



LA CONSTITUCIÓN DRAMÁTICA DEL ESPÍRITU FINITO EN EL ESPÍRITU INFINITO EN SAN JUAN DE LA CRUZ

*The Dramatic Constitution of the Finite Spirit in the Infinite Spirit
in St. John of The Cross*

Juan Francisco Pinilla Aguilera *

RESUMEN: El presente artículo investiga la constitución dramática del espíritu finito en el mundo, en el testimonio del encuentro unitivo con el Espíritu Infinito, según se expresa en la segunda redacción de Llama de amor Viva de Juan de la Cruz. El análisis de las expresiones, relativas a la hipótesis, revela paradójicamente la capacidad infinita del espíritu finito de ser transformado por el Espíritu Infinito. Esta apertura trascendente fundamenta la realización personal más auténtica del ser finito, operada por el amor divino, en el drama de la transformación mística: un ser liberado para la comunión trinitaria.

PALABRAS CLAVE: Juan de la Cruz. Espíritu. Transformación.

ABSTRACT: The present article investigates the dramatic constitution of the finite spirit in the world, in the testimony of the unitive encounter with the Infinite Spirit, as expressed in the second Writing John of the Cross' Flame of Living Love. The analysis of the expressions relative to the hypothesis paradoxically reveals the infinite capacity of the finite spirit to be transformed by the Infinite Spirit. This transcendent openness underlies the most authentic personal fulfillment of the finite being, operated by divine love, in the drama of mystical transformation: a being liberated for Trinitarian communion.

KEYWORDS: John of the Cross. Spirit. Transformation.

* Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Centro UC Edith Stein. Santiago, Chile.

Introducción

La pregunta por la constitución del ser humano es la cuestión fundamental de la antropología filosófica y teológica y de todo proyecto formativo y social. El presente estudio indaga acerca de esta constitución del espíritu finito que se desarrolla de modo dramático, en aquella profunda interrelación con el Espíritu Infinito acreditada por la experiencia mística. El espíritu finito se revela con mayor autenticidad en la medida en que se comprende desde el Espíritu Infinito. La mística cristiana lo atestigua y particularmente Llama de Amor Viva de Juan de la Cruz (CASTRO, 2000a, p. 875-893)¹. En esta obra, llamada justamente de pneumatopatía (CASTRO, 2000b, p. 525) se avizora la experiencia que el espíritu finito hace del Espíritu infinito, en aquella alta unión transformadora. En este proceso se revela cómo el propio ser finito se constituye auténticamente, en la medida de su apertura a la transformación padecida. Lo cual acontece de modo dramático en aquella interrelación espiritual llamada precisamente unión y transformación de amor. Acontecimiento dinámico que se canta en un lenguaje siempre abierto, que va del símbolo universal del poema, a la particularidad pedagógica de la prosa (POLO, 1993, p. 116). Si bien el estudio se centra en LB, la relación con el resto del corpus sanjuanista está siempre presente, en aquellos núcleos pertinentes a la búsqueda. Metodológicamente se parte por situar la investigación en el mismo lenguaje del autor, a través de un análisis lingüístico de los textos escogidos. Estos conducen al descubrimiento de los supuestos filosóficos y bíblicos implicados y se intercalan aclaraciones sobre el espíritu y el drama. Finalmente, la dramaticidad del espíritu finito se sintetiza en tres dimensiones. El estudio se divide así en ocho secciones enmarcadas por una introducción y conclusión.

1 Atención al lenguaje del autor

Expresiones como constitución, espíritu finito, Espíritu infinito y el mismo drama no pertenecen de suyo al lenguaje del doctor místico. Caracterizan la conceptualización filosófico-teológica de Edith Stein (STEIN, 2006) y de Karl Rahner (BERRÍOS, 2015, p. 197-227). La constitución alude a un ser formado progresivamente, en el dinamismo de la interacción personal y la dirección de la libertad. Y el drama es la categoría que resume las ten-

¹ Se toma como texto base: SAN JUAN DE LA CRUZ, 2007. Las siglas correspondientes a las obras son: Cántico Espiritual (Primera redacción): CA; Cántico Espiritual (Segunda redacción): CB; Llama de Amor Viva (Primera redacción): LA; Llama de Amor Viva (Segunda redacción): LB; Poesías: P; Subida del Monte Carmelo: S; Noche: N. Los números que preceden a estas dos últimas obras remiten a los libros en que se dividen.

siones de la existencia humana en el mundo, lo cual se deja expresar de manera abierta en la fuerza del habla poética. Espíritu para Stein significa esencialmente aperturidad, hacia el exterior y al interior del ser. Sin embargo, en la poesía y la prosa de Juan de la Cruz se encuentran expresiones equivalentes al describir la interacción y el proceso de la dramática unión del Espíritu Santo con y en el ser humano. El doctor místico distingue, una “unión esencial” o “sustancial” con Dios (“que siempre está hecha”), de una “unión de amor”, que es “unión de semejanza”, donde se requiere la participación de la voluntad libre y representa el espacio propio del drama². LB aporta una nueva profundidad respecto a “las maneras de unión, solamente de amor, y unión con inflamación de amor”, en una clara línea de perfección escatológica (LB 1, 16).

La voz finito aparece solo una vez en todo el corpus sanjuanista y para calificar el sabor de bien, que puede alcanzar el apetito humano, en contraste con un no sé qué/ que se halla por ventura (P 12, 1)³. Es ineludible el parentesco con: un no sé qué que quedan balbuciendo de CB, 7. Se establece así una oposición entre el apetito que puede “estragar y perder”, y aquello que no se sabe nombrar; primero, porque trasciende a sus fuerzas e invención; segundo, porque solo puede advenir gratuitamente. No se refiere directamente al espíritu finito, sino indirectamente, en cuanto alude a la fuerza central del apetito analizada por el místico.

En cambio, la voz infinito y sus derivados, de un total de 49 frecuencias en sus Obras (excluyendo CA y LA), 26 corresponden a LB (las mismas en LA) y 12 en S. Una sola vez usa el adverbio infinitamente (LB 2, 20). La escasez de la voz finito no permite contraponer simplemente finito/ infinito. Para Juan, el infinito se contrapone generalmente al límite señalado por “el natural”, distinto de “sobrenatural”. El análisis lingüístico de la voz infinito revela, ante todo al Espíritu Santo, como infinito fuego de amor (LB 2, 2; 2, 8); Dios como infinita luz e infinito fuego divino (LB 3, 2); Dios como profundo e infinito (LB 3, 22); su infinito ser (LB 3, 79); la unidad y simplicidad infinita de su único ser (LB 3, 15), y el modo propio y adecuado de actuar de quien es infinito, es decir, a partir de su infinito amor y bondad (LB pról., 2; 3, 15), su infinita fuerza (LB 2, 2). Sin embargo, no se aplica solo a Dios. Ahora bien, la contraparte de esta realidad infinita no es simplemente el ser finito, sino, sorprendentemente, un ser que puede ser cauterizado por este fuego infinito y hecho “cauterio de vehemente fuego” (LB 2, 2). Revela un ser cuya capacidad es infinita (LB 3, 18. 22)⁴, donde la Trinidad hace morada (LB, pról., 2), con un “infinito centro de la sustancia del alma” (LB 2, 8); que puede “gustar

² En 2S 5, 3 distingue también: unión “natural” y “sobrenatural”.

³ En estos versos resuenan los daños del apetito indicados en 1S 6, particularmente respecto al cansancio y fatiga del alma (1S 6, 6). También hay un eco de CB 3.

⁴ Lo que parece contradecirse con otra expresión: LB 3, 78.

la bondad infinita” (LB 3, 15); “capaz de infinitos bienes” (LB 3, 18), con “sed y hambre infinitas” (LB 3, 22). Todo lo cual puede también redundar en “muerte infinita y privación infinita” (LB 3, 22). En otra perspectiva, indica también un conocimiento del ser criado en Dios, lo que señala un conocer en Dios “con infinita eminencia” (LB 4, 5). Aparecen así algunos aspectos constitutivos del espíritu finito.

En S, hay una síntesis poética muy significativa de la relación finito/infinito: “Todo el ser de las criaturas, comparado con el infinito [ser] de Dios, nada es” (1S 4, 4). Hay que notar, nuevamente, que los extremos aquí comparados, no son infinito/finito, sino infinito/nada. Lo que se compara es el ser. Esto señala una distancia ontológica radical e insuperable, lo cual no se condice con la patencia de Dios en la hermosura de la creación (CB 4, 1)⁵, de la cual el alma humana forma parte (CB 1, 7; CB 4, 3). Las criaturas han sido hechas como de paso y sujetas a la sola mirada del Amado (CB 5, 3)⁶. Entonces no se trata del ser considerado de manera absoluta, sino del ser de las criaturas en relación con el ser infinito.

Por su parte, el término sustancia indica una ipseidad irreductible y a la vez capaz de comunicar. Capacidad propia del espíritu, que determina también el concepto de persona en términos de Edith Stein, quien ha dedicado un profundo estudio a la obra de Juan de la Cruz (STEIN, 2004, p. 182-477; STEIN, 2003)⁷. La profundidad de la sustancia significa su ser espiritual, su más profundo centro. La distancia que se supera en la unión de amor, como transformación, no es ontológica; es una distancia afectiva, lo que se conjuga dramáticamente en la fuerza del apetito y del amor que unen por semejanza. Queda así de manifiesto la acción determinante del afecto en la propia constitución y configuración del espíritu finito. Por esta razón, Juan de la Cruz examina detenidamente los daños de los apetitos (2S 16, 3)⁸.

En Juan de la Cruz no aparece la expresión Espíritu infinito, sí que el Espíritu Santo es infinito fuego de amor, infinita luz y que actúa con infinito amor y bondad e infinita fuerza en el alma. También del Verbo se afirma su “ser, el cual, como es infinito, infinitamente es delicado” (LB 2, 20). La infinitud atañe ciertamente a Dios, pero, no tanto de manera ontológica, que se supone, sino en el dinamismo propio de los símbolos

⁵ Lo que corresponde también al supuesto de la teología simbólica del Areopagita.

⁶ Hay que notar la relación que establece más adelante con la Encarnación (CB 5, 4).

⁷ En adelante, en las citas de Edith Stein, la primera referencia es a la versión española y la segunda a la edición alemana. La fenomenóloga ha desarrollado ampliamente el tema de la persona (BETSCHART, 2017, p. 278-280). Ella reconoce su interés personal por el tema y el llegar a una síntesis (STEIN, 2004, p. 202; STEIN, 2003, p. 3).

⁸ El apetito en Juan de la Cruz es un tema muy característico de su doctrina y merecería un estudio aparte (DE HARO IGLESIAS, 2000b, p. 145). Notar que en este pasaje se encuentra también el axioma filosófico de no contradicción.

del fuego, de la luz y de la fuerza. Se trata de un infinito experimentado, es decir, en relación; un infinito que se da, que se recibe, que transforma. Tampoco se halla la expresión espíritu finito, sin embargo, se encuentra una expresión paradójica: “el infinito centro de la sustancia del alma” (LB 2, 8). Centro infinito que alude a la capacidad infinita del alma en sus profundas cavernas y potencias, considerada “en cuanto espíritu”, distinta de los cuerpos físicos (LB 1, 10). En todo caso, “J. de la Cruz no afronta la definición del alma ni analiza de intento su constitución o estructura” (PACHO, 2000b, p. 64). En su antropología “el espíritu o el alma espiritual es la disposición y capacidad intrínseca del hombre para acoger a Dios” (GARCÍA, 2000, p. 133).

2 Tres axiomas filosóficos relevantes

Ciertamente, el lenguaje poético-místico desborda la conceptualización filosófico-teológica en su marco escolástico. Esto no obsta para que el autor recurra a algunos axiomas que concuerdan también con expresiones paulinas, como Rm 1,20; Col 1,16-18; 1Cor 2,11, Gal 5,16-18, entre otras⁹. En LB se explicitan tres principios filosóficos, transversales al corpus sanjuanista, en función de explicar el proceso de la transformación espiritual (LB 1, 22)¹⁰.

El primero, presente en el comentario al verso “pues ya no eres esquivo”, atañe a la no contradicción, fundamental para la recta comprensión de la unión del espíritu finito con el Espíritu infinito. Este principio está en la base de aquel otro, según el cual algo se conoce por su contrario. Así se opera un nuevo conocimiento bajo la acción de los contrarios, “limpiado y fortalecido el ojo espiritual” (LB 1, 22)¹¹. Aquí aparece “el sujeto del alma”, donde se libra una guerra interior, padeciendo dos contrarios en sí. Lo admirable atañe a la constatación de que siendo esta llama “de extremada luz, embistiendo ella en el alma, su luz luce en las tinieblas del alma”.

⁹ El DSJC no trae la voz “filosofía”. Juan de la Cruz, en sus cuatro obras mayores, hace un recurso explícito a la filosofía 23 veces (10 veces en S; 7 en N; 3 en CB y 3 en LB), a veces de un modo general, como: “nos enseña la filosofía”, “en buena filosofía”, y de manera particular cita ciertos axiomas como supuestos de su pensamiento, en expresiones precedidas por: “como dice el Filósofo” o “como dicen (o llaman) los filósofos”. Véase BRAVO, 1997, p. 203-249; MANCHO DUQUE, [s. d.], no paginado; GONZÁLEZ, 2016, p. 27; ECHAVARRÍA, 2006.

¹⁰ Para una visión de conjunto de esta obra ver: CASTRO, 1993, p. 493-529; RUIZ, 1962, p. 257-298.

¹¹ Principio explicitado ya en 1S 4, 2 y que relaciona con 2Cor 6,14; ver también 1S 6, 1; 1N 4, 7 y CB 11, 11.

El segundo axioma, “cada viviente viva por su operación”, aparece comentando el verso final de la segunda estrofa: “muerte en vida has trocado”. De aquí se deduce la nueva situación de las operaciones del alma que, en la unión divina, han sido “trastocadas”. Pasaje fundamental de LB respecto a la transformación (LB 2, 34; 3S 26, 6).

El tercer principio, *quidquid recipitur ad modum recipientes recipitur*, Juan lo traduce literalmente. Se encuentra en el comentario a la tercera estrofa. Aquí, la consecuencia es:

Si el alma entonces no dejase su modo activo natural, no recibiría aquel bien sino a modo natural, y así, no le recibiría, sino quedaríase ya solamente con acto natural; porque lo sobrenatural no cabe en el modo natural, ni tiene que ver en ello (LB 3, 34; 1N 4, 2 y 2N 16, 4).

La adscripción explícita a estos axiomas da cuenta de una concepción filosófica, que se supone a la hora de arriesgar fuertes expresiones para la unión con Dios, en “tal alto estado de perfección” (LB 2, 27), cuya audacia parece borrar las fronteras ontológicas entre el espíritu finito y el Espíritu infinito¹². Todo esto se comprende bajo la expresión “transformación en Dios”, no exenta de tensión dramática, que ya aparece en Noche: “¡Oh Noche que juntaste/Amado con amada/ amada en el Amado transformada!”, experiencia, que atañe al mismo símbolo de la noche, la cual se transforma de oscura en amable e instrumento de la unión de los amantes. Noche y fuego son símbolos de la transformación espiritual y acontecen de modo dramático para el ser humano (CASTRO, 2000b, p. 1033-1062; PACHO, 2000c, p. 656-661).

La transformación de amor abarca el conjunto del corpus sanjuanista¹³. El propósito se declara en el primer comentario al poema Noche, (1S 4, 3). En LB el ambiente simbólico dominado por el fuego y la llama (LB 2, 3), mantiene la diferencia ontológica en todo momento. El simbolismo del fuego en el madero ya aparece en el Prólogo de Llama (LB pról., 3; pról., 4; 1, 4; 3, 10). Sin embargo, esta diferencia, que se salvaguarda en aquella íntima unión, no es al modo de *partners* independientes, o autónomamente puestos uno frente al otro y al mismo nivel, sino que el espíritu finito se halla siempre sostenido en la plenitud gloriosa del Espíritu infinito. La distancia ontológica, en la base de la *dissimilitudo semper maior* de la analogía, hace que la unión de Dios con el ser humano no sea una obra entre pares, pues no hay simetría posible, conforme a la fórmula lateranense (DH, n. 806)¹⁴. De ahí la triple distinción en los modos de unión

¹² Entre otras, LB 1, 17; 2, 35; 1, 13 (la expresión viene relativizada; Juan es muy consciente de esto y aclara en 2S 5, 7).

¹³ En el DSJC (2000, p. 1476), la voz “Transformación” remite a “Unión”. Las concordancias de ASTIGARRAGA solo registran el verbo, aunque sí aparece “transformación” en la Tabla estadística final.

¹⁴ Cabe notar que precisamente el concilio se refiere a la dificultad planteada por Jn 17,22.

que Juan de la Cruz considera, llamados también modos de presencia¹⁵ y que apunta a una mayor personalización del acto de unión hacia una mutua “reentrega”, hápax sanjuanista (LB 3, 79).

3 La cuestión del espíritu y su polisemia en LB¹⁶

En LB se aprecia una enorme variedad de sentido del espíritu. De modo muy general puede distinguirse como sustantivo¹⁷, adjetivo¹⁸ y adverbio¹⁹, aunque toda sistematización se revela insuficiente. También se distingue el espíritu como lugar interior, precedido de la preposición en²⁰, como genitivo²¹ y otras frecuencias unidas al sentido²² y al proceso²³. Se trata de todo un mundo del espíritu. Espíritu sobrenatural, se encuentra solo una vez (LB 2, 14)²⁴.

Con razón, Edith Stein advierte que “en todo lo que escribe subyace una ontología del espíritu” (STEIN, 2004c, p. 249; STEIN, 2003a, p. 46). Para la fenomenóloga, el camino de dilucidación es atender a la noche del espíritu. Concluye que “las explicaciones acerca del espíritu y de la fe se iluminan recíprocamente” (STEIN, 2004c, p. 298; STEIN, 2003a, p. 92). En la dinámica sanjuanista, la noche activa de la fe es “la renuncia a la actividad natural del espíritu” (STEIN, 2004c, p. 298; STEIN, 2003a, p. 92). El examen de la actividad natural del espíritu lleva a comprender esta negación, y entender en qué consiste la fe. Su estudio sobre Juan de la Cruz ilumina con originalidad las cuestiones antropológicas implicadas en la transformación de amor, desde una perspectiva fenomenológica (SANCHO, 1993, p. 331)²⁵. Es relevante el aporte steiniano a la comprensión de la constitución del ser humano, particularmente en el capítulo dedicado al análisis de LB y al precedente (STEIN, 2004c, p. 333-365; STEIN, 2003a, p. 126-155)²⁶. Allí,

¹⁵ Así lo afirma en CB 11, 3.

¹⁶ Tema según Pacho (2000a, p. 71).

¹⁷ Como sustantivo, en singular y plural, denota muchos matices, tanto como una realidad de la que se predica su cualidad: LB 2,13. 25. 28; 3, 30. 37. 38. 54. 59. 62; 4, 12.

¹⁸ LB 1, 18. 19. 20. 23. 25. 27. 29. 30. 32. 33; 2, 10. 13. 14. 22. 30. 31. 32. 33. 34. 36; 3, 18. 25. 29. 31. 34. 35. 38. 40. 43. 45. 47. 49. 53. 55. 57. 61. 62. 63. 64. 66. 68. 69. 74. 75. 85; 4, 12. 16.

¹⁹ LB 1, 6; 3,71.

²⁰ LB 1, 19; 2, 9. 10. 11.13; 3, 10. 16. 39.

²¹ LB 2, 12. 13. 27. 28; 3, 8. 31. 32. 38. 44. 46. 47. 64. 71.

²² LB 2, 12. 25; 3, 34.

²³ LB 3, 30. 36. 37. 38. 46. 56. 74.

²⁴ Otros usos de “sobrenatural”: 1, 22. 34; 2, 14. 34; 3, 29. 34. 45. 47. 49. 71. 74. 75; 4, 6.

²⁵ Con todo, como la autora lo declara al inicio de la obra, su perspectiva es alcanzar la unidad de la esencia y su sentido, objetivo eminentemente fenomenológico, aunque el desarrollo de la obra no sea fenomenología *in stricto sensu*: STEIN 2004c, p. 363 y 201-202; STEIN 2003a, p. 3 y 153.

²⁶ Según nota del editor español: “Da la sensación, incluso dentro del mismo manuscrito, que se trata de un trabajo que ha realizado Edith independientemente” (STEIN, 2004c, p. 333, nota 564).

la misma autora declara ofrecer una síntesis personal de sus hallazgos (STEIN, 2004c, p. 202; STEIN, 2003a, p. 3). La unión de amor con Dios recorre todo aquel capítulo steiniano, determinando así la estructura del alma, su más íntimo centro y el concepto mismo de la libertad humana.

El universo semántico del espíritu en LB revela que espíritu es, ante todo, el Espíritu Santo. Del total de sus 131 frecuencias en todas las obras (restando las de CA y LA), en LB hay 60 frecuencias y le sigue CB con 31. Respecto a espíritu, de un total de 752 frecuencias (restando CA y LB), 100 frecuencias corresponden a LB, siendo una obra relativamente breve, y 303 en S, obra más extensa (SANSON, 1962, p. 553-554). En el prólogo de LB se encuentran tres menciones a espíritu. Las cuatro canciones del poema tratan “de cosas tan interiores y espirituales”. A esto se une un principio explicativo: “lo espiritual excede al sentido”. Y, por último, “las entrañas del espíritu” y el “entrañable espíritu” remiten a una profunda interioridad, a un exceder el sentido (LB 3, 75) y a una necesidad de concordancia para su comprensión.

4 Citas paulinas

En adelante es reiterativo el binomio “espíritu y sentido” y “espíritu y carne” (LB 1, 32; 3, 38). Esta antítesis se expresa también en el binomio natural/sobrenatural. Algunas frecuencias remiten a san Pablo. La primera cita paulina relativa al espíritu en LB contiene dos versículos de 1Cor 2, los cuales del mismo modo se encuentran también en 2S 26, 14²⁷. En la estrofa trinitaria de LB, el cauterio es el Espíritu Santo, fuego de amor, que tiene transformada el alma en cauterio y es suave, pues no la destruye, sino que la hace resplandecer y alumbrar (LB 2, 2-3). Cabe notar que el fuego consumidor de Dt 4,24, para Juan de la Cruz es fuego de amor, que “puede consumir y transformar en sí el alma que tocare” (LB 2, 2). Por esta razón, la cita paulina corrobora esta transformación del “espiritual” (LB 2, 4). Por una parte, esta cauterización hace partícipe al “espiritual” de la misma habilidad del Espíritu Santo: “todo lo juzga, y de ninguno es juzgado”. Por otra parte, tomando un versículo anterior, subraya la propiedad particular del espíritu, que “todo lo rastrea, hasta lo profundo de Dios”. La conclusión del párrafo asimila el espíritu al amor, en su afán por escudriñar, congruente con ser el cauterio, fuego de amor. Más adelante retomará el versículo anterior (1Cor 2,14).

La segunda cita paulina, ahora en el contexto de la llaga, obra del serafín en san Francisco, contrasta el espíritu al sentido corporal. Se destaca aquí

²⁷ Las mismas citas de san Pablo aplicadas al conocimiento interior, allí se alude también al “corazón o espíritu interior”.

un camino inverso, ya no de la imposibilidad de alcanzar lo sobrenatural por la sola habilidad natural del sentido corporal, sino del fenómeno de la “redundancia del espíritu” en el sentido, ejemplificado con la experiencia de san Pablo relatada en Gal 6,17, sentimiento del alma que redundaba en el cuerpo. Se desprende de esto que lo mayor puede desbordar sobre lo menor; de ahí las características del sentido limitado, en comparación con el espíritu sobrenatural: “el sentido, que de suyo es bajo y no más que natural”²⁸.

En un tercer texto, al comentar el verso: “Matando, muerte en vida la has trocado”, hay dos citas de Pablo²⁹. En las dos maneras de vida espiritual, para la “vida beatífica”, que se alcanza con la “muerte corporal y natural”, refiere a 2Cor 5,1. Para la “vida espiritual perfecta” calificada como “posesión de Dios por unión de amor”, y que no se logra sin la mortificación, Juan cita Rm 8,13, donde vivir según la carne lleva a la muerte; en cambio, con el espíritu y su mortificación se alcanza la vida (LB 2, 32)³⁰. La cuarta cita remite nuevamente a 1Cor, todavía en el tema de la oposición entre sentido y espíritu. Esta cita se encuentra también en S (2S 19, 11 Y 3S 26, 4). Aquí la oposición se describe entre hombre animal y espiritual (LB 3, 74)³¹. Estas frecuencias hallan un correlato en textos de otras obras, cuyo análisis desborda el propósito de esta investigación³².

El Espíritu Santo, Llama de amor “es el Espíritu de su Esposo” (LB 1, 3). La imagen esponsal aparece también en los Romances sobre el evangelio «*In principio erat Verbum*», acerca de la santísima Trinidad (SAN JUAN DE LA CRUZ, 2007, p. 41-49). En esos versos, se conjugan las diversas dimensiones del drama soteriológico, que irrumpe en el tiempo, en el desposorio de la humanidad en y con Cristo. Allí el autor dramatiza la deliberación intrapersonal trinitaria eterna; la humanidad se presenta como esposa para el Verbo, dada por el Padre. Esposa que el Verbo acoge y lleva en sí, en su hipóstasis divina y, a la vez, es su madre que lo lleva en brazos al nacer. La unión hipostática del Verbo con su humanidad soporta en sí la tensión del drama de la unión y se constituye en su paradigma definitivo.

La unión con Dios tiene su fundamento en el misterio de la Encarnación del Verbo, en la unión de las naturalezas divina y humana, bajo los cuatro adverbios calcedonenses, con alfa privativa: sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación (DH, n. 302). Esta aproximación negativa al misterio

²⁸ Continúa en LB 2, 22.

²⁹ Iain Matthew advierte sobre el problema de la puntuación de este verso (MATTHEW, 2021, p. 63-66).

³⁰ La misma cita en CB 3, 10, donde sigue a la cita de Gal 5, 17. Subraya la misma temática: “las repugnancias y rebeliones que naturalmente la carne tiene contra el espíritu”.

³¹ La cita se encuentra dos veces en LA 3, 45 y 3, 65.

³² Cfr. 3S 2, 8; 2, 16; 13, 2; 26, 4. También cita a Mt 5,3 en 3S 29, 3 acerca de la pobreza del espíritu.

de la unión hipostática rige como principio para la comprensión de toda unidad y comunión en el misterio cristiano. Más aún, cabe señalar que la posibilidad de la unión hipostática radica en el misterio de la comunión trinitaria. Es la cualidad personal del Verbo eterno la que posibilita una unión tal. La diferencia asumida en la unidad, donde la ipseidad se constituye a partir de la alteridad, caracteriza precisamente las relaciones subsistentes trinitarias. Este salir de sí, permaneciendo en sí, es para Edith Stein la característica esencial del espíritu (SEUBERT, 2017, p. 137-141; CABALLERO, 2010, p. 39-58). También la fenomenóloga carmelita ha advertido la analogía de la unión hipostática para la unión del alma con Dios (STEIN 2004c, p. 428; STEIN, 2003a, p. 215).

La adopción bautismal es el don de la comunión trinitaria, mística en modo amplio. En tres oportunidades, Juan alude al misterio de la “adopción de hijos de Dios” (LB 1, 27; 2, 34; 3, 38). Sin embargo, la experiencia de unión con Dios referida por el escritor místico, es de una cualidad diferente a la existencia cristiana común. No se aparta del ámbito del bautismo, ni de la gracia de la filiación divina, ni de la fe, pero representa una realidad distinta – no solo en grado sino en especie – del Espíritu Santo y su habitar libre y voluntario en el creyente, posibilitada precisamente por el ser espiritual:

Porque para que haya inhabitación o unión, hace falta por ambas partes un ser interior, es decir, un ser que interiormente se comprenda a sí mismo y sea capaz de recibir dentro de sí a otro ser, de modo que surja una unidad que no anule la autonomía del que es recibido ni del que recibe. Esto no es posible sino entre seres espirituales; sólo un ser espiritual está en sí mismo y puede recibir en su interior a otro, que a su vez sea espíritu. Sólo así se da una verdadera inhabitación (STEIN, 2004c, p. 356; STEIN, 2003a, p. 147).

5 *El drama*

Para los místicos, este misterio opera una transformación experimentada vivencialmente y halla su fuente explicativa fundamental en la Escritura Sagrada. Allí perciben la economía de la salvación como un drama personal; como también las grandes constantes de su desarrollo, organizadas en orden a una pedagogía para progresar en la disponibilidad a una unión divina creciente. De esta manera, se privilegia la simbología del drama del amor nupcial, como paradigma más adecuado para el relato de la experiencia, rubricado por una larga tradición hermenéutica del Cantar bíblico³³. Allí se ponen en escena múltiples elementos dramáticos:

³³ Por sobre el arquetipo del Éxodo, también referido en el drama de la salvación. Tanto Orígenes como Gregorio han comentado el Éxodo y el Cantar, y han aplicado a nivel personal la dramática del Pueblo de Dios. Para una visión histórico-hermenéutica de conjunto, en torno a la recepción del Cantar, ver: PELLETIER, 1989.

penurias, gozos, búsqueda, presencia, ausencia, deseos y satisfacciones... todos, dados en el devenir hacia una plenitud más allá del tiempo (BALTHASAR, 1990, p. 22).

En este sentido, el primer juego dramático de LB lo anuncia su epígrafe: “Declaración de las canciones que tratan de la muy íntima y calificada unión y transformación del alma en Dios”. La palabra transformación/transformado abre la declaración del poema en el prólogo de la obra con cuatro frecuencias (LB, pról., 3). El Prólogo de LB presenta la obra precisamente en los tópicos de la transformación como el más alto grado de perfección y como un estado, vinculado al amor, al fuego y a la llama (LB, pról., 4). Se alude, así, a la experiencia íntima del espíritu finito, quien se expresa en exultación más que doctrinalmente. La llama brota del interior, no es simplemente un fuego. De hecho, Juan de la Cruz quiere describir los efectos causados por esta alta unión de amor, en las posibilidades del lenguaje poético.

Según la declaración, el Espíritu Santo, fuego de amor, ha ido disponiendo al alma (el madero) para la unión con Dios mediante una radical e ineludible purgación (PACHO, 2000c, p. 657)³⁴. Purificación que se revela no sólo como un estado previo a la unión, ya tratado en obras anteriores en sus aspectos activo y pasivo, del sentido y del espíritu, sino como la condición de posibilidad operante en este nuevo estado de perfección. En efecto, la acción transformadora del Espíritu Santo sobre el alma es siempre la misma, se trata “del mismo fuego de amor”, que el alma, al inicio, siente como adverso, y solo creciendo en la purificación/asimilación logra sentir como deleite y gozo (LB 1, 18. 19). La “unión por transformación” representa un estado de transformación (LB 1, 16). Las operaciones naturales del alma –entendimiento, voluntad y memoria– han pasado por un proceso de negación voluntaria, que alcanza hasta el núcleo más íntimo y definitivo del espíritu finito: “la sustancia del alma” (PACHO, 2000a, p. 66-67). Esta expresión determina el cara a cara bíblico como “un toque de sustancia a sustancia” y lleva también a una comprensión personalista de aquellas sustancias que logran comunicar (LB 2, 21), así también en 2S 16, 9 (PINILLA, 2009, p. 433-449; PINILLA, 1998, p. 95). Así, se podrá dilucidar el hecho de la constitución de aquella sustancia finita, desde la sustancia divina. En este sentido, la negación de las potencias del alma es una necesidad para la apertura a lo que el alma de por sí, en sus límites, no podría alcanzar, y no solo por su constitución finita, sino también por la alienación en la que se encuentra. Esta tarea de rectificación y superación del natural la cumplen respectivamente las virtudes teologales sobre las potencias, ya especificada en 2S 6, 1. Otra imagen del cambio es el mudarse de vestiduras, lo que señala una novedad, un paso de “la habilidad del

³⁴ El simbolismo está también en 2S 8, 2 y 2N 10, 2.

ser natural” a “nueva habilidad sobrenatural según todas sus potencias” ... “De manera que su obrar ya de humano se haya vuelto en divino, que es lo que se alcanza en estado de unión” (1S 5, 7).

Las virtudes teologales llevan al alma más allá de sí, fuera de sus posibilidades naturales. Para este tránsito, el alma entra por la fe en el dinamismo teologal de la gracia. Esta fe va realizando la dramática purificación de la totalidad del ser humano mediante las sucesivas noches exploradas por Juan de la Cruz. Se trata de un más allá absolutamente trascendente, dado en el más acá próximo e interior de “la sustancia del alma”. Esto revela finalmente aquellos “profundos estómagos de las cavernas del alma”, que no se sacian sino con infinito (LB 3, 18). Nueva paradoja.

La “unión de semejanza” es una transformación por medio de una profunda purificación, obra del Espíritu Santo (LB 1, 19). Allí se va revelando la infinitud de lo finito; allí se descubren las potencias del alma para su lleno infinito. La cuestión de la constitución del espíritu finito en el mundo se abre en su propia inmanencia, comprendida positivamente como una receptividad pasiva. El mismo concepto de purificación sugiere revelar algo que se encuentra debajo de la impureza, un ser originario que ha sido trastocado, mudado en el escenario del mundo. La purificación devela la forma originaria. En un párrafo de LB se agrupan seis menciones de infinito, con relación a: la capacidad de las cavernas del alma, a Dios, a la sed y al hambre, al deshacimiento como muerte y a la privación de Dios (LB 3, 22).

De esta manera, se aclara que la cuestión de la transformación del alma es precisamente la cuestión de la constitución del espíritu finito en Dios, lo que Juan de la Cruz plantea desde una relación compleja y determinante en el origen, la relación de la libertad y el amor que, a su vez, se desarrolla en el mundo de manera dramática, como vocación trascendente o frustración eterna. Esto subyace también al binomio vacío/lleño y, por lo mismo, a la cuestión de la satisfacción, se trata de un cumplimiento en términos fenomenológicos. De aquí la relevancia del origen para comprender el problema de la auténtica realización del ser humano: la protología, la cual configura el drama entre el “ver que todo era bueno” y la ruptura en el pecado original originante, como aparece en el Génesis. CB 23 no ignora esta realidad, pero centra la relación antitética no tanto entre Adán y Eva y la nueva economía, sino en términos del desposorio, el cual acontece debajo del manzano que es la cruz de Cristo y remite al Cantar (8,5): “Sub arbore malo suscitavi te; ibi corrupta est mater tua, ibi violata est genitrix tua, que quiere decir: Debajo del manzano te levanté; allí fue tu madre estragada, y allí la que te engendró fue violada” (CB 23, 5)³⁵.

³⁵ En LB, obra acerca del alto estado de unión, escaso espacio hay para el pecado. Sin embargo, hay algunas referencias: LB 2, 7. 30; 3, 4. 70. 71

6 El drama de la transformación

Entrar en la cuestión de la transformación mística parece desde el inicio una tarea inalcanzable. El mismo Juan de la Cruz lo advierte, bien avanzado su comentario al poema (LB 3, 8). Y, a pesar de la inefabilidad, él ofrece un buen derrotero: “el alma está hecha Dios de Dios, por participación de él y de sus atributos”³⁶. Pone un cauce seguro, el de la participación, cuya voz se encuentra en el pasaje recién citado de LB y en dos ocasiones más, en el comentario a la misma tercera estrofa (LB 3, 24). Claramente afirma la imposibilidad que la sustancia del alma se convierta en Dios, con lo cual mantiene la distancia ontológica de ambas sustancias. No puede darse una conversión de sustancia³⁷. Cabe notar aquí el binomio unión/absorción. No obstante, se afirma del alma un ser Dios “por participación”, en un horizonte escatológico de perfección (LB 2, 34). Más adelante Juan reitera sus afirmaciones y parece contradecirse, pues afirma una sustancial transformación (LB 3, 78).

Nuevamente, recurre al concepto de participación después de la fuerte expresión “hecha una misma cosa con él”, y en seguida matiza “en cierta manera es ella Dios por participación”, con nueva reserva escatológica (THOMPSON, 2022, p. 255). En esta cita, califica la transformación de sustancial y el alma hecha sombra de Dios. El acento cae sobre las dos voluntades, con sus respectivas operaciones. Estas llegan a ser una en el ámbito de la libertad.

Esta participación en Dios acontece dramáticamente para el espíritu finito en el mundo. El drama denota tanto la expresión literaria, su actuación teatral y su efecto conmovedor. Bajo estos tres aspectos, la transformación de amor sanjuanista aparece como un auténtico drama místico (VON BALTHASAR, 1990, p. 21). En primer lugar, la expresión literaria del drama de amor tiene su culmen en el desarrollo del Cántico, en las huellas del Cantar bíblico. Por cierto, el Cántico de Juan de la Cruz expresa la experiencia de una real y profunda unión con Dios en esta vida (unión mística). En segundo lugar, la actuación corresponde a la puesta en acto de la vida teologal, en la dolorosa purificación que acompaña la obra de unión. Por último, está el efecto conmovedor pedagógico del lenguaje simbólico (lírica), por la fuerza transformadora del afecto y que justifica el intento de poner en palabras, lo que de suyo es inefable³⁸. Todavía

³⁶ Ya en S ha usado la expresión “transformación participante”. La misma fenomenóloga carmelita advierte también acerca de la sublimidad de la doctrina, al menos en dos ocasiones al abordar el tema y LB (STEIN, 2004c, p. 366-367; STEIN, 2003a, p. 157 y p. 394; STEIN, 2003b, p. 182).

³⁷ Anteriormente ya ha comentado esta conversión en el sentido de cambio (LB 1, 26)

³⁸ Charles. A. Bernard destaca la función transformante del símbolo en la vida espiritual, que tiende hacia la unificación de la conciencia (BERNARD, 1983, p. 1313-1316). Jean Baruzzi, citado por Bernard Sesé (1995, p. 230), se refiere al “estremecimiento de la experiencia”.

otra razón de llamar drama a esta transformación es el hecho de ser una realidad compleja, no evidente ni deducible intelectualmente. Representa algo oscuro y difícil de comprender aún para aquellos que dan testimonio de esta realidad, como se declara en el Prólogo de CB y en LB 4, 17.

El amor es el núcleo del drama de la unión y transformación. Al interior se perfilan los trazos esenciales de los personajes, tanto en la misma tensión que implica el desarrollo de la libertad para un asentimiento personal a la obra del Espíritu infinito, como en la cima del estado que representa LB. Luego, hay en la base una antropología teológica, la cual se devela en la irrupción del Espíritu infinito en su criatura, capaz –paradójicamente– de entrar en esta comunión vital sin ser anulada. En S, la pregunta es radical: “¿qué tiene que ver criatura con Criador, sensual con espiritual, visible con invisible, temporal con eterno?” (IS 6, 1.) Con todo, la unión adquiere rasgos esponsales, y allí, el ser finito aparece llamado y comprometido en una obra, que lo trasciende y, a la vez, sin la cual permanece desconocido para sí mismo³⁹.

La voz transformación en LB tiene diecisiete frecuencias, ya en el Epígrafe y tres veces en el Prólogo. Hay una concentración del término (siete frecuencias) en el comentario a la primera estrofa⁴⁰. En la tercera estrofa hay seis frecuencias⁴¹. Respecto a los binomios, tres veces aparece “unión y transformación (y amor)” y una vez, “comunicación y transformación”. Según esto, la transformación se articula en términos de amor, de perfección, y de grado/estado. Lo fundamental es el amor, más que la sustancia. Son registros diferentes, que parecen entrar en contradicción, pero se presentan unidos paradójicamente en la unión. El adverbio ya está presente en todo el comentario, eco del ya más originario del poema. Se asiste así a un momento de unión transformante señalado en el tiempo, donde la fuerza del fuego infinito del Espíritu no aniquila al espíritu finito, sino que descubre una disponibilidad creciente para arder en la llama infinita.

Otros términos afines a transformación, presentes en Cántico y LB son: deiforme/endiosar (CB 49, 4), endivinar (LA 2, 18)⁴². Juan nunca usa la expresión patrística divinizar, aunque sí hacer divina (LB 1, 35 y LB 2, 3). El espíritu finito es endiosado, hecho divino, por la irrupción del Espíritu infinito, acción que denomina una absorción sobre todo ser al ser divino infinito. La sustancia del alma es divinizada, no es hecha Dios simplemente (ÁLVAREZ-SUÁREZ, 2000, p. 1502). La diferencia ontológica permanece en

³⁹ Edith Stein analiza en detalle estos diversos modos de unión con Dios (STEIN, 2004c, p. 347-360; STEIN, 2003a, p. 139-150).

⁴⁰ LB 1, 3: “esta t.”; “la t. en amor”; 1, 4: “estado de t.”; 1, 16: “comunicación y t. de amor”; 1, 19: “divina unión y t. y amor en Dios”; 1, 23: “con su t.”; 1, 25: “por unión y t. de amor”;

⁴¹ LB 3, 8: “la t. del alma”; 3, 28: “la unión de Dios y t. sustancial en todas sus potencias”; 3, 70: “por esta t.”; 3, 71: “esta t. divina del alma en Dios”; 3, 78: “esta sustancial t.”; 3, 79: “este acto de la t.”.

⁴² También en: CB 27, 7.

la unión, pero parece difuminarse cuando se trata de transformación. Esta transformación se corresponde con el concepto de espíritu del doctor místico.

Es notable que la cita de la participación en la divina naturaleza de 2P 1, 4 ocupe un lugar tan limitado en la obra sanjuanista, aunque clave en el profundo comentario a la última canción de Cántico, donde los especialistas, con toda razón, ven el germen que se desarrollará en LB (PACHO, 1998, p. 247). El texto petrino se encuentra también citado antes en el Cántico⁴³.

7 *El espíritu finito en el drama de la transformación de amor*⁴⁴

Hay una contraposición entre quienes “todavía están algo animales” y los “espirituales”, dependiendo del grado de purgación del apetito (LB 3, 7). Juan continúa dando algunos ejemplos (1S 4, 4). Queda evidenciada la fuerza de la afición como dinamismo propio del alma, fuerza de asimilación, base de la unión y transformación. El pensamiento avanza hacia la real libertad del espíritu (1S 4, 6). Se percibe también cierto antagonismo del deleite en las cosas del mundo y el deleite que es Dios. Y el corazón, que tiende a la semejanza con aquello que ama, se distancia de uno u otro extremo (LB 4, 7). Es la razón por la cual la unión de amor obliga a entrar en el ámbito de la fe: “Porque, así como Dios es infinito, así ella (la) fe nos le propone infinito” (2S 9, 1).

La misma palabra transformación tampoco está exenta de dramatismo (PACHO, 2000b, p. 505-506; ÁLVAREZ-SUÁREZ, 2000, p. 1498-1505), pues implica un proceso en el tiempo⁴⁵. Conlleva un cambio sin aniquilarse, en el juego de la continuidad y la discontinuidad. En este sentido, la metáfora teresiana de la metamorfosis en Moradas V, 2 es elocuente (TERESA DE JESÚS, 1984, p. 895)⁴⁶. Ser transformado (pasivo) es permanecer uno mismo en una novedad de ser, no autoproducida, anticipación

⁴³ CB 32, 4 (CA 23, 3). “γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως”. La traducción del santo: “compañeros” o “consorte” sigue literalmente a la Vulgata: *efficiamini divinae consortes naturae*. La BJ (2013) traduce: “os hicierais partícipes de la naturaleza divina”; la NBE de Luis Alonso Schökel y Juan Mateos (1975) traduce: “participar de la naturaleza de Dios”. En esta misma línea la CEI (1987): “partecipi della natura divina”; la DBE (1980): “an der göttlichen Natur Anteil erhaltet”; y la TOB (1989): “vous entriez en communion avec la nature divine”.

⁴⁴ Tema según DE HARO (2000a, p. 22-29; 2000b, p. 144-160).

⁴⁵ Para esto es cfr. STEIN, 2003b, 180.

⁴⁶ Lo que contrasta con la “transformación” (*Verwandlung*) de F. Kafka, como tradujo BORGES, J. L., «Un sueño eterno. Transcripción de los comentarios de viva voz del narrador y poeta argentino», en la web oficial de *El País*. Disponible en: https://elpais.com/cultura/2015/04/09/actualidad/1428570964_294931.html. Acceso el 12 de diciembre de 2023; Edith Stein traduce el último verso de la quinta estrofa de Noche: “In den Geliebten die Geliebte umgewandelt!” (STEIN, 2003a, p. 36), y usa el mismo verbo para el último verso de la segunda estrofa de LB, sin el prefijo *um*: “Die tötend Du den Tod in Leben wandelst” (STEIN, 2003a, p. 156).

de una plenitud potencial, dada siempre dinámica y personalmente. Lo que cambia es la forma en que se da un ser, se trans-forma, siendo la forma lo constitutivo de la materia y de la esencia de algo (ARISTÓTELES, Met. 1028b, 36-1029a, 9). Es un cambio en la calidad del ser, del amar y del entender (ÁLVAREZ-SUÁREZ, 2000, p. 1504). Ya Pablo refería el paso del hombre animal al hombre espiritual, del cuerpo animal al cuerpo espiritual, y el paso del niño al adulto (DE FIORES, 1983, p. 737). La misma justificación es una *translatio* (DH, n. 1524).

Pero ¿se puede ser otro sin dejar de ser el mismo? ¿Qué es lo que permanece, qué es lo que cambia? Aquí está el límite de toda comprensión panteísta del pensar místico cristiano (ÁLVAREZ-SUÁREZ, 2000, p. 1502). La cualidad temporal del proceso es constitutiva y se da de manera situada, en el mundo, lo que abarca una serie de otras relaciones constituyentes del espíritu finito. En la metáfora del gusano de seda, ¿qué hace que esta mariposa del presente haya sido aquel gusano? ¿Lo que emerge en el proceso se hallaba de manera potencial en lo primero? En todo caso, la autenticación del estado final de la transformación no se desprende de la modalidad del ser inauténtico, sino que se produce por una irrupción del Espíritu infinito, en un espíritu capaz, no solo de resistir el embate trascendente, sino de ser llevado a su cumplimiento.

Juan expresa la transformación mística bajo el símbolo fundamental del fuego en el madero y de la luz en la vidriera. El dinamismo del símbolo fuego/llama se intensifica en el comentario a los versos finales de LB, acerca de los “extraños primores”. Allí se concentran las expresiones más osadas de la unión. Muchos aspectos se interrelacionan; adquiere fuerza el valor de la voluntad liberada y la capacidad de dar “a Dios al mismo Dios en Dios” (LB 3, 78).

El drama acontece en el mundo, lo que en Juan de la Cruz remite, no tanto al mundo, sino a la vida, “en esta vida”, con la tensión hacia la plenitud de la vida eterna o Gloria, como satisfacción del ser personal. “El mundo tiene una significación variada en los escritos de Juan de la Cruz. Hay que tenerlo en cuenta para una recta interpretación” (HERRÁIZ, 2000 p. 804). En este sentido, la constitución del espíritu finito en el mundo se da de modo dramático en la tensión de la satisfacción/insatisfacción vivida a diferentes niveles, siendo el de la Gloria el único definitivo en su carácter de completo, el cual se deja sentir, según el poema, en atisbos dados en esta vida: “que a vida eterna sabe”. De aquí la atención a la figura del centro.

8 El drama del embestimiento del Espíritu

El drama se profundiza como encuentro. Se trata de un profundo encuentro. Dicha profundidad se debe a la cualidad de los sujetos que interaccionan

en clave de infinito, algo indisponible para el ser finito y, en este sentido, debe ser elevado. La palabra encuentro del carmelita castellano significa un impacto; por eso usa también la palabra “embestimiento”. De ahí la consonancia con “rompe la tela”. La razón la aclara el mismo autor en LB 1, 35. Lo propio es el “embestimiento interior”, “embestimientos divinos y gloriosos”, el modo es el encuentro. Pero, si por una parte, el encuentro denota la desproporción ontológica, aquella absorción divinizante, expresa al mismo tiempo una asimilación “sobre todo ser a ser de Dios”. Reaparece la misma cuestión y el riesgo de una comprensión de tipo panteísta: ¿Se trata entonces de una elevación ontológica que suprime la diferencia?

Ahora bien, el embestimiento implica cierta violencia, aunque conforme al ruego de la misma alma y a la fuerza de su deseo: “rompe la tela”. Romper es un acto que conviene a no dilación temporal. La constitución del alma, la cual solo se logra en plenitud en la absorción divina, como máxima asimilación al ser de Dios, parece no darse sin esta cierta violencia, que marca una discontinuidad con cualquier proceso evolutivo natural. Por eso, el espíritu finito aparece entonces como “encarcelado” en una finitud no originaria y en la fuerza constituyente de un afecto herido. Al respecto, la hermosa imagen del “ligero caballo del espíritu” “enfrenado” por la carne (LB 2, 13). Además, en su situación concreta se halla supeditado al mundo concomitante de su inautenticidad. El embestimiento representa una fuerza mayor e indisponible, que lleva al alma más allá de todas sus posibilidades. Las mismas potencias son pura posibilidad y solo se hacen efectivas, en la medida de dirigirse adonde de suyo no podrían ser conducidas, sino por el dinamismo teológico.

La obra de asimilación, término de llegada de la transformación mística, supone una teología de la imagen en la polaridad semejanza/mayor desemejanza de la analogia entis. La purificación de la desemejanza abre no solo a una asimilación con el amor divino, sino también a una nueva y mayor desemejanza, a una epectasis infinita. La obra del Espíritu Santo posibilita el ruego del alma (LB 1, 35). Desde el inicio del poema, se percibe una clara desproporción entre los sujetos del drama. De esta manera se explican los oxímoron: “dulce encuentro”, que se extenderá en la tercera estrofa cristológica al “toque delicado”. Ahí están también los “encuentros esquivos” (LB 1, 29); el “ímpetu y encuentro de amor”; los “más subidos ímpetus y encuentros sabrosos de amor” (LB 1, 30); y los “gloriosos encuentros” (LB 1, 31).

Conclusión

Todavía quedan muchos aspectos que se despliegan en la dramática del deseo, del fuego y del centro. El deseo señala una intensidad dramática hacia la unión (Gn 30,1), el “amor impaciente”; el hambre de “los profundos

estómagos de las potencias del alma”; pero también está la dramaticidad del Espíritu en la fiesta, o dramaticidad de la gloria como atisbo en el tiempo (LB 1, 9; 2, 36; 3, 10. 38). A esto se añade la dramática del fuego. Y, sobre todo, la dramática del centro del alma, la que ofrece una afirmación capital para comprender la configuración de la persona humana, espíritu finito, desde Dios (LB 1, 12).

Hay aquí una constitución del ser humano concéntrica, del centro a los arrabales (CB 18, 7). Como el Castillo teresiano. Hay que notar que del centro del castillo emana la luz (SANTA TERESA DE JESÚS, 1984, p. 843). El centro señala la fuerza asimilativa del amor (2N 13, 9; 2N 20, 6). La persona humana es aquello que ama (LB 3, 18). Se da una configuración del ser humano desde el centro donde se sitúe, pero la radical configuración, en su verdad última, es la gloria (1S 4, 3. 4). Por último, se da también un contentamiento (satisfacción) de realización del espíritu finito en un conocimiento de sí mismo, que puede designarse como el drama del ojo alumbrado (LB 3, 71).

El principio del conocimiento por contraste cede paso al conocimiento por semejanza. El ojo del abismo del espíritu llama al abismo de gracia, donde el ojo del sentido ha quedado esclarecido, la luz natural del alma unida a la sobrenatural de Dios. Finalmente, un aspecto esencial de la transformación/autenticación es el protagonismo del Espíritu del Esposo. En la medida de la personalización de la transformación de amor, LB culmina en la diferenciación trinitaria. El Verbo aparece sutilmente adelgazado (espiritualizado) y el Padre permanece oculto sustentando toda la obra de transformación, correspondiendo a cada potencia del alma respectivamente.

Referencias

ÁLVAREZ-SUÁREZ, A. Unión con Dios. En: EULOGIO PACHO. *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo, 2000. p. 1498-1505.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1994.

ASTIGARRAGA, J. L.; BORRELL, A. Y.; MARTIN DE LUCAS, F. J. *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*. Roma: Teresianum, 1990.

BALTHASAR, H. U. VON. *Teodramática, I: Prolegómenos*. Madrid: Encuentro, 1990.

BERNARD, C. A. Símbolos espirituales. En: STEFANO DE FIORES. *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1983. p. 1314-1315.

BERRÍOS, F. Noción de “espíritu” en Karl Rahner: una perspectiva de filosofía de la religión. *Teología y Vida*, v. 56, n. 3, p. 197-227, 2015.

BETSCHART OCD, C. Person. En: MARKUS KNAUP; HARALD SEUBERT. *Edith Stein-Lexikon*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2017. p. 278-280.

- BORGES, J. L. *Un sueño eterno*. Transcripción de los comentarios de viva voz del narrador y poeta argentino. Disponible en: https://elpais.com/cultura/2015/04/09/actualidad/1428570964_294931.html. Acceso en: 12 dic. 2023.
- BRAVO GARDA, A. Aristóteles en la España del s. XVI. Antecedentes, alcance y matices de su influencia. *Revista Española de Filosofía Medieval*, v. 4, p. 203-249, 1997.
- CABALLERO BONO, J. L. Ejes transversales del pensamiento de Edith Stein. *Teología y Vida*, v. 51, n.1-2, p. 39-58, 2010.
- CASTRO, G. *Llama de Amor Viva*. Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz. Salamanca: Europa Artes Gráficas S.A., 1993.
- CASTRO, G. Llama de amor viva (obra). En: EULOGIO PACHO (Dir.). *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo, 2000a. p. 875-893.
- CASTRO, G. Noche oscura del alma. En: EULOGIO PACHO (Dir.). *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo, 2000b. p. 1033-1062.
- ITINERARIO ESPIRITUAL. En: STEFANO DE FIORES. *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1983. p. 733-750.
- DE HARO IGLESIAS, M. F. Afectos. En: EULOGIO PACHO (Dir.). *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo, 2000a. p. 22-29.
- DE HARO IGLESIAS, M. F. Apetitos. En: EULOGIO PACHO (Dir.). *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo, 2000b. p. 144-160.
- ECHAVARRÍA, M. F. La luz natural del entendimiento humano o entendimiento activo en san Juan de la Cruz. En: SELLÉS, J. F. (Ed.). *El intelecto agente en la escolástica renacentista*. Pamplona: EUNSA, 2006.
- GARCÍA, C. Antropología sanjuanista. En: EULOGIO PACHO (Dir.). *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo, 2000. p. 123-142.
- GONZÁLEZ SUÁREZ, L. La noción de “alma” en san Juan de la Cruz. Una meditación sobre las aportaciones de la mística a la antropología filosófica. *Stoa*, v. 7 n.14, p. 27-52, 2016.
- HERRÁIZ, M. Mundo. En: EULOGIO PACHO (Dir.). *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo, 2000. p. 978-985.
- MANCHO DUQUE, M. J. *Expresiones antitéticas en la obra de San Juan de la Cruz*. Disponible en: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/expresiones-antiteticas-en-la-obra-de-san-juan-de-la-cruz-0/html/01e92f5c-82b2-11df-acc7-002185ce6064_7.html. Acceso en: 12 dic. 2023.
- MATTHEW, I. Llama de amor viva y la Resurrección. *Revista de Espiritualidad*, v. 80. p. 39-66, 2021.
- PACHO, E. *San Juan de la Cruz: Historia de sus escritos*. Burgos: Monte Carmelo, 1998.
- PACHO, E. Alma humana. En: EULOGIO PACHO (Dir.). *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo, 2000a. p. 60-72.
- PACHO, E. Endiosamiento. En: EULOGIO PACHO (Dir.). *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo, 2000b. p. 505-506.

PACHO, E. Fuego. En: EULOGIO PACHO (Dir.). *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo, 2000c. p. 656-661.

PELLETIER, A.-M. *Lectures du cantique des cantiques : de l'énigme du sens aux figures du lecteur*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989.

PINILLA, J. F. Los sentidos espirituales en particular: el "Toque de Dios". En: San Juan de La Cruz, ocd., doctor de la Iglesia. *Anales de la Facultad de Teología*, Santiago de Chile, v. 49, n. 2, p. 5-196, 1998.

PINILLA, J. F. Caminos a la cuestión del ser en Llama de Amor Viva (primera canción) de san Juan de la Cruz. *Teología y Vida*, v. 50, n. 1-2, p. 433-449, 2009.

POLO, T. *San Juan de la Cruz: La fuerza de un decir y la circulación de la palabra* (Valor teológico del «hablar» místico). Madrid: Ed. de Espiritualidad, 1993.

RUIZ, F. "Cimas de Contemplación": Exégesis de Llama de amor viva. *Ephemerides Carmeliticae*, v. 13, n. 1-2, p. 257-298, 1962.

SAN JUAN DE LA CRUZ. *Obras Completas*. 12 ed. Madrid: BAC, 1989.

SAN JUAN DE LA CRUZ. *Obras Completas*. 5 ed. Madrid: Ed. de Espiritualidad, 1993.

SAN JUAN DE LA CRUZ. *Obras Completas*. 4 ed. Salamanca: Sígueme, 2007.

SANTA TERESA DE JESÚS. *Obras Completas*. 3 ed. Madrid: Ed. de Espiritualidad, 1984.

SANCHO FERMÍN, F. J. Dentro del sanjuanismo moderno. La Ciencia de la Cruz de Edith Stein. *Teresianum*, v. 44, n. 2, p. 323-352, 1993.

SANCHO FERMÍN, F. J. Acercamiento de Edith Stein a san Juan de la Cruz. *Teresianum*, v. 44, n. 1, p. 169-198, 1993.

SANSON, H. *El espíritu humano según san Juan de la Cruz*. Madrid: Rialp, 1962.

SESÉ, B. Poética del Objeto místico según Juan de la Cruz. En: *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas Birmingham 21-26 de agosto de 1995*. Birmingham, UK: Dept. of Hispanic Studies. The University of Birmingham, p. 229-237, 1998. Disponible en: https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/12/aih_12_3_031.pdf. Acceso en: 12 dic. 2023.

SEUBERT, H. Geist. En: MARKUS KNAUP; HARALD SEUBERT. *Edith Stein-Lexikon*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2017. p. 137-141.

STEIN, E. Ser finito y Ser Eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser. En: STEIN, E. *Obras Completas v. 3*. Escritos filosóficos (Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936). Burgos: Espiritualidad-Monte Carmelo-El Carmen, 2007. p. 1113-1136.

STEIN, E. *Endliches und ewiges Sein*. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Edith Stein Gesamtausgabe v.11-12. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2006.

STEIN, E. El Castillo Interior. En: STEIN, E. *Obras Completas v. 5*. Escritos espirituales. (En el Carmelo Teresiano: 1933-1942). Burgos: Espiritualidad-Monte Carmelo-El Carmen, 2004a. p. 79-106.

STEIN, E. Caminos al conocimiento de Dios. La “teología simbólica” del Areopagita y sus presupuestos objetivos. En: STEIN, E. *Obras Completas v. 5. Escritos espirituales*. (En el Carmelo Teresiano: 1933-1942). Burgos: Espiritualidad-Monte Carmelo-El Carmen, 2004b. p. 123-181.

STEIN, E. *Wege der Gotteserkenntnis*. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke, Edith Stein Gesamtausgabe. 3ed. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2013. v. 17.

STEIN, E. *Kreuzeswissenschaft*. Studie über Johannes von Kreuz. Edith Stein Gesamtausgabe. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2003a. v. 18.

STEIN, E. Ciencia de la Cruz. En: STEIN, E. *Obras Completas v. 5. Escritos espirituales*. (En el Carmelo Teresiano: 1933-1942). Burgos: Espiritualidad-Monte Carmelo-El Carmen, 2004c. p. 182-477.

STEIN, E. *Der Aufbau der menschlichen Person*. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie. Edith Stein Gesamtausgabe. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2000. v. 14.

STEIN, E. Sobre el concepto de formación. En: STEIN, E. *Obras Completas, v. 4. Escritos Antropológicos y Pedagógicos* (Magisterio de vida cristiana, 1926-1933). Vitoria-Madrid-Burgos: El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo, 2003b. p. 177-194.

THOMPSON, C. P. *Canciones en la Noche*. Madrid: Trotta, 2022.

Artículo sometido en 21.12.23 y aprobado en 13.09.24.

Juan Francisco Pinilla Aguilera es doctor en Teología (Espiritualidad) por la Pontificia Università Gregoriana de Roma. Profesor Asociado de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Centro UC Edith Stein, Chile. [Orcid.org/0000-0002-3142-4709](https://orcid.org/0000-0002-3142-4709). E-mail: jpinilla@uc.cl

Dirección: Av. Vicuña Mackenna 4860, Macul
Santiago – Chile/ Cod. Post. 7820436