

# EL AMADO DEL *CÁNTICO* *ESPIRITUAL*, DE SAN JUAN DE LA CRUZ. UNA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA DE LA ÁGAPE COMO ESENCIA DEL ESPOSO CRISTO

*The Beloved One in Saint John of the Cross' Spiritual  
Canticle. A Hermeneutic Phenomenology of Agape as  
the Essence of Christ Husband*

*O amado do cântico espiritual, de São João da Cruz,  
uma fenomenologia hermenêutica do ágape como essência  
do esposo cristo*

LUCERO GONZÁLEZ SUÁREZ\*

\* Doctora, Maestra y Licenciada en Filosofía (2013), por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora de la asignatura “Religiones del Mundo”, del Departamento de Ciencias Religiosas, de la Universidad Iberoamericana, Campus Ciudad de México. Actualmente realiza una estancia de investigación posdoctoral en el Departamento de Filosofía de la institución antes mencionada, gracias al programa de becas para estancias posdoctorales nacionales del CONACYT.  
Correo electrónico: noche\_oscura27@yahoo.com.mx

Artículo recibido el 3 noviembre de 2013 y aprobado para su publicación el 1 de julio de 2014

Atribución – Sin Derivar – No comercial: El material creado por usted puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si se muestra en los créditos. No se puede obtener ningún beneficio comercial. No se pueden realizar obras derivadas



## Resumen

El *Cántico Espiritual*, de San Juan de la Cruz, es uno de los testimonios místicos más relevantes de la tradición. Frente a aquellas interpretaciones que hacen de la mística de San Juan de la Cruz una experiencia del Dios “sin modo”, el propósito de estas páginas es mostrar el carácter cristocéntrico del encuentro entre el espiritual y Dios. El método empleado para la descripción de los rasgos que definen la experiencia unitiva del Esposo Cristo en el *Cántico Espiritual B*, constituye un desarrollo original de la fenomenología hermenéutica (expuesto en otras publicaciones), que si bien tiene una influencia del primer Heidegger, así como de Juan Martín Velasco y de José Gómez Caffarena, va más allá de sus propuestas. La relevancia de este trabajo radica en que presento varios aportes para una ontología del amor místico.

### Palabras clave

Fenomenología, Hermenéutica, Teología mística, San Juan de la Cruz, Cristo.

## Abstract

The *Spiritual Canticle*, written by Saint John of the Cross, is one of the most important mystical testimonies of tradition. Faced with those interpretations that make the mystique of Saint John of the Cross “modeless”, the aim of the following paper is to show the Christ-centered character of the encounter between the spiritual one and God. The method used for the description of the features that define the unifying experience of Christ Husband in the *Spiritual Canticle B*, establishes an original development of hermeneutic phenomenology (which is exposed in other publications). Though significantly influenced by the early Heidegger, as well as by Juan Martín Velasco and José Gómez Caffarena, the method here exposed goes beyond his proposals. The relevance of the research is that it makes several original contributions to ontology of mystic love.

### Key words

Phenomenology, Hermeneutics, Mystical Theology, Saint John of the Cross, Christ.

## Resumo

O *Cântico Espiritual*, de São João da Cruz, é um dos testemunhos místicos mais relevantes da tradição. Diante daquelas interpretações que fazem da mística de São João da Cruz uma experiência do Deus “sem modo”, o propósito destas páginas é mostrar o caráter cristocêntrico do encontro entre o espiritual e Deus. O método empregado para a descrição dos traços que definem a experiência unitiva do Esposo Cristo, no *Cântico Espiritual B*, constitui um desenvolvimento original da fenomenologia hermenéutica (exposto em outras publicações), que ainda que tenha uma influência do primeiro Heidegger, bem como de Juan Martín Velasco e de José Gómez Caffarena, vai mais além de suas propostas. A relevância deste trabalho se radica em que apresenta várias contribuições para uma ontologia do amor místico.

## Palavras-chave

Fenomenologia, Hermenêutica, Teologia mística, São João da Cruz, Cristo.

## INTRODUCCIÓN

El proceso místico celebrado en el *Cántico Espiritual* tiene un marcado carácter cristocéntrico. Cristo-Jesús es el esposo que sale al encuentro de su esposa para unirla consigo en igualdad de semejanza amorosa. Cristo es el Dios *por nosotros* que, al encarnarse para la redención, justificación y salvación de su amada esposa, revela que la esencia de lo divino es el *amor-ágape*.

Ser cristiano es participar de la pasión, muerte y resurrección de Cristo-Crucificado. La transformación de la amada en el amado se consuma cuando la primera recibe del esposo el don del amor-ágape, con el objeto de que pueda corresponder al amor recibido y realizar actos de virtud sobrenatural. “Si uno llega a ser hijo de Dios, debe poseer también las operaciones divinas de conocer y amar que surgen de y se identifican con su naturaleza” (Ferraro, 1997, p. 26). Unida por el vínculo de la caridad perfecta, la esposa participa de la vida eterna; vive vida de Dios. Lo cual significa que aun cuando su entendimiento, voluntad y memoria obran en modo sobrenatural, dichas operaciones son participadas mas no actuadas.

Estas páginas tienen la intención de presentar algunos aportes para una fenomenología del amor místico como modo de ser del amado. En tal sentido, constituyen una meditación en torno a las preguntas: ¿quién es el esposo Cristo del *Cántico Espiritual*? ¿En qué sentido cabe entender que en el acontecimiento insólito de la cruz se manifestó la esencia divina como *amor-ágape*? ¿Qué relación hay ente *amor-ágape* y gracia? La adecuada comprensión de la doctrina de San Juan de la Cruz (SJC) sobre la unión mística declarada en el *Cántico Espiritual*, supone como condición necesaria entender la interpretación que éste tiene del pronunciamiento paulino acerca de que sólo la gracia merece la gracia, presente en la *Epístola a los Romanos*.

La intención última es mostrar por qué, como Edith Stein afirma, la sabiduría mística que SJC enseña puede comprenderse como una *ciencia de la cruz*, es decir, como un género de vida que actualiza la teología de la cruz paulina.

## EL SENTIDO ONTOLÓGICO DE LA AFIRMACIÓN JOÁNICA “DIOS ES AMOR”

De acuerdo con el *Evangelio según San Juan*, si “el amor es de Dios, y todo el que ama [al modo de la esposa] ha nacido de Dios y conoce a Dios” (1 Jn 4, 7), es porque “Dios es amor” (1 Jn 4, 8) ¿Cómo interpretar el sentido ontológico de la afirmación joánica? Para San Juan, el ser de Dios se ha manifestado plenamente en Cristo Jesús como auto-donación, entrega espontánea, gratuita e incondicional, que sale al encuentro de cada hombre para invitarlo a participar de la unión de semejanza consigo, es decir, a la realización del fin sobrenatural para el cual fue creado.

La creación del hombre y del mundo, de la esposa y su palacio, tiene por causa la esencia divina. Si Dios sale de sí para crear al hombre y llamarlo a participar de las operaciones que constituyen su vida *ad intra* (auto-comunicación y auto-conocimiento), es porque en sí mismo Dios es *amor-ágape*. Como advierte San Pablo, en la creación se encuentra la noticia de lo divino “Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de las obras: su poder eterno y su divinidad”

(Ro 1, 20). La razón es capaz de conocer a Dios como causa y origen del mundo, así como de obtener alguna noticia sobre la esencia de la divinidad que en ellas se manifiesta veladamente.

De conformidad con la revelación neotestamentaria, el lugar donde Dios reveló plenamente su ser no es el mundo, sino la cruz. La cruz es el ámbito donde tuvo lugar la revelación de la esencia divina como amor sacrificial y preeminente. El *amor-ágape* que es Dios consiste “no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó” (1 Jn 4, 10). Respecto del místico, el amor de Dios es preeminente. El amor místico es respuesta y no llamada, toda vez que “nosotros amamos porque él nos amó primero” (1 Jn 4, 19). Dios “nos amó primero para que nosotros, los amados, le amásemos a Él. (cf. 1 Jn 4, 19) [...] Y aunque alguien se atribuya a sí mismo el obedecer a quien lo llama, nadie podrá atribuirse el haber sido llamado” (San Agustín, 2003b, pp. 1-7). Cuando se refiere al ejercicio del *amor-ágape*, SJC afirma que “para este fin de amor fuimos criados” (2003a, canción 19, párrafo 3). Dios creó al hombre por amor y para amar. Para amar sobrenaturalmente se precisa la intervención de la gracia, que justifica al hombre sin reparar en sus méritos para que pueda gozar de la vida eterna. Sin el envío del “espíritu de su esposo, que es el Espíritu Santo” (San Juan de la Cruz, 2003c, canción 1, verso 3), la amada no puede recibir la iluminación del Logos. Lo que, como ya se ha dicho, es condición de posibilidad de la infusión de los hábitos y actos de las virtudes sobrenaturales teologales y morales, que son los únicos medios proporcionados para la unión mística.

Puesto que no hay obra virtuosa en el orden natural cuyo mérito baste para corresponder al amor divino, podría pensarse que si la gracia no obedece los méritos de aquel en quien se infunde, dicha infusión está condicionada por la fe de éste. No obstante, como San Agustín admite en las *Retractaciones*, si la fe es un acto sobrenatural es también un don y no proviene de ninguna cualidad ni operación humana. Sin importar su obediencia a la ley, nadie tiene la capacidad para favorecer ni mucho menos de suscitar la iluminación del Logos, sin la cual no hay justificación ni salvación posible. “Porque la Ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo” (Jn 1, 17).

En total acuerdo con la doctrina de la salvación del *Evangelio según San Juan*, SJC sostiene que hay una única vía para la justificación y salvación:

la vía mística que consiste en hacerse Dios por participación, a través del matrimonio espiritual con el esposo Cristo. “La justificación consiste en que la vida divina more en uno y, luego, puesto que un contrario remueve a otro, se quiten los pecados” (Ferraro, 1997, p. 33).

Fiel a la revelación evangélica, SJC sostiene que:

Poseemos un fin sobrenatural que consiste en amar y conocer a Dios como Él mismo se conoce y se ama; 2) los medios tienen que ser proporcionados o adecuados para alcanzar el fin que se pretende; 3) nada finito posee la adecuación para alcanzar un fin infinito; y 4) las virtudes teologales no pueden tener un modo puramente humano de obrar, puesto que el mismo es infinito. Y, por tanto, se concluye que sólo obran de modo místico. (Ferraro, 1997, p. 15)

Para San Agustín, “en el pecador, la gracia precede al mérito del arrepentimiento: nadie podría arrepentirse de sus pecados, si de alguna manera Dios no lo hubiera invitado con una llamada” (2003b, p. 9. [1,7]). Arrepentirse de los propios pecados es ya un acto meritorio por ser el primer movimiento de la conversión; el despertar de la conciencia religiosa, que culmina en la adopción de la actitud teologal. Pero incluso en ese acto hay que reconocer la presencia escondida de la gracia, que llama a la conversión.

La invitación de la que habla San Agustín es la iluminación del Logos. La iluminación que el espiritual recibe en contemplación oscura, va acompañada de la presencia del Espíritu Santo, que inflama su voluntad con el *amor-ágape* del esposo. “Puesto que el Espíritu Santo es el amor, un acto de fe teologal o de nacimiento de la vida divina o de arriba entraña su presencia en la voluntad como un bien, moviéndola a aceptar la iluminación” (Ferraro, 1997, p. 42).

En el proceso místico confluyen el amor preeminente de Dios (que se infunde en el hombre por gracia) y el amor humano (que responde proporcionadamente al de Dios, al participar de las operaciones divinas). Por medio de Cristo-Jesús “hemos recibido todos gracia por gracia” (Jn 1, 16) dado que “uno recibe la posibilidad de recibir otra comunicación de la luz divina por haber cooperado con la anterior” (Ferraro, 1997, p. 33).

Hablando con sus discípulos, Jesús dice: “No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido a vosotros, y os he destinado para que vayáis y deis fruto” (Jn 16, 16). Afirmación que, en un nivel de mayor universalidad, se repite cuando señala: “Nadie puede venir a mí, si el Padre que me ha enviado no lo atrae” (Jn 6, 44). Escuchar al Logos del Padre o venir a la naturaleza divina de Cristo es obra de la gracia y manifestación de la preeminencia del amor divino, pues

nadie puede venir a la naturaleza divina de Cristo a menos que el Padre mande la iluminación y atraiga a la persona a aceptarla mediante el movimiento del Espíritu Santo en la voluntad. Se dice que aquellos que el Padre atrae con éxito mediante el amor divino a su idea interiormente engendrada, el Logos, son enseñados por Dios, puesto que el Logos es el conocimiento que el Padre posee de sí mismo y, por tanto, es la enseñanza divina. (Ferraro, 1997, p. 61)

En cada una de sus fases, el proceso místico es participación de la vida intratrinitaria. La iluminación del Logos supone la inhabitación del Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo. Según SJC, “amar Dios al alma es meterla en cierta manera en sí mismo, igualándola consigo, y así ama al alma en sí consigo con el mismo amor con que Él se ama” (2003a, canción 29, párrafo 3):

Y no hay que tener por imposible que el alma pueda una cosa tan alta que el alma aspire en Dios como Dios aspira en ella por modo participado, porque dado que Dios le haga merced de unirla en la Santísima Trinidad, en que el alma se hace deiforme y Dios por participación, ¿qué increíble cosa es que obre ella también su obra de entendimiento, noticia y amor, o, por mejor decir, la tenga obrada en la Trinidad juntamente con ella como la misma Trinidad [...] porque esto es estar transformada en las tres Personas en potencia y sabiduría y amor, y en esto es semejante el alma a Dios, y para que pudiese venir a esto la crió a su imagen y semejanza. (Gn 1, 26) (San Juan de la Cruz, 2003a, canción 39, párrafo 4)

La vida intratrinitaria es comunicación amorosa. Si Dios es *amor-ágape* es porque ante todo es también alteridad. Para que haya donación de sí se precisa la dualidad amante-amado. “La <<ágape>> de Dios es en

primera línea el amor eterno del padre al Hijo: <<Me amaste antes de la creación del mundo>> (Juan 17, 24; véase también 3, 35; 5, 20; 15, 9). El amor es aquí sinónimo de la comunicación que el Padre hace de sí mismo al Hijo” (Nygren, 1969, p. 144). De la comunicación divina resultan tres manifestaciones o tres modos de ser Dios, cada una de las cuales se esencia a su modo como *amor-ágape*: el Padre es *amor-ágape* en su fontalidad que, haciendo donación de sí, engendra eternamente al Verbo; el Hijo es *amor-ágape* (de la misma esencia del Padre, engendrado, no creado) que se esencia como donación libre y gratuita de sí; el Espíritu Santo es el *amor-ágape*, entendido como la relación subsistente entre el Padre y el Hijo.

Que Dios sea alteridad y relación en sí mismo (*ad intra*) es una verdad a la que el espiritual sólo tiene acceso por revelación y experiencia personal. SJC era, ante todo, un místico y no un teólogo, más un místico ortodoxo para quien ninguna revelación privada puede afirmarse como verdadera si contradice al testimonio bíblico. Es por eso que al hablar de la Trinidad no especula acerca de la vida de Dios *ad intra* sino que se limita a mostrar el modo en que, a partir de la economía de la salvación, se revela lo que Dios es en sí mismo.

### **LA LLAMADA DEL AMOR DIVINO COMO DONACIÓN DE LA GRACIA SALVADORA EN LA CARTA A LOS ROMANOS, DE SAN PABLO**

En su *Carta a los Romanos*, San Pablo responde a la pregunta por el origen de la salvación y argumenta que ésta no proviene del cumplimiento de la ley sino de la gracia. Conforme a la doctrina paulina, la gracia es un don divino que Dios otorga a todo hombre, independientemente de su condición (de si es griego, judío o gentil) para liberarlo del pecado.

San Pablo opone ley y gracia. Luego de llamar la atención sobre el hecho de que todos somos pecadores, porque “No hay quien sea justo, ni siquiera uno” (Ro 3, 10), sostiene que “*nadie será justificado ante él* [se refiere, por supuesto, a Dios] por las obras de la ley, pues la ley no da sino el conocimiento del pecado” (Ro 3, 20). La ley permite al hombre reconocer la



pecaminosidad como una condición de ser, de la que por sí mismo no puede liberarse. La ley pone al descubierto que, abandonado a sus solas fuerzas “No hay un sensato, no hay quién busque a Dios. Todos se desviaron, a una se corrompieron, no hay quién obre el bien, ni siquiera uno” (Ro 3, pp. 11-12). La ley no es más que un parámetro que permite discriminar la justicia e injusticia natural de los actos humanos. La ley carece de fuerza salvadora. Su conocimiento no entraña el auxilio divino para su pleno cumplimiento.

En ningún caso, el cumplimiento de la ley merece la justificación y la salvación. Sin la gracia, el hombre no puede cumplir a cabalidad con las exigencias de la ley. La gracia es el don espontáneo, libre, independiente de todo mérito y universal que Dios hace de sí para incitar, alentar, sostener y dar al hombre la fuerza necesaria para adquirir el hábito y el acto de las virtudes sobrenaturales teologales y morales. El hombre no puede producir la gracia, pero sí puede rechazar su obra pasiva. La gracia es un don eficaz, mas no por ello deja de ser libre y, como tal, reclama el asentimiento de la voluntad.

La justificación no emerge como retribución debida al cumplimiento de la ley. La única justificación posible surge de la gracia que, por ser un don divino, no obedece a mérito alguno y es universal, como universal es la necesidad de redención. Para enfatizar que ninguna acción humana merece de suyo justificación, San Agustín precisa: “Si en realidad hay méritos precedentes, ya no es gracia, pues lo retribuido no sería gratis, sería la paga de una deuda a sus méritos, más bien que una donación” (2003a, [1, 23]).

La ley pone al descubierto el pecado, pero es incapaz de llevar a cabo su remisión porque carece del poder para liberar al hombre de la inclinación al pecado propia de su condición. Por causa de la incapacidad del hombre para acceder a la justificación y salvación por sus propios medios, a fin de reconciliarlo y unirlo consigo en semejanza amorosa, Dios se manifestó en Cristo Jesús como amor gratuito, espontáneo, inmerecido, incondicionado y universal, que redime al hombre de su condición pecadora, que opera en él una nueva creación. Según San Agustín, “antes de la gracia no hay libertad para no pecar sino sólo para no querer pecar” (2003a, 12/. [13-18]). Al morir en la cruz, Cristo destruyó la condición pecadora, simbolizada en las *Sagradas Escrituras* por el *hombre viejo*. Si la necesidad de redención es universal, ello se

debe a que la desviación y el alejamiento de Dios lo son también, atendiendo a lo cual San Pablo dice que, antes de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, “todos pecaron y están privados de la gracia de Dios”. La sangre redentora de Cristo Crucificado es la condición de posibilidad de que el hombre pueda unirse a Dios en matrimonio místico. “La crucifixión del hombre viejo está significada en la cruz del Señor, como la renovación del hombre nuevo lo está en la resurrección” (San Agustín, 2003a, 26. [32-34]).

Para rescatarnos de las ataduras que nos impedían gozar de la vida eterna, Cristo “cargó con nuestros pecados (cf. Is 53, 11), y Dios lo hizo pecado por nosotros (cf. 2 Cor 5, 21), y desde el pecado logró la condena del pecado (cf. Rom 8, 23)” (San Agustín, 2003a, 26. [32-34]). Voluntariamente, en obediencia amorosa al Padre, Cristo se entregó a la muerte para la remisión de los pecados, haciendo suya la condición del hombre viejo; haciéndose pecado y participando de la maldición propia de los pecadores. “De acuerdo con la mentalidad israelita, quien colgaba de la cruz era un maldito por el Dios de la ley y quedaba excluido del pueblo que él se había elegido y de la alianza de la vida. <<Maldito el que cuelga del madero>> (Dt 21, 23; Gal 3, 13) (Moltmann, 2010, p.156). Por amor al hombre, Cristo “cargó con nuestros pecados (cf. Is 53, 11), y Dios lo hizo pecado por nosotros (cf. 2 Co 5, 21), y [...] desde el pecado logró la condena del pecado (cf. Rom 8, 3) [...] *Para que ya no seamos más siervos del pecado*” (San Agustín, 2003a, 26. [32-34]). Pues “*para esto se ha manifestado él: para destruir los pecados. Y en él no hay pecado. Aquel en quien no hay pecado es aquel que vino a borrar el pecado*” (San Agustín, 2003c, homilía 4, párrafo 8).

Cristo Crucificado resucitó de entre los muertos para la justificación de todos, lo que da cuenta de que la justicia divina no es retribución a una deuda sino donación y posibilita que el hombre pueda realizar obras meritorias, con el auxilio de la inhabitación divina, por cuanto luego de su resurrección, los discípulos recibieron el don del Espíritu.

En el capítulo octavo de su *Epístola a los Romanos*, San Pablo sostiene que el Espíritu Santo libera del pecado y mueve la voluntad humana a la elección del bien, sin cancelar la libertad, de dos maneras: 1. Derramando el amor de Dios en el corazón (Rom 5, 5); 2. Inspirando en el hombre el santo temor de ser separado de Dios, quebrantando su seguridad de

salvación. Cuando alude al primer modo en que el Espíritu Santo se hace presente en el hombre, San Agustín sostiene que: “Es nuestro, sí, el creer y el querer, pero es suyo el conceder a los que creen y quieren, la facultad de obrar bien, por el Espíritu Santo. Gracias a él la caridad se derrama en nuestros corazones” (2003a, p.54. [62.]) Dicha afirmación expresa la primera postura de San Agustín acerca del origen de la justificación, según la cual ésta es resultado tanto de la acción del Espíritu Santo como en la infusión de la fe sobrenatural.

¿Cómo entender la afirmación de San Agustín? ¿Qué se puede decir sobre ella, a la luz de la doctrina sanjuanista sobre la justificación? En contra del obispo de Hipona, y como más tarde reconocerá él mismo en las *Retracciones*, SJC piensa que la fe natural es obra humana; pero la fe sobrenatural es don divino.

hasta la misma fe es uno de los dones de Dios (cf. 1Cor 12, 9) [...] Así que una y otra las hace nuestras el albedrío de la voluntad, y al mismo tiempo una y otra se nos dan por el Espíritu de fe y de caridad. No nos viene de Dios sólo la caridad, sino como dice la Escritura: La caridad junto con la fe de parte de nuestro Señor Jesucristo (Ef 6, 23). (San Agustín, 2003a, 2)

Sólo la fe sobrenatural es meritoria. La intervención del Espíritu Santo, que se manifiesta como llamada universal a la salvación, “se da al que es fiel, pero también se le da para serlo” (San Agustín, 2003a, 4). Por nuestros propios medios

no somos capaces de querer [esto es, de albergar un deseo sobrenatural conforme al ser de Dios, que no se limite a ser mero apetito de su presencia] si no somos llamados [es decir, interpelados por su amor gratuito y preeminente], pero después de la llamada y de haber respondido queriendo, no basta nuestra voluntad y nuestro afán [para la justificación y salvación], si Dios no presta su ayuda a los que se afanan y los conduce hasta la meta. (San Agustín, 2003a, 54. [62])

Tanto San Agustín como SJC piensan que en el principio de la justificación está la gracia divina: el amor preeminente que Dios *es*. La intervención divina no se limita a la fase pasiva del proceso místico; está

presente en cada uno de los momentos que lo constituyen porque posibilitan, sostienen y consumen la unión mística. Así, en los inicios del proceso místico la gracia se manifiesta como inflamación amorosa que provoca la búsqueda desesperada del amado. Mientras que durante el tránsito de la meditación a la contemplación oscura amorosa, la gracia se hace presente como purgación pasiva que ilumina sobrenaturalmente, a fin de transformar las operaciones de la esposa de humanas en divinas.

La justificación procede de la gracia divina y no de la ley. El hombre es incapaz de merecerla como retribución a sus obras, dada la desproporción entre el ser sobrenatural del amor que Dios *es* y la imperfección del *amadores*. La universalidad del pecado exige la necesidad de la redención. Sólo la sangre redentora de Cristo Crucificado posee el poder para destruir el pecado que divide al Creador y su criatura. Liberando al hombre del pecado, la gracia purifica y regenera su condición de ser, haciéndola capaz de devenir hijo Dios. “Esta filiación nos *transforma* interiormente hasta *deificarnos*; y la deificación es imposible sin la real e íntima *justificación* que destruya el pecado, el cual ponía *división* irreductible entre Dios y nosotros (Is 59, 2)” (Arintero, 1968, p.88). La gracia,

como dice San Juan, *semilla de Dios*, que nos regenera para que podamos ya desde ahora vivir como dioses; es una *participación* real y formal de la misma *naturaleza divina*, según la expresión de San Pedro; es, como San Pablo la llama, verdadera *vida eterna*. (Arintero, 1968, p. 85)

Por ser un don divino, la infusión de la gracia no entraña imposición ni violencia en contra de la voluntad humana. El don viene de Dios, pero la disposición para su acogida es decisión del hombre. San Agustín sostiene: “El que te creó sin ti, no te salvará sin ti”. Aun si la disposición para creer y amar sobrenaturalmente son dones divinos, corresponde al hombre la decisión de aceptarlos y corresponder a ellos o de rechazarlos. El Espíritu Santo es “quien prepara la voluntad (cf. Prov 8, 35 ([LXX]), pero al mismo tiempo [las obras hechas por fe y amor sobrenaturales] son nuestras, puesto que nada de esto sucede si nosotros no queremos” (San Agustín, 2003a, 3).

San Agustín y SJC coinciden en pensar que la purificación de la raíz de las imperfecciones naturales y espirituales es obra de Dios.

Pero él [dice el primero] no te hace puro si tú no quieres. Por tanto [en cierto sentido] te haces puro a ti mismo en tanto en cuanto unes tu voluntad a la de Dios. Te haces puro a ti mismo no por tus fuerzas sino por las de aquel que vino para habitar en ti. (2003c, homilía 4, párrafo 7)

El hombre no puede producir, pero sí puede impedir la obra de la salvación.

Pero, así y todo, [Dios] quiere que realmente la merezcamos [se refiere a la vida eterna], aunque de Él nos viene el poder de merecerla; pues al coronar nuestros trabajos, como dice San Agustín (Ep. 194 n. 19), corona sus propios dones. (Arintero, 1968, p. 87)

## AMOR Y CRUZ EN SAN PABLO Y SAN JUAN DE LA CRUZ

El ser de Dios se manifestó en la vida y muerte de cruz del Hijo. “Si a Jesús crucificado se le llama <<imagen viviente del Dios invisible>>, esto significa: *ese* es Dios y *así* es Dios” (Moltmann, 2012, p. 234). La misión del Hijo no fue otra que la redención de los pecados. La cruz de Cristo es la máxima manifestación de la esencia divina. En la crucifixión no sólo se reveló el *amor-ágape* como esencia de lo divino; también se reveló una divinidad capaz de sufrimiento y entrega. En la cruz coincidieron el sacrificio del Hijo por amor al Padre y la entrega del Hijo amado por el Padre, para la salvación de los hombres. “En esto se manifestó el amor de Dios por nosotros: en que envió a su Hijo único a este mundo para que vivamos por medio de Él” (1 Jn 4, 9).

Cruz y *amor-ágape* se relacionan entre sí como el acontecimiento insólito por el cual se reveló el ser de Dios y el sentido de dicha revelación. La cruz es el acontecimiento gracias al cual se abre el ámbito de lo sagrado en cuyo seno acaece la máxima manifestación de Dios, que se esencia como amor universal espontáneo e inmerecido.

La entrega voluntaria del Hijo para la salvación del hombre (*cf.* Gal 2, 20), tiene por causa el pecado -o más exactamente la pecabilidad en tanto

condición de ser que cualifica al hombre viejo. En tal sentido, “fue el pecado el que movió a Cristo a cargar con su pasión y muerte” (Stein, 2000, p. 214). La muerte de cruz de Cristo fue el medio para la redención del pecado; la redención fue fruto de la cruz. La cruz es el acontecimiento central de la historia de la salvación. Su condición de posibilidad es la encarnación.

En palabras de San Agustín, antes de ser redimidos por la sangre de Cristo,

a nosotros nos tenía sujetos nuestra culpa, pero él descendió por misericordia; entró a donde estaba el [hombre] cautivo [del pecado] para rescatarlo, no para hundirle [mediante el juicio condenatorio de la ley, incapaz de llevar a cabo la remisión de los pecados]. El señor derramó su sangre por nosotros, nos redimió, nos devolvió la esperanza. (San Agustín, 2003c, homilía 2, párrafo 10)

El *amor-ágape* que se manifestó en la cruz es la única vía para la justificación y salvación. La cruz es el camino descendente de Dios al hombre ¿Cómo entender adecuadamente, hasta donde el misterio de Dios lo permite, la relación entre cruz y amor? El primer paso es escuchar detenidamente las palabras de aquellos que han dado testimonio de dicho acontecimiento.

En Rom 8: 32 y Gal 2, 20 Pablo describió el abandono de Jesús por parte de Dios como entrega y la entrega como amor. La teología joanea lo resume en esta sentencia: <<Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo unigénito, para que todos los que creen en él no se pierdan, sino que tengan vida eterna>> (Jn 3, 16). Y 1Jn ve en este acontecimiento del amor en la cruz de Cristo la existencia del mismo Dios: <<Dios es amor>> (4, 16) [...] Constituye su existencia en el acontecimiento del amor. Existe como amor en el acontecimiento de la cruz. (Moltmann, 2010, p. 281)

De acuerdo con Jürgen Moltmann, lo que define la cruz de Cristo es la experiencia terrible de un triple abandono. En primer lugar figura el abandono del Hijo, por causa del cual, “clamó Jesús con fuerte voz: <<Eli, Eli! ¿lemá sabanctani?>>, esto es: <<Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?>>” (Mt 27, 46), repitiendo las palabras del Salmo 22. Puesto que “en aquel tiempo [el Padre] lo desamparó porque pagase la deuda y uniese al hombre con Dios, quedando así aniquilado y resuelto en nada”

(San Juan de la Cruz, 2003e, libro 2, capítulo7, párrafo 11). Careciendo del consuelo proveniente de la comunicación amorosa con el Padre, que en ese momento se le negó para que el amor desnudo se manifestara en plenitud,

al punto de su muerte [Cristo] quedó también anihilado en el alma sin consuelo y alivio alguno, dejándole el Padre así en íntima sequedad según la parte inferior [...] lo cual fue el mayor desamparo sensitivamente que había tenido en su vida; y así, en él hizo la mayor obra que en [toda] su vida con milagros y obras había hecho ni en la tierra ni en el cielo, que fue reconciliar y unir al género por gracia con Dios. (San Juan de la Cruz, 2003e, libro 2, capítulo7, párrafo 11)

En segundo término, Jesús padeció por el abandono voluntario de sí mismo, cuando se entregó a la muerte para el perdón de los pecados, en obediencia al Padre. Según San Marcos, Jesús expiró y dio un grito fuerte e inarticulado. En general, “Los sinópticos hablan unánimes de su <<Temor y temblor>> (Mc 14, 34) y de la tristeza mortal de su alma. Afrontó su final >>con grandes gritos>> y lágrimas>> (Heb 5, 7)” (Moltmann, 2010, p. 178). Con la muerte de Cristo “Todo está cumplido” (Jn 19, 30) porque “la lucha de Jesús acaba con la victoria y su glorificación en la cruz” (Moltmann, 2010, p. 155). Inmerso en el abandono más profundo, en la más terrible noche oscura, “Cristo es consciente de que éste [se refiere al Padre] no se halla lejos, sino cerca; que no juzga, sino que perdona” (Moltmann, 2010, p. 178). Es así como en la mayor desesperanza se originan el amor, la fe y esperanza perfectas.

Además de lo anterior, es importante poner la mirada en un aspecto de la crucifixión que por mucho tiempo ha pasado desapercibido: el abandono que el Padre hace de sí en el Hijo, al entregarlo. Como señala Moltmann, el abandono de Jesús no es solamente una experiencia propia de la historia de la salvación. “El abandono en la cruz, que separa al Hijo del Padre, es un acontecimiento en Dios mismo” (2010, p. 182). A decir de H. J. Iwand:

Hegel definió la cruz diciendo <<Dios ha muerto>>, y probablemente percibió con exactitud que ella nos pone ante la noche de la verdadera, última e incomprensible lejanía de Dios, y nos muestra que, frente a ninguna otra realidad en el mundo, únicamente contamos con la *sola fide*. (Iwand, H. J., *Christologievorlesung*, citado en Moltmann, 2010, p. 60)

De acuerdo con Moltmann, el acontecimiento de la cruz no sólo pertenece a la historia de la salvación sino que acaece en Dios mismo, en su ser *ad intra*. La cruz de Cristo introduce la más profunda distancia entre las personas de la Trinidad. La cruz de Cristo es el acontecimiento que se distingue por el más intenso padecer donde, contra toda evidencia, surge la esperanza. Si la identidad del cristianismo radica en la fe, la esperanza y el amor desnudos, es porque en el supremo abandono y silencio de Dios el hombre participa de la pasión y muerte de Cristo y, al hacerlo, confía en que participará también de su resurrección.

Iwand señala, con el propósito de enfatizar la diferencia entre Cristo Crucificado y el Dios de la onto-teo-logía,

Aquí no encontramos ninguna de las *opera Dei* que nos remiten a él, el Creador eterno, y a su sabiduría. Aquí se quiebra la fe en la creación, de la que procede todo paganismo. Aquí se ve que toda sabiduría y filosofía es demencia. Aquí Dios es no-Dios. Aquí triunfa la muerte, el enemigo, la no iglesia, la injusticia, los blasfemos, los soldados. (Christologievorlesung, citado en Moltmann, 2010, p. 60).

Al Dios de la onto-teo-logía conduce la razón que va de la consideración de los efectos a la causa; de la noción esencial del fundamento a lo fundamentado. Al Dios enamorado que se deja crucificar no hay vía racional que conduzca. Para la razón, Cristo Crucificado es locura.

La fe, el amor y la esperanza desnudos que constituyen la esencia de la vida teologal, surgen contra toda evidencia racional.

Nuestra fe comienza precisamente donde los ateos piensan que acaba. Nuestra fe comienza en esa dureza y poderío que es la noche de la cruz, de la tentación y de la duda sobre todo lo que existe. Nuestra fe tiene que nacer donde todos los hechos la desmienten. Tiene que nacer de la nada (Iwand, H. J., Christologievorlesung, citado en Moltmann, 2010, p. 60).

Sólo porque Dios es *amor-ágape* en sí mismo puede manifestarse en Cristo como Dios *por nosotros*; que por nuestra salvación se entregó voluntariamente a la muerte de cruz, en medio del abandono del Padre y del repudio de la amada.



Los evangelios dan testimonio de la vida del Jesús terreno (que culmina con su pasión y muerte de cruz) a partir del encuentro con Éste que sucede a la resurrección. El principio fundamental de la fe cristiana es que el Señor resucitado es también el Verbo encarnado y crucificado. La buena noticia anunciada por el evangelio es la resurrección del Crucificado, acompañada de la presentación de “la cruz como llamada al seguimiento [...] Seguimiento que quiere decir siempre negarse a sí mismo y cargar con la propia cruz” (Moltmann, 2010, p. 79).

¿Cómo entender la llamada al seguimiento de Cristo Crucificado? Históricamente, la primera forma que dicho seguimiento asumió fue el martirio. La renuncia voluntaria a la propia vida por amor a Cristo fue la primera forma de imitación. Al respecto, para no ir muy lejos de la tradición que nos ocupa, basta recordar que, cuando aún era una niña, Santa Teresa planeó viajar a tierra de moros en compañía de su hermano para morir como mártir.

Una segunda modalidad que asumió el seguimiento fue la búsqueda voluntaria de la muerte espiritual, a través de ejercicios ascético-místicos. Ya la mística de la cruz considera que el camino para la identificación con Dios no es la muerte del cuerpo ni el sufrimiento físico. Si sólo el amor perfecto es capaz de unir a la amada con su amado, es preciso recordar que por sí solo, ningún ejercicio ascético basta para la unión. Ya que por ser éste un acto humano, es un medio que no guarda proporción con el fin sobrenatural de la deificación.

A la comunión con Dios no se llega mediante sacrificios externos y participación en el culto de la Iglesia, sino que el camino que lleva a la gloria pasa por los sufrimientos personales. Así, se sumergía uno mediante la meditación y adoración en los sufrimientos de Cristo, se compenetraba con ellos y los sentía como propios. Y al contrario, en los propios sufrimientos volvía a descubrir la comunión con aquella cabeza <<llena de sangre y espinas>>. (Moltmann, 2010, p. 70)

Para la tradición mística a la que pertenece SJC, únicamente la identificación con Cristo Crucificado vale como seguimiento. A la descripción del modo en que dicho proceso tiene lugar, SJC ha dedicado cuidadosos análisis, al hablar del proceso de transformación por el que

transita la amada desde la vía activa a la pasiva. Seguir los pasos del amado significa “traducir, en las propias responsabilidades y en las circunstancias actuales la misión de Cristo y cargar con la propia cruz” (Stein, 2000, p.87).

Ser cristiano es hacerse semejante a Cristo; es amar como Él nos amó. Por ello dice SJC “Si quieres ser perfecto [...] ven a Cristo por mansedumbre y humildad y síguelo hasta el Calvario y sepulcro” (San Juan de la Cruz, 2003b, 11) ¿De qué modo? Mediante la crucifixión del hombre viejo. Pues “no hay otro medio de llegar a la patria sino el madero de la cruz” (San Agustín, 2003c, homilía 2, párrafo 4).

Por más similitud que haya entre la experiencia de la noche oscura y la crucifixión, no debe olvidarse la distancia infinita que media entre ambas. “Jesús sufrió y murió en soledad, mientras que sus seguidores sufren y mueren en comunión con él” (Moltmann, 2010, p. 81). En razón de la inefabilidad del Misterio de Dios, sería inútil buscar las palabras apropiadas para dar cuenta con justicia del carácter incomparable y único del sufrimiento de Cristo en la cruz, proveniente de su abandono por el Padre. “A Jesús le estuvo reservado el sentir en toda su profundidad el abandono divino y solamente Él pudo padecerlo, por ser Dios y hombre a un tiempo” (Stein, 2000, p. 313). Sólo el Hijo podía sufrir en toda su hondura el abandono del Padre. “Ningún humano corazón ha penetrado jamás en tan oscura noche como el Verbo encarnado en Gestemaní y en el Gólgota” (Stein, 2000, p. 60).

El místico no es Dios por esencia, sino por participación. Por lo cual, a quien transita por la vía mística, le es provechoso saber que

dos cosas sirven al alma para subir a la unión con Dios, que son la compasión afectiva de la muerte de Cristo y la de los prójimos, que cuando el alma estuviese detenida en la compasión de la cruz y pasión del Señor se acordase que en ella estuvo obrando nuestra redención. (San Juan de la Cruz, 2003b, 11)

Edith Stein afirma que, unida y transformada en su amado, la esposa “llega por la participación en la Pasión del Crucificado (es decir, en la noche oscura de la contemplación) al conocimiento del bien y del mal>>, adquiriendo experiencia de su fuerza redentora [se refiere a la cruz de Cristo]”

(2000, p. 314). Penetrar en el misterio de Cristo Crucificado es participar de sus operaciones: conocer y amar como Él se conoce y se ama a sí mismo. Puesto que “Dios es divina luz y amor, en la comunicación que hace de sí al alma igualmente informa estas dos potencias, inteligencia y voluntad, con inteligencia y amor” (San Juan de la Cruz, 2003c, canción 3, verso 49). Razón por la cual, llamando a Cristo “piedra” y a los misterios de la sabiduría del Padre “subidas cavernas”, SJC dice que “en la gloria viendo a Dios cara a cara, unida el alma con esta sabiduría divina, que es el Hijo de Dios, conocerá el alma los subidos misterios de Dios y Hombre, que están muy subidos en sabiduría escondidos en Dios” (2003a, canción 37, párrafo 2).

Para acceder a la región de lo sagrado y participar de la vida intratrinitaria,

la puerta es la cruz, que es angosta, y desear entrar por ella es de pocos, mas desear los deleites a que se viene por ella es de muchos” (San Juan de la Cruz, 2003a, canción 36, párrafo 13). En palabras de SJC, “sólo el amor une y junta el alma con Dios. (San Juan de la Cruz, 2003d, libro 2, capítulo 18, párrafo 5)

Mas el amor al que aquí se refiere no es gusto sensitivo de la presencia deseada. El único amor proporcionado al ser de Dios es el amor desnudo, que no consiste sólo en “querer carecer de eso y de esotro por Dios, sino inclinarse a escoger por Cristo todo lo más desabrido, ahora de Dios, ahora del mundo; y esto es amor de Dios” (San Juan de la Cruz, 2003e, libro 2, capítulo 7, párrafo 5). De ahí la advertencia de Jesús: “Si alguno quiere seguir mi camino, niéguese a sí mismo y tome su cruz y sígame” (Mc 8, 34-35).

La cruz “es símbolo de todo lo difícil y pesado, y que resulta tan opuesto a la naturaleza que, cuando uno toma esta carga sobre sí, tiene la sensación de caminar hacia la muerte” (Stein, 2000, p. 42). Si el seguimiento e imitación de Cristo define la identidad del cristianismo, es preciso preguntarse ¿de qué manera comprendió SJC que había de vivirse tal seguimiento? Edith Stein responde:

*los sufrimientos de la noche oscura* son una participación en la Pasión de Cristo y, principalmente, en el tormento principal de la misma, el abandono de Dios. Esta idea está expresamente confirmada en el Cántico Espiritual,

donde el ansia de ver al Dios desconocido constituye el martirio que domina todo el camino místico. (2000, p. 42)

Noche oscura es sinónimo de purgación, ya sea que ésta tenga por principal agente a la esposa o al esposo Cristo. Durante las noches activas del sentido y del espíritu, el seguimiento de la cruz consiste en “presentar batalla en toda la línea de la propia naturaleza, tomar sobre sí su cruz y entregarse a la crucifixión” (Stein, 2000, p. 83), esto es, mortificar los sentidos y las cuatro pasiones hasta dejar la <<casa sosegada>>. En la noche activa, el espiritual toma su cruz para seguir al amado, acepta padecimientos y sequedades de toda índole. A pesar de todos sus esfuerzos, y a fin de evitar la tentación de creer que por sí mismo puede alcanzar la justificación, el principiante debe tener presente que “Puede entregarse para ser crucificado, mas no crucificarse él mismo. Por ello, lo que la noche activa ha comenzado, ha de completarlo la noche pasiva, esto es, el mismo Dios” (Stein, 2000, p. 85).

No hay obra virtuosa en el orden natural, que baste para la purificación de la raíz de los vicios e imperfecciones humanos. Sólo los actos de la virtud sobrenatural son dignos de mérito. Mas, como ya se ha dicho, su realización supone como condición necesaria la iluminación del Verbo. De donde se deriva la necesidad de las purgaciones pasivas del sentido y del espíritu. Mismas que provocan en los espirituales grandes padecimientos, por la tiniebla que la contemplación arroja sobre sus operaciones naturales, haciéndoles sentir que “Se encuentran como clavados en su incapacidad para usar de sus propias fuerzas. A la sequedad se añade el tormento de [pensar que con seguridad han de] ir equivocados” (Stein, 2000, p. 88).

A semejanza de Jesús en el Calvario, quien pasa por la noche oscura padece el abandono divino. Buscando de noche el lugar donde se halla escondido Cristo, la amada padece por “la aniquilación de toda suavidad en Dios, en sequedad, en sinsabor, en trabajo (lo cual es cruz pura espiritual y desnudez de espíritu pobre de Cristo)” (San Juan de la Cruz, 2003e, libro 2, capítulo 7, párrafo 5). A fin de merecer la unión con su esposo, la amada “tiene que morir ahora para llegar hasta Dios, morir a todas sus fuerzas naturales, a sus sentidos y a su misma razón” (Stein, 2000, p. 95). Tal es el fin de la noche del espíritu, donde tiene lugar la negación de la actividad natural. Durante esta fase del proceso místico,

Del mismo modo que Cristo en su abandono en la Cruz se entregó en manos del Dios invisible e incomprensible, así debe también ella abandonarse en la oscuridad de la media noche de la fe, que es el único camino para llegar al Dios incomprensible. (Stein, 2000, p. 163)

El *amor-ágape* que define al místico “no es sentimiento, sino acción y disposición para el sacrificio, conformidad de la propia voluntad con la divina, para ser sólo dirigida por él” (Stein, 2000, p. 163).

La *noche oscura* es el proceso de transformación mística, conformado por un momento activo y otro pasivo, gracias al cual el espiritual transita de la meditación a la contemplación; del *amor-eros* al *amor-ágape*. La doctrina de la noche oscura está presente en la totalidad de la obra sanjuanista: de manera explícita en la *Subida del Monte Carmelo* y la *Noche Oscura*; y tácita en el *Cántico Espiritual* y la *Llama de amor viva*. Su finalidad es guiar a los espirituales para que puedan participar en la pasión y muerte de Cristo y, transformados en él, puedan también compartir su resurrección y vida eterna.

Para el cristianismo, el verdadero camino de la salvación es “la justicia que viene de Dios, apoyada en la fe, y conocerle a él, el poder de su resurrección y la comunión en sus padecimientos” (Flp 3, 10). El Verbo encarnado se identifica con Cristo Crucificado y resucitado, constituido en *Kyrios* por el Padre. “Pablo entendió la resurrección de Cristo [...] como el acontecimiento escatológico que cualifica como *Kyrios* al Jesús terreno crucificado” (Moltmann, 2010, p. 102). En la historia del cristianismo, el reconocimiento de Jesús como *Kyrios* coincide con la resurrección. La experiencia de la resurrección es el acontecimiento a partir del cual, en una mirada retrospectiva, se interpreta el sentido de la vida y muerte de cruz del Jesús histórico. San Pablo alude a la centralidad de la resurrección mediante las siguientes palabras: “Si Cristo no ha resucitado, nuestra predicación es baldía y nuestra fe también lo es” (1 Co 15, 14). Para la Iglesia primitiva, “todo conocimiento de Jesús en el sentido de la certeza salvadora sólo es posible desde la pascua, y esto vale tanto para el encarnado y crucificado como para el preexistente y exaltado” (Moltmann, 2010, p. 187).

La teología de la cruz paulina enfatiza la miseria humana a fin de mostrar en su justa dimensión que sólo la gracia es origen de la justificación

y salvación. El *amor-ágape* que constituye la esencia divina “se revela en la cruz de Cristo abandonado por Dios. Su gracia se revela en los pecadores. Su justicia se manifiesta en los injustos y en quienes viven sin ley, y su elección gratuita en los condenados” (Moltmann, 2010, p. 52).

Como Edith Stein apunta atinadamente, la ciencia de la cruz que el doctor místico enseña es la actualización de la teología de la cruz como <<verdad operante>>, que configura la vida del místico “determinando de tal manera sus actos y omisiones que por ella se hace manifiesta” (2000, p. 32). En el proceso místico se realiza “un concepto de la vida y una visión de Dios y del mundo que permiten un particular modo de pensar” (Stein, 2000, p. 32), de obrar, de habitar y de ser. La ciencia de la cruz es la “característica especial de la Reforma: la vida de los carmelitas descalzos debía basarse en el seguimiento de Cristo al Calvario y en la participación de su cruz” (Stein, 2000, p. 31).

## CONCLUSIÓN

El proceso místico celebrado en el *Cántico Espiritual* tiene un marcado carácter cristocéntrico. Cristo-Jesús es el esposo que sale al encuentro de su esposa para unirla consigo en igualdad de semejanza amorosa. Cristo es el Dios *por nosotros* que, al encarnarse para la redención, justificación y salvación de su amada esposa, revela que la esencia de lo divino es el *amor-ágape*.

El ser de Dios se ha manifestado plenamente en Cristo Jesús como auto-donación, entrega espontánea, gratuita e incondicional, que sale al encuentro de cada hombre para invitarlo a participar de la unión de semejanza consigo; a la realización del fin sobrenatural para el cual fue creado. El progreso en la escala de amor místico se manifiesta en la realización de obras virtuosas en modo sobrenatural. La adquisición de los hábitos y de los actos de las virtudes sobrenaturales teologales y morales tiene por causa la iluminación del Verbo, en la inhabitación del Espíritu Santo. Nadie tiene la capacidad de favorecer ni mucho menos de suscitar la iluminación del Logos, sin la cual no hay justificación ni salvación posible. Según sea la participación en la contemplación oscura será el grado de *amor-ágape* y la perfección de la unión con el esposo Cristo.

La cruz es el ámbito donde tuvo lugar la revelación de la esencia divina como amor sacrificial y preeminente. El amor místico es respuesta y no llamada. En el proceso místico confluyen el amor preeminente de Dios (que se infunde en el hombre por gracia) y el amor humano (que responde proporcionadamente al de Dios, al participar de las operaciones divinas).

En cada una de sus fases, el proceso místico es participación de la vida intratrinitaria. La iluminación del Logos supone la inhabitación del Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo. La vida intratrinitaria es comunicación amorosa. Si Dios es *amor-ágape* es porque ante todo es alteridad. Para que haya donación de sí se precisa la dualidad amante-amado. De la comunicación divina resultan tres manifestaciones o tres modos de ser Dios, cada una de las cuales se esencia a su modo como *amor-ágape*: el Padre es *amor-ágape* en su fontalidad, que haciendo donación de sí engendra eternamente al Verbo; el Hijo es *amor-ágape* (de la misma esencia del Padre, engendrado, no creado) que se esencia como donación libre y gratuita de sí; el Espíritu Santo es el *amor-ágape*, entendido como la relación subsistente entre el Padre y el Hijo.

La vida mística es el único camino para la realización del fin sobrenatural para el cual fue creado el hombre: la transformación en el *amor-ágape* que Dios es. Ser Dios por participación es conocer y amar a Dios como Él se conoce y se ama a sí mismo. Es decir, conocerlo en modo sobrenatural por fe, y amarlo con el mismo *amor-ágape* que de Él se ha recibido. Lo cual es del todo imposible sin atravesar por las purgaciones pasivas del sentido y del espíritu de las que habla SJC al exponer su doctrina de la noche oscura.

La inhabitación del Espíritu Santo, que prepara a la esposa para la iluminación del Logos, es condición de posibilidad de la infusión tanto de los hábitos como de los actos de las virtudes sobrenaturales teologales y morales. Únicamente éstos son meritorios, por ser proporcionados al ser sobrenatural de Dios. Su realización merece que el esposo aumente en la esposa la gracia que ya tiene. Tal es el sentido del principio según el cual “sólo la gracia merece la gracia”.

De acuerdo con SJC, Dios concede la contemplación amorosa infusa a quienes se preparan adecuadamente para ella y eligen la *vía crucis*. Con todo, porque la gracia es don y no determinación, su eficacia está en relación

directa con el libre consentimiento del individuo. No es que Dios haya predestinado a unos pocos a la vía extraordinaria del misticismo y a muchos otros a la vía ordinaria de la virtud natural; hay pre-destinación de todos a la realización del fin sobrenatural del *amor-ágape*. El hecho de que sólo unos cuantos caminen por la vía mística no tiene por causa predestinación sino la libertad. Como SJC da a entender en repetidas ocasiones, es de pocos desear el sufrimiento que lleva aparejado la imitación de Cristo Crucificado; mas es de muchos desear el deleite de su experiencia amorosa.

Cruz y *amor-ágape* se relacionan entre sí como el acontecimiento insólito por el cual se reveló el ser de Dios y el sentido de dicha revelación. La cruz es el acontecimiento gracias al cual se abre el ámbito de lo sagrado en cuyo seno acaece la máxima manifestación de Dios, que se esencia como amor universal espontáneo e inmerecido. La muerte de cruz de Cristo fue el medio para la redención del pecado; la redención fue el fruto de la cruz. La cruz es el acontecimiento central de la historia de la salvación. Su condición de posibilidad es la encarnación.

Para la tradición mística a la que pertenece SJC, únicamente la identificación con Cristo Crucificado vale como seguimiento. A la descripción del modo en que dicho proceso tiene lugar, SJC ha dedicado cuidadosos análisis, al hablar del proceso de transformación por el que transita la amada desde la vía activa a la pasiva. Como Edith Stein apunta atinadamente, la ciencia de la cruz que el doctor místico enseña es la actualización de la teología de la cruz como <<verdad operante>>, que configura la vida del místico.

## REFERENCIAS

- Arintero, J. G. (1968). *La evolución mística en el desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ferraro, J. (1997). *Misticismo y compromiso en el Evangelio de San Juan, vol I*. México: UAM-Edamex.



El amado del *cántico espiritual*, de San Juan de la Cruz. Una fenomenología hermenéutica de la ágape como esencia del esposo cristo

- Nygren, A. (1969). *Eros y ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*. Barcelona: Sagitario S. A.
- Moltmann, J (2010). *El Dios crucificado*. Salamanca: Sígueme.
- San Agustín (2003a). Exposición de algunos textos de la Carta a los Romanos, en *Obras Completas XVIII*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- San Agustín (2003b). Exposición incoada a la Carta a los Romanos. *Obras completas XVIII*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 401-444.
- San Agustín (2003c). Homilías sobre la Primera Carta de San Juan a los Partos. *Obras Completas XVIII*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 445-721.
- San Juan de la Cruz (2003a). Cántico Espiritual B. *Obras Completas*. Burgos: Monte Carmelo.
- San Juan de la Cruz (2003b). Dichos de luz y amor. *Obras Completas*. Burgos: Monte Carmelo.
- San Juan de la Cruz (2003c). Llama de amor viva. *Obras Completas*. Burgos: Monte Carmelo.
- San Juan de la Cruz (2003d). Noche oscura. *Obras Completas*. Burgos: Monte Carmelo.
- San Juan de la Cruz (2003e). Subida del Monte Carmelo. *Obras Completas*. Burgos: Monte Carmelo.
- Stein, E. (2000). *La ciencia de la cruz*. Burgos: Monte Carmelo.