

La *noche oscura* como misteriofanía. Una aproximación fenomenológica*

Lucero González Suárez*

RECIBIDO: 25-07-17. APROBADO: 08-09-17

RESUMEN: Este artículo constituye una aproximación fenomenológica de la misteriofanía de noche oscura. La intención es presentar las imperfecciones de los principiantes, derivadas de la meditación, para luego mostrar la necesidad de que estos sean introducidos por Dios en la segunda fase del proceso místico, que abarca tanto la *noche pasiva del sentido* como la *noche activa del espíritu*, y los provechos que se desprenden de ello. La importancia de estas páginas radica en la exhibición de la identidad de la contemplación purgativa descrita por San Juan de la Cruz en “Subida del Monte Carmelo” y “noche oscura”.

PALABRAS CLAVE: San Juan de la Cruz; misteriofanía negativa; noche oscura; noche pasiva del sentido; noche activa del espíritu.

ABSTRACT: This article is a phenomenological approach to the mysteryophany of dark night. The intention is the imperfections of the beginners derived from meditation, in order to show why they need to be introduced into the mystical process' second phase, which includes the *passive night of the sense* and the *active night of the spirit*, and its benefits. The importance of those pages is to exhibit the identity between the purgative contemplation, described by St. John of the Cross in the “Ascent of Mount Carmel” and in the “Dark Night of the Soul”.

KEYWORDS: St. John of the Cross; negative mysteryophany; dark night; passive dark night of the sense; active dark night of the Spirit.

PARA CITAR ESTE ARTÍCULO:

González Suárez, Lucero. “La noche oscura como misteriofanía. Una aproximación fenomenológica”. *Theologica Xaveriana* 185 (2018): 1-28. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx68-185.nomaf>

* Artículo de reflexión, que la autora realiza con el apoyo del Sistema Nacional de Investigadores, del Conacyt de México.

** Doctora en Filosofía, por la Universidad Nacional Autónoma de México, donde se desempeña como profesora asociada de tiempo completo, para la Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, en el área de Antropología Filosófica. ORCID: 0000-0002-3967-389X. Correo electrónico: noche_oscura27@yahoo.com.mx

Introducción

En razón de la altura y estrechez de la senda que conduce al encuentro con la presencia escondida de Dios, San Juan de la Cruz la compara con la subida del Monte Carmelo. Para el santo, el proceso místico es análogo al ascenso de quien abandona la seguridad del hogar para salir de noche en pos de una presencia infinita fascinadora. La subida del Monte Carmelo es un viaje que el hombre emprende en *una noche oscura, con ansias, en amores inflamada*.

La luz que guía al viajero no es natural sino sobrenatural; no procede de la razón sino de la virtud teologal de la fe infusa. Por causa del contraste entre el ser finito y la infinitud divina, la infusión de la fe oscurece el entendimiento y deja al hombre inmerso en tinieblas. Y aunque el entendimiento sea cegado por la luz de la contemplación, la voluntad es inflamada por la presencia del Amado.

Al describir las partes y fases del proceso místico, San Juan de la Cruz dice que “*es noche oscura*” para el hombre –y no que es *como la noche oscura* cósmica. No se trató de que, al buscar el mejor modo de declarar su encuentro con Dios, el santo llegara a la conclusión de que entre la noche cósmica y la subida del Monte Carmelo hubiera cierta similitud. La unión de la amada con el Amado acontece en *una* noche oscura pero tiene tres partes: (1) La noche activa del sentido; (2) la noche pasiva del sentido, que es simultánea a la noche activa del espíritu; (3) la noche pasiva del espíritu. Y cada parte involucra tres fases: (1) Al entrar en cada parte de la noche oscura, el hombre padece algún tipo de privación; (2) dicha privación lo hace participar en cierto grado de la virtud sobrenatural de la fe; (3) mas la fe es conocimiento sobrenatural provocado por la donación de la presencia divina.

La obra de San Juan de la Cruz ha sido interpretada desde diversas perspectivas filosóficas, teológicas y científicas. Cada una de estas ha procurado esclarecer la experiencia mística desde los principios metafísicos, ontológicos, antropológicos, cosmológicos y gnoseológicos que le son propios. Al tomar como punto de partida cierta comprensión histórico-cultural del ser en general, de la existencia, de los entes finitos no racionales y de lo divino, así como de la esencia de la verdad y del conocimiento, tanto la filosofía como la teología y las diversas ciencias de la religión han procurado ofrecer una interpretación sistemática y rigurosa de la experiencia mística testimoniada por San Juan de la Cruz.

La presente meditación no corresponde de forma exclusiva al ejercicio de la filosofía, de la teología ni de las ciencias de la religión; es el resultado de una aproximación que en cierto sentido compete a esas tres maneras de hacer frente a la comprensión de la experiencia místico-religiosa. Estas páginas reúnen algunos hallazgos filosóficos en torno de la mística de San Juan de la Cruz. Su propósito no es justificar racionalmente la validez ni la razonabilidad de la experiencia sobrenatural del santo, sino permitir

que se haga manifiesto el sentido esta última. Mi intento no ha sido otro que pensar sobre el testimonio que el poeta místico nos ha heredado, con el fin de posibilitar la escucha comprensiva de sus palabras, entendidas como el eco de lo que él vio y amó en carne propia: la manifestación del Amado, en una noche oscura.

El objetivo de este artículo es presentar las imperfecciones de los principiantes, derivadas de la meditación, para luego mostrar la necesidad de que estos sean introducidos por Dios en la segunda parte de la noche (que abarca tanto la noche pasiva del sentido como la noche activa del espíritu) y los provechos que se desprenden de ello. Esta temática, a todas luces, compete a la teología espiritual.

Así mismo, el artículo puede ubicarse en el marco de las aportaciones hechas por las ciencias de las religiones, toda vez que la metodología aplicada para la realización del análisis de la segunda fase de la noche oscura tiene sus raíces en la fenomenología de la religión y de la mística. En total acuerdo con Heidegger, pienso que la filosofía es ontología por su objeto y fenomenología por su método. Filosofar es “aprender a ver”, es dirigir la mirada hacia los fenómenos para dejarse alcanzar por la manifestación de su sentido y, posteriormente, conducir al pensamiento el eco de tal experiencia. Así entendida, la fenomenología no consiste en una aprehensión de esencias puras, sino en un acto histórico de interpretación, que tiene por condición de posibilidad una serie de principios metafísicos, ontológicos, antropológicos, cosmológicos y gnoseológicos que posibilitan y orientan su comprensión previa.

La adecuada comprensión del fenómeno místico-religioso supone la reflexión acerca de los rasgos específicos del mismo: de la disposición existencial que propicia el encuentro con lo divino a lo largo del proceso; de lo sagrado, como un ámbito de la realidad donde irrumpe la presencia salvífica o liberadora de lo divino; de las mediaciones por las cuales se manifiesta lo divino (hierofanías y misteriofanías); así como de la esencia de lo divino, que se expresa en las diversas figuras histórico-culturales (Dios y los dioses).

A partir del reconocimiento de lo antes dicho, la finalidad última de esta meditación consiste en exhibir los rasgos esenciales de la experiencia correspondiente a la fase del proceso místico que se define por el tránsito de la meditación a la contemplación (la necesidad, origen y provechos derivados de esta), tomando como hilo conductor para la interpretación del testimonio que San Juan de la Cruz ofrece, tanto en la “Subida del Monte Carmelo” como en la “Noche oscura”, la noción fenomenológica “misteriofanía negativa”. Por ello cabe afirmar que el presente artículo es un ejercicio de fenomenología hermenéutica¹.

¹ La fenomenología hermenéutica es la interpretación de los testimonios textuales, por los cuales se muestra la peculiar configuración del sentido que define el modo de *ser en el mundo* del hombre concreto.

En la primera sección explicaré por qué la meditación es el ejercicio espiritual propio de los principiantes. Asimismo, exhibiré las imperfecciones espirituales de quienes transitan por la noche activa del sentido, derivadas del progreso en la meditación, con la intención de mostrar la necesidad de que el hombre entre en la segunda fase de la noche oscura, a fin de superar su inmadurez espiritual.

La segunda sección tiene por propósito presentar la noche oscura como misteriofanía la de privación de los gustos derivados de la meditación, en la noche pasiva del sentido y la noche activa del Espíritu. Luego de argumentar en favor de la simultaneidad de noche pasiva del sentido y la noche activa del espíritu, procederé a analizar las señales que indican el abandono de la meditación en favor de la contemplación, así como los provechos derivados de esta última.

La meditación: ejercicio de principiantes en la noche activa del sentido

La irrupción de la presencia divina en la cotidianidad de su existencia provoca en el hombre una inflamación amorosa que lo hace salir presuroso tras la huella de quien, habiéndole mostrado veladamente su ser esencial, huyó dejándolo herido de amor. Tal es el primer movimiento del proceso místico: la conversión².

La subida del Monte Carmelo, en una noche oscura, se origina a raíz de la inflamación amorosa de la voluntad. Sin el encuentro con la presencia fascinadora de lo divino resulta inconcebible el abandono de los gustos y aficiones que atan la voluntad del hombre al entorno donde se desarrolla su vida diaria ya que

...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.³

Al desapegarse del gusto en el apetito de los bienes mundanos, el espiritual descubre los deleites de la meditación. El propósito de esta última es la consideración

Su propósito es dilucidar el discurso, para esclarecer el fundamento de la vida fáctica del hombre cuya manera de pensar y habitar el mundo ha quedado plasmada por escrito. Para una exposición detallada de lo que a mi entender constituye el propósito de la fenomenología hermenéutica de la mística, véase a González, "Aportaciones para una fenomenología de la mística".

² Para un análisis fenomenológico de la conversión, en el contexto de la mística sanjuanista, véase a González, "Hacia una fenomenología del 'Cántico espiritual' de San Juan de la Cruz. Directrices hermenéuticas del prólogo y la anotación", 59-76.

³ San Juan de la Cruz, "Subida del Monte Carmelo", Libro 1, Capítulo 14, párrafo 2.

de la vida de Cristo. La meditación es un “acto discursivo por medio de imágenes, formas y figuras, fabricadas e imaginadas”⁴, por los sentidos interiores de la fantasía y la imaginativa⁵; una actividad discursiva que tiene por causa la actividad de las potencias sensitivas humanas.

El objetivo de la meditación es “hacer del deseo de imitar a Cristo algo más atractivo que cualquier otro deseo. La meditación aproxima a Cristo a las proporciones humanas; ella le entrega al hombre al Señor, pero en imágenes finitas”⁶. El fruto de la meditación es “la devoción sensible. Las imágenes aumentan el amor, y es el amor el que produce la semejanza a Cristo en el alma”⁷. El valor de la meditación radica en que gracias a ella puede el hombre “ir enamorando y cebando el alma por el sentido”⁸, a fin de cobrar la fuerza necesaria para renunciar al apetito de los bienes finitos.

A pesar del provecho que el principiante obtiene de la meditación, “por cuanto todas las cosas criadas [...] no pueden tener alguna proporción con el ser de Dios [...] todo lo que imaginare a semejanza de ellas no puede servir [al hombre] de medio próximo para la unión con él”⁹. Al referirse a las formas engendradas por la meditación, el santo advierte que “así como conviene dejarlas a su tiempo para ir a Dios, porque no impidan, así también es necesario no dejar la dicha meditación imaginaria antes de tiempo para no volver atrás”¹⁰. Por ello aconseja tanto al principiante como al aprovechado valerse de la meditación mientras sean capaces de discurrir y encuentren algún provecho en ello.

A lo largo del proceso místico “puede detectarse una paulatina transformación del concepto de la deidad o, en términos generales, de lo sagrado, a la par que una transformación en la concepción del propio sujeto de la mística”¹¹. No sucede que una representación de lo divino suceda a otra, ni que la condición humana se modifique. Conforme el hombre avanza en el conocimiento sobrenatural, la experiencia de Dios se aparta de la idolatría.

⁴ *Ibíd.*, Libro 2, Capítulo 12, párrafo 3.

⁵ Para San Juan de la Cruz, fantasía e imaginativa se identifican. Por este motivo, al referirse a tales sentidos corporales, sostiene que “ordenadamente se sirven uno de otro; porque el uno discurre imaginando, y el otro forma la imaginación o lo imaginado fantaseando; y para nuestro propósito lo mismo es tratar de uno que de otro” (“Subida del Monte Carmelo”, Capítulo 12, párrafo 3). Para la antropología filosófica y la teoría del conocimiento, la distinción entre fantasía e imaginativa es importante; a la luz de la realización del fin sobrenatural del hombre, tal distinción es irrelevante.

⁶ Larkin, “The Prayer Journey of St. John of the Cross”, 712.

⁷ *Ibíd.*, 706.

⁸ San Juan de la Cruz, “Subida del Monte Carmelo”, Libro 2, Capítulo 12, párrafo 5.

⁹ *Ibíd.*, Libro 2, Capítulo 12, párrafo 4.

¹⁰ *Ibíd.*, Libro 2, Capítulo 13, párrafo 1.

¹¹ Cabrera, “Para comprender la mística”, 11.

La donación de la presencia divina se acomoda a la necesidad espiritual del hombre y a su capacidad de acceder a la experiencia del misterio de Dios. En la noche activa del sentido, Dios se conduce con el principiante como una madre: lo “va criando en espíritu y regalando, al modo que la amorosa madre hace al niño tierno, al cual al calor de sus pechos calienta, y con leche sabrosa y manjar blando y dulce le cría, y en sus brazos le trae y le regala”¹². Cuando el hombre es un pequeñuelo, para crecer espiritualmente requiere que le prodigue cuidados, le ofrezca un manjar que él sea capaz de digerir y lo tenga en los brazos.

A cada fase del proceso místico corresponde un tipo específico de perfección espiritual. Es necesario que la criatura de brazos se convierta en niño, y que el niño se haga hombre. Por eso, para que aprenda a andar por su propio pie, Dios le va “quitando el regalo y escondiendo el tierno amor, pone el amargo acíbar en el dulce pecho, y, abajándole de los brazos, le hace andar por su pie”¹³. Dios llama al hombre no al amor infantil del principiante sino al amor adulto del perfecto. Por ello es forzoso que, al adelantar en los ejercicios de su condición, le sean retirados los gustos espirituales con los que antes Dios lo recreaba, a fin de que poco a poco desarrolle la capacidad de recibir un manjar sustancial: la noticia contemplativa del amor que Dios es.

Las imperfecciones espirituales de los principiantes en la noche activa del sentido

Con la intención de hacer explícitos los provechos derivados de la entrada simultánea en la noche pasiva del sentido y la noche activa del espíritu, antes de mostrar en qué sentido es una dichosa ventura para el hombre gozar de la contemplación, San Juan de la Cruz describe las imperfecciones de quienes se valen de la meditación para entrar en contacto con Dios.

No es que, por haberse apartado del mundo, el hombre esté libre de imperfecciones: “El cambio de objeto no cambia la imagen. Hay apetitos de vicio profano, y apetitos de apego religioso”¹⁴. En los principiantes hay “manifestaciones de inmadurez que ponen en evidencia la necesidad de una cura fuerte e inaplazable. Imperfección inherente a la flaqueza de los hábitos y motivaciones, que cambian de objeto y expresiones, pero que siguen siendo los mismos ‘apetitos’ que ya conocemos”¹⁵.

¹² San Juan de la Cruz, “Noche oscura”, Libro 1, Capítulo 1, párrafo 2.

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ Ruiz, “Síntesis doctrinal”, 248.

¹⁵ *Ídem, Místico y maestro. San Juan de la Cruz*, 341.

El primero de los vicios señalado por San Juan de la Cruz es la soberbia. Por causa del progreso en la meditación los principiantes se sienten inflamados con una devoción sensible. Por eso nace en ellos cierta autocomplacencia, cimentada en la falsa idea de que los deleites con los que Dios los recrea constituyen índice de su elevación moral y espiritual. Al tenerse por modelos de perfección, los soberbios se sienten movidos a enseñar a otros sobre cuestiones espirituales. En consecuencia “condenan en su corazón a otros cuando no los ven con la manera de devoción que ellos querrían, y aun a veces lo dicen de palabra, pareciéndose en esto al fariseo”¹⁶.

Conforme a la parábola aludida por el santo, el fariseo no necesita de la misericordia de Dios: tiene la Ley por criterio de salvación y confía de forma ilimitada en su poder para cumplirla. Por el contrario, el publicano ruega a Dios para que lo salve de sí mismo. Tanto uno como otro son pecadores, pero el primero se cree justo y por eso mismo peca contra la humildad. ¿Cuál es el juicio de Jesús respecto de ambos tipos de hombre? Refiriéndose al fariseo y al publicano, respectivamente, el Maestro sostiene: “Os digo que este bajó a su casa justificado y aquel no” (Lc 18,14).

Los soberbios “tienen en poco sus faltas, y otras veces se entristecen demasiado de verse caer en ellas, pensando que ya habían de ser santos, y se enojan contra sí mismos con impaciencia”¹⁷. Lo primero porque, al considerarse casi perfectos, piensan que las fallas en las que incurren son minucias, lo cual los hace flojos para el ejercicio de la virtud. Lo segundo puede interpretarse de dos maneras: por un lado, la tristeza excesiva de los soberbios nace de la falsa idea de que el hombre puede alcanzar la perfección espiritual por sus solos medios; por otro lado, el que tales hombres tienen “grandes ansias con Dios porque les quite sus imperfecciones y faltas”¹⁸ pone de manifiesto que ellos conciben la experiencia místico-religiosa como terapia, lo cual, evidentemente, es una blasfemia.

En lo tocante al plano ético, lejos de desear que todo hombre participe de la unión con Dios, que haga de su vida un presuroso camino a zaga de la huella del Amado, los soberbios quisieran ser los únicos buenos. Esto es un claro indicio de que su amor a Dios no nace del *amor-ágape*, sino del *amor-eros*.¹⁹

El segundo vicio espiritual analizado por San Juan de la Cruz es la avaricia. Por causa de este, el principiante se queja constantemente pues no encuentra el goce

¹⁶ San Juan de la Cruz, “Noche Oscura”, Libro 1, Capítulo 2, párrafo 1

¹⁷ *Ibíd.*, Libro 1, Capítulo 2, párrafo 5.

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ Para la comprensión profunda del tema, véase a González, “El amor místico como modo de ser en el mundo. Rasgos fenomenológicos de la amada, del ‘Cántico espiritual’, de San Juan de la Cruz”, 101-128.

sensible que desearía. Al no entender que el fin sobrenatural de la existencia humana no consiste en recibir elevados deleites espirituales sino en el ejercicio del amor desnudo, tales hombres gastan tanto tiempo en aprender preceptos que pierden de vista que el camino para la unión con Dios no es otro que la negación de sí que hace al hombre pobre de espíritu.

Los avaros desarrollan abundantes aficiones. Con ello se oponen a la pobreza de espíritu, sin la cual es imposible practicar el *amor-ágape*. Toda vez que asimiento y pobreza de espíritu son contrarios, lejos de avanzar en el perfeccionamiento espiritual, tales hombres solo alimentan sus apetitos. Mas –como enseña Eckhart– “Dios no busca lo suyo; en todas sus obras está vacío y libre y las cumple con verdadero amor. De forma muy parecida actúa el hombre que está unido a Dios; también él está vacío y libre de todas sus obras y solo actúa para agradar a Dios y no busca lo suyo”²⁰.

La tercera imperfección espiritual que San Juan de la Cruz analiza es la lujuria. Esta se produce cuando, en el contexto de la realización de los ejercicios espirituales, en ocasiones “se levantan y acaecen en la sensualidad movimientos y actos torpes, y a veces aun cuando el espíritu está en mucha oración, o ejercitando los sacramentos de la penitencia o eucaristía”²¹. En virtud de la unidad del ser del hombre, los deleites espirituales repercuten en los sentidos. Dicho fenómeno ocurre sin que la voluntad intervenga; de forma pasiva²².

Si el hombre no es responsable de que el goce espiritual provoque en el sentido movimientos desordenados e involuntarios, ¿por qué se considera la lujuria espiritual como un vicio? Los vicios que impiden la unión de semejanza amorosa no consisten en los primeros movimientos, “en que la voluntad racional antes ni después tuvo parte, porque quitar estos, que es mortificarlos del todo, en esta vida es imposible”²³.

Los primeros movimientos o apetitos involuntarios no impiden la unión con Dios cuando no son consentidos. El nombre “lujuria espiritual” no se aplica al apetito involuntario concomitante al goce espiritual, sino al deseo voluntario de gozarse en tal movimiento desordenado, que está presente en quienes “de tal manera les embriaga y regala la sensualidad, que se hallan como engolfados en aquel jugo y gusto”²⁴. En suma, la imperfección no radica en el goce involuntario que provoca la experiencia

²⁰ Maestro Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, 36.

²¹ San Juan de la Cruz, “Noche oscura”, Libro 1, Capítulo 4, párrafo 1.

²² No es que, a su manera, el cuerpo participe de la experiencia de Dios. Comprender en términos dualistas la experiencia mística supone una separación ilegítima del espíritu y el sentido, en cuanto estructuras de la existencia. Quien atraviesa por cada una de las fases del proceso místico es el hombre; no una parte de este.

²³ San Juan de la Cruz, “Subida del Monte Carmelo”, Libro 1, Capítulo 11, párrafo 2.

²⁴ Ídem, “Noche oscura”, Libro 1, Capítulo 4, párrafo 5.

de Dios sino en el deseo desordenado de tal deleite, que hace al hombre olvidarse de Dios para reparar exclusivamente en las repercusiones sensuales de la experiencia místico-religiosa.

La cuarta imperfección espiritual que el santo menciona es la ira. La relación de esta última con la lujuria es clara: quienes buscan la presencia divina por el goce que en ello encuentran se aíran cuando se ven privados del gusto en los ejercicios espirituales. Quienes identifican a Dios con el gozo de su presencia, al no experimentar sabor en los ejercicios espirituales, “se aíran muy fácilmente por cualquier cosilla”²⁵.

La ira espiritual provoca que el hombre se disguste consigo mismo, al caer en cuenta de sus imperfecciones. Al percatarse de que no su falta de santidad, los iracundos “se proponen mucho [...] y como no son humildes, ni desconfían de sí, cuantos más propósitos hacen, tanto más caen y tanto más se enojan”²⁶. Con ello muestran su incapacidad para aguardar a que la intervención de Dios los libre de sus imperfecciones.

Tal como ocurre en el caso de la lujuria espiritual, si la ira es un vicio, no es porque de suyo el hombre sea responsable del sinsabor que acompaña la privación del gusto en el apetito de la presencia afectiva de Dios. La imperfección aparece cuando –al dejarse llevar por la desgana que lo invade– el principiante deja de esforzarse procurar su salvación.

La ira espiritual tiene graves consecuencias éticas. Por causa de ella, los principiantes se aíran contra los vicios de sus semejantes y reaccionan con un celo que no es santo. Esto es contrario al espíritu de mansedumbre propio del cristiano, quien está llamado a ser manso y humilde de corazón, como Jesús (Mt 11,29).

La quinta imperfección espiritual es la gula. Su origen se remonta al hecho de que los ejercicios espirituales traen consigo ciertos deleites. De suyo, tales experiencias son espiritualmente neutras. Con todo, “el amor no consiste en sentir grandes cosas, sino en tener grande desnudez y padecer por el Amado”²⁷. Cuando es la búsqueda del deleite lo que mueve a los principiantes a la realización de los ejercicios espirituales, se engendra en ellos una disposición viciosa. El ejemplo al que San Juan de la Cruz recurre para señalar la gravedad de la gula espiritual es la penitencia corporal a la que –como bestias– se mueven algunos, por el gusto que ello les reporta.

Tales hombres buscan la penitencia corporal no como medio para la negación de los deseos desordenados que estorban la unión con Dios, sino como fin en sí mismo. Por ello, algunos principiantes se debilitan con penitencias y ayunos. Con esto ponen

²⁵ *Ibíd.*, Libro 1, Capítulo 5, párrafo 1.

²⁶ *Ibíd.*, Libro 1, Capítulo 5, párrafo 3.

²⁷ *Ídem*, “Avisos”, 114.

la totalidad de su cuidado en cuanto les ocurre y se olvidan de Dios, de modo que “andan arrimados al gusto y voluntad propia y esto tienen por su Dios”²⁸.

Por último, San Juan de la Cruz habla muy brevemente de la envidia y la acidia espirituales. La primera consiste en cierto pesar por el bien ajeno, que nace del reconocimiento de las virtudes del prójimo. La envidia procede de la comparación de la propia situación vital con la de otros, a los que se juzga más afortunados y menos esforzados. La búsqueda de la afirmación en términos de ser, tener, poseer, obrar, saber, gustar, etc., genera en el hombre un injustificado aprecio de sí. Quien incurre en dicha actitud, piensa: “Yo soy superior a los otros. Merezco el favor de Dios. Es injusto que mi prójimo progrese y yo no”.

En lo tocante a la acidia, el poeta místico advierte que los principiantes “suelen tener tedio en las cosas que son más espirituales y huyen de ellas, como son esas que contradicen al gusto sensible”²⁹. Por ello, al no encontrar gusto en los ejercicios espirituales, incluso se apartan de ellos. Con esto se resisten a negar su voluntad para entregarse a Dios, mostrando que solo buscan su propio contento, lo que supone la reducción de la experiencia místico-religiosa al plano estético.

El gran error de tales hombres consiste en tomar por criterio de perfección espiritual la satisfacción que encuentran en los ejercicios espirituales. Por eso creen que, cuando ellos están satisfechos, Dios también lo está. Estos hombres huyen de la aspereza de la cruz, olvidando que, para llegar a los deleites de la unión, no hay más camino estrecho, que consiste en la imitación de Cristo crucificado.

La misteriofanía de la *noche oscura* en la primera fase de la entrada simultánea en la noche pasiva del sentido y la noche activa del espíritu

Para hacer referencia a la esencia de lo divino, la fenomenología de la religión ha creado el término “misterio salvífico”³⁰:

[Este] designa la esencia analógica de lo divino, despojada de su representación personal o impersonal, monista o dualista, trascendente o inmanente. La

²⁸ Ídem, “Noche oscura”, Libro 1, Capítulo 6, párrafo 3.

²⁹ *Ibid.*, Libro 1, Capítulo 7, párrafo 2.

³⁰ Para referirse al término de la experiencia místico-religiosa, hay quienes hablan de lo sagrado (M. Eliade); de lo numinoso (R. Otto), de lo divino (M. Heidegger) o del misterio (J. Gómez Caffarena). Prefiero la terminología propuesta por Juan Martín Velasco, porque considero que permite establecer con mayor claridad la esencia de Dios y de los dioses; del ámbito abierto por su manifestación y de sus manifestaciones singulares. Sin embargo, para no dejar fuera a las religiones orientales, prefiero hablar de “misterio salvífico liberador”.

realidad que ella mienta es el centro y origen de la vida religiosa y mística, en torno al cual se articulan los diversos aspectos del fenómeno correspondiente. Dicha categoría nombra el “primer analogado” que la historia comparada de las religiones postula como hipótesis de investigación. Su sentido último no es ontológico sino metodológico. “Misterio salvífico” nombra la comunidad funcional que vincula las prácticas religiosas histórico-concretas.³¹

El correlato del “misterio salvífico liberador” no es el *eidos* de lo divino en sentido platónico. Como aclara Martín Velasco: “El misterio es la categoría interpretativa con la que designamos lo que tienen de común todas las formas de divinidad, es decir, todas las configuraciones que el sujeto ha dado de lo que es el término de su actitud religiosa”³².

Se llama misteriofanía a la mediación por la cual se hace manifiesta la presencia intramundana del misterio salvífico/liberador. El término “misteriofanía” nombra las “realidades visibles del mundo religioso [...] que hacen posible la relación entre el misterio [...] y el ser humano [...] ‘mediando’ la presencia inobjetiva del misterio en el mundo de los objetos”³³.

En las misteriofanías, lo divino hace donación de su esencia. Con todo, no hay que olvidar “la condición de *absconditus*, oculto o velado del ‘totalmente otro’ a pesar incluso de su autorrevelación al hombre, y, por otra parte, la nunca actualizable posibilidad de ser desvelado, de ser conocido y abarcable en su mismidad, en su esencia”³⁴. Que la esencia de lo divino se haga manifiesta al hombre no significa que este último sea capaz de acoger plenamente su sentido. Dada la distancia entre el ser finito y el ser eterno e infinito, no es posible concebir la experiencia de Dios como visión clara, esencial y completa de su esencia. Por este motivo, San Juan de la Cruz aconseja al espiritual tener presente que su Amado es un Dios escondido.

Los aspectos de la manifestación de la esencia divina que escapan al hombre superan por mucho lo que este es capaz de conocer. Sin embargo, el conocimiento de Dios, que –según sea la fase del proceso místico de que se trate, será natural o sobrenatural– constituye un llamado a ingresar en el ámbito de lo sagrado, para unirse a o fundirse en la presencia del misterio salvífico/liberador. Lo que de Dios logra vislumbrar le basta al hombre para saber que solo Dios basta.

La historia de la mística da cuenta de que hay misteriofanías cuyo rasgo distintivo es la retención de la esencia divina. Los testimonios místicos de las diversas tradiciones

³¹ González, “Aportaciones para una fenomenología hermenéutica de la mística”, 161.

³² Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 125.

³³ *Ibíd.*, 196.

³⁴ García-Alandete, “Sobre la experiencia religiosa: aproximación fenomenológica”, 118.

revelan que el término misteriofanía aplica tanto para los fenómenos de donación del misterio salvífico/liberador como para su acontecer negativo. En ciertas ocasiones, la revelación “halla su pleno sentido en formas teofánicas, de expresión positiva, mientras otras muchas veces manifiesta predilección por un lenguaje apofático, de expresión negativa, que pone al descubierto aquella ausencia mediante una ocultación”³⁵.

En las misteriofanías negativas, la esencia de lo divino se manifiesta ante el hombre como sustracción de la presencia salvífico/liberadora. Las misteriofanías negativas dan cuenta de una experiencia místico-religiosa que se caracteriza por las penas, aprietos y sequedades derivadas de la imposibilidad de captar la presencia afectiva. La única experiencia a la que el hombre accede a través de las misteriofanías negativas consiste en el desvanecimiento de Dios y de los dioses, que trae consigo la desaparición de lo sagrado como ámbito de la realidad.

Por obra de la misteriofanía negativa acontece la manifestación del misterio salvífico/liberador en términos de sustracción. En tal sentido, juzgo adecuado afirmar que la experiencia místico-religiosa a la que da lugar el acontecer negativo de lo divino puede caracterizarse como des-graciada, pues consiste en el reconocimiento de una presencia ausente.

La misteriofanía negativa pone de manifiesto que lo divino ya no se hace presente o todavía no se hace presente. En ambos casos se trata de una experiencia de invisibilidad y silencio de Dios, que provoca en el místico terribles sufrimientos, derivados de que, aun sabiendo *que Dios es*, no está en condiciones de acceder a su presencia afectiva. Los místicos han descrito este padecimiento como desierto, sequedad, aridez, vacío, distancia, soledad, olvido, ocaso, abismo, etc.

Con el fin de evitar malos entendidos, considero necesario aclarar que entre las misteriofanías positivas y las negativas no hay separación sino dialéctica. Desde mi interpretación, a lo largo del proceso místico cabe observar el siguiente movimiento. Para seducir al hombre, lo divino le muestra su aspecto fascinador, haciéndose presente en las misteriofanías positivas.

Posteriormente, cuando el místico ha adelantado un poco en el camino que lleva a la unión o fusión con lo divino, las misteriofanías positivas ceden su lugar a las negativas. Luego de atravesar por las penas y aprietos derivados de la ausencia afectiva de lo divino, el místico es capaz de reconocer la presencia de lo divino en las misteriofanías positivas, una vez que estas se han purificado gracias a los padecimientos de la experiencia negativa de lo divino.

³⁵ Vega, “La tumba vacía: en torno a una hermenéutica de la experiencia religiosa moderna”, 320.

A mi entender, al menos en el caso de la mística cristiana, lo que he llamado “misteriofanías negativas” suscita una experiencia muy peculiar de lo divino. Por un lado, el contacto con las misteriofanías negativas obliga al místico a admitir que Dios es lo “totalmente otro” y que ninguna de sus manifestaciones puede acoger la plenitud de su esencia. Al enfrentarse a la imposibilidad de reconocer la presencia de lo divino en las mediaciones acostumbradas, el místico comprende que Dios no es “esto” ni “aquello” y, sin embargo, tampoco es una nada ontológica sino, en todo caso, una nada óptica.

Es decir, que a Dios no le corresponde ninguno de los modos de ser de la entidad, a los cuales aluden las categorías; que su ser está más allá de toda realidad finita. Por ello –junto con el Pseudo Dionisio Areopagita–, se ve forzado a admitir que, cuando la experiencia de Dios es incipiente, las palabras vienen presurosas a su boca para nombrar la experiencia positiva de su manifestación. No obstante,

[Cuanto] más alto volamos, menos palabras necesitamos, porque lo inteligible se presenta cada vez más simplificado. Por tanto, ahora, a medida que nos adentramos en aquella oscuridad que el entendimiento no puede comprender, llegamos a quedarnos no solo cortos en palabras. Más aún, en perfecto silencio y sin pensar en nada.³⁶

A pesar de que no haya utilizado la terminología de la fenomenología de la mística, se puede afirmar que:

Este teólogo establecía la diferencia, para referirse a la divinidad, entre la “vía afirmativa” (*katafatiké*), que permitía atribuir propiedades precisas a Dios, y la “vía negativa” (*apofatiké*), en un grado superior, que reconocía la imposibilidad de tener un conocimiento objetivo y conceptual de la divinidad.³⁷

Por otro lado, las misteriofanías negativas hacen posible una experiencia que –de acuerdo con San Agustín– cabe llamar “dilatación del deseo”. El tránsito por la fase del proceso místico que se distingue por el acontecer negativo de Dios conduce al místico a una experiencia por demás desconcertante: “Lo que debería estar aquí no está: sin ruido, casi sin dolor, esta constatación está presente”³⁸.

Dicha experiencia lleva al místico a descubrir que “la facultad sensorial, el órgano del gusto y la facultad de ambicionar del ser humano son frente a Dios inconmensurables; no lo alcanzan de ninguna manera: así está claro que ninguna cosa distinta de

³⁶ Pseudo Dionisio Areopagita, *Teología mística*, III.

³⁷ Vega, “Estética apofática y hermenéutica del misterio: elementos para una crítica de la visibilidad”, 7.

³⁸ De Certeau, *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*, 11.

cuantas puede gozar la voluntad es Dios”³⁹. Por este motivo, a semejanza de Cristo, quien pretenda seguir sus pasos deberá soportar el silencio y el aparente abandono por parte del Padre en la cruz, a fin de descubrir que su ausencia afectiva no tiene por causa la huida real, el silencio ni la muerte de Dios, sino una experiencia aún más profunda de la esencia escondida de aquel.

En contra de la opinión común, que concibe a la noche oscura de la que habla San Juan de la Cruz como una metáfora que el santo crea para dar a entender tanto las dificultades que atraviesa quien pasa por el proceso místico como el misterio de Dios, considero que aquella es la más hermosa misteriofanía negativa del esposo Cristo⁴⁰.

La totalidad del proceso místico constituye una *subida al Monte Carmelo* que el hombre emprende en *una* noche oscura. Con todo, pese a la unidad del camino que conduce a la unión con Dios, cabe distinguir en su interior una serie de fases. Para llegar a la unión con Dios, el hombre tiene que pasar por una noche que abarca tres partes: (1) La noche activa del sentido; (2) la noche pasiva del sentido, que es simultánea a la noche activa del espíritu; (3) la noche pasiva del Espíritu.

Si cada una de estas partes puede ser llamada con propiedad noche oscura es porque en ellas el hombre no solo padece algún tipo de privación (primera fase de la noche oscura); sino porque, además, dicha privación lo hace participar en cierto grado de la virtud sobrenatural de la fe (segunda fase de la noche), lo cual hace posible una profundización en la experiencia de Dios (tercera fase de la noche). La combinación de ambos esquemas permite entender que siendo una sola, la noche oscura es misteriofanía de un arduo camino ascensional, que está integrado por tres partes, cada una de las cuales, a su vez, comprende tres fases.

La profundidad de la misteriofanía negativa de la noche oscura entendida como misteriofanía negativa radica en que, con ella, San Juan de la Cruz

...nos aporta los elementos de una *crítica de la experiencia mística*. Y esta experiencia, tal y como la dibuja, implica una *negación de todo lo que aparece. Toda fenomenalidad es rechazada*. La experiencia mística no puede ser experiencia de un objeto, en el sentido realista de la palabra. Tampoco es prueba de una presencia.⁴¹

Tal como lo entiendo, lo anterior significa que la experiencia de Dios no se puede reducir a la manifestación positiva de su esencia escondida. Que toda fenomenalidad sea

³⁹ Haas, *Viento de lo absoluto. ¿Existe una sabiduría de la posmodernidad?*, 87.

⁴⁰ No es que para hablar de la experiencia sobrenatural, luego de mucho buscar algo que se le pareciera en el campo de la experiencia natural, San Juan de la Cruz llegara a la conclusión de que entre la noche cósmica y el camino ascensional de la subida del Monte Carmelo hubiera cierta analogía.

⁴¹ Ossola: “I Caminos de la mística: siglos XVII-XX”, 12.

rechazada implica que, al resistirse a identificar a Dios con alguna de sus expresiones históricas, San Juan de la Cruz pone de manifiesto que no hay por qué confundir la realidad ontológica de Dios con su presencia afectiva. Porque del mismo modo que el intenso sentimiento de la presencia de Dios no prueba que se goce de una alta comunicación con él, la aparente lejanía de su presencia tampoco es señal inequívoca de su abandono. De ahí que, aun cuando el lenguaje de la mística “muestra la radical experiencia de la ausencia de Dios –de la nada eckhartiana a las nadas de San Juan de la Cruz–, en dicha nada se oculta el elemento catafático –afirmativo– o, por lo menos, el rastro para su encuentro”⁴².

La simultaneidad de la noche pasiva del sentido y la noche activa del espíritu

Para San Juan de la Cruz, la perfección espiritual consiste en la negación del gusto en el apetito de los bienes finitos, entre los cuales cabe incluir a Dios en su calidad de ídolo: “Para llenarse de Dios, y de lo que son los bienes de Dios, necesariamente hay que vaciarse de lo que no es Dios, aunque no sea exactamente contrario a Dios o negación de Dios”⁴³.

La negación de la que el santo habla no se limita a los apetitos nacidos del contacto con las criaturas; incluye la renuncia a todo intento de representarse a Dios de algún modo, por cuanto ello rebajaría su trascendencia, al hacer de la finitud humana la medida del Absoluto.

La negación no es un fin en sí mismo: su origen y propósito es el amor, en un doble sentido: el amor que procede de Dios y que se infunde en el hombre por gracia; el amor infuso que hace al hombre aspirar a la experiencia de Dios. La negación está presente en cada una de las fases del proceso místico. Lo único que cambia es el modo como el hombre toma parte en ella, así como lo que principalmente se busca purificar. Por ello cabe hablar de purificación activa o pasiva; del sentido o del espíritu⁴⁴.

⁴² Vega, “La tumba vacía: en torno a una hermenéutica de la experiencia religiosa moderna”, 339.

⁴³ Martín del Blanco, “Todo/nada”, 1165.

⁴⁴ En relación con la purificación activa y pasiva del sentido, es necesario señalar que el fin al que ambas tienden, en cuanto partes de la “Noche oscura”, es la unión mística amorosa. Dios ha creado al hombre para hacerlo partícipe de su amor, pero eso no significa que el cumplimiento del fin sobrenatural de la existencia sea una imposición por parte del Creador. Para llegar al matrimonio místico, el hombre “debe mostrar su firme voluntad de encontrar la plenitud del amor de Dios” (Bord, *Les amours chez Jean de la Croix*, 48); debe atravesar tanto por la noche activa del sentido como por la noche pasiva del sentido, que comienza “cuando Dios interviene en la contemplación para salvar el alma y restaurarla [...]”. La purificación del sentido consiste, para comenzar, en el desprendimiento radical de la noche activa; por otro lado [...] en la actitud de humilde aceptación de la noche pasiva. Este doble movimiento se

En la noche activa del sentido, la privación se refiere al gusto en el apetito de los bienes finitos mundanos. En ella, inflamado con la noticia amorosa de Dios, al tiempo que el espiritual cobra fuerza para apartar su apetito de los bienes que antes codiciaba, descubre el goce espiritual de la meditación. Por causa de dicha transformación, el apetito del hombre cambia de objeto: ya no se dirige a los bienes mundanos sino a la búsqueda de deleites espirituales, entre los cuales tiene un papel destacado la meditación.

No obstante, en razón del valor inicial de esta, por cuanto el fin sobrenatural de la deificación reclama como condición de posibilidad de medios proporcionados, es necesario que el hombre sea privado de la capacidad de meditar. Para que le sean infundidos el acto y el hábito de la contemplación, es preciso que sus facultades sean ilustradas con la luz sobrenatural de la sabiduría.

Ante la pregunta de si la contemplación de la que el poeta místico habla tanto en la “Subida del Monte Carmelo” como en la “Noche oscura” es la misma, los intérpretes han adoptado dos posiciones: la primera consiste en pensar que mientras la “Subida del Monte Carmelo” es un manual de ascética, la “Noche oscura” es una guía mística. De ahí la imposibilidad de afirmar que la contemplación referida sea una y la misma⁴⁵; la segunda postura consiste en afirmar que la contemplación descrita tanto en la “Subida del Monte Carmelo” como en la “Noche oscura” es idéntica⁴⁶.

La primera postura incurre en un grave error: quienes la defienden no han logrado comprender que la ascética sanjuanista no puede ser dissociada de la experiencia mística⁴⁷. Comparto el punto de vista de quienes –como Baruzi– identifican la contemplación de la que se habla en el segundo libro de la “Subida del Monte Carmelo” y el primero de la “Noche oscura”.

traduce en un diálogo de amor e incluye una terapéutica” (ibíd, 49), por cuanto gracias a la purificación activa y pasiva del sentido, el hombre logra quedar libre de los vicios espirituales que obstaculizan su participación en el amor divino.

⁴⁵ El representante más destacado de tal posición fue Crisógono de Jesús Sacramentado, quien la expuso en su *Compendio de ascética y mística* y en *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*.

⁴⁶ Tal fue la opinión de Gabriel de Santa María Magdalena, de J. G. Arintero y de Garrigou-Lagrange; en el contexto de las interpretaciones teológicas sobre San Juan de la Cruz; así como de J. Baruzi, en el ámbito de la filosofía.

⁴⁷ Con relación a los términos “ascética” y “mística”, es importante precisar que el primero alude al “ejercicio humano o la actuación del alma por su cuenta, presupuestos los auxilios sobrenaturales ordinarios de la divina Providencia, mientras que la segunda cuenta con la acción divina, sobrenatural y extraordinaria, que se manifiesta en los actos de contemplación infusa” (Naval, *Curso de teología, ascética y mística. Según las doctrinas de los grandes maestros de ella: San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús*, 16). La ascética busca descentrar al hombre de sí mismo para abrirlo a la experiencia de Dios en Cristo.

Pienso que la noche oscura constituye un proceso integrado por las siguientes fases: (1) Noche activa del sentido; (2) noche de fe (que consiste en la entrada simultánea en la noche pasiva del sentido y la noche activa del espíritu; (3) noche pasiva del espíritu; y (4) matrimonio espiritual⁴⁸. Este esquema es del todo armónico con la división de la noche oscura en tres partes, que el santo presenta en 1S 2,5: (1) prima noche, “que es cuando se acaba de carecer del objeto de las cosas”; (2) media noche, totalmente oscura, “que es la fe”; (3) despidiente “la cual es inmediata a la luz del día”.

Las señales que indican la entrada simultánea en la noche pasiva del sentido y la noche activa del espíritu

Con el propósito de ofrecer criterios seguros para el discernimiento de la situación existencial del hombre espiritual, en la “Subida del Monte Carmelo”, San Juan de la Cruz presenta tres señales para comprender en qué momento convendrá que el espiritual deje la meditación y aprenda a “estarse con atención y advertencia amorosa en Dios en aquella quietud”⁴⁹.

La primera consiste en que el principiante “ya no puede meditar ni discurrir con la imaginación, ni gustar de ello como antes solía; antes halla sequedad en lo que antes solía fijar el sentido y sacar jugo”⁵⁰. Es decir, que no puede fijar su atención en las formas que antes le servían de medio remoto para entrar en contacto con Dios a través del sentido; mas cuando lo consigue, la meditación no rinde fruto: carece del poder de inflamar su voluntad con el amor divino; únicamente provoca la experiencia de la ausencia afectiva de Dios.

En la “Noche oscura”, al referirse a las dificultades que en este tiempo tiene el espiritual para meditar, el santo no comienza por apuntar la incapacidad del entendimiento para ocuparse con formas y figuras, sino el hecho de que, cada vez que lo intenta, tal hombre, “así como no halla gusto ni consuelo en las cosas de Dios, tampoco le halla en alguna de las cosas criadas”⁵¹. Tal fenómeno obedece a que la entrada en la contemplación tiene por fin purgar el apetito sensitivo, privando al hombre del sabor de la meditación, a fin de que el amor interesado que lo une a Dios se transforme en amor desnudo.

⁴⁸ La razón por la cual el matrimonio espiritual no forma parte de la experiencia mística en cuanto noche oscura consiste en que, al llegar a tal grado de perfección, el hombre ya no padece tinieblas. Ello se debe a que la contemplación ya no incide de forma purgativa, sino iluminativa y unitiva.

⁴⁹ San Juan de la Cruz, “Subida del Monte Carmelo”, Libro 2, Capítulo 12, párrafo 8.

⁵⁰ *Ibíd.*, Libro 2, Capítulo 13, párrafo 2.

⁵¹ *Ídem*, “Noche oscura”, Libro 1, Capítulo 9, párrafo 2.

La imposibilidad de valerse de la meditación como forma de encuentro con Dios es causa de gran desconcierto para el espiritual. A su vez esto suscita que el poco sabor y provecho que en ello encuentra sean interpretados como un signo de su imperfección moral. En tal circunstancia, es inevitable que el espiritual se desanime y que, en un caso extremo, tome la decisión de abandonar su búsqueda de la salvación.

En “Noche oscura”, San Juan de la Cruz advierte que la única manera de estar seguro de que el fenómeno psicológico al que llama “sequedad de la meditación” no se origina en los pecados e imperfecciones del hombre es atender a su *ethos*. Cuando la imposibilidad de gustar de la meditación va acompañada de algún deleite, ello es prueba suficiente de que el espiritual está dando marcha atrás en el camino de perfección.

En “Subida del Monte Carmelo”, la segunda señal de que se ha penetrado en la segunda parte de la noche oscura consiste en que, al no encontrar regocijo en ello, el espiritual no tiene “gana de poner la imaginación ni el sentido en otras cosas particulares, exteriores ni interiores”⁵². La imaginación no está inactiva ni siquiera en actitud de recogimiento; es solo que, cuando la contemplación es incipiente, el hombre no tiene deseo de meditar.

Por su parte, en “Noche oscura”, la segunda señal “para que se crea ser la dicha purgación es que el espiritual ordinariamente trae la memoria de Dios con solicitud y cuidado penoso, pensando que no sirve a Dios, sino que vuelve atrás, como se ve en aquel sinsabor en las cosas de Dios”⁵³. Evidentemente, la contemplación de que se habla se identifica por completo con la de “Subida del Monte Carmelo”. Simplemente, en el contexto de la descripción de la experiencia correspondiente a la noche pasiva del sentido, San Juan de la Cruz enfatiza en la consecuencia afectiva de la sequedad suscitada por la meditación.

Cuando está provocada por la infusión de la noticia general de la fe, la incapacidad de hallar deleite en la meditación no le impide al hombre “tener solicitud interior por las cosas de Dios”⁵⁴. Por causa de “la identificación que el alma ha hecho de la santidad con los placeres sensibles experimentados en sus meditaciones”⁵⁵, cuando tales deleites cesan, el espiritual piensa que vuelve atrás.

No obstante, aun cuando la lejanía afectiva de Dios lo lleva a pensar que ha vuelto atrás en la subida del Monte Carmelo, no por ello se torna tibio para la virtud, ya que “entre la sequedad y tibieza hay mucha diferencia; porque la que es tibieza

⁵² Ídem, “Subida del Monte Carmelo”, Libro 2, Capítulo 13, párrafo 3.

⁵³ Ídem, “Noche oscura”, Libro 1, Capítulo 9, párrafo 3.

⁵⁴ *Ibíd.*

⁵⁵ Ferraro, *San Juan de la Cruz y el problema místico. La necesidad de un nuevo Concilio*, 30.

tiene mucha flojedad y remisión en la voluntad y en el ánimo, sin solicitud de servir a Dios; la que es sequedad purgativa tiene consigo ordinaria solicitud con cuidado y pena, como digo, de que no sirve a Dios”⁵⁶. Siempre que, a pesar de la ausencia de fruición en la experiencia de Dios, el hombre persevera en el ejercicio de la virtud, da un paso más en la transformación del *amor-eros* en *amor-ágape*.

Toda vez que la primera y la segunda señales pueden deberse a múltiples causas que no tienen relación con la entrada en la contemplación –como puede ser la imperfección moral del hombre o la melancolía–, con el fin de determinar el grado de avance espiritual del hombre, es necesario que se presente la tercera y más cierta señal. Al respecto, en “Subida del Monte Carmelo”, San Juan de la Cruz sostiene:

...el alma gusta de estarse a solas con atención amorosa a Dios, sin particular consideración en paz interior y quietud y descanso y sin actos y ejercicios de las potencias, memoria, entendimiento y voluntad –a lo menos discursivos, que es ir de uno en otro– sino solo con la atención y noticia general amorosa que decimos, sin particular inteligencia y sin entender sobre qué.⁵⁷

Al tiempo en que el acto y el hábito de la contemplación comienzan a infundirse en el hombre, aun cuando este no tenga capacidad ni deseo de meditar, encuentra deleite en una nueva forma de relación con Dios. Ella se caracteriza por una atención amorosa que ya no se sirve de imágenes. En “Noche oscura”, al explicar la segunda señal, el santo menciona que la contemplación suscita en el hombre “inclinación y gana de estarse a solas y en quietud, sin poder pensar en cosa particular ni tener gana de pensarla”⁵⁸. Y agrega que esta consiste en no poder ya meditar ni discurrir en el sentido de la imaginación.

¿Puede esta presentación de la tercera señal ser interpretada como un signo de la falta de unidad entre lo dicho en “Subida del Monte Carmelo” y “Noche oscura”? En “Subida del Monte Carmelo”, la exposición de las señales está centrada en la sustitución de la meditación por la contemplación infusa, a la que cabe describir como atención amorosa.

Por su parte, en virtud de su unidad temática con “Subida del Monte Carmelo”, “Noche oscura” no solo presupone la descripción de los rasgos esenciales de la contemplación oscura, entre los cuales destaca el hecho de que ella consista en una atención amorosa. Al hablar de la purificación pasiva del sentido, y no de lo que ocurre en el entendimiento cuando es ilustrado por la contemplación, el santo muestra que los sentidos no tienen capacidad para participar de tal comunicación con Dios.

⁵⁶ San Juan de la Cruz, “Noche oscura”, Libro 1, Capítulo 9, párrafo 3.

⁵⁷ Ídem, “Subida del Monte Carmelo”, Libro 2, Capítulo 13, párrafo 4.

⁵⁸ Ídem, “Noche oscura”, Libro 1, Capítulo 9, párrafo 6.

Con el fin de decidir que el espiritual ha penetrado en la segunda parte de la noche oscura (que abarca la noche activa del espíritu y la noche pasiva del sentido), es necesario que las tres señales estén presentes. No basta la primera señal sin la segunda porque podría ocurrir que la incapacidad de meditar se debiera a la distracción o la tibieza del hombre para “fijar la imaginación y sentido en las cosas de Dios”⁵⁹. Para descartar esa posibilidad hay que confirmar que tal hombre carece del deseo de meditar y no tiene ganas de servirse de la imaginación para discurrir sobre otras cosas.

El tránsito del hombre del estado de principiante al de aprovechado no se reduce a una interrupción de la meditación; consiste en una nueva forma de comunicación con Dios. Cuando esta es incipiente, es difícil identificar la contemplación.

Ello se debe, en primer lugar, a que inicialmente esta última es muy sutil y pasa desapercibida.

En segundo lugar, por haberse habituado a la meditación, que es de orden sensible, el principiante no ha desarrollado todavía la capacidad para acoger en sus potencias la noticia oscura de la contemplación amorosa, que es insensible. Cuando el sentido no ha sido regenerado, la infusión de la noticia amorosa de Dios pasa desapercibida por parte del espiritual. La razón consiste en que, por no tener capacidad para acoger la noticia amorosa de Dios, “el sentido y fuerza natural, se queda ayuno, seco y vacío”⁶⁰; hasta que el espiritual no pasa por las purgaciones de la carne, “gustando el espíritu se desabre la carne y se afloja para obrar”⁶¹. No obstante, a pesar del desabrimento de la carne, el entendimiento es ilustrado por la sabiduría divina, y “el espíritu que va recibiendo el manjar, anda fuerte y más alerta y solícito que antes en el cuidado de no faltar a Dios”⁶².

Una tercera razón por la cual el espiritual no logra darse cuenta de que ha comenzado a participar de la contemplación reside en que, al empeñarse vanamente en meditar, se aparta de la quietud, de suerte que obstaculizan la obra pasiva de Dios.

Los provechos derivados de la contemplación purgativa

A partir de la descripción hecha por San Juan de la Cruz de los vicios espirituales de los principiantes, resulta evidente que la raíz de todos estos es la ignorancia de sí mismos y

⁵⁹ Ídem, “Subida del Monte Carmelo”, Libro 2, Capítulo 13, párrafo 6.

⁶⁰ Ídem, “Noche oscura”, Libro 1, Capítulo 9, párrafo 4.

⁶¹ *Ibíd.*

⁶² *Ibíd.*

de la realidad esencial de Dios. Es verdad que la ignorancia sobre la propia condición de ser define a todo hombre. “La condición humana es, comprensiblemente, el gran enigma para los hombres”⁶³.

Sin embargo, la ignorancia del principiante es de otro orden: sin importar cuánto se haya esforzado por conocerse a sí mismo, en el mejor de los casos, su sabiduría seguirá siendo de orden natural. Al partir de la diferencia esencial entre el conocimiento natural y el sobrenatural, es necesario aceptar que solo cuando el entendimiento es ilustrado por la sabiduría, el hombre se conoce a sí mismo en Dios y reconoce tanto la huella que hay de Dios en él como la infinita distancia que separa al Creador de la criatura⁶⁴.

Quien aún no comenzado a contemplar puede engañarse pensando que lo que logra entender y gustar bajamente de Dios a través de la meditación, efectivamente lo define. El principal provecho de la entrada simultánea en la noche pasiva del sentido y la noche activa del espíritu es el conocimiento que el hombre obtiene tanto de su miseria como de la grandeza divina.

Privado del goce que antes solía hallar en la meditación, el principiante padece sequedad y desamparo. Tras ser oscurecida la luz de la razón, Dios comienza a alumbrar al hombre con la infusión de su sabiduría. De esa manera, el hombre toma conciencia de su limitación ontológica y moral. Solo entonces el principiante ve cumplida la plegaria que todo aquel que ama a Dios verdaderamente puede pronunciar junto con San Agustín: “¡Oh Dios, siempre el mismo, que me conozca, que te conozca!”⁶⁵.

Quien, al confrontarse con la presencia de Dios, se da cuenta de su miseria, deviene humilde. “Cuanto más se acerca uno a Dios, tanto más humilde se es, pues uno experimenta que, como hombre, está muy lejos de la santidad de Dios. La humildad es la respuesta a la experiencia de Dios⁶⁶”. La humildad es una virtud cristiana que consiste en el conocimiento de “sí mismo ante Dios, y toda humildad es encuentro; no somos humildes más que cuando nos encontramos con Dios, y Dios únicamente puede encontrarnos cuando somos humildes.”⁶⁷

⁶³ Gómez Caffarena, *El misterio y el enigma*, 11.

⁶⁴ Santo Tomás de Aquino sostiene que las criaturas son semejantes a Dios; pero Dios no es semejante a las criaturas, “pues, como dice Dionisio en el c. 9 *De Div. Nom.*, entre las cosas que son del mismo orden hay semejanza mutua, pero no entre la causa y lo causado; pues decimos que la imagen es semejante al hombre, no al revés. Así es como puede decirse que la criatura es semejante a Dios; no, sin embargo, que Dios sea semejante a la criatura” (*Suma teológica* I, Capítulo 4, artículo 3).

⁶⁵ San Agustín, *Soliloquios*, Libro 2, Capítulo 1, párrafo 1.

⁶⁶ Grún, *La sabiduría de los padres del desierto*, 25.

⁶⁷ Chrétien, *La mirada del amor*, 18.

Si el conocimiento de su finitud e imperfección no estuviera acompañado del encuentro vital con el amor que se manifestó en Cristo crucificado, el reconocimiento de la desproporción entre su miseria y la magnificencia de Dios conduciría al hombre a la desesperación infinita. Sin embargo, por realizarse en Cristo crucificado, el encuentro con Dios hace posible la esperanza de la salvación, al poner de manifiesto que entregando a Dios su nada de ser, el hombre merece ser colocado en el camino que lleva al seguimiento de la cruz. “Esta sabiduría no solo ilustra el entendimiento, sino que también da fuerzas para seguir los caminos del Señor”⁶⁸.

Por lo que se refiere a la avaricia espiritual, el santo es breve y contundente. Su enseñanza fundamental consiste en que, gracias a la entrada en la contemplación, cuyo efecto es la privación del gusto que antes encontraban en los ejercicios espirituales, los principiantes superan el asimiento que antes tenían a las misteriofanías.

A propósito de la lujuria espiritual, la principal advertencia de San Juan de la Cruz es respecto del “amor que nace de sensualidad para en sensualidad”⁶⁹. El amor imperfecto y sensual que nace del apetito de Dios no puede servir de medio proporcionado para la unión de semejanza, porque en vez de permitir al hombre trascender el ámbito de las criaturas para ser elevado a la presencia del Creador, rebaja el ser de Dios al nivel de lo creado. Quien identifica el ser de Dios con alguna experiencia de orden psicológico, en vez de descentrarse para acceder a la presencia de lo totalmente otro, despoja a Dios de su divinidad y trascendencia.

Cuando la sensualidad no ha sido purificada por la infusión de la luz sobrenatural de la contemplación, el goce que trae consigo la experiencia de Dios constituye un obstáculo en la subida del Monte Carmelo. Por causa de la unidad del ser del hombre, en la realización de los diversos ejercicios espirituales, los sentidos humanos se ven afectados por movimientos desordenados.

El hombre no puede librarse por sí mismo de tales movimientos desordenados en tanto no padezca las purgaciones pasivas del sentido y del espíritu. Sí depende de él aficionarse a tales movimientos desordenados o rechazarlos. Si hace lo primero, en el mejor de los casos desarrollará un amor sensual a Dios y al prójimo; si opta por lo segundo, comenzará a amar en perfección.

Respecto de la gula espiritual, el poeta místico advierte que, si ella constituye un vicio, es debido a la pretensión de quienes “quieren sentir a Dios y gustarle como si

⁶⁸ Castro, *El camino de lo inefable*, 36.

⁶⁹ San Juan de la Cruz, “Noche oscura”, Libro 1, Capítulo 4, párrafo 7.

fuese comprensible y accesible⁷⁰. La esencia trascendente y misteriosa de Dios escapa a todo lo que de suyo el entendimiento puede comprender y la voluntad puede gustar. Por tanto, la verdadera devoción no consiste en la búsqueda de deleites espirituales.

El amor para el cual ha sido creado el hombre no es de orden sensual sino espiritual; no consiste en buscar lo propio sino en la capacidad ilimitada de hacer donación del propio ser. Así, conviene tener en cuenta las siguientes palabras de E. Stein:

Una palabra sobre el peligro del autoengaño: la mirada del espíritu es enturbiada por los deseos del corazón, y de este modo el ser humano se ve frecuentemente tentado a tomar por voluntad de Dios lo que solo corresponde a su propia inclinación.⁷¹

El *amor-ágape* no consiste en ninguna clase de gusto espiritual sino en subir el Monte Carmelo en una noche oscura, en soportar las purgaciones propias de cada parte y de cada fase del proceso místico, y en “perseverar allí con paciencia y humildad, desconfiando de sí, solo por agradar a Dios”⁷².

Al hablar de los provechos derivados del paso por la noche pasiva del sentido y la noche activa del espíritu, San Juan de la Cruz solo pone especial atención en la reformación de la soberbia, la avaricia, la lujuria y la gula espirituales. Esto, porque la totalidad de los vicios tienen su raíz en el apetito espiritual. De ahí que, al verse privados de los deleites de la meditación, el amor interesado que mueve a los principiantes a la realización de los ejercicios comienza a transformarse en amor perfecto y desnudo.

Conclusiones

La noche oscura no es metáfora. No es verdad que, como supone E. Stein:

Cuando se habla de la imagen de la noche, se quiere significar [...] que este nombre conviene en primer término a la noche cósmica y de ella se traslada a la mística, para de esta forma dar a conocer, por medio de algo que nos es conocido, con lo que estamos familiarizados, algo desconocido y difícil de comprender, pero que le es semejante.⁷³

Al hablar de las partes y fases del proceso místico que conduce al hombre hasta la cima del Monte Carmelo, el santo no dice que aquel sea como la noche oscura, sino que tanto el término de donde sale como el medio del que se vale para ello, y el misterio de Dios, son noche oscura para el hombre.

⁷⁰ *Ibíd.*, Libro 1, Capítulo 6, párrafo 5.

⁷¹ Stein, *Escritos esenciales*, 102

⁷² San Juan de la Cruz, “Noche oscura”, Libro 1, Capítulo 6, párrafo 6.

⁷³ Stein, *La ciencia de la cruz*, 77

Al tomar en cuenta las aportaciones de la fenomenología de la religión y de la mística, a lo largo de estas páginas he mostrado que la noche oscura es una misteriofanía negativa del esposo Cristo. Específicamente, al analizar la experiencia correspondiente a la primera fase de la segunda parte del proceso místico –que abarca tanto la noche pasiva del sentido como la noche activa del espíritu–, he tratado de hacer explícito que el rasgo esencial que la define es la privación de la presencia afectiva del esposo Cristo, que durante la noche activa del sentido el principiante solía hallar en los diversos ejercicios espirituales, entre los cuales destaca la meditación, por su importancia.

De acuerdo con San Juan de la Cruz, Dios “está sobre el cielo y habla en camino de eternidad; nosotros, ciegos, sobre la tierra, y no entendemos más que vías de carne y tiempo”⁷⁴. A pesar de la infinita distancia que separa el ser y las operaciones naturales del hombre del ser sobrenatural de Dios, la meditación es un medio remoto, que les permite a los principiantes “habituarse al espíritu a lo espiritual por el sentido y para de camino vaciar el sentido de todas las otras formas e imágenes bajas, temporales y seculares y naturales”⁷⁵.

El principiante debe practicar la meditación principalmente porque a través de ella obtiene alguna noticia del amor divino. Ahora bien, por cuanto el amor erótico que la meditación provoca no es un fin en sí mismo, sino un medio remoto para la unión con Dios, cuando el principiante ha obtenido de la meditación todo el provecho que en ella puede encontrar, debe abandonar su ejercicio.

Con el fin de que pueda dejar a un lado la falsa identificación entre el ser sobrenatural de Dios y los goces derivados de su presencia afectiva –que constituye la raíz de todos los vicios espirituales descritos por San Juan de la Cruz–, es necesario que el hombre sea privado de la capacidad de meditar. Solo de ese modo logrará comprender que Dios está por encima de cualquier acto del entendimiento, de la voluntad y de la memoria.

El tránsito de la meditación a la contemplación, que tiene lugar durante la entrada en la segunda parte de la noche oscura, que abarca tanto la noche pasiva del sentido como la noche activa del espíritu, no ha de entenderse como una transformación que se limita al estilo de la oración:

...el meditar o ejercicio discursivo se extiende más allá de la oración y configura toda la vida espiritual del principiante. En estas dos palabras (meditación y contemplación) se contraponen dos estados, dos modos de ser, de vivir, de obrar, de orar.⁷⁶

⁷⁴ San Juan de la Cruz, “Subida del Monte Carmelo”, Libro 2, Capítulo 20, párrafo 5.

⁷⁵ *Ibíd.*, Libro 2, Capítulo 13, párrafo 1.

⁷⁶ Ruiz, “Síntesis doctrinal”, 274.

La entrada en la contemplación constituye para el hombre un cambio radical. La ilustración sobrenatural del entendimiento provocada por la contemplación es infusión secreta de la noticia del amor que Dios es. Por sí mismo, Dios es luz sobrenatural para el hombre. Sin embargo, cuando el hombre aún no se ha habituado a recibir la luz sobrenatural de la sabiduría, sucede lo siguiente:

... subjetivamente, Dios es experimentado como tinieblas, no porque en sí sea tinieblas, al contrario, es luz en plenitud. Es experimentado como tinieblas porque el hombre no está preparado. De ahí que esta tiniebla es signo de la acción de Dios. Cuando Dios irrumpe provoca esa oscuridad, porque como es luz que ciega a la potencia no dispuesta aún, por eso provoca oscuridad. En consecuencia, Dios no actúa quitando la tiniebla, sino desde la tiniebla misma.⁷⁷

En su calidad de mistagogo, San Juan de la Cruz hace patente que “la oscuridad no es ceguera nuestra o abandono de Dios. Más bien lo contrario: presencia, predilección”⁷⁸. La incapacidad de reconocer la presencia de Dios, en la misteriofanía negativa de la noche oscura, no tiene por causa la ausencia de lo divino sino la donación sobrenatural aún más intensa de aquella. Por tanto, la “ceguera del entendimiento que se produce, en primer lugar, por la negación de la noche activa [del espíritu], cuyo inicio coincide con el de la noche pasiva del sentido, no es señal alguna de la ausencia de Dios, sino de una nueva forma de comunicación con el Amado. Por lo cual, citando al profeta Baruc (3,23), dice [el santo] que ‘el entendimiento se ha de cegar de todas las sendas que él puede alcanzar para unirse con Dios’”⁷⁹.

Cuando la contemplación comienza a ser infundida en el hombre, en vez de ilustrar, ciega el entendimiento. Durante este trance, lo único en lo que el principiante repara es en la privación de la presencia afectiva de Dios, lo cual es –para él– motivo de gran desconcierto. Por ello, cabe decir que la situación existencial de quien ha comenzado a contemplar se caracteriza “por un deseo de soledad, una incapacidad de pensar discursivamente, un profundo silencio interior y una oscura ausencia de presencia”⁸⁰.

Con la intención de guiar a los principiantes en su paso por la segunda parte de la noche oscura, tanto en “Subida del Monte Carmelo” como en “Noche oscura”, al hablar de la noche pasiva del sentido y de la noche activa del espíritu, San Juan de la Cruz ofrece tres señales con base en las cuales es posible determinar si la incapacidad

⁷⁷ Brändle, *Biblia en San Juan de la Cruz*, 71.

⁷⁸ Ruíz, *Místico y maestro*, 109.

⁷⁹ García, “Teología mística”, 1115-1116.

⁸⁰ Johnston, *El ojo interior del amor. Misticismo y religión*, 30

de meditar es efecto de la entrada en la contemplación o si se debe a algún desorden de índole psicológico. Tales criterios de discernimiento se refieren al *ethos* del espiritual y no a fenómenos psicológicos, ya que es, atendiendo al modo como el espiritual se relaciona con el prójimo y con Dios, y no a su sensibilidad, como cabe determinar el grado de perfección de aquel.

Los principiantes no tienen la capacidad para realizar obras meritorias debido a que no poseen el acto ni el hábito de las virtudes infusas teologales⁸¹, a las cuales cabe concebir como el efecto que la contemplación tiene en el entendimiento, la voluntad y la memoria. Por eso, al interpretar —en el contexto de la segunda parte de la noche oscura— el aviso del “Montecillo” (“para venir del todo al todo has de dejarte del todo en todo, y cuando lo vengas del todo a tener has de tenerlo sin nada querer”), este se concreta en la necesidad de dejar obrar a Dios la limpieza y reformación que el hombre no puede lograr por sí mismo.

Bibliografía

- Arintero, Juan. *La evolución mística en el desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1959. Disponible en: <https://es.scribd.com/doc/231349558/La-evolucion-mistica-J-G-Arintero-O-P/>
- Bord, André. *Les amours chez Jean de la Croix*. Paris: Beauchesne, 1998.
- Brändle, Francisco. *Biblia en San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1990.
- Cabrera, Isabel. “Para comprender la mística”. En *Umbrales de la mística*, compilado por C. Silva e I. Cabrera. 7-23. Cuaderno 66. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- Castro, Secundino. *El camino de lo inefable*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012.
- Chrétien, Jean-Louis. *La mirada del amor*. Traducido por J. A. Sucasas. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.
- De Certeau, Michel. *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*. Traducido por L. Collel Aparicio. Madrid: Ediciones Siruela, 2006.

⁸¹ Arintero ha señalado la necesidad de que la infusión de las virtudes teologales lleve consigo la de las virtudes teologales infusas: en la contemplación “se nos deben dar también no solamente los hábitos infusos de las virtudes teologales, sino los de todas las morales; porque es muy conveniente que esta naturaleza sobrenaturalizada esté provista de las potencias y virtudes con que pueda el hombre ejercitarse de un modo connatural en los actos proporcionados a la nobleza de su ser” (Arintero, *La evolución mística en el desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, 192).

- Ferraro, José. *San Juan de la Cruz y el problema místico. La necesidad de un nuevo Concilio*. México: Editorial Periodística e Impresora de Puebla, 1978.
- García-Alandete, Joaquín. “Sobre la experiencia religiosa: aproximación fenomenológica”. *Folios* 30 (2009): 115-126.
- García, Ciro. “Teología mística”. En *Diccionario de San Juan de la Cruz*, dirigido por E. Pacho, 1115-1125. Burgos: Monte Carmelo, 2009.
- Gómez Caffarena, J. *El misterio y el enigma*. Madrid: Trotta, 2006.
- González, Lucero. “Aportaciones para una fenomenología de la mística”. *Revista Estudios de filosofía* 47 (2013): 155-176.
- _____. “El amor místico como modo de ser en el mundo. Rasgos fenomenológicos de la amada, del ‘Cántico espiritual’, de San Juan de la Cruz”. *Revista iberoamericana de teología* 14 (2012): 101-128.
- _____. “Hacia una fenomenología del ‘Cántico espiritual’ de San Juan de la Cruz. Directrices hermenéuticas del prólogo y la anotación”. *ILU. Revista de Ciencias de las religiones* 17 (2012): 59-76. Disponible en: *Revistas científicas complutenses*, http://dx.doi.org/10.5209/rev_ILUR.2012.v17.39673/
- Grün, Anselm. *La sabiduría de los padres del desierto*. Traducido por P. García. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Haas, Alois. *Viento de lo absoluto. ¿Existe una sabiduría de la posmodernidad?* Traducido por J. Seca. Madrid: Siruela, 2009.
- _____. *Visión en azul. Estudios de mística europea*. Traducido por V. Cirlot y A. Vega. Madrid: Siruela, 1999.
- Johnston, William. *El ojo interior del amor. Misticismo y religión*. Traducido por P. Santidrián. Madrid: Paulinas, 1987.
- Larkin, Ernest. “The Prayer Journey of St. John of the Cross”. En *Juan de la Cruz: espíritu de llama. Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591-1991)*, editado por O. Steggimk, 705-717. Vacare Deo-X. Studies in Spirituality Supplement I. Roma: Institutum Carmelitanum, 1991.
- Maestro Eckhart. *El fruto de la nada y otros escritos*. Traducido por A. Vega. Madrid: Ediciones Siruela, 2008.
- Martín del Blanco, Mauricio. “Todo/nada”. En *Diccionario de San Juan de la Cruz*,

- dirigido por E. Pacho, 1164-1172. Burgos: Monte Carmelo, 2009.
- Martín Velasco, Juan. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta, 2006.
- Naval, Francisco. *Curso de teología, ascética y mística. Según las doctrinas de los grandes maestros de ella: San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús*. Madrid: Coculsa, 1948.
- Ossola, Carlo. “I Caminos de la mística: siglos XVII-XX”. En *Mística y creación en el siglo XX*, editado por V. Cirlot y A. Vega, 8-34. Barcelona: Herder, 2013.
- Pseudo Dionisio Areopagita. “*Teología mística*”. En *Obras completas*. Traducido por H. Cid Blanco. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- Ruíz, Federico. *Místico y maestro. San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2006.
- _____. “Síntesis doctrinal”. En *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, editado por S. Ross, E. Pacho y T. Egido, 203-280. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1991.
- San Agustín. *Soliloquios*. Madrid: Ediciones Rialp, 2014.
- San Juan de la Cruz. “Avisos”. En *Obras completas*, dirigida por Eulogio Pacho, 89-116. Burgos: Monte Carmelo, 2003.
- _____. “Noche oscura”. En *Obras completas*, dirigida por Eulogio Pacho, 535-686. Burgos: Monte Carmelo, 2003.
- _____. “Subida del Monte Carmelo”. En *Obras completas*, dirigida por Eulogio Pacho, 147-527. Burgos: Monte Carmelo, 2003.
- Santo Tomás de Aquino. *Suma teológica I*. Traducido por R. Suárez. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.
- Stein, Edith. *Escritos esenciales*. Traducido por M. C. Blanco. Santander: Sal Terrae, 2003.
- _____. *La ciencia de la cruz*. Traducido por L. Aquesolo. Burgos: Monte Carmelo, 2000.
- Vega, A. “Estética apofática y hermenéutica del misterio: elementos para una crítica de la visibilidad”. *Diánoia* 62 (2009): 3-25.
- _____. “La tumba vacía: en torno a una hermenéutica de la experiencia religiosa moderna”. *Ars Brevis: Anuario de la Cátedra Ramón Llull Blanquerna* 5 (2000): 319-340.