge así un vuelo vertiginoso, verdadero frenesí ascensional y delirio casi visionario. Es el vuelo de la libertad:

Por una extraña manera
mil velos pasé de un vuelo...

3. INTIMIDAD Y SILENCIO

Echados los cimientos y levantada la casa interior de la persona sobre los muros de la libertad, nos resta ahora firmar un contrato de

⁴² BALTHASAR, H. U. VON, «Juan de la Cruz», en: *Gloria. Una estética teológica*, vol. 3, Madrid: Encuentro, 1987, p. 121.

⁴³ Un poema de Miguel Hernández, *Vuelo*, recoge y recorre la misma idea recurrente del poema sanjuanista, la del amor como fuerza liberadora, ya presente desde el primer verso del poema: ‘Solo quien ama vuela’. A lo largo del poema de Miguel Hernández nos encontramos con los tres mismos momentos que surcan el poema de Juan de la Cruz: el vuelo como libertad (*‘Quiso ascender, tener la libertad por nido’*); el salto de la confianza (*‘Donde faltaban plumas puso valor y olvido’*); y el descenso de la humildad (*‘Por más que te debatas en ascender, naufragas’*)... Y porque solo naufragando se llega a tierra firme.

mantenimiento. Es decir, poner en práctica, cotidianamente, los cuidados necesarios para que nuestro espacio interior se convierta y mantenga como un hogar cálido al que podamos acudir para vivir momentos de intimidad. O si se prefiere, como un templo interior reservado para cultivar esa otra cara de la vida humana que es el silencio y la soledad. Silencio que no es otra cosa que la resonancia de la Palabra. Y soledad (¡oh paradoja!) que siempre es vivida en compañía.

3.1. *El hogar interior: Intimidad*

En Juan de la Cruz espacios tales como *la interior bodega, el profundo centro, las subidas cavernas, el ameno huerto...*, remiten a la inmensidad íntima, y a una suerte de cielo anticipado. Se trata de verdaderos espacios prolépticos de cielo. Nuestro hogar más auténtico. Nuestro destino último: ese futuro del hombre que es Dios.

Pero el ‘centro del alma’, donde la persona se encuentra con Dios, no es en cuanto tal ‘un lugar’. O lo es sólo en sentido figurado. Ese centro es una metáfora para expresar lo mejor del ser humano, nuestro ser más personal o proyecto global de vida, nuestra opción fundamental⁴⁴. Todas las imágenes sanjuanistas relativas al centro del alma intentan dibujar ese fascinante mundo interior que llevamos dentro, donde Dios también habita. Se trata de un ‘cielo interior’, el cielo del alma, concebido a su vez como pequeño cosmos cuyo centro es Dios en persona⁴⁵.

La ‘bodega interior’ es una de las imágenes más poderosas que utiliza san Juan para describir esa experiencia de ‘intimidad’, ese pequeño cielo interior del alma:

En la interior bodega
de mi Amado bebí, y cuando salía
por toda aquesta vega
ya cosa no sabía;
y el ganado perdí que antes seguía (CB 26).

⁴⁴ Cf. MARTÍN VELASCO, J., *El fenómeno místico*, o.c., p.483.

⁴⁵ Cf. MARCOS, J. A., *Un viaje a la libertad: San Juan de la Cruz. La experiencia mística en metáforas cotidianas*, Madrid: EDE, 2007, p. 65.

Bodega interior' guarda relación con las moradas teresianas. Y pone de relieve la importancia de la dimensión interiorizante del sistema de Juan de la Cruz: *bodegas, cuevas, cavernas...* Dimensiones todas que están vinculadas a la idea del disfrute a solas y en intimidad. El espacio último del encuentro de los enamorados no es otro que la 'bodega interior'. La expresión 'de mi amado bebí' es metafórica, y en ella vino y amado se identifican y expresan la unión amorosa. Se trata de una imagen que en san Juan tiene también evidentes reminiscencias eucarísticas⁴⁶.

Las bodegas ('bodegas de amor' según C 26,3), como los nidos, son imágenes que exigen, para que las vivamos, que nos hagamos pequeños. Allí se habita en lo más interior, donde "es ya hecha la unión perfecta con Dios que llaman matrimonio espiritual, del cual habla ya el alma en este lugar" (C 26,4). Es así como aprendemos a 'morar' en nosotros mismos, donde también mora Dios, en una suerte de cielo anticipado. Dicho cielo es el 'prado de verduras / de flores esmaltado', es el 'ameno huerto' o el 'huerto deseado', el 'jardín interior del alma'. Y luego vienen las 'cavernas':

Y luego a las subidas
 cavernas de la piedra nos iremos,
 que están bien escondidas;
 y allí nos entraremos,
 y el mosto de granadas gustaremos (CB 37)

En esta estrofa nos situamos en la dinámica de un continuado ascenso emocional: iremos 'a las *subidas* / cavernas'. El mismo encabalgamiento entre el primer verso y el segundo nos impulsa ascensionalmente de una manera cuasi-física. 'Subidas cavernas' es imagen que conjuga la interioridad con la elevación, dimensiones de hondo sentido místico. Son 'subidas' por la alteza de los misterios de la sabiduría de Dios, y son 'cavernas' por la hondura y profundidad de la sabiduría de Dios en ellas (cf. CB 37,3).

Nos adentramos así en la 'inmensidad íntima', un espacio peculiarísimo que, localizándose en la interioridad de la persona, la desborda

⁴⁶ Cf. *San Juan de la Cruz. Cántico Espiritual y poesía completa*. Edición, prólogo y notas de P. Elia y M^a J. Mancho. Estudio preliminar de D. Ynduráin, Barcelona: Crítica, 2002. Recogemos algunas intuiciones de esta magna obra.

y trasciende. Toda una geografía interior o topografía del Ser⁴⁷. Se trata de los espacios íntimos e interiores que anticipan el cielo, que señalan déficticamente a Dios en persona. Cuando en otro momento el santo hable de la ‘sabiduría mística’, el uso de la terminología espacial adquirirá unos tintes acumulativos que evocan esa íntima inmensidad que nos habita, todo un cielo en miniatura:

“Esta sabiduría mística..., algunas veces de tal manera absorbe al alma y sume en su abismo secreto, que el alma echa de ver claro que está puesta alejadísima y remotísima de toda criatura; de suerte que le parece que la colocan en una profundísima y anchísima soledad, donde no puede llegar alguna humana criatura, como un inmenso desierto que por ninguna parte tiene fin, tanto más deleitoso, sabroso y amoroso, cuanto más profundo, ancho y solo, donde el alma se ve tan secreta cuando se ve sobre toda temporal criatura levantada” (2N 17,6).

En breves líneas nos encontramos con cuatro superlativos casi tocándose: ‘alejadísima y remotísima’ para calificar al alma; ‘profundísima y anchísima’ para referirse a la dichosa soledad que esta habita. Cuatro adjetivos en grado superlativo se superponen dilatando gozosamente hasta el infinito el espacio místico: ‘como un inmenso desierto que por ninguna parte tiene fin’. La sonoridad y significatividad misma de los adjetivos que siguen (‘deleitoso, sabroso, amoroso, profundo, ancho y solo’), contribuye ‘in crescendo’ a la impresión de concentración y ensanchamiento del alma⁴⁸, donde habita Dios.

Si ‘donde está Dios es el cielo’, y Dios está dentro de nosotros, eso significa que al menos un fragmento de cielo ya vive en nosotros: “¡Oh, pues, alma... tú misma eres el *aposeno* donde él mora y el *retrete* y *escondrijo* donde está escondido...!” (C 1,7). En este sentido, el ‘cielo’ al que ascienden Jesús y María, es también el lugar al que accedemos cuando volvemos la mirada a nuestro interior, el lugar donde habita Dios. El cuerpo humano es ya ‘el templo de Dios’ (1Cor 3,16), es lugar de su presencia⁴⁹. El ‘otro mundo’ es ya (pero todavía no) nuestro mundo interior. El futuro que nos espera está ya, aquí y

⁴⁷ Cf. ROLLÁN, MARÍA SAGRARIO, “Poética del espacio místico en San Juan de la Cruz”, o.c., p. 155.

⁴⁸ Cf. ROLLÁN, M. S., o.c., pp. 155-158: 156.

⁴⁹ Cf. CAMPBELL, J., o.c., p. 20.

ahora, anticipado prolépticamente. Para el que cree, la vida eterna ha comenzado ya. Aunque solo sea en fragmentos y a intermitencias.

3.2. *El templo interior: Silencio*

En soledad vivía / y en soledad ha puesto ya su nido... Los nidos y las conchas son ambos refugios de lo vertebrado y lo invertebrado. Los poetas hablan del nido de los árboles o de esa gruta del animal que es la concha⁵⁰. Se trata de imágenes que exigen que nos hagamos humildes y callados, y busquemos el silencio y la soledad. Son los rincones del alma. Auténticos espacios de intimidad y soledad que podemos describir desde la fenomenología del verbo ‘escuchar’: escuchar con los oídos del corazón al Dios que habla al corazón. La intimidad también necesita el corazón de un nido:

Cuando se sienta el alma poner ‘en silencio y escucha’, aun el ejercicio de la ‘advertencia amorosa’ ha de olvidar. Porque de aquella ‘advertencia amorosa’ sólo ha de usar cuando no se siente poner en soledad, u ociosidad interior u olvido o escucha espiritual (L 3,35).

‘Soledad’, ‘ocio interior’, ‘olvido’..., pero ante todo ‘escucha espiritual’, pues el silencio tiene mucho que ver con la escucha y la resonancia de la palabra. Se ha dicho que “la mística se ocupa de la comunicación y no del silencio”⁵¹. Y esto es cierto incluso cuando el místico calla. La comunicación humana no está hecha solo de palabras, ni la comunicación religiosa, ni la mística. Y de hecho, en todas las religiones se da un hastío de la palabra y una fascinación por el silencio⁵². Pero un silencio que sigue siendo comunicación. El mismo Wittgenstein había aprendido a callar sobre Dios. Le gustaba un relato de Tolstoi en el que un campesino, al ser preguntado por un amigo suyo, también campesino, sobre un hecho milagroso, un poco asusta-

⁵⁰ Cf. BACHELARD, GASTON, *La poética del espacio*, México: FCE, 2012, p. 30.

⁵¹ P. Fuchs, citado por A. M. HAAS, “Abordar a Dios en el silencio. La experiencia de Dios en la mística”, en: *Experiencia y misterio de Dios. Congreso internacional en el 25 aniversario del Instituto Universitario de Espiritualidad*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2009, p. 117.

⁵² Cf. BALTHASAR, Hans Urs von, “Palabra y Silencio”, *Ensayos Teológicos I: Verbum Caro*, Madrid: Guadarrama, 1964, p. 167.

do, le indica al otro que calle: “Eso es cosa de Dios, amigo mío, cosa de Dios. Pero ven a mi casa y prueba un poco de mi miel”⁵³.

Si contemplamos el ‘silencio’ desde la perspectiva bíblica, entonces nos damos cuenta de que hay siempre en él algo paradójico, pues según afirma expresamente Jesús, lo único eterno será la Palabra. Serán las palabras. Además, la Biblia es un libro poli-fónico. Insistimos: solo la ‘palabra’, y no el silencio, es eterna. ¿Qué resiste a todas las hogueras? Nada, a no ser, para el cristiano, la Palabra puesta por Dios. *Verba mea non transibunt* (cf. Mc 13,31): no pasarán, precisamente, en el incendio universal del cielo y de la tierra. La tierra se hunde, el cielo se desploma, el mar se evapora, pero el águila vuela por medio del cielo, llevando en su pico un rollo: el *evangelium aeternum* (Ap 14,6)⁵⁴.

Pero el silencio místico está también vinculado a la inefabilidad, a un problema de lenguaje. O de falta de lenguaje. Hay que tener en cuenta que la condensación sintética de lo vivido desborda siempre su expresión analítica: de esta forma se entra en el silencio de la palabra o de las palabras. Es como si el místico necesitara algo así como triturar o pulverizar las palabras, perforarlas y taladrarlas, pero asimilándolas y digiriéndolas, alimentándose también de las palabras. Ante todo y sobre todo de la Palabra. Y porque al menos para nosotros, los occidentales, se hace casi insoportable ese prescindir de la resonancia y el poso que brotan del reposo de las palabras. El mismo silencio es un silencio que precede a la palabra y la hace posible.

Aunque según la tópica cita de Juan de la Cruz Dios ‘ha quedado como mudo’, lo cierto es que el cristianismo no es propiamente la religión del Dios del silencio o del Dios que calla, sino del Dios que habla. Y al que tenemos que aprender a escuchar desde el silencio humano, y acaso divino. En el Siglo de Oro español ningún otro poeta de entonces como san Juan de la Cruz elevó el silencio al rango y altura que su obra implica. Con él bien podemos hablar de una mística

⁵³ Cf. ANTISERI, D., *El problema del lenguaje religioso. Dios en la filosofía analítica*, Madrid: Cristiandad, 1976, p. 190.

⁵⁴ Cf. BALTHASAR, Hans Urs von, “Palabra y Silencio”, o.c., p. 168.

del silencio poético⁵⁵. La poesía (verso y prosa) de san Juan supone la más alta expresión de la poética del silencio.

Llegados a este punto, nos encontramos con que el silencio se traduce no solo en resonancia o murmullo (cf. 1Re 19,11-13), sino también en admiración, como ocurre con ese celeste tartamudeo del “un no sé qué que quedan balbuciendo”. Una admiración que habla y calla, o que habla callando. Es el mismo balbuceo que, ensartando imágenes no ligadas por trabazón conceptual ni lógica aparente, se llena de exclamaciones en el poema de la *Llama*: “¡Oh llama de amor viva!... ¡Oh regalada llaga! ¡Oh mano blanda!... ¡Oh toque delicado!... ¡Oh lámparas de fuego...!”⁵⁶

El silencio también conlleva la experiencia de la soledad, de una soledad que (no conviene olvidarlo) es al mismo tiempo una necesidad antropológica. Una soledad, la del místico, muy peculiar, pues está poblada de presencias. Una soledad en compañía. Y soledad en compañía es paradoja:

En soledad vivía
y en soledad ha puesto ya su nido,
y en soledad la guía
a solas su querido,
también en soledad de amor herido (CB 35).

Soledad y silencio conforman en san Juan una suerte de endíadisi. Y la misma contemplación no es otra cosa que la experiencia de:

Una “inteligencia sosegada y quieta,
sin ruido de voces;
y así se goza en ella
la suavidad de la música
y *la quietud del silencio*” (CB 14,25).

El Santo entiende la contemplación como “sabiduría de Dios secreta o escondida, en la cual, *sin ruido de palabras...*, como en silencio y en quietud..., enseña Dios ocultísima y secretísimamente al alma sin ella saber cómo” (CB 39,12). La así llamada ‘atención o advertencia amorosa’ forma parte de la misma red semántica y expe-

⁵⁵ Cf. EGIDO, A., “El silencio místico y san Juan de la Cruz”, en: *El águila y la tela*, Palma: Medio Maravedí, 2010, p. 182.

⁵⁶ Cf. EGIDO, A., o.c., pp. 200 y 209.

riencial de la vivencia mística: “el alma... se ha de andar sólo con advertencia amorosa a Dios... pasivamente... con la advertencia amorosa, simple y sencilla, como quien *abre los ojos con advertencia de amor*” (L 3,33)⁵⁷.

Si la ‘atención’ es el “silencio y cuidado con que se escucha alguna cosa”, la *atención amorosa* será el silencio y cuidado con que se escucha a Dios. A ese Dios que es ante todo misterio divino y presencia. Y porque si Dios no es una ‘presencia’ no es nada. Una presencia que nunca puede ser deducida a través de la abstracción metafísica o mediada por el mero y desnudo concepto⁵⁸, sino más bien experimentada en un ‘ver desde dentro’ merced a la intuición mística. Merced a lo que ya Santo Tomás designaba como ‘simplex intuitus veritatis’⁵⁹.

En el silencio la tarea más importante es la de no hacer nada:

“Sólo lo que aquí han de hacer es dejar el alma libre y desembarazada y descansada de todas las noticias y pensamientos, no teniendo cuidado allí de qué pensarán ni meditarán, contentándose sólo en una *advertencia amorosa* y sosegada en Dios, [...] como que no va allí más que a estarse a su placer y anchura de espíritu” (1N 10,4-5).

No hay que pretender, lograr ni conquistar nada, ni visitar libros y gurús en una especie de historia interminable o en una apetito insaciable por ‘hacer experiencias’⁶⁰. La observación y el silencio son un camino profundamente terapéutico. Basta mirar desde un profundo

⁵⁷ “Suprarracionalidad o supraconceptualidad es el mundo dominado y guiado por esa fuerza interior que ha hecho callar y avergonzar al entendimiento discursivo, al pensamiento humano” (GUERRA, A., “Noche de San Juan de la Cruz: supraconceptualidad y anchísima soledad”, en: *Teresianum*, XLI (1990/II), p.450).

⁵⁸ Cf. GUERRA, S., “Teología del Silencio”, en: *El silencio. II Seminario del Desierto de las Palmas*, Fundación Desierto de las Palmas: 2007, p. 60.

⁵⁹ *Suma*, 2-2, q. 180, art. 3, ad.1.

⁶⁰ “Vivir muchas experiencias suele ser perjudicial. Hoy sé que conviene dejar de tener experiencias... y limitarse a vivir. Todas nuestras experiencias suelen competir con la vida y logran casi desplazarla y anularla” (D’ORS, P., *Biografía del silencio. Breve ensayo sobre la meditación*, Madrid: Siruela, 2014, p. 107).

Silencio⁶¹. Basta con asentarnos en la única práctica verdaderamente importante en el camino interior: estar atentos. La atención o *advertencia amorosa*.

Dicha ‘atención’, en la mística cristiana, es inseparable de la ‘escucha’: una escucha cristológica y cristocéntrica. Se trata de una experiencia de “profunda y delicada audición, [en] que habla Dios al corazón” (L 3,34). Pero sin olvidar que la palabra que Dios habla es la palabra de su propio Hijo:

“Una palabra habló el Padre,
que fue su Hijo,
y ésta habla siempre en eterno silencio,
y en silencio ha de ser oída del alma” (D 99).

Cristo, Palabra eterna del Padre, condensa en sí todo lo que Dios quiere comunicar a los hombres, “porque en darnos, como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar” (2S 22,3). Si alguien quisiera buscar en Dios otra ‘palabra’...

“Haría agravio a Dios... porque le podría responder Dios de esta manera: 'Si te tengo ya habladas todas las cosas en mi Palabra, que es mi Hijo, y no tengo otra, ¿qué te puedo yo ahora responder o revelar que sea más que eso? *Pon los ojos sólo en él*, porque en él te lo tengo todo dicho y revelado” (2S 22,5).

El silencio y la soledad en cuanto tales tienen también un valor pedagógico, y también hay toda una pedagogía del silencio⁶². Nosotros, hoy en día, vivimos en una sociedad en la que los valores de la comunicación verbal no se cuestionan, pero no ocurre lo mismo cuando se trata de poner de relieve los valores de la ausencia de palabras, del silencio, que muy a menudo se relaciona con la falta de comunicación. La espera, la demora, la contemplación, la mirada, remi-

⁶¹ Cf. LÓPEZ CASQUETE, M., *Regreso a la felicidad del silencio*, Bilbao: DDB, 2006, 12 y 21.

⁶² Se ha hablado de una triple relación entre Silencio y Palabra revelada, que nos descubre una dimensión vivencial y pedagógica del silencio cristiano: El silencio de Dios es la fuente de la Palabra revelada... Solo el silencio humano permite captar la riqueza de la Palabra revelada... La comunicación de la Revelación por parte del hombre exige al mismo tiempo silencio y palabra... (Cf. DUPUY, Michel / MIQUEL, Pierre, “Silence”, *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. XIV, Beauchesne: Paris 1990, col. 840-41).

ten al silencio, y son también una forma de ‘nutrir’ la vida humana, de alimentar el espíritu. A su modo, el silencio es también un ‘acto’: si no un ‘acto de habla’, sí un ‘acto de la atención’⁶³. De esa atención amorosa que consiste en *poner los ojos en solo él*. Algo así como aprender a ‘escuchar con los ojos’ del alma.

⁶³ Cf. ZEMBYLAS, M. Y P. MICHAELIDES, “The sound of silence in pedagogy”, en: *Educational Theory*, 54 (2004), p. 193-210.