

La interioridad humana y san Juan de la Cruz. Camino de salida y de llegada

The Human Interiority and John ff the Cross. Way of Departure and Arrival

Ana Silveira

Universidad Pontificia de Salamanca
ana.silveira@outlook.es
<https://orcid.org/0000-0002-5555-2318>

Recibido: 14/10/2021

Aceptado: 01/02/2022

Resumen: Acercar el pensamiento sanjuanista al tema de la «Interioridad humana» supone una esperanza de nuevos horizontes de cultivo de la vida interior, no solo para los creyentes sino también para todo buscador de la Verdad. Asimismo, queremos proponer el símbolo de la Noche Oscura como camino mistagógico para la plena maduración de la interioridad humana, sobre todo en el marco de los principales hallazgos de dicha experiencia, a saber: *conocimiento de sí, conocimiento de Dios y amor al prójimo* (N 13, 7). Relacionamos esos provechos con algunos desafíos de la actualidad —en concreto con el individualismo, con el sin sentido nihilista— y con las diversas búsquedas actuales del cultivo interior, presentando de qué manera el cristianismo contribuye con la realización de un humanismo integral y solidario.

Palabras clave: alteridad, interioridad, Juan de la Cruz, trascendencia.

Abstract: Approaching Saint John of the Cross's thought in terms of «Human interiority» opens up new horizons for cultivating the interior life, not only for believers but also for all Truth seekers. Likewise, we want to propose the symbol of the Dark Night as a mystical path for the full maturation of human interiority, especially within the framework of the main fruits of this experience, namely: self-knowledge, knowledge of God and love of neighbor (N 13, 7). We relate these benefits to some current challenges —specifically individualism (not in the nihilistic sense)— and, with the varied contemporary pursuits of interior seeking, presenting how Christianity contributes to the realization of an integral and humanistic solidarity.

Keywords: Alterity, Interiority, John of the Cross, Transcendence.

Creemos que el estudio sobre «Interioridad humana» abre espacios que permiten la manifestación de más realidad, al tiempo que ofrece también un espacio en las relaciones humanas, permitiendo así el respeto de la radical alteridad. De este modo, su cultivo posibilita que el otro sea reconocido en su misterio irreductible sin que se le manipule o se le absorba. Asimismo, acercar el pensamiento sanjuanista al tema de la interioridad supone una esperanza de nuevos horizontes de cultivo de la vida interior, no solo para los creyentes sino también para todo buscador de la Verdad. Entendemos por interioridad aquello sin lo cual el ser humano queda coartado en su dimensión más profunda, aquello que lo hace consciente de estar atravesado de infinito, aquello que, si descuida, acaba animalizándole porque se deja llevar por los instintos, o por una especie de mecanización, que le convierte en autómatas de la acción.

Conviene añadir que la Noche no se trata de una invención del autor, sino que consiste en un fenómeno arquetípico del ser humano, presente como símbolo en los mitos y en las tradiciones poéticas de muchos pueblos y religiones. De este modo, acercar el pensamiento sanjuanista a la cuestión actual de la Interioridad es tanto una dicha como un desafío, pues es necesario advertir que la riqueza y la complejidad del tema impiden estudiarla en su totalidad. Igualmente, la palabra más adecuada para expresar la motivación global que dio origen a la elección de este tema quizá sea la crisis: una profunda crisis social, ética, intelectual y espiritual, que exige una escucha atenta.

Consideramos necesario además reflexionar sobre este tema debido a que el descubrimiento y el cultivo del mundo interior, aunque sea una dimensión natural de las personas, no es una realidad evidente. Por eso cabe apuntar caminos, para acceder a esa realidad muchas veces olvidada de la persona. En efecto, la vida humana, es un movimiento hacia fuera y hacia dentro un movimiento y no dos, una sencilla observación de la respiración, o del latido del corazón, fenómeno que refleja bien esa idea mediante la sístole y la diástole¹.

Por este motivo, resulta cada vez más urgente desdoblarse el mundo interior hasta convertirlo en una demanda creciente. Somos conscientes de que acometer esta tarea, fundamentarla, integrarla en nuestro contexto, e impedir que acabe siendo una moda pasajera, es todo un reto². Al mismo tiempo, el interés por el mundo interior es un signo de los tiempos³. Afirmamos con eso que la

¹ Cf. J. Damián Gaitán, "Interiore ed esteriore in Giovanni della Croce", en A. Clemenzia *et al.* (eds.), *Castello interiore e castello esteriore. Per una grammatica dell'esperienza cristiana*, Prato 2015, 59-87. 63.

² S. Guerra, "La salida hacia dentro: camino de interioridad", *Revista de Espiritualidad* 58 (1999) 441-487.

³ La expresión «*signos de los tiempos*» aparece en Mt 16,4 (Lc 12,54-56), donde Jesús invita a la perspicacia y a la atención constante al Reino de Dios. Con los signos de los tiempos, la Iglesia expresa ante todo el cambio en sus relaciones con el mundo, que no quiere compartir el anuncio

búsqueda por el cultivo de la «Interioridad» ya existe, pues en la actualidad hay muchas iniciativas cualificadas que se centran en este tema. En medio de esa diversidad, las tradiciones espirituales que han sido ricas en el cuidado de la interioridad —entrelazándola con una ética, una estética y unas cosmovisiones determinadas— tienen ante sí la oportunidad de pronunciarse también a este respecto, lo que no es una tarea fácil dado que el contexto actual es muy distante de aquel en el cual se originaron.

Sin embargo, partimos de un camino ya empezado, es decir, aunque tenga una gran demanda, no se puede considerar solamente como novedad, puesto que siempre existió, porque es inherente a la realidad del ser humano. Por tanto, en este trabajo el objetivo de dialogar con la búsqueda actual del cultivo de la interioridad será con vistas a estimular que el ser humano redescubra su realidad dialógica, que la exprese y la transforme allí donde sea necesario, en su centro más profundo. Estamos de acuerdo con el pensamiento de Edith Stein cuando evidencia que lo propio del ser humano no es sólo su capacidad de racionalidad sino su capacidad de salir de sí, de trascender⁴.

En ese sentido, Juan de la Cruz tiene un legado y una doctrina a la que vale la pena acercarse. Desde ahí podemos aprender que la interioridad no está vacía, sino que está habitada. Esa Presencia sólo es percibida en «clave de amor», en camino de maduración, de descubrimientos. Este pensar y hablar de otro modo no es ni una casualidad ni una simple cuestión de estilo literario, sino la expresión del objetivo que tenemos para que la realidad humana sea un diálogo con el otro, hacia el totalmente Otro. Por eso elegimos empezar escuchando los signos de los tiempos, es decir, la situación actual, los desafíos, las búsquedas. A continuación pretendemos aproximarnos al ámbito sociocultural de nuestros días. Lo haremos comparando la actual situación con una perplejidad similar a la de los primeros seguidores de Jesús, desconcertados tras su muerte. Veamos algunas comparaciones.

de los diversos profetas de desventuras, sino que, basándose en el Evangelio y en la resurrección, anuncia en la historia la presencia de verdaderos signos positivos que pueden ser catalizadores de cambio para todos. Sin embargo, los signos de los tiempos requieren una lectura adecuada. Con esta intención, la Iglesia pide ayuda a los hombres de su tiempo, creyentes y no creyentes, para que le hagan comprender las verdaderas esperanzas y expectativas de la humanidad. Además, esos signos indican que en cada uno de los hombres existen gérmenes de vida que mueven hacia un cambio positivo y tienden hacia un fin común. Cf. R. Fisichella, "Signos de los tiempos", en *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid 1992, 1360-1369; L. González Carvajal, *Los signos de los tiempos. El reino de Dios está entre nosotros*, Santander 1987, 19-29.

⁴ E. Stein, *Escritos antropológicos y pedagógicos. Obras Completas*, vol. IV, Burgos 2003, 41.

1. Diálogo entre cultura e interioridad: «Oh dichosa ventura»

María Magdalena, figura arquetípica del discípulo vitalmente relacionado con el maestro, acudió de madrugada al sepulcro. Se dirigía allí con la intención de cuidar el cuerpo sin vida de aquel que la había transformado de forma radical. A los pies del Calvario se habían desmoronado muchas de sus seguridades. Con la muerte de Jesús, se ponía fin al sueño que le había dado esperanza. Ahora tan sólo tenía un cadáver que perfumar en memoria de la experiencia más intensa de su vida. Cuando llegó frente a la tumba, María Magdalena descubrió asustada que el sepulcro estaba vacío. Su primera reacción fue pensar que habían robado el cuerpo de Jesús. No solo había muerto la persona que había despertado los sentimientos más profundos de su corazón, sino que, además, alguien se había llevado su cadáver⁵.

A pesar de su inicial desconcierto, la experiencia espiritual de María le confirió un nuevo significado a los acontecimientos que estaba presenciando: *Cristo había resucitado* (Jn 20, 11-18). Toda la historia cobraba un nuevo sentido. El testimonio de esta mujer nos permite reflexionar sobre las relaciones existentes entre la cultura y la interioridad. Su experiencia nos sugiere que, para construir estos caminos transitados por la mayoría, previamente hay que salirse de la ruta (*ex – odos*), y abrirse a descubrir nuevas rutas.

En ese sentido, a lo largo del siglo XX, algunos autores han anunciado la muerte de Dios. En la sociedad occidental no solo parece que Dios haya muerto, sino que, además, «han robado su cadáver», ya que no queda ningún rastro de Él en muchos ámbitos de la cultura. Al incluir esa idea aquí, deseamos reconocer la necesidad de una experiencia espiritual, análoga a la de María Magdalena, que muestre la interioridad como un espacio de experiencia de Dios ante la desolación que caracteriza nuestra cultura. De este modo, podemos plantear que la sociedad actual, teóricamente secularizada y racionalista, no es ajena a la dimensión espiritual de la realidad⁶.

2. Noche como búsqueda de sentido

El mundo de hoy necesita cada vez más esa lección: hay una dimensión nueva en la profundidad de las cosas; y cuando el ser humano se asoma a ella, puede comprender, sospechar, o incluso encontrarse consigo, con el otro, con

⁵ Cf. J. Otón, "Interioridad y Cultura", en J. Meloni - J. Otón (coord.), *La Interioridad: un paradigma emergente*, Madrid 2004, 127.

⁶ Cf. M. Buber, *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*, Salamanca 2003, 93.

Dios. Nuestra cultura de lo descartable, de lo momentáneo, de relaciones epidérmicas, bloquea esos accesos, llenándose de ruidos, pero vacíos de sentidos. Creemos ser necesario presentar distintos caminos de acceso a la vida interior, acorde con un dato que tendemos a olvidar: es posible encontrar a Dios en la vida, en la realidad.

En ese sentido, no se puede reducir el descubrimiento de la interioridad a su nivel psíquico, con la mismidad del sujeto. De hecho, a menudo la presentan como camino para la realización bajo la forma de la autosatisfacción emotiva: en el sentirse bien en la propia piel, en el ensimismamiento, en el ejercicio de ampliación de la conciencia y en la consecución de una felicidad identificada con el logro de estados anímicos placenteros⁷. Por este motivo, buena parte de esos planteamientos de la interioridad se agotan en la propuesta de métodos para la mejora de la atención y el logro de la relajación y la concentración. De ese modo, no sorprende que esas búsquedas de la interioridad terminen en el aislamiento del sujeto de las responsabilidades sociales junto al avance del individualismo, rasgo característico de nuestro tiempo.

Ese individualismo representa una especie de egóismo espiritualista, tan contrario a la espiritualidad cristiana⁸. De esa manera, se opone a la perspectiva de la cultura actual, pues enuncia el peligro de reducir la interioridad a su dimensión meramente psíquica, sin reconocer que está formada también por su apertura a la transcendencia. Dicha perspectiva antropológica hace del Espíritu de Dios el fondo último del hombre y, por consiguiente, describe al ser humano como frontera, confín y horizonte entre lo interno y lo externo, lo finito y lo infinito. Sin embargo, esa relación con Dios de la que la persona dispone, pone de relieve la decisión de salida, de acogida de una interpelación. Solo así es posible ver la doble alteridad a la que está referida la interioridad humana en cuanto sujeto ético, es decir, como ser en relación con el otro, al que no puede ser indiferente.

De este modo, junto a la inevitable referencia a la exterioridad, una fenomenología adecuada de la interioridad contiene ineludiblemente la referencia a la alteridad, es decir, la referencia a otros sujetos sin los cuales el sujeto humano no tendría la posibilidad de ser él mismo. A propósito de esto, en el lenguaje bíblico existe otro término para hablar de interioridad: es «*leb*» (corazón), sede del conocimiento y de la integración unificadora. Gracias a él se escucha y se discierne: cuando Salomón pide al Señor «un corazón que escuche» (1 Re 3,9), está pidiendo que el mundo no sea mudo para él, sino que le resulte inteligible⁹.

⁷ Cf. J. Martín Velasco, "Prologo", en J. Meloni - J. Otón (coord.), *La Interioridad: un paradigma emergente ...*, 6.

⁸ Cf. J. Martín Velasco, *La Interioridad: un paradigma emergente ...*, 8.

⁹ Cf. H. W. Wolf, *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca 1975, 63-86.

Al mismo tiempo, el corazón es el órgano de la voluntad, de los planes, de las decisiones y de las intenciones. En él se guarda fielmente el tesoro del recuerdo. Por lo tanto, «abrir» el corazón es también comunicarse, al contrario del pensar analítico y fraccionado, el pensamiento bíblico es sintético e integrador; considera las realidades no como totalmente independientes, sino como aspectos de una misma realidad¹⁰. Sin embargo, no basta la comprensión de la interioridad humana, sino que es necesario trazar los caminos para realizarla. En ese sentido, hablamos de procesos cuya característica principal reside en que su punto de partida está en el descubrimiento de una presencia que lo penetra todo. Es el Dios de san Pablo, en el cual «*vivimos, nos movemos y existimos*» (*Hch 17,28*).

3. Caminos de acceso a la interioridad

Según el texto de (Mt 6,6-13) para acceder a ese espacio secreto en el que ya estamos bajo la mirada de Dios, hay que realizar un desplazamiento de lo exterior a lo interior —«*entra en tu aposento*»—, y después tomar una decisión de ruptura y separación —«*cierra la puerta*»—. La tradición bíblica conoce, desde Abrahán, ese dinamismo de peregrinación interior que supone arrancarse de «la propia tierra» (Gn 12,1). A partir de ahí, se inaugura un nuevo modo de relación con su propia realidad existencial. Ahora bien, ¿qué es lo que hay que dejar atrás y fuera? O, más aún, ¿de dónde hay que desplazarse?

3.1. Música callada y soledad sonora - Silencio

En primer lugar, reconocemos que tendríamos que aprender a callar, pero no callar para quedarnos mudos, sino para quedarnos en *silencia*, pues hay un callar que procede de no saber qué decir y hay otro callar que recoge, es decir, se trata de silenciar para permitir salir del dominio de las apariencias y de las falsas imágenes del yo, inscrito en la mera emotividad¹¹. Así, será Otra voz la que hable, pero para ese callar hace falta apertura, humildad, confianza. Asimismo, conviene decir que el silencio no es un fin en sí mismo, y en eso difiere la interioridad cristiana, pues no es un callar pensamientos y emociones para adquirir paz mental. Sin dejar de reconocer el valor de ese esfuerzo, el Evangelio invita a descender a otro nivel en el que el silencio ya no es obra nuestra,

¹⁰ Cf. D. Alexandre, "Interioridad y Biblia. El Don que se recibe en lo escondido", en *La Interioridad: un paradigma emergente* ..., 37.

¹¹ Cf. J. A. Marcos, "Juan de la Cruz y la interioridad humana", *Revista de Espiritualidad* 75 (2016) 219-245. 240.

sino fruto de la actitud de escucha y de honda disponibilidad. Sin embargo, tenemos secretas resistencias a creer que somos deseados por Dios y que sea Él quien busque nuestra presencia: «*Mira que estoy a la puerta llamando: si uno me oye y me abre, entraré en su casa y cenaremos juntos*» (Ap 3,20).

El don que se recibe en «soledad y silencio» es la experiencia de ser atraído por el totalmente Otro. Por eso, la experiencia de atracción desemboca en el descubrimiento de estar habitados y de que, cuando llegamos a contactar con nuestro corazón, Alguien ya nos estaba esperando. A partir de esa convicción de fe, podemos perder el miedo a conectar con todo lo que en nosotros es oscuro, desordenado o inquietante, puesto que nos sabemos hijos del Padre.

En ese sentido, con la expresión «*cierra la puerta*» se nos permite visualizar la interioridad como un espacio de inviolable intimidad, inaccesible para los otros y cuya posibilidad de ser conocido o compartido queda absolutamente en manos de nuestra libertad. Una persona se distingue esencialmente de un objeto por esta capacidad interior. Así, el que retorna a la exterioridad después de haber estado en «silencio», lleva grabadas en el corazón las marcas de Jesús, y por consiguiente, del contacto con esa presencia experimenta lo que es una relación de alteridad, pues para quien sabe vivir bajo la mirada del Padre, todos se le vuelven hermanos (Gal 6,17)¹².

3.2. La cena que recrea y enamora - La oración

El segundo camino de acceso que proponemos es el de la oración como relación de amistad, «*estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama*»¹³. El Dios cristiano es un Dios de relación, y es precisamente la relación lo que hay en el centro de la oración. Se entiende aquí en su estructura original, según la etimología de *oratio* (de *ob audio*, 'escuchar', 'obedecer'), como una escucha. Por ello, lleva a la evidencia de una íntima matriz relacional que supera y excede. Por eso, en la raíz misma del ser, uno se encuentra con la necesidad originaria de escuchar y de tener que responder.

Dios se experimenta como inmanente y trascendente al mismo tiempo, como fuente interior que desenterrar en lo más profundo de sí y como Otro al que dirigirse en la oración. Por otra parte, parece legítima la responsabilidad del hombre para con Dios, expresada en el propósito de ayudarlo para que haya siempre un lugar que pueda hospedarlo en la desventura sin caer en la desesperación ni en el nihilismo.

¹² Cf. D. Aleixandre, "Interioridad y Biblia. El Don que se recibe en lo escondido", 45.

¹³ Santa Teresa de Jesús, V 8, 5.

3.3. Hacia una espiritualidad de veras

Constatamos la importancia de no separar el cuerpo-alma en la experiencia de la interioridad, ya que también es importante tener una real y lúcida comprensión del papel de la corporeidad en la vivencia de las personas humanas. No se trata, por tanto, de elegir entre una dimensión u otra, sino de ser todo lo que en verdad somos, puesto que la espiritualidad implica la totalidad de la persona. Eso significa toda la realidad cósmica, histórica y humana, en expresión de Ignacio de Loyola: «*Buscar y hallar a Dios en todas las cosas*»¹⁴. Por otro lado, si bien en otras épocas se valoraba el alma, hoy damos culto al cuerpo, pero un culto excesivamente idolátrico. En ese sentido, nos urge superar la idea reduccionista del cuerpo hacia una visión más verdadera de la vida humana y de la creación en general. De ahí que requiere superar una cosmovisión excluyente y alienante.

Así pues, del dualismo surgió la idea de vincular lo espiritual con lo inmaterial, lo cual ha imposibilitado una visión positiva del cuerpo, y lo peor, se ha situado la «vida espiritual» al margen del cuerpo. De hecho, para muchas personas ser espiritual no tiene nada que ver con sus relaciones interpersonales, o cómo utilizan su dinero, su tiempo, su energía, o con qué seriedad y honradez viven su trabajo profesional. Es decir, disocian su vida espiritual de su modo de estar en el mundo. La causa subyace en que siguen ideas espiritualistas según las cuales ser espiritual es sólo dedicarse a las cosas "divinas", pero no tiene nada que ver con el esfuerzo de transformar este mundo.

Por consiguiente, urge una ética del cuidado que impregne todas las dimensiones de la vida. Para ello, conlleva vivir la fidelidad a Dios en perspectiva de responsabilidad, pues ser fiel supone responder por la totalidad de uno mismo en el contexto en que se encuentre¹⁵. Por un lado, ninguna época como la actual ha acumulado sobre el hombre tantos y tan diversos conocimientos. Por otro lado, hace falta que ese acercamiento a la interioridad ocurra desde una visión interdisciplinar en la que tanto la ciencia secular como la religiosa o teológica realicen sus aportaciones¹⁶. Por este motivo queremos acercarnos al tema de la interioridad desde la perspectiva de la corporalidad, considerando que esa es también la mejor forma de ahuyentar desde el principio el fantasma de una interioridad espiritualista.

¹⁴ Cf. San Ignacio de Loyola, *Escritos esenciales: Dios en todas las cosas*, Santander 2007, 7.

¹⁵ Cf. M. E. Ocaña, *Cuerpo espiritual*, Madrid 2009, 153.

¹⁶ Cf. S. Guerra, "La salida hacia dentro ...", 444.

4. Interioridad: presencia que la habita

Con la palabra «interioridad» se pretende señalar en los últimos años aquella dimensión insustituible e irreductible del ser humano que todas las civilizaciones han cultivado durante milenios, fundamentalmente dentro del ámbito de la religión. Después de décadas de rechazo de un espacio sagrado saturado de palabras y de interpretaciones, se percibe en nuestros contemporáneos la sed de esta dimensión, sin olvidar esa otra especie de «escapismo» de la condición humana y una cierta alienación del compromiso con la realidad. De ahí, entendemos por interioridad aquello sin lo cual el ser humano queda coartado en su dimensión más profunda, aquello que lo hace consciente de estar atravesado de infinito, aquello que si descuida, acaba animalizándole, porque se deja llevar por los instintos, o por una especie de mecanización, que le convierte en autó-mata de la acción.

En efecto, hay mucho más de lo que vemos, sentimos, pensamos o creemos, esto es, la vida tiene muchas capas de profundidad y se accede a ellas a medida que se profundiza. De hecho, percibimos la paradoja contemporánea de que nunca antes la sociedad ha tenido tantas posibilidades, y sin embargo nunca había estado tan insatisfecha. En ese sentido, creemos que el estudio sobre la interioridad abre unos espacios que permiten la manifestación de más realidad, al tiempo que abre un espacio en las relaciones humanas, permitiendo así el respeto de la radical alteridad. De este modo, su cultivo posibilita que el otro sea reconocido en su misterio irreductible sin que se le manipule o se le absorba.

Así pues, la distancia no es lejanía sino espacio que permite descubrir y admirar el rostro del otro y captar con más finura y delicadeza sus matices, sus necesidades, la validez de sus puntos de vista aunque contradigan los propios. Al mismo tiempo, ayuda a tomar consciencia de las propias necesidades, deseos, y proyecciones que deforman la percepción de lo que circunda. De esa manera, permite que uno aclare el propio contexto, porque la interioridad no se opone a la exterioridad; al contrario, es su indispensable complemento, su campo de verificación y de criterio. Esto se debe a que no es una huida, sino un tomar distancia de la inmediatez para ganar libertad y lucidez, y por eso, cuando crece la interioridad, también se revela la profundidad de la exterioridad.

Esta forma unificada de vivir en el mundo se identifica en ciertos ámbitos con el estado de no-dualidad. En lenguaje ignaciano se trata de llegar a ser contemplativos en la acción, o mejor dicho, vivir todas las dimensiones desde la percepción de la Presencia que todo lo sostiene y que todo convoca. Además, en la experiencia más propiamente espiritual hay una serie de condiciones previas que pertenecen al campo de la educación personal humana. Por ejemplo,

es difícil iniciar una experiencia espiritual sin silencio, sin un cierto conocimiento práctico de la gratuidad.

Sin embargo, la interioridad está abierta al exterior y es dinámica, es decir, hablar de interioridad es hablar de relación, es encontrarse con una Persona y dejarse interpelar y transformar por ella. No es simplemente un ejercicio ético o psicológico, sino también ontológico y existencial, un camino que conduce hacia la entrega de sí mismo a un Todo mayor, en un progresivo descentramiento del yo. Así, lejos de fomentar la autocomplacencia, se recorren sin retroceder los difíciles tránsitos de las noches oscuras y se hace posible incluso salir transfigurados.

Por otra parte, desde siempre la espiritualidad ha considerado el mundo interior en relación con la práctica religiosa, es decir, la espiritualidad propone una cosmovisión, una ética, unos procesos, y el desarrollo de ellos ejercita la interioridad. Por eso, para un creyente las dos siempre están unidas, pero para un no creyente pueden corresponder a ámbitos diferentes, pues la interioridad es un «espacio» que, en la medida en que se pone en movimiento, toma dirección, se vuelve espiritualidad. Para cuidar de la vida interior durante años bastaba con los ritos sociales, las liturgias, las plegarias o el silencio, pues el ritmo de vida lo favorecía¹⁷.

En consecuencia, desde la religión, y desde humanismos diversos, la necesidad de cultivar la vida interior se ha ido haciendo más presente en la cultura de la segunda mitad del siglo XX. Este siglo ha sido el siglo de la antropología y del «yo». No obstante, son pocos los que hablan del término «interioridad», que sólo será válido si se conjuga con la «exterioridad». En efecto, Marcel Légaut fue uno de los primeros en hablar de esta palabra en su obra *Interioridad y compromiso* (1977)¹⁸. En ella mencionaba la importancia de que el compromiso, para que fuese fecundo, naciera de la interioridad.

A pesar de no existir la palabra, la conciencia de la interioridad se ha desarrollado a lo largo de la historia; desde la antigua Grecia (donde la identidad está esencialmente en la exterioridad) ha ido deviniendo «interior». Desde finales del siglo XX se difunde esta palabra, y va apareciendo como un concepto filosófico y antropológico asociado al yo, especialmente a través del uso que Descartes hace del «yo». Destaca el ejemplo de San Agustín, quien con sus Confesiones escribió el primer diario íntimo de la Modernidad. Con el sustantivo «interioridad» subrayamos la importancia que la cultura ha dado a la subjetividad.

Asimismo, podríamos decir que es una dimensión antropológica fundamental de la persona en la cual se dan las condiciones para la subjetividad, la escucha,

¹⁷ Cf. L. Ylla, J. Melloni *et alt.*, "¿De qué hablamos cuando hablamos de interioridad?", *Cuadernos EIDES* 69 (2013) 14.

¹⁸ Cf. M. Legaut, *El hombre en busca de su humanidad*, Madrid 2001.

el sentimiento, la receptividad, la conciencia. Es el ámbito donde uno busca conocerse, donde acoge las diferentes acciones. El mundo interior está allí donde resuena lo que se recibe del mundo exterior; es donde se piensa, donde se reflexiona, donde se procesan los impactos recibidos a lo largo del día, y también donde se percibe de vez en cuando la vulnerabilidad radical de uno mismo.

Subjetividad

Antes de seguir describiendo los ámbitos de la interioridad, hablaremos acerca de dónde está ubicada la subjetividad. Karol Wojtyła, en su breve ensayo *Subjetividad y lo irreductible en el hombre*, sostiene que la metafísica aristotélica de la naturaleza humana corre el peligro de reducir el hombre al mundo, de no hacer justicia a lo propio del hombre, a aquello que lo distingue como persona. Wojtyła sostiene que hay un enfoque cosmológico en la tradición aristotélica que requiere ser completado con una visión más personalista, una visión que estudie al ser humano no sólo en términos de sustancia, potencialidad, racionalidad, etc., sino también en términos de subjetividad, esto es, en términos tales como «autopresencia, mundo interior, autodonación»¹⁹, es decir, sólo adentrándonos en la subjetividad de los seres humanos podemos entender plenamente su índole personal.

Así, entendemos por subjetividad esa relación de uno consigo mismo como sujeto, y dicha relación fundamenta el interior de la existencia y del actuar. Por eso, el término conciencia se utiliza con frecuencia para referirse al centro más interior, al santuario de la persona humana. No resulta difícil reconocer en la subjetividad de la conciencia la interioridad de la persona, y así, cuando la conciencia se despierta y abre su mundo interior, uno se experimenta subjetivamente²⁰. Por otra parte, a partir del concepto de «subjetividad» de Kierkegaard, existe una comprensión para ese acto fundamental de la libertad, que abarca y da su impronta al conjunto de la existencia. Pondremos el ejemplo particular de la obra *La enfermedad moral*, la cual expresa que cada persona humana ha recibido el reto de elegir entre querer lo que él o ella es o rechazarlo²¹.

De ahí que subyace a esa afirmación la idea de que si uno existiera por sí mismo, como ocurre con Dios, no tendría que afrontar esa elección, porque entonces sería tan radicalmente sí mismo que no tendría sentido tener que aceptar o no su propio ser, pero al haber sido de alguna manera entregado a

¹⁹ Cf. K. Wojtyła, *La subjetividad y lo irreductible en el hombre*, en K. Wojtyła, *El hombre y su destino*, Madrid 1998, 25-26.

²⁰ Cf. J. Crosby, *La interioridad de la Persona Humana ...*, 120.

²¹ La importancia de Kierkegaard radica entre otras cosas en que le da un nuevo giro a la pregunta por el sujeto, que es la pregunta rectora en la filosofía moderna. Igualmente, veía en esto el movimiento de la existencia humana por antonomasia, la unidad de «inhalar y exhalar», de expandirse y contraerse; de hecho, reclamó para la fe este doble movimiento, esto es, el ritmo de sístole y diástole. Cf. S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Madrid 2008.

sí, está en una situación en la que habrá que elegir entre aceptarse o no²². Como resultado, en la Época Moderna, eminentemente antropocéntrica y repleta de subjetivismo, se tiene la pretensión de resolver el problema del ser humano, eliminando la cuestión de Dios. No obstante, esa perspectiva condujo a muchos pensadores al Nihilismo, en el que, junto con Dios, se fue también el hombre mismo²³.

Por otra parte, en la Postmodernidad se acentuó la crítica a la Modernidad ilustrada, y el proceso fue de la muerte de Dios (Nietzsche) a la muerte del hombre (Foucault), para acabar en la muerte de la realidad (Vattimo, Lipovetsky, Bauman). Es posible entrever que la razón se convirtió en «razón instrumental», al servicio de intereses de pequeños grupos. Incluso la ciencia racional se ha convertido en poder, y la técnica en instrumento de dominio. Consecuentemente, las personas han sido tratadas como objetos o como máquinas de guerra, de consumo y de producción²⁴.

De este modo, el pensador que enfrenta la cuestión del hombre debe hacerlo con todos los recursos que hasta ahora el saber humano tiene a su disposición: las ciencias humanas, la filosofía, la psicología, la antropología, la sociología, la fenomenología, etc. Sólo así es posible desarrollar el gran misterio que es el hombre. Según Gabriel Marcel, Edith Stein o Emmanuel Mounier²⁵, el hombre es ante todo y sobre todo un ser espiritual²⁶. Por consiguiente, el acto de ser de cada uno se goza personalmente en modo exclusivo e incommunicable, es un acto del ser espiritual del hombre; por eso, el mejor término para calificar al hombre es persona. ¿Pero qué se entiende por «persona»?

En cierto sentido se puede considerar a Kant precursor del personalismo, ya que una de las enunciaciones de su imperativo moral afirma lo siguiente: «*obra de tal modo que trates a la Humanidad, tanto en tu persona como en la de los demás, siempre como fin, nunca simplemente como un medio*»²⁷. Así entendido, se considera ya a la persona como fin y se prohíbe cualquier manipulación de ella. Sin embargo, se puede considerar como verdadero iniciador del personalismo a un pensador que, a pesar de ser materialista ateo, realizó lo que se ha llamado «el descubrimiento del tú»: Ludwig Feuerbach (1804-1872). A pesar de que Descartes descubriera la importancia del yo subjetivo, no atendía al tú como componente del yo. Más bien, el sujeto humano para Descartes es el yo subjetivo, «yo pienso», un yo encerrado en su pensamiento.

²² Cf. K. Rahner, Teología de la libertad, en *Escritos de Teología*, vol. VI, Madrid 1969, 219- 220.

²³ Cf. B. Mondin, *Definição Filosófica da Pessoa Humana*, Bauru-SP 1995, 14.

²⁴ Cf. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires 1973, 112.

²⁵ Cf. E. Mounier, *El Personalismo*, Buenos Aires 1980, 12 ed.

²⁶ Cf. E. Stein, *Escritos antropológicos y pedagógicos. Obras Completas*, IV, Burgos 2003.

²⁷ Cf. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, J. Mardomingo (trad.), Barcelona 1999.

A su vez, Feuerbach pensó y defendió en sus obras que no hay yo sin tú. De ahí, afirmamos que la persona se realiza en la medida en que es capaz de abrirse y comunicarse con las demás personas: «yo no existo sin ti; yo dependo del tú, sin ti yo no soy yo»²⁸. Sin embargo, Feuerbach fue aún más lejos, porque vio, con acierto, que la relación más personalizante y humana es la relación de amor: «*Tú existes solamente si amas; el ser solo es ser, si es el ser del amor*» y añade: «*solamente es algo quien ama algo, no ser nada es idéntico a no amar nada*»²⁹. De modo que es una intuición absolutamente válida como camino para una verdadera humanización³⁰.

De esa manera, entrar en comunicación con otra persona es entrar en comunión con el ser consciente de sí y, por ello, capaz de donación de sí mismo y de enriquecimiento mutuo. Hay muchas formas de comunicación; la más inmediata es el lenguaje, hablado o escrito, gracias al cual podemos enriquecernos como personas. Otro modo de comunicación es el diálogo, pero para que este sea fructífero son necesarios silencios que posibiliten la reflexión, la escucha. En realidad, sólo el que calla y reflexiona sobre lo dicho es capaz de decir algo pertinente y que genere confianza. Además, el silencio constituye un signo de respeto a la otra persona y a su palabra.

Así, el diálogo, si es auténtico, personifica. Sin la mutua estima no hay creatividad ni enriquecimiento, sino solo un monólogo a dúo, o sea, la comunión personal es mucho más que un mero intercambio de ideas. También se puede decir que el término «persona» es distinto de «individuo», como distingue Jacques Maritain, para quien la persona es un fin en sí mismo; no desaparece, es espiritual y, por ello, tiene un fin y un destino eterno que debe fraguar con su libertad. Por otro lado, el individuo es aquel que vive para la especie: nace, crece, reproduce y desaparece³¹.

Igualmente, Crosby se refiere a la interioridad de una persona cuando afirma que la persona «es ella misma y no otra», con lo que quiere decir que ninguna persona es reemplazable por otra, así como que una persona jamás es una mera parte de un todo. En este sentido, la interioridad es prácticamente equivalente a lo que él autor llama «incomunicabilidad» de cada persona³². En efecto, el mismo autor, hablando de personas en lugar de criaturas racionales, afirma, según el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, que Dios respeta nuestra interioridad personal tratándonos en virtud de nosotros mismos y no

²⁸ Cf. M. Cabada Castro, *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, Madrid 1975, 149-163.

²⁹ Cf. M. Cabada Castro, *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach ...*, 152.

³⁰ Para una comprensión amplia y completa de esa idea en el pensamiento de Feuerbach son útiles los libros de M. Cabada Castro, *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*, Madrid 1980 y *La vigencia del amor*, Madrid 1994.

³¹ Cf. J. Maritain, *Principes d'une politique humaniste*, Fribourg-Suisse 1989, 188.

³² Cf. J. Crosby, *La interioridad de la Persona Humana ...*, 12.

como meros instrumentos al servicio de otros seres, ni siquiera de sus propios designios³³.

5. La dignidad y el valor de la persona humana

En consecuencia, si existe algún valor en las personas, su existencia es independiente del gusto que alguien pueda sentir ante otra persona; son las propias personas las que poseen este valor, que no es en absoluto dependiente de la experiencia de otros. Hildebrand ha desarrollado el concepto de «valor» al explicar la razón por la cual todo ser que posee valor merece que las personas lo afirmen. Así, por ejemplo, toda persona humana reclama o merece un cierto respeto fundamental; o también, Dios es digno de adoración. También puede decirse que lo que Hildebrand llama «*respuesta al valor*» es algo debido en justicia a ese ser³⁴.

Retomando la idea anterior, aceptarse a sí mismo en ese sentido significa que en el inicio de la propia existencia hay una iniciativa, Alguien que me ha dado a mí. Esta decisión a favor de la existencia no es genérica, como un individuo más de la especie humana, «sino como este hombre: perteneciendo a este pueblo, a este tiempo, a esta cultura y a estas condiciones»³⁵. Alguien, más allá de la voluntad de mis progenitores, ha querido que existiera yo aquí en este lugar, y ahora, en este tiempo. Aceptar esto no es fácil, puesto que la aceptación de sí mismo resulta problemática por suponer una respuesta, una tarea: «debo querer ser yo realmente, y sólo yo»³⁶. En suma, esta es la primera vocación: aceptar e intentar *realizar* todo aquello a lo que se está llamado a ser aquí y ahora.

No obstante, el hombre de hoy a menudo no está en paz justamente porque huye de sí mismo, intenta evadirse de su realidad, de su finitud y de sus límites, quiere re-crearse, reinventarse cuando quizás debiera recibirse. El existencialismo filosófico del siglo XX ha afrontado este problema antropológico subrayando de alguna manera la finitud de la existencia humana, por ejemplo, cuando afirma que la muerte la amenaza con la nada. Sin embargo, esta finitud puede ser aceptada y vivida de otro modo: desde la fe, aceptarse a sí mismo es aceptarse como criatura de Dios.

³³ Al hablar de la divina providencia en el libro III *de la Suma contra los gentiles*, especifica en el capítulo 112 «que las criaturas racionales son gobernadas para su propio fin, mientras que las demás lo son en subordinación a ellas»; Cf. Santo Tomás de Aquino, *S. T.*, q. 22, n. 4.

³⁴ Cf. Dietrich Von Hildebrand, *Ética*, Madrid 1983, especialmente el capítulo 3.

³⁵ Cf. R. Guardini, *La aceptación de sí mismo: Las edades de la vida*, Madrid 1977, 21.

³⁶ Cf. R. Guardini, *La aceptación de sí mismo ...*, 23.

Por este motivo, la gratitud es una respuesta específica, un reconocimiento de un Amor que se manifiesta. Esta gratitud está también profundamente vinculada a la humildad³⁷. Incluso, también por el don incomparable del amor recibido de los otros, ha de existir en nosotros una profunda gratitud. Por tanto, el humilde, el íntimamente libre sentirá esta gratitud especial, por el amor del otro. La exigencia que yace en este amor es la correspondencia; él es consciente de que solo su amor análogo, es decir, corresponder al amor del otro. En resumen, la relación «yo-tú» debe ser un camino para el encuentro con un Tú Absoluto que dé sentido y valor definitivo y estable a la relación y al amor humano.

En definitiva, cada tú individual abre una perspectiva sobre el Tú eterno. De hecho, no se puede hablar del amor interpersonal sin hablar de la esperanza como uno de los existenciales humanos. Según Gabriel Marcel en su obra *Homo viator*, la verdadera esperanza es como el aliento de la vida que brota del amor, es decir, la esperanza es un acto de fe en el otro, en su amor³⁸. También brota de la confianza a pesar del dolor y de los fracasos. Por eso, la espera y la confianza son los elementos básicos de la estructura antropológica de la esperanza, no solo como sentimiento, sino también como la estructura óptica del ser humano.

6. El amor como apertura trascendente

Cuando afirmamos la idea de amor como apertura, partimos de la condición humana y del misterio de la Redención, es decir, el hombre no puede vivir sin amor, puesto que él permanece para sí mismo un ser incomprensible. Su vida queda privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio³⁹. Sin embargo, cada autor que ha escrito sobre el amor lo ha hecho desde una perspectiva distinta. Percibimos en la figura de San Juan de la Cruz un maestro en la escuela del amor. Él lo aborda desde una doble vertiente: poética y racional. Cuando lo hace desde la perspectiva de la razón, halla su punto de apoyo en el hecho de que el hombre se encuentra a sí mismo y se da una respuesta definitiva. Su esfuerzo está dirigido a proyectarse desde sus mismas raíces hacia el «otro», que en el caso de Juan de la Cruz es Dios y más concretamente Cristo⁴⁰.

³⁷ Cf. J. Crosby, *La interioridad de la persona humana ...*, 19.

³⁸ Cf. G. Marcel, *Homo Viator*, Paris 1944. Para un conocimiento de lo que a lo largo de la Historia se ha escrito sobre la esperanza, con valoraciones críticas y sugerentes ideas personales, es indispensable el libro de P. Entralgo, *La espera y la esperanza*, Madrid 1984.

³⁹ Cf. *Redemptor Hominis*, n. 10.

⁴⁰ Cf. S. Castro, *El camino de lo Inefable. En torno a Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*,

No obstante, Juan de la Cruz no concibe el amor como un elemento más que viene simplemente a adornar la constitución esencial del ser del hombre, pues el amor es quien orienta y dirige todas las demás cualidades del sujeto. De hecho, el Santo comenta en una estrofa del *Cántico espiritual*: «que ya sólo en amar es mi ejercicio»⁴¹. Por ello, toda la doctrina sanjuanista en torno a las purificaciones de las potencias y sentidos humanos tiene como meta ampliar la capacidad de estos para el amor. En suma, el fin de las purificaciones sanjuanistas no es otro sino dejar en el ser humano una sola tendencia radical: la apertura trascendente hacia Dios⁴². Al mismo tiempo, la intuición central de la *Noche oscura* toca en el ser más profundo del hombre: su esencia. De ahí surge la fuerza de las imágenes con las que el místico de Fontiveros ha plasmado el proceso de su reconstrucción interior.

En lo que se refiere a la estructura del amor, tomamos en cuenta aquellos elementos que, a juicio del Santo, entran a formar parte constitutiva esencial del amor. La primera de ellas que observa es la *alteridad*, y después, el *dinamismo personal* que él atribuye al amor, ya que este es la expresión más totalizante de la persona. Esta relación se expresa en la doctrina sanjuanista en contenidos de diálogo, es decir, amar es dialogar con el otro, pues el amor hace descubrir a la persona⁴³. Por tanto, para Juan de la Cruz, para que en el hombre se dé un auténtico amor este tiene que ser infundido por Dios, aunque, como gran conocedor del espíritu humano, no ignoraba que la dinámica de la perfección del amor no se realiza automáticamente, sino que se da en un proceso.

Ahora bien, el hombre inmaduro en el amor, al tener dividida su voluntad por la multitud de objetos que persigue, no encuentra reposo; su corazón está inquieto. Orienta todas las cosas, incluidas las espirituales, según sus propios deseos egoísta. De ahí la preocupación que tiene nuestro místico de que el hombre que quiera acercarse a lo divino debe primero purificar sus potencias. Igualmente, entre los elementos constitutivos cabe destacar los siguientes: la condición del hombre como «ser creado y redimido»⁴⁴, su creación «a imagen y semejanza de Dios»⁴⁵, y también su concepción unitaria del ser como un solo supuesto «cuerpo, alma y espíritu»⁴⁶, que tiene la gloria como su predestinación «igualdad de amor»⁴⁷.

Madrid 2012, 433.

⁴¹ CA 19, 6.

⁴² Cf. S. Castro, *El camino de lo Inefable ...*, 348.

⁴³ Cf. S. Castro, *El camino de lo Inefable ...*, 350.

⁴⁴ CB 1, 1.

⁴⁵ CB 39, 4.

⁴⁶ 2N 1, 1.

⁴⁷ CB 38, 3.6.

Por tanto, Juan de la Cruz no parte del presupuesto según el cual el hombre se ha corrompido, sino que más bien considera las finitudes que le han ido modelando. Es cierto que su doctrina presupone el pecado original⁴⁸, en virtud de que las imperfecciones de la naturaleza y el propio pecado le han herido grandemente sus capacidades de trato con Dios, pero no le han quitado su dignidad⁴⁹. La noche oscura se exige a partir de esa doble perspectiva de finitud y de pecado que envuelven enteramente la vida del hombre.

Desde este punto de vista, la noche produce una regeneración constitucional; todo el ser se levanta a un nuevo modo, se recrea desde las propias raíces. De esta forma, la antropología sanjuanista cubre el arco completo de la antropología cristiana: va desde la condición creada y redimida del hombre hasta su plenitud escatológica⁵⁰. Lo que al Santo le interesa realmente es trazar el camino que lleva a la plenitud humana y espiritual del hombre, esto es, a la unión con Dios. De ahí que lo más importante para él no sea el sistema o los elementos que lo integran, sino el proceso y camino de maduración espiritual. En resumen, el hombre entero es transformado y esta transformación se lleva a cabo por medio de las virtudes teologales: fe⁵¹, esperanza y caridad⁵².

Por otra parte, en cada momento histórico, los cristianos han redefinido los postulados de su fe a partir de las estructuras mentales de su época, desde la filosofía griega hasta las ciencias modernas. Por eso, se han suscitado diversos modos de hablar del ser humano, del mundo y de Dios. Ahora bien, ¿qué antropología deriva de un saber fragmentado? A nivel sociológico tenemos a un ser humano violento que se rige por leyes del dominio y del control; a nivel filosófico tenemos a un ser humano solipsista, un sujeto cerrado en sí mismo que es incapaz de acoger la trascendencia, y de trascender⁵³.

Por consiguiente, con la pérdida de unidad interior, las personas pierden aquel centro interior al que se dirigen los objetos de experiencia y sufren una fragmentación interior, por lo que dejan de vivir sus experiencias como propia; más bien parece que esas experiencias suceden en ellas. Al final, su vida íntima se convierte en mero reflejo de la multiplicidad de objetos que experimentan⁵⁴.

Como consecuencia de esta pasividad y fragmentación interior, estas personas no pueden producir vida ni actividad propias, pues son arrastradas por lo que les sucede a ellas o en ellas. Es por ello por lo que pierden la capacidad

⁴⁸ S 15, 1.

⁴⁹ Cf. C. García, *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, Burgos 1990.

⁵⁰ Cf. M. Ofilada, *San Juan de la Cruz: El sentido experiencial del conocimiento de Dios*, Burgos 2002, 310.

⁵¹ 2 S.

⁵² 3 S.

⁵³ Cf. E. Lévinas, *Totalidad e Infinito*, Salamanca 2012, 135.

⁵⁴ Cf. J. Crosby, *La interioridad de la Persona Humana ...*, 133.

de entender en profundidad las cosas que experimentan, porque no están suficientemente recogidas en sí como para tomar la distancia necesaria para discernirlas. Y no sólo eso: también pierden la capacidad de tomar sus propias decisiones y de actuar en consecuencia. Podemos afirmar a este respecto que la obsesión actual por el trabajo productivo es una de las razones por las que tenemos dificultad para experimentar de forma auténtica y profunda.

Dicho activismo nos convierte en meros instrumentos al servicio de la consecución de algunos proyectos. Por otro lado, nos preguntamos en qué consiste ese recogerse. En primer lugar, no es resultado de un esfuerzo, sino el reflejo que se recibe de volverse hacia dentro tras haberse abierto al mundo. Esto quiere decir que, cuando se toma distancia respecto a esos proyectos, se abre los ojos a todo ello. Antes se había quedado disperso en lo que rodeaba, pero al tomar consciencia se vuelve a habitar en uno mismo. Por ello, podría decirse que el recogimiento en su capacidad de abstraer del trasiego cotidiano está lejos de un quietismo, o de un ensimismamiento, o también un quedar en el vacío; siempre requiere tránsito, contacto con la Verdad de lo somos.

Para concluir retomaremos las repercusiones antropológicas de la mencionada fragmentación del pensamiento, haciendo una lectura de los principales hallazgos de la *Noche Oscura*. El primer hallazgo de la noche es el *conocimiento de sí*⁵⁵, donde lo primero que hace el Espíritu Santo al entrar en un alma es discernir la responsabilidad. La persona repara en que todas sus acciones, incluso las mejores, están afectadas por el egoísmo, hasta el amor testimoniado ante Dios y los hermanos. Esto se da porque sabemos que Dios es luz, y cuando la luz penetra, permite ver que se está más sucio de lo que se creía. Siendo así San Juan de la Cruz va a decir que en esta noche consiga el alma estos cuatro provechos, conviene a saber: delectación de paz, ordinaria memoria y solicitud de Dios, limpieza y pureza del alma y el ejercicio de virtudes. Además, «*se hace mansa para con Dios y para consigo y también para con el prójimo; de manera que ya no se enoja con alteración sobre las faltas propias contra sí, ni sobre las ajenas contra el prójimo, ni acerca de Dios trae disgusto y querellas descomedidas*»⁵⁶.

En pocas palabras, ve que uno se consideraba siempre el centro del mundo y estaba enmarañado en las redes del egocentrismo. A la luz de Dios el fariseo es desenmascarado sin piedad. Si se reconoce que esta toma de conciencia aguda de pecado es una consecuencia del hecho de que el alma está siendo iluminada por Dios, la situación no sería tan desesperada. La presencia de Dios, que en cierta manera es más intensa y sobrepasa la capacidad del alma, es la causa de todas las penalidades. Por eso, Juan de la Cruz repite que la noche

⁵⁵ N 12, 2.

⁵⁶ N 13, 7.

proviene del desbordante amor de Dios, esto es, una luz deslumbradora que ciega al alma, priva de su visión natural, o de un fuego que al quemar el madero, primero lo vuelve negro, feo y maloliente⁵⁷. Es posible también entender la noche como un proceso de integración, donde las partes sensitiva y espiritual de la persona se unen entre sí hacia una apertura.

En consecuencia, la realidad es vista con nuevos ojos de esperanza, por los que el hombre reencuentra el mundo desde el prisma de Dios⁵⁸. Al mismo tiempo, pasar por la noche es una dichosa ventura por los beneficios y provechos que trae para la vida del hombre, una vez que la persona durante la noche está puesta en cura, pues no sólo se le concede conocimiento de su bajeza y miseria, sino también conocimiento de la grandeza de Dios⁵⁹. Por eso, la Noche dispone al hombre para el encuentro enamorado, como proceso de sanación que le permite vivir en gratuidad, puesto que conocer a Dios es, efectivamente, dejarse amar por Él, el principal amante⁶⁰.

Por último, si seguimos la idea de los hallazgos, nos encontramos con el conocimiento del prójimo. En efecto, el «otro» está siempre presente en el horizonte de la obra sanjuanista. La alteridad está junto a los otros provechos mencionados de la mansedumbre espiritual para con Dios, para consigo y para con los prójimos. Así, por la virtud de la humildad, la persona se purifica de todas sus imperfecciones nacidas del vicio de la soberbia:

«Y de aquí nace el amor del prójimo, porque los estima y no los juzga como antes solía cuando se veía a sí con mucho fervor y a los otros no. Sólo conoce su miseria y la tiene delante de los ojos: tanto que no la deja ni da lugar para poner los ojos en nadie, manifiesta, porque le parecía que los bienes de su alma estaban tan acabados, que no solamente no había ni hallaba lenguaje de ellos, mas acerca de los ajenos también enmudeció con el dolor del conocimiento de su miseria»⁶¹.

7. Conclusiones: algunas perspectivas que se abren

En nuestra época, como en cualquier otro momento histórico, la experiencia de Dios genera una manera de interpretar la realidad (hermenéutica), asociada a un modo de relacionarse con uno mismo, con los demás y con el mundo (ética), orientada hacia un proyecto de futuro. Por tanto, y sin excluir otros

⁵⁷ 2 N 10, 1.

⁵⁸ M. Ofilada, *San Juan de la Cruz: El sentido experiencial ...*, 304.

⁵⁹ N 11, 2.

⁶⁰ CB 31, 2.

⁶¹ N 12, 8

aspectos, esa experiencia de Dios comporta una actitud profética de denuncia de la cultura y, a la vez, un anuncio de sus rasgos más humanizadores⁶².

En ese sentido, una interpretación profética de la historia permite reconocer y anunciar la dimensión trascendente de la existencia, aunque el dato visible sea un desalentador «sepulcro vacío». De ahí que, desde una experiencia semejante a la de María Magdalena, es posible entender que lo sagrado no puede permanecer recluido en el entramado de las estructuras religiosas, sino que su misión es irradiar sobre todas las dimensiones del ser humano. En definitiva, se trata de fecundar el arte, la literatura, las relaciones sociales y la política, es decir, ser sal, luz y fermento de la cultura⁶³.

El siglo XX, siglo de la secularización, ha proporcionado diversas lecturas desacralizadas del hecho religioso. Tal vez en el siglo XXI se necesite hacer, desde la fe, una relectura de lo que es supuestamente "profano". Si partimos de la experiencia espiritual, es posible, tal como le sucedió a María Magdalena, captar la huella de Dios allí donde los esquemas establecidos indican su ausencia. En esta tesitura resta la pregunta: ¿qué pudo aportarnos Juan de la Cruz para interpretar ese supuesto silencio de Dios? Quizás la Noche puede darnos una clave para entender la «ausencia» de Dios, como oportunidad que hará recuperar la verdadera imagen de Él, o sea, aquella mediante la cual Él mismo ha querido comunicarse: la del amor nacido en pesebre y muerto en cruz, es decir, que no suele manifestarse bajo forma de triunfalismo.

De esa manera, el espíritu de fe y de racionalidad del Santo de Fontiveros puede ayudarnos a avanzar esos tiempos de crisis y a superar tendencias peligrosas que parecen a primera vista contrarias, pero que pueden tener raíces comunes con lo que en concreto nos referimos al activismo que busca una eficacia puramente material, o también las manifestaciones religiosas e integristas que se aferran a un pasado de sentimientos religiosos superficiales. Por tanto, con esta clave de interpretación se pretendió en esas líneas aproximarse al ámbito sociocultural de nuestros días en sus aspectos más relevantes, como la visión cientificista frente a la primacía de lo espiritual y el auge del individualismo.

Se percibió también la necesidad de reconocer que existen búsquedas auténticas en el tema de la interioridad. De ahí se intentó expresar que el camino hacia el interior es en última instancia una búsqueda de sentido, y no hay por qué reducirlo al nivel psíquico, filosófico o espiritualista. La persona humana tiene un potencial interior que es quizá su mayor tesoro, pero dicho tesoro, además de estar escondido, necesita ser cuidado. Para ello hace falta aprender

⁶² Cf. J. Otón, "Interioridad y Cultura ...", 146.

⁶³ Cf. S. Weil, *Echar raíces*, Madrid 1996, 102.

a escuchar la llamada del Amor —lo único definitivo—, la cual acontece de maneras diversas e impensadas, según historias y personas⁶⁴.

Para concluir, la auténtica vivencia de la interioridad permite superar la idea del dualismo *externo-interno*, donde hay que elegir uno a expensas del otro. Precisamente de esas ideas fragmentadas surgió de la idea de vincular lo espiritual con lo inmaterial, lo cual ha imposibilitado una visión positiva del cuerpo humano, y lo peor, ha situado la «vida espiritual» al margen de la vida cotidiana. De ese modo, consideramos que dentro del marco del pensamiento cristiano la interioridad tiene un futuro de esperanza, pues concibe la propia interioridad como el primer don de Dios para entrar en su Misterio, y el primero registro que cada cual ha de interpretar para ver el camino que lleva y el que está invitado a llevar.

Bibliografía

- Balthasar, H. U., *Meditar cristianamente*, Madrid 1995.
- Buber, M., *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*, Salamanca 2003.
- Buber, M., *Yo y Tú*, Madrid, 1993, C. Díaz (trad.), Madrid 1993.
- Burgos, J. M., *Introducción al personalismo*, Madrid 2012.
- Cabada Castro, M., *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, Madrid 1975.
- Castro, S., *El camino de lo Inefable. En torno a Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Madrid 2012.
- Comisión Teológica Internacional, *Comunión y Servicio: La persona humana creada a imagen de Dios (2004)*.
- Crosby, J., *La interioridad de la Persona Humana. Hacia una antropología personalista*, Madrid 2007.
- Gaitán, J. D., "Interiore ed esteriore in Giovanni della Croce", en A. Clemenzia - V. Di Pilato - J. Tremblay (dirs.), *Castello interiore e castello esteriore. Per una grammatica dell'esperienza cristiana*, Prato 2015, 59-87.
- García, C., "Sor Isabel de la Trinidad: Nuevo Paradigma de Interioridad", *Monte Carmelo* (2006) 671-698.
- García, C., *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, Burgos 1990.
- Guardini, R., *La aceptación de sí mismo: Las edades de la vida*, Madrid 1977.
- Guerra, S., "La salida hacia dentro: camino de interioridad", *Revista de Espiritualidad* 58 (1999) 441-487.
- Hildebrand, D. von, *Ética*, Madrid 1983
- Hildebrand, D. von, *La gratitud*, Madrid 2000.
- Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires 1973.
- Ignacio de Loyola, *Escritos esenciales: Dios en todas las cosas*, Santander 2007.
- Jiménez Duque, B., *San Juan de la Cruz, un interrogante que habla*, Ávila 1994.

⁶⁴ Cf. J. Baldomero, *San Juan de la Cruz, un interrogante que habla*, Ávila 1994, 110.

- Jonas, H., *El Principio Vida. Hacia una biología filosófica*, J. Mardomingo (trad.), Madrid 2000.
- Juan de la Cruz, *Obras completas*, Burgos 2005, 6 ed.
- Juan Pablo II, *Carta Encíclica Redemptor Hominis*, Roma 1979.
- Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, J. Mardomingo (trad.), Barcelona 1999.
- Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal*, Madrid 2008.
- Legaut, M., *El hombre en busca de su humanidad*, Madrid 2001.
- Lévinas, E., *Totalidad e Infinito*, Salamanca 2012.
- Marcel, G., *Homo Viator*, Salamanca 2005.
- Marcos, J. A., "Juan de la Cruz y la interioridad humana", *Revista de Espiritualidad* 75 (2016) 219-245.
- Maritain, J., *Principes d'une politique humaniste*, Fribourg-Suisse 1989.
- Meloni, J. - Otón, J. (coords.), *La Interioridad: un paradigma emergente*, Madrid 2004.
- Mondin, B., *Definição Filosófica da Pessoa Humana*, Bauru-SP 1995.
- Mounier, E., *El Personalismo*, Buenos Aires 1980, 12 ed.
- Ocaña, E. M., *Cuerpo espiritual*, Madrid 2009.
- Ofilada, M., *San Juan de la Cruz: El sentido experiencial del conocimiento de Dios*, Burgos 2002.
- Pacho, E. (dir.), *Diccionario de Juan de la Cruz*, Burgos 2009.
- Rahner, K., *Escritos de Teología*, vol. VI, Madrid 1969.
- Rossi, R., *Juan de la Cruz. Silencio y creatividad*, Madrid 1996.
- Stein, Edith, *Escritos antropológicos y pedagógicos. Obras Completas*, vol. IV, Burgos 2003.
- Teresa de Jesús, *Obras Completas*, Madrid 2000, 5 ed.
- Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Madrid 2001, 4 ed.
- Weil, S., *Echar raíces*, Madrid 1996.
- Wojtyła, K., *El hombre y su destino*, Madrid 1998.
- Wolf, H. W., *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca 1975.
- Ylla, L., "¿De qué hablamos cuando hablamos de interioridad?", *Cuadernos EIDES* 69 (2013) 5-11.

SIGLAS

De las obras del Santo y modo de citarlas:

San Juan de la Cruz

CA = Cántico Espiritual A (1ª redacción)

CB = Cántico Espiritual B (2ª redacción)

N = Noche Oscura

S = Subida del Monte Carmelo

El número que precede a S y N significa el libro de la obra; el siguiente el capítulo y el otro el párrafo.

En CA-CB el número primero significa la canción y el siguiente el párrafo correspondiente.

Se sirve de la 6ª edición de *Obras Completas* de San Juan de la Cruz, Madrid 2009.

Santa Teresa

V = Libro de la Vida