

***LA NOCHE OSCURA SANJUANISTA: UNA TRANSFORMACIÓN
RADICAL DEL EGO RELIGIOSO***

***THE DARK NIGHT OF SAINT JOHN OF THE CROSS: A RADICAL
TRANSFORMATION OF THE RELIGIOUS EGO***

Manuel García Hernández

Resumen: El presente estudio es un intento de actualizar el valioso legado que san Juan de la Cruz transmitió en su símbolo más logrado: la noche oscura. En las páginas que siguen, se presenta la noche oscura como la crisis profunda que suele acompañar a todo pasaje espiritual de riesgo. Gracias a este proceso radical, las seguridades del yo posesivo y autorreferencial quedan superadas y trascendidas. Por otra parte, la caída del andamiaje psico-espiritual que sostenía hasta entonces el sentido de la vida desenmascara los autoengaños infantiles que se proyectaban en el dios de la necesidad, abriéndose el sujeto a la desconcertante gratuidad que se revela en el Dios de Jesús.

Palabras clave: San Juan de la Cruz, noche oscura, crisis existencial, pasaje espiritual, fe oscura, conocimiento de sí, muerte y resurrección.

Abstract: This study is an attempt to update the valuable legacy that Saint John of the Cross transmitted in his most valued symbol: the dark night of the soul. In the following pages, the dark night is presented as the profound crisis that typically accompanies any risky spiritual journey. Thanks to this radical process, the certainties of the possessive and self-referential self are overcome and transcended. Furthermore, the collapse of the psycho-spiritual framework that had previously sustained the meaning of life, unmask childish self-deceptions projected onto the god of necessity, opening the individual to the disconcerting grace revealed in the God of Jesus.

Key words: Saint John of the Cross, dark night of the soul, existential crisis, spiritual journey, dark faith, self-knowledge, death and resurrection.

Fecha de recepción: 06 enero de 2026

Fecha de aceptación y versión final: 30 de abril de 2026

*San Juan de la Cruz no es nada
de lo que podamos ver o comprender,
siempre nos saca ventaja. (...)
Él fue más arriba de donde nos condujo.*

Jean Baruzi

1. Introducción. San Juan de la Cruz y los textos sobre la noche

En la actual encrucijada histórica de Occidente, donde el proceso creciente de secularización y el descenso de la práctica religiosa institucional son hechos reconocibles, viene emergiendo, desde las últimas décadas del pasado siglo, un anhelo de búsqueda interior. Hoy se viene despertando en nuestra cultura una sed de encuentro con el ser que somos y con el Misterio que nos habita, más allá de la visión racionalista y utilitarista que ha caracterizado a la modernidad. Esta paradójica reivindicación de interioridad, portadora de sentido existencial, encuentra, en la recuperación de la espiritualidad olvidada y en el mensaje de los místicos, un horizonte epistemológico de inestimable valor. En este contexto, la figura y los escritos de san Juan de la Cruz emergen con una fuerza especial. La rica y variopinta personalidad del fraile de Fontiveros, que integra tantas dimensiones -a menudo paradójicas-, provoca admiración y a la vez desconcierto¹.

Si la pluralidad de perspectivas que confluyen en la figura y obra de san Juan de la Cruz (místico, poeta, artista, escritor...) siguen despertando interés y admiración², no es menos cierta la popularidad alcanzada con su expresión simbólica **noche oscura**, a menudo entendida como crisis existencial. San Juan de la Cruz precisó y fijó la acepción de su símbolo nocturno para referirse a las oscuras y desconcertantes purgaciones que el alma debe atravesar hasta llegar a la “unión de amor con Dios”, que es la meta del camino espiritual. Aunque el santo incorpora fuentes de la tradición bíblica y cristiana (como el *rayo de tiniebla* del Pseudo-Dionisio, que cita varias veces), y las integra en su noche, consigue una recreación personal, original y única del símbolo, en base a su propia experiencia y recorrido espiritual. Es precisamente esta recreación, tan íntima y radical, la que sigue ejerciendo hoy una irresistible atracción entre espirituales de todas las religiones, teólogos, poetas e investigadores literarios, entre otros. Así lo expresa Federico Ruiz: “La noche oscura es el símbolo predilecto y más logrado de San Juan de la Cruz a todos los niveles: místico, teológico, literario. Es también el preferido por la investigación especializada y por los lectores con preocupación espiritual”³. Es cierto que el halo de la noche envuelve

¹ Esta admirable ambivalencia es compartida por estudiosos del doctor místico. Así, el carmelita Federico Ruiz, uno de los mayores especialistas en la figura y obra de san Juan de la Cruz, dice al respecto: “San Juan de la Cruz es un misterio que nos desborda. Entre todos formaremos la figura completa”. F. RUIZ, *Introducción a san Juan de la Cruz, el hombre, los escritos y el sistema*, BAC, Madrid 1968, 67. Y en otro lugar, el mismo autor se interroga: “¿No habría sido él mismo una persona contradictoria, atormentada por el deseo de crear unidad orgánica entre tantas intuiciones geniales y dispersas como bullían en su interioridad?”. F. RUIZ, “Unidad y contrastes: hermenéutica sanjuanista”: en F. RUIZ (coord.), *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, Editorial de Espiritualidad, 1990, 19. También el historiador LUIS E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO apunta en la misma dirección: “Y es que la propia figura de Juan de la Cruz se presta al desconcierto y a la ambigüedad interpretativa, como si se nos escapara en una continua e incesante fuga: “ni eso ni esotro”. L. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO, “Epílogo: San Juan de la Cruz, una personalidad compleja y libre”, en J. V. RODRÍGUEZ, *San Juan de la Cruz, la biografía*, San Pablo, Madrid 2012, 920.

² Tal es el caso, por citar un ejemplo, de Gerard Brenan, quien en el Prefacio de su preciosa obra sobre el santo manifiesta la profunda impresión que le causó leer su poesía. Dice así: “Me pareció que ningún otro poeta de ningún otro país había alcanzado unas cimas tan altas de expresión lírica, y esa es una opinión que todavía mantengo”. G. BRENNAN, *San Juan de la Cruz: Biografía*, Laia Literatura, Barcelona 1980, 7.

³ F. RUIZ, “El símbolo de la noche oscura”: *Rev. Espiritualidad* 44 (1985) 79.

toda la producción literaria del fraile de Fontiveros, pero es el poema *Noche oscura* el que ha contribuido a universalizar el símbolo⁴. Por otra parte, el doctor místico se vio obligado a poner en prosa los contenidos del poema, a petición de sus discípulos, para una mayor comprensión del significado de los versos. “Cosa tan ardua”, que obligó al reformador del Carmelo a ajustar el lenguaje lírico -con sus bellas imágenes cargadas de orientalismo- a las expresiones conceptuales de la doctrina y la teología. Nacieron así los comentarios o tratados *Subida del Monte Carmelo* y *Noche Oscura*, en los que el autor sistematiza los contenidos y procesos de la noche⁵. Por tanto, la prosa supone un momento posterior, que debilita la experiencia original balbucida en el poema. En este, el autor *canta* la experiencia inefable de unión mística, y en los comentarios *piensa* el contenido y las fases del proceso espiritual. No obstante, como bien señala Federico Ruiz, ambos estilos se complementan: “Cada uno de ellos por separado lleva la esencia de la totalidad; juntos, se esclarecen, dando origen a una vigorosa construcción espiritual y doctrinal”⁶.

El punto de partida de san Juan de la Cruz, que desencadena todo el proceso nocturno, es la constatación de la total distancia y alteridad que existe inicialmente entre el hombre y Dios. Por eso son necesarias las oscuras purgaciones, a través de las cuales se transforman en Dios todas las dimensiones del ser, representadas -de acuerdo con la antropología de la época- por el *sentido* y el *espíritu*. El santo presenta una *noche del sentido*, que convierte el yo exterior y sensorial (ego) en yo interior y espiritual, y una *noche del espíritu*, mediante la cual se alcanza la total transformación y unificación en Dios. Si la primera transforma al hombre psíquico, la segunda -en clave de muerte y resurrección- alcanza a transformar lo más profundo del ser. No obstante, la travesía nocturna es constitutivamente unitaria y dinámica; en ella interviene la colaboración activa del sujeto sobre el sentido y el espíritu (*noches activas*). Pero, a medida que avanza la travesía, el viajero de la noche comienza poco a poco a comprender que está siendo conducido por la acción de Dios (*noches pasivas*); es decir, la eficacia del proceso no se debe tanto a lo que el sujeto *hace* sino a lo que *a Dios se le deja hacer*. Por consiguiente, desde esta perspectiva unitaria y procesual -por la que optamos aquí-, no delimitamos *cuatro noches* que deban sucederse linealmente en el tiempo, sino diferentes dinanismos o fases que interactúan conjuntamente en la misma noche, única e irreplicable de cada persona. El mismo santo advierte que: “a cada alma lleva Dios por diferentes caminos” (LB 3,59).

⁴ El título original que san Juan de la Cruz dio al poema *Noche oscura* expresa la meta y el camino: *Canciones del alma que se goza de haber llegado al alto estado de la perfección, que es la unión con Dios, por el camino de la negación espiritual*.

⁵ En este trabajo se utilizarán las siguientes abreviaturas: tratado *Subida del Monte Carmelo*=S; ejemplo: 1S 3,2 = Primer libro de *Subida*, capítulo 3, número 2. Tratado *Noche oscura* = N; iguales siglas que *Subida*. Comentario al poema *Llama de amor viva* (versión B) = LB, estrofa, número.

⁶ F. RUIZ, “Introducciones y notas doctrinales”, en *Obras completas. San Juan de la Cruz*, Espiritualidad, Madrid 2009, 154.

2. Una lectura hermenéutica de la noche sanjuanista

Las fases y dinamisismos de la travesía nocturna son también reconocibles en la actualidad, por lo que las descripciones del santo pueden ser confrontadas con las experiencias actuales y vertidas en categorías accesible al sujeto contemporáneo. Una acertada recreación, manteniendo la fidelidad al espíritu del contenido, es el mejor modo de ser fiel a lo que el místico castellano quiso transmitir en sus escritos. Por tanto, se trata de redescubrir hoy la experiencia antropológica que encierran los textos, teniendo en cuenta que la letra ha de ser no solo leída y repetida, sino vivida y recreada. Federico Ruiz recoge el sentir del santo, que se alinea en esta dirección: “en el Prólogo del *Cántico* (san Juan de la Cruz) precisa la clave de lector que desea para sus libros. Tiene que ser una persona que no se ate a la interpretación dada por el autor, que sepa reinterpretar por su propia cuenta y a su propio nivel los dichos de la Sabiduría mística”⁷. Y en otro lugar, añade: “Por muy objetiva que se pretenda la actitud, le miramos hoy (a san Juan de la Cruz) con otros ojos, modificados por el paso del tiempo y la acumulación de innumerables experiencias individuales”⁸. Desde tales perspectivas, pretendemos realizar una relectura actualizada de la travesía nocturna de san Juan de la Cruz, de forma que sintonice con situaciones existenciales por las que puede atravesar el hombre de hoy.

Comenzamos nuestro recorrido con lo que el místico carmelita llama “la unión sustancial” con Dios, que se da en todas las personas. Se trata de la natural presencia de Dios en todo ser humano, la cual difícilmente lo transforma; es decir, la “unión sustancial” suele mantener la gran distancia aludida. Para alcanzar la “unión de amor con Dios”, es necesaria una transformación radical a través de la noche oscura. El santo lo deja bien claro:

Y así, cuando hablamos de unión del alma con Dios, no hablamos de esta sustancial que siempre está hecha, sino de la unión y transformación del alma con Dios, que no está siempre hecha, sino solo cuando viene a haber semejanza de amor. Y por tanto, esta se llamará unión de semejanza, así como aquella unión esencial o sustancial. Aquella, natural; esta, sobrenatural (2S 5,3).

La sola unión sustancial es la que caracteriza al hombre psíquico, del que san Pablo refiere que no puede percibir lo que es propio del Espíritu de Dios, por parecerle locura (cf. 1Cor 2,14). La psicología moderna suele llamar al hombre psíquico *ego*, término muy empleado hoy para referirse a la *personalidad* como una construcción psicológica que se ha ido construyendo en los primeros años de la vida⁹. El filósofo Vicente

⁷ F. RUIZ, *Introducción...*, o.c., 128.

⁸ *Ib.*, 6.

⁹ El terapeuta Claudio Naranjo hace equivaler *personalidad* y *carácter* (en griego *grabar* una marca que queda impresa), ya que ambos términos se caracterizan por comportamientos cognitivos y emocionales fijos y degradados, como consecuencia de una carencia básica esencial. CL. NARANJO, *Carácter y Neurosis. Una visión integradora*, La Llave, Vitoria-Gasteiz 2001, 2-11.

Merlo precisa la definición de ego, identificando el *yo psicológico* con el *yo egoico*, en los siguientes términos:

Por eso podemos decir que la identidad psicológica es, en el fondo, una “identidad egoica”, una “identidad egocentrada”...En este caso, el ego puede caracterizarse como esa construcción psíquica, construida por un conjunto de patrones mentales, patrones emocionales y patrones conductuales que se han ido afianzando a lo largo de nuestro proceso de desarrollo personal...En cuanto a su función, el ego resulta ser el centro coordinador de todas las actividades de la personalidad¹⁰.

La investigación actual parece dejar claro que la identidad psicológica se construye a edad temprana en el sujeto, mediante identificaciones con el cuerpo, los pensamientos e ideas y emociones. Se trata, pues, de un patrón fijo y recurrente de pensamientos, emociones y acciones, por medio de los cuales dicha estructura necesita afirmarse. El ego es una identidad funcional necesaria, un buen servidor, el problema aparece cuando se hace el dueño y la persona se identifica totalmente con él. Tres momentos claves resultan ser decisivos en su proceso de formación: 1. La experiencia progresiva de separación, 2. La introyección de los patrones de conducta parentales (especialmente de la madre), 3. La identificación con los postulados de la mente. Dichas construcciones van desconectando progresivamente al individuo de su verdadera identidad (*ser esencial, alma...*). El ego confunde *vivir* con *pensar*, pues cree que cuando piensa la vida la está viviendo; de este modo, refuerza su permanencia como identidad separada. Para ello utiliza mecanismos de defensa tales como la apropiación y el apego como forma de posesividad, la proyección inconsciente en los demás o en Dios como autojustificación, la comparación y confrontación como necesidad de autorreferencialidad, la información dada por los sentidos como criterio último de verdad... El ego sobrevive entre miedos y deseos que generan sufrimiento cuando ese yo psicológico no consigue sus objetivos.

Estos mecanismos e identificaciones mantienen sus características también en el *ego religioso*. Este se relaciona con Dios según los patrones señalados, salvo que la persona haya iniciado un proceso de desidentificación egoico o transformación interior. El hombre identificado con su ego religioso mantiene la gran distancia entre él y Dios. A estas personas, en las que domina una imagen inmadura de Dios, san Juan de la Cruz las llama *principiantes*. Es necesario pasar, mediante el recorrido nocturno, por un proceso que los transforme en *aprovechados*, para acabar, al final, en *perfectos*.

El pensador Fernando Urbina, que conoce bien los escritos de san Juan de la Cruz, identifica “dos umbrales críticos de paso” en el proceso transformador de la noche oscura, que suelen coincidir con el paso a *aprovechados* y a *perfectos*¹¹. Se trata de dos purgaciones intensas de la travesía, en las que intervienen importantes elementos *pasivos* que desconciertan a la persona. Se manifiestan en el desmoronamiento de seguridades que antes proporcionaban estabilidad espiritual, y que ahora resultan inoperantes¹².

¹⁰ V. MERLO, *Buscadores de sentido. La guía del explorador psicoespiritual*, La Llave, Barcelona 2022, 199.

¹¹ F. URBINA, *Comentario a “Noche oscura del espíritu” y “Subida al monte Carmelo” de san Juan de la Cruz*, PPC, Madrid 2013, 122-124.

¹² En la misma línea que Urbina se sitúa Federico Ruiz, cuando escribe: “San Juan de la Cruz dedica sus mejores luces al aprovechamiento de las fases en que el movimiento espiritual toma ritmos extraños, desconcertantes. Parecen crisis. Son los momentos decisivos del crecimiento”. F. RUIZ, *Introducción...*, o.c., 475.

Actúan como *umbrales de transformación* o saltos cualitativos en el avance del proceso, gracias a los cuales el sujeto va experimentando cada vez más el silencio contemplativo, tan valorado por los espirituales de hoy.

Pasamos a continuación a analizar, de manera sumaria, las características fundamentales de estos tres estados o fases, en claves que puedan ser comprendidas por el hombre contemporáneo.

2.1. *Los participantes*

Para el principiante, Dios está fuera. Es solamente el *totalmente Otro*, cuya imagen tiene mucho de proyecciones inmaduras de omnipotencia infantil, siendo los sentidos exteriores la vía fundamental por la que se establece la relación con Dios. Le resulta difícil al principiante experimentar que Dios está dentro, dada la dificultad que tiene el ego para interiorizar. El sujeto no puede entender que “el centro del alma es Dios” (LB 1,12), como asegura el santo. Se comprende, desde aquí, que las *devociones sensibles* y la *oración discursiva* constituyan el centro en el que se asienta su espiritualidad, a tono con el conocimiento sensorial y mental que domina en el principiante. La importancia que concede a los sentidos le hace buscar los gustos sensibles (*apetitos*) religiosos, creyendo que son la mejor vía para la unión con Dios. Está convencido de que ha encontrado en ellos lo que a Dios más le gusta, por el hecho de gustarle a él. El santo recomienda al principiante que se “vaya cebando” del apetito espiritual para lograr superar, de este modo, los apetitos mundanos, y que permanezca en este primer nivel espiritual todo el tiempo que sea necesario. No obstante, el místico carmelita advierte de lo engañosos que son los sentidos externos: “porque tan ignorante es el sentido corporal de las cosas espirituales como un jumento de las cosas racionales, y aún más” (2S 11,2).

Por otra parte, el principiante cree haber llegado a la meta del proceso espiritual. No puede entender que solo está al comienzo, pues identifica perfección con gustos religiosos sensibles. Se trata de una ceguera propia de un nivel bajo de conciencia, en parte reforzada por la influencia que tienen en él los *pecados capitales*, ahora en materia espiritual¹³. Al ser la soberbia el principal, suele faltarle humildad y lucidez para aceptar las imperfecciones propias que le impiden avanzar¹⁴. Es incapaz de reconocer su soberbia, que se suele manifestar en dureza y rigidez en el trato con los demás. De esta manera, el estado de principiante se perpetúa en el tiempo más de lo que el santo desearía; son pocos los humildes que reconocen su propia imperfección y poder salir de ella. Así lo expresa san Juan de la Cruz:

¹³ San Juan de la Cruz dedica una especial atención a los *pecados capitales* en materia espiritual en el Primer Libro del tratado *Noche oscura*, capítulos 2 al 7.

¹⁴ El estado de principiantes, tal como lo describe san Juan de la Cruz, es fácil de reconocer en las descripciones que santa Teresa realiza en las tres primeras *Moradas*. La santa abulense reconoce que en la *Tercera Morada* hay muchas almas a las que Dios les concede muchas gracias para ir superando las primeras dificultades, pero su problema es la soberbia. Dice así: “Pero no vale darles consejo a estas personas, porque como hace tanto tiempo que tratan de virtud, les parece que pueden dar lecciones a los demás y que les sobra razón para sentir aquellas cosas” (3M 2,1). E. CENIT (ed.), *Lectura actualizada*, autoedición, Granada 2011, 44.

Pero almas que al principio caminen con esta manera de perfección, entiendo son, como queda dicho, las menos y muy pocas; que ya nos contentaríamos que no cayesen en las cosas contrarias. Que por eso, como después diremos, pone Dios en la noche oscura a los que quiere purificar de todas estas imperfecciones para llevarlos adelante (1N 2,8).

Debe producirse una toma de conciencia de las limitaciones de este estado, que fuerce al principiante a dar un salto de nivel. Pero es difícil que pueda realizarlo con sus propios recursos espirituales, dada su escasa capacidad. El alma debe ser sacada por Dios de esta fase de insuficiencia, cuando Él considere vaciarla de los gustos sensibles: “porque no se dejen antes o después que lo pide el espíritu” (2S 13,1).

2.2. *Los aprovechados*

El salto cualitativo que supone pasar a aprovechado no ocurre por mucho que los principiantes se ejerciten, sino “hasta que Dios lo hace en ellos pasivamente” (1N 7,5). Entonces, el gusto por la oración discursiva y por las devociones sensibles, tan imprescindible en el nivel anterior, va a ir perdiendo poco a poco interés, ocasionando la primera crisis grave que, de *forma pasiva*, comienza a percibirse con abrumador desconcierto e inquietante confusión. Se trata del “primer umbral crítico de paso” o de transformación, señalado más arriba, que Fernando Urbina describe del modo siguiente. “Crisis de sequedad, de vacío y de angustia por la superación de unas formas que ya no son válidas, por la pérdida de apoyos y seguridades, por el choque con la dureza y el espesor de la realidad, plenamente asumido en el compromiso adulto”¹⁵.

Una crisis tan radical, que desaparece todo lo que antes daba sentido a la existencia. Dios no solo se muestra distante sino ausente, llegando el sujeto a dudar si todo lo experimentado anteriormente fue realidad o solo una ilusión o autoengaño. Emerge toda una constelación de sentimientos negativos formados por confusión, culpabilidad, tristeza, falta de voluntad y deseos de abandono del camino espiritual. Este momento no es nada fácil, pues para los todavía principiantes “se les ha vuelto todo al revés” (1N 8,3), ya que la acción de Dios acontece bajo apariencia de lo contrario. Si el ejercitante permanece en actitud de rendición al momento, tal y cómo se presenta, con atención interior, con paciencia y sosiego, comenzará a aparecer sutilmente lo que el santo denomina *atención amorosa*, o estado de presencia, que representa la entrada en la contemplación. San Juan de la Cruz refiere la atención amorosa en estos términos:

El alma gusta de estarse a solas con atención amorosa a Dios, sin particular consideración, en paz interior y quietud y descanso y sin actos y ejercicios de las potencias, memoria, entendimiento y voluntad –a lo menos discursivos, que es ir de uno en otro-, sino solo con la atención y noticia general amorosa que decimos, sin particular inteligencia y sin entender sobre qué (2S 13,4).

¹⁵ F. URBINA, *o.c.*, 123-124

Es, pues, la entrada en la contemplación, y la paz que genera permanecer en ella, lo que ayudará a superar esta profunda crisis. Desde la práctica contemplativa, el ya aprovechado irá advirtiendo con mayor sutileza los contenidos egoicos que embotan las potencias del alma: entendimiento, memoria y voluntad. Gracias al silencio contemplativo, serán vaciados dichos contenidos y sustituidos por fe, esperanza y caridad (2 y 3S). El aprovechado entiende que lo que se venía considerando pérdida, se va trocando ahora en ganancia, gracias a que el alma se condujo “segura” al permanecer “a oscuras”, guiada solo por la “fe oscura” o *confianza ciega*¹⁶. La pérdida de la experiencia sensible de Dios ha merecido la pena, pues ha sido transmutada en experiencia del Dios *más íntimo que mi propia intimidad*. El aprovechado ha experimentado lo mismo que san Agustín: “Tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba” (*Confesiones*, 9,27,38); ha conocido ya lo que es amar a Dios por sí mismo y no por los consuelos que antes le proporcionaba. Y como dice el santo que Dios es el centro del alma, el mayor conocimiento de Dios del aprovechado ha hecho posible también “el conocimiento de sí y de su miseria” (1N 12,2), fruto precioso de esta oscura noche. Para el psicoanalista Michael Washburn, gran conocedor del tratado *Noche oscura*, la etapa de aprovechados (*noche pasiva del sentido*) representa la muerte a lo externo o mundano, gracias a la cual, el viajero de la noche pierde interés por metas y compensaciones de éxito, prestigio e imagen¹⁷.

2.3. Los perfectos

Si el principiante estaba convencido de haber llegado a la meta de unión con Dios mediante los gustos sensibles, al aprovechado le ocurre algo parecido, aunque a otro nivel: cree haber logrado la plenitud espiritual por medio de la oscuridad de la fe, que le ha conducido al *Dios interior*. Sin embargo, para alcanzar la unión perfecta -la presencia permanente de Dios en el alma-, que es el matrimonio espiritual, es necesario pasar por otra arriesgada crisis de transformación, un “segundo umbral crítico de paso” que, como en el caso del primero, no está en manos del hombre realizarlo, sino que corresponde a la acción de Dios. Se trata de la *noche pasiva del espíritu o noche espiritual* (la verdadera noche para el santo), que “es de muy pocos, y estos ya de los ejercitados y aprovechados” (1N 8,1). Esta crisis final del pasaje penetra en lo más profundo del ser, transformando a la persona en su totalidad, “se purga y desnuda el alma según el espíritu, acomodándole y disponiéndole para la unión de amor con Dios” (1N 8,1). Pero como acaba de decir nuestro místico, son pocas las personas que entran en esta etapa¹⁸.

¹⁶ Dice el carmelita Juan A. Marcos al respecto: “Tus viejas seguridades intelectuales se desvanecen. Cualquier vía racional para acercarse a Dios, cualquier tentativa en este sentido, termina en fracaso, creando un fantasma de la razón, un ídolo. Ahora, la única posibilidad que tienes para seguir avanzando por este viaje es el abandono, la confianza ciega y sin límites”. J. A. MARCOS, *Un viaje a la libertad. San Juan de la Cruz (La experiencia mística en metáforas cotidianas)*, Espiritualidad, Madrid 2012, 178.

¹⁷ Cf. M. WASHBURN, *Psicología Transpersonal. En una perspectiva psicoanalítica*, Liebre de Marzo, Barcelona 1999, 235-237.

¹⁸ Para el carmelita Augusto Guerra, la *noche pasiva del espíritu* tiene “escaso radio de acción”, pues el místico de Fontiveros la describe “desde un final feliz”, que es el de su elevada experiencia propia. Habría que atender mejor

Esta fase correspondería, en palabras de hoy, a una situación límite, en la que se produce un desmantelamiento radical de todo lo que estorba en la persona. Supone una inmersión en las profundidades del dolor, un *descendimiento a los infiernos* del inconsciente. Los relatos bíblicos de Job, Jonás, Jeremías, así como Lamentaciones y algunos Salmos dan buena cuenta de ello. La noche espiritual desmonta totalmente las imágenes proyectivas de Dios propias de las necesidades más ocultas del hombre. Así lo expresa el carmelita Augusto Guerra:

La *noche del espíritu* dice referencia a la *pérdida de sentido*. Esto quiere decir que los símbolos a través de los cuales encontrábamos sentido a nuestra fe sufren un vacío, oscuridad y ausencia que nos dejan en la nada. Así, por ejemplo, sucede con el símbolo Padre. Y con otros. Llega un momento en que no dicen nada; más aún, ridiculizan el sentido profundo -o creídamente profundo- encontrado en ellos en otros momentos¹⁹.

Aunque el doctor místico dice de ella que “no tiene comparación porque es horrenda y espantable para el espíritu” (1N 8,2), cuenta con la ventaja de que el ejercitante tiene ya una sólida experiencia contemplativa, de ahí también el nombre de *noche de contemplación*. Si en los aprovechados la contemplación era incipiente y progresiva, en esta fase se hace actitud permanente. No obstante, ahora, el carácter constitutivo de oscuridad viene dado por no poder echar mano ni de los gustos sensibles ni de las potencias del alma, dejando a la persona en un estado desolador. Son muchas las imágenes y metáforas que san Juan de la Cruz emplea para describir este pasaje. Una de ellas es la del *fuego y el madero* (2N 10,1), probablemente tomada de los místicos renanos del siglo XIV; una imagen plástica que impacta por el fuerte choque entre la acción de Dios (fuego) y las resistencias que retuercen al hombre (madero), hasta quedar totalmente transformado por la combustión ígnea. El santo se vale también de la *metáfora digestiva* para expresar la radical transformación del ejercitante, similar a lo que ocurre con el alimento. Términos concretos, referidos a la digestión, como: *deshacer, consumir, tragar, destricar, decocer...* (2N 6,1), remiten al relato de Jonás engullido por la ballena. En definitiva, un proceso de muerte y resurrección, que inserta la noche espiritual en el Misterio Pascual. Poco a poco la persona va sintiendo la presencia del amor divino en una unión íntima e inseparable. Dios es experimentado de una manera totalmente nueva respecto a las fases anteriores, el totalmente Otro es a la vez la más Íntima Intimidad de la *unión perfecta*, difícil de expresar en palabras. Dios es todo: *Mi Amado, las montañas, los valles, las ínsulas, los ríos, el silbo de los árboles...*²⁰, “Pues, ¿qué pides y buscas alma mía? Tuyo es todo, y todo es para ti” (*Dichos de luz y amor* 1,26).

Ya hemos indicado que Michael Washburn realiza un estudio psicoanalítico muy detallado del Tratado *Noche oscura*; este autor interpreta, a partir del texto san-

a la del *sentido*, en la que estamos todos inmersos, pues dura toda la vida. Cf. A. GUERRA, “Para la integración existencial de la noche oscura”: en F. RUIZ (coord.), *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, 225-250.

¹⁹ A. GUERRA, “Noche en san Juan de la Cruz: Supraconceptualidad y Anchísima soledad”: *Teresianum* 41 (1990) 447.

²⁰ Cf. *Cántico espiritual* (B), canción 14.

juanista, lo que ocurre con el *navegante de la noche* cuando es arrojado al *océano de inconsciente*, durante la *noche del espíritu*²¹. Según el psicoanalista, esta travesía espiritual representa una regresión a las primeras fases de la vida, atravesando totalmente el ego hasta alcanzar el núcleo originario *no egoico*. Un proceso desolador, en el que el yo frágil y vulnerable queda expuesto a sus primitivos miedos atávicos, que irrumpen ahora con fuerza en la conciencia. Es la angustia que el pequeño niño experimentó en los primeros momentos de su existencia, posteriormente soterrada en el inconsciente como mecanismo de defensa. Llegado al núcleo no egoico, una vez asumidos y superados dichos temores, se va dando, lentamente y con alternancia de fases²², un cambio transformador. El yo frágil e indefenso ha quedado fortalecido, ganando en hondura, transparencia, gozo e intuición, señal de haber entrado en lo que el psicoanalista llama *la regeneración e integración en el espíritu*. M. Washburn concluye que san Juan del Cruz debió recorrer esta doble travesía de regresión a los orígenes y regeneración en el espíritu de manera radical y completa, hasta la total transmutación del ego en el ser, unido íntimamente a Dios. Pero esto no suele ocurrir en la mayoría de los mortales, añade el psicoanalista²³. Dicho esto, la persona entiende ahora que esta crisis ha sido transitoria, no un estado permanente. Por otra parte, cuenta con el testimonio de otros, como san Juan de la Cruz, que también la pasaron. Al final, el perfecto descubre la positividad de la noche, cayendo en la cuenta de que todo el tormento pasado ha merecido la pena, pues la noche oscura ha sido transmutada en *dichosa ventura*.

El carmelita José Sánchez de Murillo considera el *fenómeno* noche oscura una experiencia dinámica, unitaria e integradora, única en cada sujeto, que debe ser recreada en la actualidad, descubriendo de este modo el profundo significado que el fraile de Fontiveros quiso transmitir. En este sentido, Sánchez de Murillo propone que las primeras fases o estados (por llamarlos así) representan la paradoja de lo que el autor llama “perfección del nivel de imperfección”²⁴. Tal *perfección* corresponde a la *capacidad* -o grado de conciencia- propia de cada fase, en la cual “se revela la misma realidad, pero de un modo distinto”²⁵; es decir, se trata de diferentes manifestaciones de la misma presencia de Dios. Este planteamiento no excluye la constatación de las imperfecciones objetivas propias de cada nivel. Así, por ejemplo, los principiantes son incapaces de experimentar mayor grado de presencia divina que la percibida a través de los sentidos. San Juan de la Cruz estaría de acuerdo con esta tesis:

²¹ Cf. M. WASHBURN, *o.c.*, 249.

²² Sobre la alternancia de consolaciones y desolaciones al final de la noche espiritual dice el santo: “Puesto que en estos medios hay interpolación de alivios en que, por disposición de Dios, dejando esta contemplación oscura de embestir en forma y modo purgativo, embiste iluminativa y amorosamente, en que el alma...siente y gusta gran suavidad de paz y amigabilidad amorosa con Dios” (2N 7,4).

²³ M. WASHBURN, *o.c.*, 249-275.

²⁴ J. SÁNCHEZ DE MURILLO, “La estructura de pensamiento de san Juan de la Cruz. Ensayo de interpretación fenomenológica”: en F. RUIZ (coord.), *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, 317.

²⁵ *Ibid.*, 326.

Porque, aunque es verdad que un alma, según su poca o mucha capacidad, puede haber llegado a unión, pero no en igual grado todas, porque esto es como el Señor quiere dar a cada una; ... pero todos ven a Dios y todos están contentos, porque tienen satisfecha su capacidad. De donde, ...podrá la una de ellas estar muchos grados más levantada que la otra, y estar igualmente satisfechas, por cuanto tienen satisfecha su capacidad (2S 5,10-11).

Sánchez de Murillo prosigue su reflexión fenomenológica, y considera que los niveles inferiores no son destruidos, sino integrados y superados en la fase siguiente. Por otra parte, en cada uno de estos estados, el alma se va conociendo a sí misma, ya que, al ser Dios la morada del alma, en la medida que avanza el conocimiento de Dios se alcanza mayor autoconocimiento. Estas son sus palabras:

Es un proceso de ascensión, en el que las imperfecciones no son destruidas (ni solo *aufgehoben*, para usar el término hegeliano), sino al contrario aceptadas y, por medio de esta aceptación, asimiladas, superadas. De este modo sube el hombre cada vez más alto. Pero esta ascensión, fruto genuino de su esfuerzo, es al mismo tiempo don. El proceso del devenir-humano del hombre tiene un carácter de esencial gratuidad²⁶.

3. Afrontando apetitos, melancolías y sombras

Un proceso de transformación que sea auténtico debe extenderse más allá del ámbito del yo consciente, como acabamos de ver. Gracias a los avances en el campo de la psicología, sabemos que muchas quiebras y autoengaños hunden sus raíces en las profundidades del inconsciente, donde los defectos más arraigados suelen pasar inadvertidos para el sujeto. Por tanto, el material psíquico no conocido debe ir aflorando a la conciencia, durante la travesía de la noche, para ser aceptado e integrado²⁷. La fuerza de voluntad, pudiendo hacer mucho, no lo es todo; de aquí la necesidad de las purgaciones pasivas, que se revelan como las más transformadoras, a fin de despertar el alma al “conocimiento de sí y de su miseria...que en tiempo de su prosperidad no echaba de ver” (1N 12,2). Hemos seleccionado tres de estas dimensiones importantes que el místico de Fontiveros analiza a lo largo de la travesía nocturna.

²⁶ *Ibid.*, 326. Nótese los paralelismos señalados por Sánchez de Murillo con los procesos de desarrollo y expansión de la conciencia propuestos por Ken Wilber, padre de la Psicología integral. Para Wilber, el proceso de ascenso en la conciencia comporta siempre la integración del nivel inferior en el superior. Cf. K. WILBER, *Espiritualidad integral. El nuevo papel de la religión en el mundo actual*, Kairós, Barcelona 2007.

²⁷ San Juan de la Cruz bien pudo estar de acuerdo con esta interpretación en la metáfora de la fermentación del vino: “el vino nuevo no tiene digerida la hez ni asentada, y así hierve por de fuera, y no puede saber la bondad o valor de él hasta que haya digerido bien la hez y furia de ella...El vino añejo tiene ya digerida la hez y muy asentada”. (Comentario al *Cántico espiritual* B, estrofa 25, número 9). Cabe interpretar la hez del vino como el material psíquico que debe ser *digerido* (reconocido e integrado conscientemente).

3.1. *Apetitos*

Corresponden a un término genérico muy frecuente y original en los escritos de san Juan de la Cruz, pocas veces utilizado por otros autores. Es difícil encerrarlo en un solo concepto, dada la variedad de matices que el santo le asigna. El propio vocablo remite al *hambre*, expresión, en última instancia, de la carencia que habita en el hombre. En una primera aproximación, encontramos en los textos sanjuanistas dos acepciones del término: una con carácter neutro y otro negativo; esta última es a la que más dedicación le presta el santo, por ser dañina y, por tanto, la que más necesita ser trabajada. La primera se puede identificar con el *deseo*²⁸. En el sentir sanjuanista el deseo no sale siempre mal parado, pero sí el *apego* o posesividad desordenada, que es la raíz del apetito. He aquí una reflexión del fraile carmelita al respecto: “porque no tratamos aquí del carecer de las cosas..., sino de la desnudez del gusto y apetito de ellas, que es lo que deja al alma libre y vacía de ellas, aunque las tenga” (1S 3,4).

Fernando Urbina entiende el apetito como *fijación*, tal como se concibe en el psicoanálisis. Es decir, un mecanismo paralizante de naturaleza psico-espiritual, vinculado con la dinámica afectiva: “una función inmovilizadora del dinamismo afectivo, deteniéndolo en una etapa infantil, y comprometiendo así gravemente el equilibrio, expansión y plenitud de la vida”²⁹. Este autor considera que, en el pensamiento de san Juan de la Cruz, el apetito “constituye el primer nudo fundamental que debe resolverse en la dialéctica del avance del espíritu hacia su plenitud”³⁰. Federico Ruiz expresa algo parecido, pero con otras palabras: “(el apetito) denota una fuerza viva, que crece, se propaga, ramifica..., en un desangrarse lento, constante, gradual, inadvertido”³¹. En definitiva, el apetito entendido hoy día como apego o fijación es uno de los mecanismos que más refuerza el ego posesivo y autorreferencial.

San Juan de la Cruz expone, de modo detallado, los daños que ocasionan los apetitos, a lo largo de los capítulos 6 al 10 del Libro Primero de *Subida del Monte Carmelo*. Dice de ellos que: *cansan, atormentan, oscurecen, ensucian y debilitan*. La praxis que el santo propone comienza en las primeras etapas de la *noche del sentido*, en las que los apetitos se presentan con mayor fuerza, por eso hay que atacarlos de frente, para liberarlos del dominio del instinto y someterlos a la disciplina de la razón. Una vez domesticados, en la *noche espiritual*, hay que doblegarlos a la oscuridad de la fe. En esta fase, los apetitos han perdido gran parte de su fuerza, pero nunca desaparecen del todo, al igual que el instinto, pero sí quedan integrados en una dimensión más elevada (cf. 1S

²⁸ Nos sentimos atravesados por deseos, lo que hace del hombre un *ser deseante*. Los deseos de todo tipo, expresión de la vida misma, en última instancia remiten a Dios. El jesuita Javier Melloni lo expresa del siguiente modo: “Así, somos deseo de Dios en un doble sentido: desde el punto de vista nuestro, *tenemos* deseo de Dios, anhelo de reunificarnos con el Origen, que nos hace participar de Él por medio de la existencia; desde el punto de vista de Dios, *somos* su Deseo”. J. MELLONI, *El Deseo esencial*, Sal Terrae, Cantabria 2009, 12. El teólogo Seraffín Béjar atina al expresar que, en el fondo, todo deseo remite al “deseo de salvación”, es decir a la plenitud de una realización cumplida que nunca del todo podemos alcanzar. Pero si el deseo se comprende no como meta, sino como huella dejada por el mismo Dios que nos impulsa a buscarle, se alcanza la “salvación del deseo”. S. BÉJAR, *De la orfandad a la filiación. 5+1 razones para creer*, Sal Terrae, Cantabria 2025, 29-36.

²⁹ F. URBINA, *oc.*, 46.

³⁰ *Ibid.*, 45.

³¹ F. RUIZ, *Introducción...*, *o.c.*, 477.

13,3). Fernando Urbina lo traduce a lenguaje de hoy en los términos siguientes:

La “mortificación de los apetitos”, *leit motiv* de esta “noche del sentido”, no es la aniquilación de los instintos vitales, en que tanto se complace la acusación anticristiana de Nietzsche, es más bien la terapéutica de resolución o liberación de unas fijaciones que bloquean e impiden precisamente el desarrollo y la expansión de la potencia vital y afectiva del hombre³².

3.2. Melancolía

San Juan de la Cruz realiza un atinado diagnóstico para diferenciar *noche oscura* de *melancolía*. Habida cuenta de que esta suele aparecer al comienzo de las purgaciones pasivas, acompañada de *sequedad* y *sinsabor* (cf. 1N 9,1-5), existe el riesgo de que el ejercitante, arrastrado por la melancolía, pueda abandonar el camino espiritual (cf. 1N 9,2). Sin embargo, si el sujeto entra en *atención amorosa*, la melancolía que aparece va quedando disuelta y superada a medida que progresa la experiencia contemplativa: “Y esta (la sequedad), aunque algunas veces sea ayudada de la melancolía u otro humor, como muchas veces lo es, no por eso deja de hacer su efecto purgativo del apetito, pues de todo gusto está privado, y solo su cuidado trae en Dios” (1N 9,3).

Desde que, en 1997, el psiquiatra Javier Álvarez publicara su controvertida obra: *Mística y depresión. San Juan de la Cruz*³³, en la que hace coincidir la *noche del espíritu* con una *depresión endógena*, aparecieron numerosos estudios abordando este discutido tema³⁴. Si se hace coincidir lo que entiende san Juan de la Cruz por *melancolía* con lo que hoy se diagnostica de *depresión*, como un trastorno clínico, podemos concluir que noche oscura y depresión son dos cosas diferentes. En efecto, ambas tienen etiologías distintas y suelen transcurrir por caminos separados. No es frecuente que la depresión tenga un origen espiritual, como la noche oscura, más bien se debe a causas vinculadas con traumas o con predisposiciones genéticas, pudiendo ser tratada con medicamentos. No así la noche oscura, propia de un proceso espiritual y, por consiguiente, sin requerimiento en sí misma de tratamiento farmacológico. El trastorno depresivo no necesariamente transforma a la persona, la cual desea salir pronto de ese estado. La noche oscura no suele responder a esas características, pues, en medio del desconcierto y del dolor, el viajero nocturno se rinde a la realidad, la acoge y la acepta, posibilitando, de este modo, el proceso transformador. No obstante, en la travesía espiritual de la noche, pueden aparecer estados depresivos; muchos espirituales están de acuerdo con esta posibilidad, al hilo de sus propias experiencias. El teólogo alemán Ralf Stolina ofrece unas claves aclaratorias que pueden ayudar a discernir, en cada caso, esta cuestión:

³² F. URBINA, *oc.*, 56.

³³ J. ÁLVAREZ, *Mística y depresión. San Juan de la Cruz*, Trotta, Madrid 1997.

³⁴ Sobre el debate noche oscura-depresión ver, entre otros: C. DOMÍNGUEZ MORANO, “Mística versus depresión”: *San Juan de la Cruz*, XIV (1998) 163-185. A. GRÜN, *Caminos a través de la depresión: impulsos espirituales*, Herder, Barcelona 2008; TH. MOORE, *Las noches oscuras del alma. Encontrar la luz en las grandes pruebas de la vida*, Urano, Barcelona 2011; M. I. RODRÍGUEZ, “Noche oscura, crisis y depresión”: en F. SANCHO Y R. CUARTAS (dir.), *Noche oscura, Actas* (2019) 509-537.

Por lo demás, basándome únicamente en la sintomatología, en estados afectivos y anímicos, es a menudo difícil descubrir alguna diferencia entre una y otra (noche oscura y depresión). Para distinguirlas en casos concretos, lo importante es fijarse en la dinámica de la experiencia, qué la antecede, qué la sigue, qué la hace transparente³⁵.

3.3. *La sombra*

Una de las grandes aportaciones de Carl G. Jung al conocimiento del ser humano ha sido el concepto de *sombra*, que el psicoanalista suizo definió de esta manera: “Entiendo por sombra el aspecto negativo de la personalidad, la suma de todas aquellas cualidades desagradables que desearíamos ocultar, las funciones insuficientemente desarrolladas y el contenido del inconsciente personal”³⁶. Los contenidos de la sombra corresponden a tendencias que son repudiables en un ser humano, pero también incluyen elementos que, siendo neutros, no están bien vistos por una determinada cultura, comunidad o religión.

Desde la perspectiva junguiana, el yo psicológico (ego) asegura su estabilidad a base de escindir la dimensión sombría de la personalidad, que la repudia, niega u olvida, desterrándola al inconsciente. Más pronto o más tarde, la sombra irrumpirá en la conciencia, a veces de manera inesperada y sorpresiva, en conflictos con los demás o en situaciones de crisis personales. La conocida paráfrasis referida a la sombra junguiana: *lo que niegas te somete, lo que aceptas te libera*, resume con acierto la dinámica sombría en su relación consciente-inconsciente. Los primeros encuentros con la sombra pueden resultar desagradables, por la tendencia espontánea del ego a no reconocer su lado oscuro. Por tanto, en un proceso de autoconocimiento, es obligado realizar un trabajo -a menudo lento y laborioso- para aceptar la propia dimensión sombría y poder integrarla, en una relación consciente-inconsciente cada vez más realizada.

En la travesía de la noche oscura, san Juan de la Cruz expresa, en términos propios de la cultura religiosa del siglo XVI, el encuentro con la sombra, a lo largo de la *noche pasiva del sentido*. Lo refiere de la siguiente manera: “tentaciones sensitivas, que duran mucho tiempo” y que están provocadas por el “ángel de Satanás” (1N 14,1). El santo las considera causadas por tres malos espíritus: *el espíritu de la fornicación, de la blasfemia y del vértigo*. “Porque si el alma no es tentada, ejercitada y probada con trabajos y tentaciones no puede avivar su sentido para la sabiduría” (1N 14,1-4). Este “ayuno y penitencia del sentido” ataca muy desigualmente, humillando al alma, según la “imperfección que purgar” y el “grado de amor de unión a que Dios la quiere levantar” (1N 14,5).

³⁵ R. STOLINA, “Experiencias de la noche”, en R. BÄUMER Y M. PLATTIG (eds.), *Noche oscura y depresión. Crisis espirituales y psicológicas: naturaleza y diferencias*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2011, 31-75. Este libro es la publicación en español de un simposio dedicado monográficamente al tema noche-depresión, organizado por el Instituto de Espiritualidad de la Universidad de Filosofía y Teología de Münster (Alemania), en el año 2008. Parece que después de dicho encuentro, el sentir de los ponentes sintonizó bastante con las conclusiones citadas de R. Stolina.

³⁶ C. ZWEIG Y J. ABRAMS, “Introducción”, en ZWEIG Y ABRAMS (ed.), *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*, Kairós, Barcelona 1994, 34.

El debilitamiento de la voluntad y las sequedades durante el trayecto nocturno destapan y hacen aflorar fuertes impulsos prohibidos, que en condiciones normales resultarían impensables, porque permanecen desterrados de la parte consciente. No es de extrañar que, durante la *noche pasiva*, dada la inestabilidad y paralización emocional, aparezcan tendencias autodestructivas (*vértigos*), que el santo interpreta como obra maléfica del *ángel de Satanás*. Tales realidades tienen que ver con aquello que se rechaza con mayor firmeza. *Fornicación y blasfemia* representan contenidos de la sombra gravemente amenazantes para la sensibilidad de san Juan de la Cruz, que dan lugar al *vértigo* de “mil escrúpulos y perplejidades”, cuyos horrores están muy próximos “a lo que pasa en la noche espiritual” (1N 14,3).

4. Sobre confesores y acompañantes espirituales

San Juan de la Cruz considera indispensable el acompañamiento espiritual durante el viaje nocturno, por parte de una persona experimentada, habida cuenta de los desconciertos que padece el alma. He aquí una de sus muchas expresiones al respecto: “El alma sola, sin maestro, que tiene virtud, es como el carbón encendido que está solo; antes se irá enfriando que encendiendo” (*Dichos de luz y amor* 1,7). Si el acompañante -con frecuencia el confesor- es maduro, sabrá distinguir el buen espíritu del mal espíritu (cf. 2S 30,5). Pero, con frecuencia, el santo observa que “algunos padres espirituales, por no tener luz y experiencia de estos caminos, antes suelen impedir y dañar a semejantes almas que ayudarlas al camino” (S Prólogo,4). Esta advertencia, pone de manifiesto la preocupación del santo por el tema del acompañamiento personal, y es una de razones de peso que le impulsó a escribir el tratado *Subida del Monte Carmelo*. El místico carmelita es muy consciente de que a menudo les faltan a las almas: “guías idóneas y despiertas que las guíen hasta la cumbre” (S Prólogo,3). En efecto, solo es posible acompañar hasta donde el acompañante ha experimentado, y esto -entonces y ahora- no siempre ocurre.

El fraile de Fontiveros lamenta el estado de soledad y desorientación en que se encuentra el viajero de la noche cuando pasa por sequedades y melancolías, siendo contraproducentes las directrices de bastantes confesores, por faltarles experiencia espiritual. Al no haber pasado ellos por la noche oscura, no conocen el proceso y desorientan, pues hacen volver atrás a los que están atravesando por esta crisis espiritual. En el Prólogo,5 de *Subida* el santo recoge los daños que los confesores inexpertos generan: “doblan el trabajo a la pobre alma”, la hacen sentir culpable, por lo cual “crece la pena y el aprieto del alma sin término, y suele llegar a más que morir”; no saben distinguir entre *melancolía* y *noche oscura*, fatigando mucho al dirigido y haciendo que vuelva atrás, haciéndole creer que el fruto está en lo que estorba, y no en lo que realmente aprovecha (cf. S Pról.6-7). Y prosigue diciendo:

Y no contentándose con esto, pensando los tales confesores que procede de los pecados, hacen a las dichas almas revolver sus vidas y hacer muchas confesiones generales y crucificarlas de nuevo; no entendiendo que aquel, por ventura no es tiempo de eso ni de esotro, sino de dejarlas así en la purgación en la que Dios las tiene... (S Pról.5).

Uno de los errores tradicionales más frecuentes del acompañamiento espiritual tiene que ver con el *mecanismo de proyección* del propio acompañante, con la dosis de desatino y manipulación, más o menos consciente, que esto puede generar, sobre todo en sujetos poco maduros. El santo reconoce este comportamiento proyectivo cuando las *aprensiones y gustos espirituales* del maestro espiritual son impuestas al acompañado:

...la poca discreción que he echado de ver, a lo que yo entiendo, en algunos maestros espirituales; los cuales, asegurándose de dichas aprensiones sobrenaturales, por entender que son buenas y de parte de Dios, vinieron los unos y los otros a errar mucho y hallarse muy cortos, cumpliéndose en ellos la sentencia de nuestro Salvador: ... *si un ciego guiare a otro ciego, entrambos caen en la hoya (Mt 15, 14)* (2S 18,2).

De esta manera, el maestro espiritual acabará metiendo a la persona en sus gustos personales, si el acompañado no los tiene ya de por sí, o incrementándolos, si el dirigido es proclive a ellos, haciéndole “harto daño si con él persevera” (2S 18,6). Más grave aún es cuando san Juan de la Cruz, en el Comentario a *Llama de amor viva* B (cf.3,59-62), se dirige a los maestros espirituales que no tienen experiencia en un tono que recuerda al de Jesús en relación con los fariseos y sumos sacerdotes, por el mucho daño que hacen. El santo critica su falta de talento, la manera de *tiranzar*, los *celos* que esconden y los dominan; todo ello agravado por sus apetencias de gustos mundanos.

La problemática que planteó san Juan de la Cruz en su tiempo sobre este asunto ha ocurrido siempre, y se sigue presentando en la actualidad. Esta incompetencia encuentra un terreno abonado cuando el ministro, confesor o acompañante espiritual se limita a ser *funcionario eclesiástico*, sin alcanzar a comprender más allá de normas, preceptos y rituales establecidos. La absolutización de normativas eclesiásticas suele tener su origen en la búsqueda prioritaria de seguridades por parte del ministro, actitud que queda reforzada por el talante corporativista de la institución eclesiástica (*clericalismo*).

Uno de los problemas actuales, en el marco del despertar espiritual al que estamos asistiendo, es la escasez de personas experimentadas que puedan acompañar procesos psico-espirituales de cierta envergadura. Esta falta de experiencia espiritual puede venir reforzada por el escaso interés que, en ciertos contextos eclesiásticos, se ha venido mostrando por la terapia psicológica, considerada innecesaria e, incluso, peligrosa por parte de algunos ministros.

5. Algunas reflexiones conclusivas

San Juan de la Cruz estaría de acuerdo hoy con aquellos que consideran su noche oscura un *símbolo arquetípico*. Jung llamó *arquetipos* a patrones universales que pertenecen al inconsciente colectivo de la humanidad, abiertos a la trascendencia, portadores de un potencial sanador al conectar con ellos³⁷. Desde esta perspec-

³⁷ El carmelita Santiago Guerra expresa el carácter profundo y transformador de los arquetipos junguianos: “Y a la vez (los arquetipos) son centros dinámicos de vida e ilimitada energía. Contienen el sentido de la vida humana y de sus posibilidades de desarrollo individual y social... Es una fuerza originaria, ilimitada y creadora,

tiva arquetípica, la noche sanjuanista quedaría, por tanto, universalizada, y sería reconocible más allá del reducido sector de frailes y monjas a los que el místico de Fontiveros acompañó y transmitió sus experiencias. En la actual sociedad secularizada, tan diferente al contexto sacral-cristiano del siglo XVI, la noche oscura encuentra su razón de ser, como hemos intentado exponer a lo largo de estas páginas. Federico Ruiz nos lo confirma una vez más:

Por eso la intuición de san Juan de la Cruz sigue siendo un foco luminoso lanzado sobre la existencia cristiana y humana de todos los tiempos... Admite la noche formas y medidas distintas en su realización. No es lícito hacer pesar sobre cada individuo la totalidad del programa sanjuanista, cuando el mismo autor admite infinidad de posibles realizaciones³⁸.

Así las cosas, ¿sería legítimo identificar hoy *noche oscura* con *crisis existencial*? Si por crisis existencial entendemos un proceso que penetra en la profundidad del ser y es capaz de transformar a la persona, no estaríamos tan alejados del sentir originario del santo carmelita, pues dicha crisis hunde siempre sus raíces (se sepa o no) en el Misterio en el que “vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17,28). Con otras palabras, creemos que toda crisis existencial es a la vez una crisis espiritual, pues la espiritualidad es la dimensión profunda constitutiva de todo ser humano. Por otra parte, una experiencia de este tipo supone siempre un proceso integrador, que incluye también la transformación de dimensiones humanas y psicológicas, a las que es imprescindible atender, como bien deseaba san Juan de la Cruz, a fin de que el alma alcance “el conocimiento de sí y de su miseria” (1N 12,2).

Muchas personas han atravesado, una o varias veces, estas crisis existenciales, gracias a las cuales, sus vidas han alcanzado mayor sentido y plenitud. Desde una perspectiva antropológica, y extrayendo de los textos del santo ciertas claves hermenéuticas, la noche oscura puede desencadenarse cuando una situación existencial conocida empieza a mostrarse caduca y agotada en sus posibilidades de crecimiento. Es decir, cuando la persona experimenta que las seguridades que hasta entonces la sostenían, comienzan a tambalearse, hasta venirse abajo. En consecuencia, aparecen estados de dolor e incertidumbre, pues se reactivan heridas profundas que estaban escondidas en el inconsciente, y eran desconocidas por el propio sujeto. El desconcierto proviene al experimentar que la situación previa, ya irreversible, tarda en dar paso a la mayor plenitud de algo nuevo que aún no ha sido mostrado ni reconocido. En este estado, el navegante de la noche experimenta que no encuentra ningún tipo de asidero -ni siquiera Dios en el caso de los creyentes-, como si se abriese el suelo que hasta entonces lo sostenía. Dicho de otra manera, la persona queda expuesta a su vulnerabilidad, y no es capaz de enfrentar la realidad porque parece que todo ha perdido su sentido. Sin embargo, el acceso a una mayor realización, meta de toda crisis bien resuelta, hace de esta no solo un tránsito doloroso,

que Jung considera divina”. S. GUERRA, “Símbolo y experiencia espiritual”: *Espiritualidad* 44 (1985) 18. El carmelita D. Chowning realiza un detallado estudio, en clave de sanación, de la mística de san Juan de la Cruz teniendo como base antropológica la psicología de C. G. Jung. D. CHOWING, “El camino de la sanación en san Juan de la Cruz”: *Espiritualidad* 59 (2000) 253-333.

³⁸ F. RUIZ, *Introducción...*, o.c., 634.

sino también una oportunidad para lograr algo mayor, que quizás de otro modo no sería posible alcanzar. La noche oscura queda así transmutada -en palabras de nuestro santo- en *dichosa ventura*. Gracias a ella, el yo inmaduro, posesivo y autorreferencial queda transformado en un yo más sabio, libre y humanizado. De aquí la positividad de la noche, vista desde su final.

Por otra parte, no es de extrañar que los exploradores del corazón humano, tan familiarizados con las dimensiones paradójicas y simbólicas de la realidad, también hayan identificado la travesía nocturna con una *prueba iniciática*. Un viaje de riesgo, marcado por incertidumbres, al final del cual la persona alcanza una mayor realización³⁹. En las culturas y tradiciones de todos los tiempos, los relatos míticos y espirituales, los cuentos, los sueños, entre otros, encierran un potencial de sabiduría e intuición (por desgracia poco reconocido y valorado en la sociedad utilitarista) que infunde fortaleza en la arriesgada travesía⁴⁰. El alma sabe intuir cuando un cambio es necesario, a pesar de los riesgos, a fin de acceder a un estado más realizado, pues su anhelo más hondo no consiste en preservar estructuras conocidas inservibles. El alma actúa desde mociones e intuiciones certeras que, solo más tarde, son reconocidas y aprobadas por la mente, pues los niveles profundos del ser humano no operan mediante el pensamiento lineal-racional. Este desfase de *no entender racionalmente* es una de las causas del sufrimiento en la travesía nocturna.

San Juan de la Cruz está en lo cierto al señalar que, a partir de un momento, la razón resulta inoperante y solo la fe oscura se muestra certera. ¡Pocos como él lo han expresado en términos tan bellos como iluminadores!: *sin otra luz y guía/sino la que en el corazón ardía. ¡Aquésta me guiaba/ más cierto que la luz del mediodía*. Todo se está reorganizando e integrando por dentro durante la noche, aunque la razón lo viva como amenaza y retroceso, pues “se le ha vuelto todo al revés” (1N 8,3). La simbólica bíblica entiende estas sorprendentes paradojas; escaladores bíblicos de la *Montaña sagrada* (Moisés, Elías, Jesús...) protagonizan relatos (*teofanías*) que deben ser acogidos y vivenciados como valiosas experiencias mistagógicas. La noche de Abraham o del Éxodo resultan ser potentes y paradigmáticas, por poner dos ejemplos. En los evangelios, los episodios de las travesías nocturnas de los discípulos de Jesús por el mar de Galilea, mantienen la misma tensión: miedo, oscuridad, bregar con el viento y el oleaje..., hasta arribar a la otra orilla, al amanecer, expresión de la transformación acaecida.

Gracias a la noche oscura, caen por tierra definitivamente las representaciones inmaduras de Dios, propias de proyecciones infantiles, omnipotentes y narcisistas, para abrir al creyente al Dios cristiano de la imprevisible gratuidad. No deja de resultar sorprendente que los filósofos ateos del siglo XIX (Marx, Nietzsche y Freud), que han establecido las bases en nuestra cultura del ateísmo moderno y los místicos cristianos hayan recorrido un trayecto común de *sospecha religiosa*, resultando ambos grupos increyentes en el *dios de la necesidad*. Sin embargo, y, esta es la gran sorpresa, a pesar de las

³⁹ Ken Wilber interpreta la noche oscura como un salto cualitativo a un nivel de conciencia más elevado y espiritual. Cf. K. WILBER, *o.c.*, 169-171.

⁴⁰ La dimensión sanadora contenida en los arquetipos aparece en los mitos de las grandes civilizaciones y en los cuentos. Ana M. Schlüter reconoce el poder curativo psico-espiritual de los cuentos de los hermanos Grimm, que contienen los registros arquetípicos del alma “con sus manifestaciones míticas, simbólicas y místicas”. A. M. SCHLÜTER, *La luz del alma. El tesoro escondido de los cuentos*, PPC, Madrid 2004, 7.

coincidencias, llegan unos y otros a metas totalmente opuestas. El ateo contemporáneo solo consigue ver en Dios una proyección infantilizante del hombre, y el místico, por el contrario, alcanza la unión íntima e inseparable con el Dios de la total e imprevisible gratuidad, que, estando en todas partes, no se deja atrapar en ninguna.

*Se acabó de escribir el 6 de enero de 2026
Epifanía del Señor y Año jubilar de san Juan de la Cruz*