BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS
Declarada de interés nacional

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA BAC ESTÁ INTEGRADA EN EL AÑO 1968 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:

Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. MAURO RUBIO REPULLÉS, *Obispo de Salamanca y Gran Canciller de la Pontificia Universidad*

VICEPRESIDENTE: Ilmo. Sr. Dr. TOMÁS GARCÍA BARBERENA, *Rector Magnífico.*

VOCALES: Dr. URSICINO DOMÍNGUEZ DEL VAL, O. S. A., *Decano de la Facultad de Teología;* Dr. JOSÉ MARÍA SETIÉN, *Decano de la Facultad de Derecho Canónico;* Dr. ISIDORO RODRÍGUEZ, O. F. M., *Decano de la Facultad de Filosofía y Letras;* Dr. JOSÉ RIESCO, *Decano adjunto de la Sección de Filosofía;* Dra. ASUNCIÓN FEBRERO LORENZO, *Decano adjunto de Ciencias de la Educación;* Dr. MANUEL CAPELO MARTÍNEZ, *Decano adjunto de Ciencias Sociales;* Dr. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P., *Catedrático de Sagrada Escritura;* Dr. BERNARDINO LLORCA, S. I., *Catedrático de Historia Eclesiástica;* Dr. CASIANO FLORISTÁN, *Director del Instituto Superior de Pastoral*

SECRETARIO: Dr. MANUEL USEROS, *Profesor.*

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. — APARTADO 466

MADRID - MCMLXVIII

INTRODUCCION A
SAN JUAN DE LA CRUZ

El escritor, los escritos, el sistema

POR

FEDERICO RUIZ SALVADOR, O.C.D.

PROFESOR DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA Y DE ESPIRITUALIDAD EN EL TERESIANUM DE ROMA

Congregación Benedictina
REAL MONASTERIO
de Ntra. Sra. de
VALVANERA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXVIII

Con censura eclesiástica

Depósito legal: M. 17.168.—1968

INDICE GENERAL

Págs.

Centenario ... 1
Introducción ... 3
Fuentes y estudios ... 11

I. EL ESCRITOR

Capítulo 1.—*El marco de una existencia* ... 13

1. Infancia y adolescencia ... 14
2. Vocación: 1559-1568 ... 17
3. Reformador: 1568-1578 ... 21
4. Escritor: 1578-1588 ... 24
5. Madurez y muerte ... 26
6. Ambiente histórico ... 28
7. El paisaje ... 31

Capítulo 2.—*Hombre de un solo ideal* ... 35

1. Figura unitaria ... 36
2. Dios, sólo Dios ... 40
3. En la noche ... 47
4. Hombre de Dios ... 52
5. Incomprendido ... 59

Capítulo 3.—*Biblia y experiencia* ... 68

1. Experiencia personal ... 70
2. La Sagrada Escritura ... 80
3. Teología y piedad ... 89
4. Observación ajena y reinflujo ... 96

Capítulo 4.—*Mística y lenguaje* ... 99

1. Inefabilidad mística ... 100
2. Expansión lírica ... 105
3. Expresión simbólica ... 111
4. Lenguaje en prosa ... 117
5. Lectura de los escritos sanjuanistas ... 122

Capítulo 5.—*Maestro universal* ... 129

1. Maestro en vida y escritos ... 130
2. Doctor de la Iglesia universal ... 135
3. Doctor místico ... 140
4. Valores humanos ... 143
5. Límites ... 148

II. LOS ESCRITOS

Págs.

Capítulo 6.—*Escritos breves* ... 157
1. Las poesías ... 157
2. Dichos de luz y amor ... 168
3. Cautelas ... 174
4. Las cartas ... 178

Capítulo 7.—«*Subida del Monte Carmelo*». «*Noche oscura*» ... 183
1. Origen de la obra ... 183
2. El poema de la «Noche oscura» ... 190
3. Obra unitaria ... 194
4. «Subida del Monte Carmelo» ... 199
5. «Noche oscura» ... 207
6. Indice de «Subida-Noche» ... 211

Capítulo 8.—«*Cántico espiritual*» ... 215
1. Génesis del «Cántico» ... 216
2. El poema «¿Adónde te escondiste...?» ... 221
3. Declaración de las canciones ... 229
4. Itinerario espiritual ... 240

Capítulo 9.—«*Llama de amor viva*» ... 249
1. Historia de la obra ... 249
2. «¡Oh llama de amor viva!» ... 253
3. Declaración en prosa ... 256
4. Doctrina peculiar de «Llama» ... 260
5. Digresiones ... 265

III. EL SISTEMA

Capítulo 10.—*El sistema doctrinal* ... 271
1. Vida y sistema ... 271
2. Visión sintética ... 277
3. ¿Teológico o místico? ... 282
4. Género literario de sus escritos ... 287
5. Plan de vida y flexibilidad ... 292

Capítulo 11.—*El hombre* ... 295
1. Componentes de base ... 296
2. Unidad y antagonismo ... 302
3. Hombre «animal» ... 308
4. Reino del espíritu ... 314
5. Abierto a Dios ... 321

Págs.

Capítulo 12.—*Dios en fe* ... 328
1. El camino de la fe ... 329
2. Ser de Dios y trascendencia ... 335
3. Reflejos del ser divino ... 340
4. La hermosura de Dios ... 343
5. El tiene su condición ... 347

Capítulo 13.—*Jesucristo* ... 355
1. En vida, arte... ... 356
2. El descubrimiento ... 360
3. Figura y misterios ... 366
4. Cristo, hombre Mediador ... 376

Capítulo 14.—*Unión del hombre con Dios* ... 383
1. Frente a frente ... 383
2. Presencia y distancia ... 389
3. Unión integradora ... 395
4. Transformación en Dios ... 401
5. Mía es la tierra ... 405

Capítulo 15.—*El sendero de las nadas* ... 414
1. Agarrado al Evangelio ... 415
2. A través de la muerte ... 421
3. Opción: todo y nada ... 429
4. Espere en desnudez y vacío ... 436

Capítulo 16.—*Las virtudes teologales* ... 443
1. Gran resorte del sistema ... 445
2. Actitudes integradoras ... 449
3. Purifican y unen ... 453
4. Fe teologal ... 458
5. La caridad ... 462
6. La esperanza ... 466
7. Método teologal ... 471

IV. EL PROCESO

Capítulo 17.—*El proceso espiritual* ... 475
1. El movimiento ... 476
2. Proceso de transformación ... 481
3. Periodización de la vida espiritual ... 486
4. Crisis de desarrollo ... 491
5. Porvenir y actualidad ... 495

	Págs.
CAPÍTULO 18.—*Vida del sentido*	500
1. Caracterización del período	501
2. Primeros fervores	504
3. La meditación: teoría y práctica	509
4. Educación del sentido	513
5. Juicio global	517
CAPÍTULO 19.—*La noche oscura*	523
1. Desconcierto	524
2. ¿Qué es la noche?	529
3. Dimensiones	535
4. Vida teologal	541
CAPÍTULO 20.—*El abismo de la fe*	546
1. El programa	547
2. Los cielos abiertos	553
3. Límites del conocimiento	560
4. La Palabra de Dios	567
CAPÍTULO 21.—*Exigencias del amor*	575
1. Con todas las fuerzas	576
2. ¡Apetitos!	581
3. Despilfarro del amor	586
4. Egoísmo espiritual	591
5. Renovación de la afectividad	596
CAPÍTULO 22.—*Por los caminos de la noche*	602
1. Noche epocal	603
2. Las raíces del mal	608
3. Fase preparatoria	616
4. Crisis de existencia	624
5. ¡Oh dichosa ventura!	632
CAPÍTULO 23.—*En el más profundo centro*	636
1. Nuevo estado	637
2. Convivencia trinitaria	645
3. Momentos culminantes	650
4. Integración humana	656
CAPÍTULO 24.—*Esperanzas de cielo*	662
1. El gemido	663
2. A vida eterna sabe	667
3. Muerte de amor	670
4. «Aquello»	673
INDICE DE MATERIAS	679

CENTENARIO

Aquí Duruelo 1568.

En esta humilde alquería, Juan de la Cruz da comienzo a una grande aventura espiritual, hecha con intención de embarcar en la misma a seguidores incondicionales: quien tenga ánimos, venga conmigo al desierto de Castilla. He creído escuchar su voz afable y retadora, y vengo con ánimo de revivir la experiencia y rehacer en firme la primera etapa de una vida nueva.

Desierto de hoja parda y tierra gris: encinas, pardas encinas. Las mismas de entonces, el mismo silencio, y el polvo mismo. El ábrego, en sus furores, lo habrá llevado, rodando y volando, hasta Gimialcón o Peñaranda; y el cierzo invernal lo empujó de nuevo hacia los campos de Duruelo. Es hoy el mismo que pisaron sus pies descalzos.

Hace cuatrocientos años. Pudieran ser trescientos veinte. Pero el espíritu despierta mejor al roce de números redondos, cíclicos; entonces alcanza la antigua realidad sin mediación ni distancia. Hoy se ha vuelto sensible y dispuesto a reconsiderar el tema de su adhesión total a una vieja causa. Siente que en la empresa callada y solitaria de San Juan de la Cruz radica el acierto o desacierto del rumbo que sus seguidores hemos querido dar a nuestra existencia.

Un fraile joven que inaugura sin cronista ni fotógrafo, se mueve por estas tierras durante años, oculto y bienhechor. Se entrega a Dios, entero en cada acto. Realiza una historia en vertical, actualísima, donde cada instante es vivido en su relación eterna. ¿Lo comprenderemos quienes miramos tanto al futuro? Ya no sabemos vivir el gesto religioso en actitud humilde y trascendente. La inauguración y aun la vida entera son poses ante el fotógrafo y los que vendrán.

Peregrino de Castilla, Juan, hombre de fe, tu centenario

llega en hora de urgencia. Más de un amigo te hará confidencias en este año de la fe: *no vengo en busca de soledad, alejamiento del mundo, devoción sensible, programa ascético; busco a Dios angustiosamente, que no lo siento, que me siento sin ideal; entre actividades santas, obras buenas, usos y abusos, rezos corridos, se me escapa Dios. Me lo arranca el mundo que llevo yo dentro. Siempre trabajando por El y por su causa, moviéndome en lo sagrado, y terminaré ateo con el evangelio entre las manos.*

Dices, Juan, que la fe es oscura; pero no tanto como hoy nos toca vivirla. La noche del mundo ha lanzado sobre la Iglesia un ventarrón endiablado, que apaga todas las luces. Somos sombras errantes, que se entrechocan o se distancian mascando tinieblas, buscando luz.

—Hombres de poca fe, ¿por qué teméis?

—Porque hay motivos para ello—responde el corazón...

«Apoyado en tu voz, como en un báculo
que sin raíz florece y con su rosa
me atisba la esperanza, voy ansioso
de mi noche a tu albor...»

Después de todo, es la fe oscura nuestra única luz; y la grave oscuridad que padecemos no es fruto de la poca fe que aún nos queda, sino de la mucha que nos falta. En fe y amor esperaba Juan, y Dios se ha dignado llegar con la faz descubierta hasta el umbral de su conciencia.

Búscale y espérale en fe y amor, en el camino por donde El viene a tu encuentro. «¿Qué aprovecha dar tú a Dios una cosa, si El te pide otra? Considera lo que Dios querrá y hazlo, que por ahí satisfarás mejor tu corazón que con aquello a que te inclinas» (Avisos 72). *Hacemos muchas cosas, y andamos, no obstante, insatisfechos, y, tal vez, El descontento. ¿Será que pide otra cosa? Duruelo, casi abandonado, es fatídica señal de que una parte del viejo ideal hoy no encuentra resonancia.*

El porvenir del Carmelo, como el de la Iglesia, está por hacer, y no solamente por venir.

Duruelo 1968.

INTRODUCCION

¿Se puede salir hoy a la calle con un mensaje místico en el corazón y en la mano? San Juan de la Cruz afronta un público desconocido y difícil.

El estilo nuevo prefiere hablar en términos de cambio radical y de contraste: antes del evangelio, la ley; después del evangelio, el amor; antes del concilio Vaticano II, el amor de Dios; después del concilio, amor al hombre y al mundo.

El mensaje de salvación, siempre válido y actual, se halla en período de *ensanche:* que todos los hombres quepan, con mucha o poca o ninguna fe, dentro del ámbito de la redención. Embebidos en ese afán, pasa a segundo plano la vivencia del misterio divino en *profundidad* y llega a parecer un lujo superfluo la santidad cristiana.

Hasta el menos informado sabe decir correctamente «signos de los tiempos». Y piensa en la industria omnipotente, la publicidad, el divismo, la conciencia colectiva. Vive el hombre envuelto en ello, y Dios le habla a través de tales signos, en medio del ruido, de la lucha entre ateísmo y antiateísmo, de los nobles esfuerzos por transformar la superficie de la tierra. La mirada del hombre moderno busca signos horizontales en la superficie.

Parece inútil, en estas condiciones, programar labores de profundidad cristiana, trabajos de orfebrería espiritual.

Y, sin embargo, San Juan de la Cruz entra por la puerta grande en el mundo de la actualidad. Viene personalmente invitado, requerido por la sed inapagable del corazón humano. ¿No será también un signo de los tiempos el aura suave, ese anhelo de interioridad y hondura que invade a las almas generosas y aun a los menos esforzados? Sentimos que Dios nos habla no solamente por altavoces y con gritos, sino además con el silencio de la fe oscura, que algunos no entienden y aun llegan a pensar que Dios ha «muerto».

Es signo elocuente de los tiempos el ansia de superación que nos empapa. Se cansan los buenos y los malos, no de ser malos o buenos, sino de ser hombres. Han descubierto espacios, regiones desconocidas, y se mueven por ellos con libertad y dominio. Pero es siempre mundo, este pobre mundo nuestro, con su clima de humanidad y su aire confinado. Estamos cansados de ser hombres, sólo hombres.

Las ideas tampoco sacan de apuros al corazón humano. «Tras varios siglos de continuada y ubérrima creación intelectual, y habiéndose esperado todo de ella, empieza el hombre a no saber qué hacerse con las ideas» (Ortega y Gasset). Aún queda por transformar la vida.

La espiritualidad, tan necesitada, por otra parte, de tocar tierra y embeberse en el mundo, aspira constantemente a una experiencia inmediata de Dios. Esta generación sensitiva es reacia a las nociones y figuras, pero no al mundo divino.

Nos volvemos a todas partes, con mirada angustiosa de náufragos, en busca de hombres y obras donde palpite la vida, donde el espíritu pueda respirar aire puro. Dentro de una salvación amplia con cabida para todos los hombres, anhelamos el aprovechamiento hondo y matizado de la vida divina, llevada hasta la máxima potencialidad de sí misma. Como la realizan esas almas que han convertido el misterio del amor de Cristo en centro único de la propia existencia.

A San Juan de la Cruz le llama esta humanidad, amiga de lo concreto y de lo vital, por otros motivos que el de simple «curiosidad» mística. Sentimos la terrible afinidad de su vivir con el nuestro. Ofrece a nuestra *situación* contenido interesante: diagnostica, interpreta, soluciona desde dentro los afanes en que estamos sumergidos. Tuvo fray Juan una vida hecha de luz y sombras, de contrastes, clarividencia y duro bregar. Buscó a Dios con todos los sentidos, a ese Dios incómodo, por el camino largo y oscuro de la noche de la fe. Es el más breve y seguro, por no decir el único.

Con una visión enérgica del misterio divino y humano y un programa de vida austero, San Juan de la Cruz no tiene que temer ante el mundo contemporáneo. Los mejores le recibirán con simpatía. Experiencias repetidas demuestran

que los espíritus despiertos no pretenden cosas fáciles, sino adherentes y sustanciosas, es decir, que se peguen a la vida concreta y valgan la pena.

Es místico y contemplativo (él no tiene culpa de que la ignorancia haya enfangado posteriormente esos títulos eminentemente cristianos). Escoge su vocación, mejor dicho, la acoge. Un hombre genial, que humildemente ocupa su lugar en la historia de la humanidad con esta sencilla justificación: Aquí estoy, porque Dios me ha puesto a su servicio en una vida de esfuerzo constante y de retiro; Dios puede hacerlo, ya que el mundo entero le pertenece; dirán los activistas que soy inútil, pero no está en mi mano el hacer otra cosa.

Se juega la vida y los valores humanos por el Dios de su fe y su misticismo. A una sola carta. Reevoca la figura bíblica del patriarca tembloroso que, al tener que sacrificar al hijo, piensa en los intereses divinos: Si mato al hijo, ¿quién poblará la tierra de creyentes, de servidores tuyos? Juan hubo de atravesar una prueba muy larga y dolorosa, dispuesto a darlo todo.

Mas pronto echa de ver que Dios no quiere la muerte. Escribe a una confidente atribulada: «Conviene que no nos falte cruz, como a nuestro Amado, hasta la muerte de amor... Mas todo es breve; que todo es hasta alzar el cuchillo, y luego se queda Isaac vivo, con promesa del hijo multiplicado» (Ep 10). Lo tiene comprobado él mismo, que recibe con mil creces el fruto de sus renuncias. Dejó todo, prefiriendo ser un santo; y ha resultado, además, un grande hombre, pensador y artista.

A San Juan de la Cruz le queremos así. Posee, como doctor y como santo, una figura bien caracterizada, con su puesto propio en la historia de la Iglesia y de la humanidad. Tanto, que, de no haber existido o no haberse realizado, su ausencia se dejaría sentir como un hueco perfectamente identificable: Aquí falta algo (diríamos), se ha malogrado un carisma no sabemos cuándo ni por qué; tenía una misión asignada, y ha fallado... Pero no; eso era una hipótesis. Fray Juan de la Cruz no ha fallado; está ahí, en su lugar preciso, irreemplazable.

Después de cuatro siglos, ¿no habrá envejecido ya y perdido la cátedra, cediendo a espíritus nuevos su lugar? Al-

guien quiso profetizar en este sentido hace pocos años. Está sucediendo lo contrario. Los años del concilio y posconcilio ven crecer desmesuradamente, en amplitud y hondura, la actualidad del Doctor Místico (véase el c.5 de este libro). El hombre de la época antigua y el actual sienten la misma desazón radical frente a la existencia, idéntica necesidad de Dios. A pesar de cuatro siglos de historia que nos separan y una forma de vida muy distinta, tomamos por maestro de vida humana y cristiana a un carmelita contemplativo y asceta. Veremos en seguida que las grandes inquietudes del sistema y de su vida son las mismas que hoy agitan a la humanidad en vías de transformación.

Hay quien piensa que el seguir a San Juan de la Cruz simplifica enormemente la vida, reduciéndola a la fácil tarea de ser conservador, sin tener que enfrentarse personalmente con las realidades. Nadie conserva lo que no posee, y nadie posee lo que no ha ganado con su propio esfuerzo en laborioso contacto con la realidad circundante. El Doctor Místico nos presta ayuda inapreciable, mas no evita el esfuerzo y el riesgo. Para entenderle y vivir desde dentro su mensaje, se requiere casi tanto empeño como para inventarlo de nuevo. Entender es revivir, revivir es recrear.

Su lectura requiere esfuerzo moderado. San Juan de la Cruz es un autor no abstracto, sino profundo. Ha bastado que la evolución histórica apretase al hombre contra las raíces de su propio ser, para que el Santo pasara a primer plano de la actualidad, como espíritu afín y clarividente.

A menudo es la vida, mejor que los estudios de alta espiritualidad, la que prepara a entender y gustar los escritos de San Juan de la Cruz. Cuando uno lleva ya tres o cuatro desgarrones en la existencia, puede iniciar con seguro provecho la lectura. Le entenderá por encima y por debajo de todas las clasificaciones, como alma gemela, como amigo.

Llegan a gustarle mejor quienes han tenido una existencia fuerte y sensible. El menos dispuesto para leerle es el hombre superficial, incapaz de marcar líneas en la existencia, de tomar la vida en serio; que nunca tuvo un arranque ni se jugó la vida por ningún ideal. En cambio, el que se empeña y siente la vida como honda contingencia, se hace afín a las inquietudes del místico.

Exigente, pero bienhechor. Nos ensancha el ánimo con un programa quebrantador, ordenado a la renovación de todo el ser. Instintivamente preferimos que nos hablen de vida normal, de lo que ya somos o tenemos, y no causen roturas en nuestro organismo interior mecanizado. La espiritualidad respeta ese oculto deseo, nos alaba y canoniza como somos. Pero también nos paraliza, amortiguando toda ansia de superación. Viene, en cambio, el místico y me rompe los moldes. Lo necesito. «Leo para aumentar mi corazón».

A San Juan de la Cruz, en lecturas privadas, le he llevado muchas veces la contraria. Pero, a medida que circulo con los ojos abiertos por la vida y medito el evangelio, le voy dando la razón. Para las grandes causas, un cierto extremismo es indispensable.

«Los estudios modernos en torno a San Juan de la Cruz son tan abundantes, que casi resulta pretencioso el tratar de recorrerlos en su totalidad. Y, sin embargo, el Doctor Místico continúa siendo un autor difícil. Difícil de leer y reacio a todo análisis y sistematización. Quizá se deba en gran parte a la excesiva parcialidad con que se le estudia. A pesar de la inmensa bibliografía sanjuanista, nos faltan trabajos de conjunto que nos den la visión integral, plena, de los escritos del santo Doctor» (F. García Llamera, en 1965).

La situación aquí formulada justifica el ensayo de síntesis que ahora presento. Los estudios parciales son muchos y excelentes. En Francia ha sido más metódica y penetrante la investigación doctrinal. Nacen en España los mejores estudios de carácter histórico, textual, literario.

No tendré reparo en citarlos con frecuencia. Cuando algún autor haya formulado felizmente una idea o un problema, transcribiré sus palabras, aunque hubiera podido decir yo lo mismo por mi cuenta. De este modo se familiariza el lector con los autores y obras de mayor relieve en la investigación sanjuanista y sabe dónde puede encontrar ulteriores explicaciones.

Pretende ser éste un *libro de introducción,* sólido y denso, pero a la vez leve y transparente, remitiendo a la lectura directa de los escritos originales. Aspira a ser una *síntesis*

que el lector encuentre útil en los comienzos, y también después de haberse familiarizado con el Santo.

Algo extenso puede resultar. Mas el grado de especialización a que se ha llegado en el campo de los estudios sanjuanistas y la misma plurivalencia de su obra obligan a ello. Con el fin de obviar ese inconveniente, he procurado introducir divisiones orientadoras que faciliten la comprensión y permitan la utilización parcial del libro. Puede uno, por ejemplo, leer la introducción al *Cántico espiritual* y luego la obra del Santo sin necesidad de leer los capítulos dedicados a las demás obras o al sistema.

La primera parte estudia al autor en su vida, ideales, formación y modo de expresarse; aunque parecen externos, son factores esenciales a la obra. Hace la segunda una presentación somera de los escritos: origen, historia, estructura y contenido. En la tercera parte se analiza el sistema doctrinal en sus más sólidos pilares; todos ellos le merecen hoy una actualidad desbordante, pero al mismo tiempo suscitan dificultades y aun reproches. La cuarta parte sigue el proceso espiritual en su gradual desarrollo y aplicación de los principios.

Hay en estas páginas mucha novedad, que sólo raramente pondré de relieve. Es un estudio positivo a su modo. Procura hablar desde la realidad que San Juan de la Cruz contempla y desde el alma de Juan, que contempla esa realidad.

¿Dice o piensa efectivamente fray Juan todo lo que vamos a cargar a cuenta suya? Aquí está el nervio de todo acercamiento posterior a una obra de hace siglos. Por muy objetiva que se pretenda la actitud, le miramos hoy con otros ojos, modificados por el paso del tiempo y la acumulación de innumerables experiencias individuales. Se le entiende mejor así que por la sola repetición material. La pura objetividad, o es ceguera o espejismo. Espero revitalizarle con el menor número posible de elementos extraños.

Debemos colocar en primer término el mensaje religioso, como él mismo hizo. Escribió para personas que deseaban conocer y amar el misterio divino y formarse un programa de vida en consecuencia. Otros valores entran en función de ese fin primordial.

En fin, nadie se extrañará de que el autor de este libro no consiga vestir de claridad meridiana los misterios que el Doctor Místico sólo supo decir en figuras. Semejante claridad Dios la reserva al creyente humilde y generoso que empeña su vida en servicio del Amor.

Teresianum, Roma.

FUENTES Y ESTUDIOS

Los escritos de San Juan de la Cruz se citan, por regla general, según la edición de *Obras completas,* BAC, Madrid, cuidada por el P. Lucinio del SS. Sacramento; la quinta y última edición es de 1964. Además de ser completa, trae al final una rica serie de apéndices de grande utilidad: fondo manuscrito de la obra sanjuanista, abundante bibliografía moderna de carácter literario y doctrinal, índice bíblico y de materias.

Contribuye eficazmente al valor de esta edición el haber incorporado la *Biografía* del Santo escrita por el P. Crisógono y enriquecida por el editor, P. Matías del Niño Jesús.

Con el fin de evitar el exceso de notas al pie de página, hemos adoptado una forma breve de referencia, que permite incluirla en el curso de la redacción.

S = *Subida del Monte Carmelo* (número del libro antepuesto, capítulo y número marginal pospuestos).
N = *Noche oscura* (los números, como en *Subida).*
CA = *Cántico espiritual* (en su primera redacción).
C = *Cántico espiritual* (en su redacción segunda y definitiva).
LA = *Llama de amor viva* (primera redacción).
L = *Llama de amor viva* (segunda redacción).
Ep = *Epistolario* o *Cartas* (con el número de orden según la ed. de Lucinio, añadiendo la fecha cuando es conocida).
Ct = *Cautelas.*
AA = *Avisos* del autógrafo de Andújar, o *Dichos de luz y amor.*

* * *

Señalo aquí algunas obras principales que, por aparecer constantemente en el libro, se citan a veces de manera incompleta.

BARUZI, J., *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* 2.ª ed. (Paris 1931) 740 pp. (1.ª ed. 1924).

CAPÁNAGA, V., *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina* (Madrid 1950) 429 pp.

CRISÓGONO DE JESÚS, *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria,* en 2 vols. (Madrid 1929) 494 y 472 pp.

Id., *Vida de San Juan de la Cruz.* Editada en único volumen con las *Obras,* en la BAC, actualmente en su quinta edición.

Dicken, E. W. Trueman, *El crisol del amor. La mística de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz* (Barcelona 1967) 603 pp.

Efrén de la M. D., *San Juan de la Cruz y el misterio de la Santísima Trinidad en la vida espiritual* (Zaragoza 1947) 526 pp.

Lucien-Marie de Saint-Joseph, *Introduction...* Antepone una interesante introducción general y particular a las obras del Santo en la traducción francesa, editada por Desclée.

Morel, G., *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix* 3 vols. (París 1960-1961), de 225, 349, 193 pp., respectivamente. I, *Problématique.* II, *Logique.* III, *Symbolique*

Sanson, H., *El espíritu humano según San Juan de la Cruz* (Madrid 1962) 593 pp.

Urbina, F., *La persona humana en San Juan de la Cruz* (Madrid 1956) 366 pp.

Dos obras más se pueden citar como de gran utilidad:

Silverio de Santa Teresa, *Obras de San Juan de la Cruz,* en 5 vols. (Burgos 1929-1930). Forman los volúmenes 10-14 de la Biblioteca Mística Carmelitana. Son interesantes por las introducciones históricas y la documentación subsidiaria que aduce en apéndices.

Luis de San José, *Concordancias de las obras y escritos de San Juan de la Cruz* (Burgos 1948) 1.212 pp.

No es posible enumerar todas las deudas de gratitud que tiene el libro. Reconoce explícitamente dos más graves, de carácter personal e inmediato: el P. Lucinio del SS. Sacramento, buena fuente de estímulos y sugerencias; Fr. Ramón Pérez Simarro, que ha cuidado con empeño la preparación del manuscrito.

I
EL ESCRITOR

Capítulo 1

EL MARCO DE UNA EXISTENCIA

Obligado a brevedad en el campo introductorio, trazo apenas un esquema que el lector pueda utilizar para enclave e interpretación de la obra sanjuanista. El acercamiento a la persona es siempre instructivo y luminoso. No pudiendo ofrecer en tan breve síntesis muchos datos, se entresacan los más apropiados. De su vida figuran las etapas indelebles, que perviven transformadas en la conciencia posterior [1].

La peculiaridad del Santo exige que se trate primeramente de su propia vida, y luego del ambiente. En efecto, el ambiente no hace de molde que la explique desde fuera, sino que es savia asimilada por su espíritu una vez formado.

La división en etapas se hace a base de algunos hitos válidos que justifican el corte. Tarea difícil en un contemplativo, ajeno a los grandes acontecimientos «históricos» de la época. Los desplazamientos no son suficientemente significativos, como para dividir períodos vitales; tampoco son graves las variaciones en la actividad. Combinando varios elementos, lograremos un esquema.

El núcleo central de su vida está formado por tres períodos de diez años cada uno. Preceden diecisiete años de infancia y adolescencia; siguen tres años de madurez.

[1] Las biografías de San Juan de la Cruz hoy más leídas son la del padre Bruno y la del padre Crisógono. Como introducción a la escrita por él, Crisógono hace una breve descripción de las principales fuentes históricas, que se conservan manuscritas (*Vida* p.11-18). El padre Matías del Niño Jesús, que viene cuidando las ediciones de la obra del padre Crisógono, añade unas páginas enumerando las principales biografías antiguas y modernas del Santo, existentes en las diversas lenguas (ibid., p.5-8). Por lo general, me remito a la obra del padre Crisógono, donde se encuentran los documentos correspondientes a cada caso particular. En alguna ocasión cito directamente los *Procesos de beatificación y canonización,* editados por el padre Silverio de Santa Teresa, vol.14 de la *Biblioteca Mística Carmelitana* (El Monte Carmelo, Burgos 1931).

1. *Infancia* (1542-1558): en busca de sustento, de lugar, de oficio; pobreza y caridad.

2. *Vocación* (1559-1568): a estudios de humanidades en Medina del Campo; al Carmen, en Medina; a estudios teológicos en Salamanca.

3. *Reformador* (1568-1578): inaugura vida nueva, en Duruelo; primer formador; grandes experiencias de gracia.

4. *Escritor* (1578-1588): escritor y organizador en Andalucía; frutos de su riqueza acumulada.

5. *Madurez* (1588-1591): tres años de gobierno en Segovia; campaña denigratoria; muerte en Ubeda: 14 de diciembre de 1591.

1. Infancia y adolescencia

Nace en Fontiveros, pueblo de Avila, en 1542. Desconocemos el día preciso. Escenario es una llanura ondulada de mieses, polvo y sol; de rigores invernales. La unión de sus padres, Gonzalo de Yepes y Catalina Alvarez, es todo un gesto de humanidad. Se han unido por amor, prefiriendo a las riquezas cualidades más íntimas, que garanticen una vida intensa. El, de pudiente familia toledana, es desheredado por casarse con una joven de valores personales, pero sin recursos.

Gonzalo aprende el oficio de Catalina Alvarez, y ambos tejen. Es un oficio trabajoso y poco remunerado [2]. Así luchan algún tiempo por triunfar de la miseria.

En este lugar y ambiente nacen tres hijos: Francisco, en 1530; Luis (en ?); Juan, en 1542. A poco de nacido Juan, una grave enfermedad del padre, que dura dos años, consume los ahorros del hogar. Su muerte acaba por hundirlo en la miseria.

Catalina Alvarez peregrina con las criaturas por tierras de Toledo, mendigando protección de los ricos familiares de Gonzalo. Llevaba a Juan también con ella, tan pequeño, que probablemente hizo parte del camino en brazos. Esperaba la madre que su inocente sufrir provocaría compasión. Nada o casi nada consigue. Vuelve a Fontiveros. Allí muere Luis, cuyos restos descansan hoy junto a los de su padre en la iglesia parroquial. El hogar ha quedado reducido a una mitad.

[2] El padre de Julián de Avila era tejedor y afirma de sí que *disponía* de catorce horas diarias para trabajar y ganarse la vida (cf. Gerardo de San Juan de la Cruz, *Vida de Julián de Avila* [Toledo 1915] p.11). Es eufemismo; quiere decir: se veía obligado a trabajar catorce horas diarias para ganarse la vida.

No encontrando ayuda entre los familiares, Catalina la busca por el mundo de Dios. Emigra a Arévalo (1548) con los mismos resultados, y tres años más tarde a Medina del Campo, villa traficante y con dinero. Pero, como de costumbre, con la prosperidad de las ciudades coexiste la miseria angustiosa de numerosas familias. Ya es mucho sufrir.

En Medina pasa al *Colegio de la Doctrina,* especie de orfelinato para niños pobres, con régimen de internado. Reciben gratuitamente las primeras letras, comida, vestido. Se muestra particularmente apto y ejemplar en el servicio litúrgico, al que dedica diariamente cuatro horas por la mañana, en la iglesia de la Magdalena. Al mismo tiempo se procura enseñarles algún oficio. Juan ensaya los de carpintero, sastre, entallador y pintor. Habrá durado apenas meses en cada uno. «A ninguno de ellos asentó, aunque era muy amigo de trabajar», dice su hermano Francisco [3]. Por falta de afición o de aptitudes, Juan no persevera, es decir, no quiere vincular a ese género de ocupaciones el futuro de su existencia. Algunos diseños, los escritos y lo que sabemos por testigos hablan de ciertas habilidades del Santo en esas mismas materias u oficios, que son probablemente dejos de lo aprendido en Medina.

Del colegio pasa al Hospital de la Concepción. Han debido de fijarse en él por su conducta edificante, y le llaman para el servicio de los enfermos. Un oficio muy de su gusto, que no abandonará aun después de consagrado a los estudios. Atiende a los enfermos y es el encargado de recoger por las casas limosnas para cubrir los gastos de la benéfica institución. Conquista la confianza y la estima del director del hospital, Alonso Alvarez de Toledo.

Es necesario medir en toda su profundidad la primera experiencia de Juan de Yepes. Ha gustado privaciones a granel. Una providencia especial y su carácter aplicado y bondadoso impiden que la falta de medios malogre las posibilidades in-

[3] Cf. Crisógono de Jesús, *Vida y obras completas de San Juan de la Cruz* 5.ª ed. (Madrid, BAC, 1964) p.31-32. Para el período de infancia, quien ofrece mayor número de detalles es el padre José de Velasco, *Vida y virtudes del Venerable Varón Francisco de Yepes, que murió en Medina del Campo, año de 1607. Contiene muchas cosas notables de la vida y milagros de su santo hermano el P. F. Juan de la Cruz...* 2.ª ed. (Valladolid 1617). Habla más bien del hermano del Santo, pero a esa edad siguen ambos la misma suerte de familia.

mensas de vocación personal. Podía el genio haber sucumbido en los primeros pasos, forzado a buscarse inmediatamente una ganancia para ir sacando a flote a la familia. Algunas biografías modernas recalcan con particular fruición la extremada pobreza en que se desarrolla la infancia de San Juan de la Cruz. Entra en los gustos de nuestra época. La pobreza familiar hace de llave universal, para entender los secretos de la noche, la negación, la nada del sistema.

Ha dejado huella, mas no tolera semejante exclusivismo. La penuria en que vive Juan tiene matiz ascendente. En medio de la escasez, la familia Yepes, con su optimismo cristiano, halla recursos para aliviar y remediar a otros más pobres que ellos. En Arévalo y Medina del Campo tienen por costumbre recoger a niños expósitos, gente pobre. Les traen a casa, les cuidan y proporcionan acomodo [4]. Es un gesto permanente de corazones que no han hecho tragedia de su pobreza cristiana.

Mirando por encima estos dieciséis primeros años de su vida, los podemos calificar: con inquietudes y sin rumbo. Ha cambiado cuatro veces de residencia, y otras tantas de oficio. Busca algo que no encuentra. Hay asomos de satisfacción en alguna tarea: caridad en casa, religiosidad, servicio de enfermos.

Entretanto, se van marcando huellas definitivas en el carácter. De la pobreza y su cariz positivo hemos hablado. Esta privación no es una experiencia fugaz. Con vida necesitada adquirió naturalidad en los ejercicios humildes. La humildad es en él una virtud (más que de entendimiento o voluntad) de todo el ser. La lleva en la sangre.

A no olvidar las ricas experiencias de familia, obtenidas en los años de infancia y adolescencia, le ayudará posteriormente la presencia de su madre y su hermano Francisco, ambos pobres sin ocultarlo.

> Catalina Alvarez ayuda en el convento de las descalzas de Medina. Ellas la sustentan por encargo expreso de la Madre fundadora. En el primer libro de gastos y recibos leemos una nota a su propósito, entre las cuentas del mes de agosto de 1571, firmadas por la misma Santa Teresa: «Oy sábado, de gasto en miel, y aceite, y arroz, y güebos, y unos zapatos pa Catalina, diecisiete reales y doce maravedís» [5]. Muere en 1580, estando el Santo de prior en Baeza.
>
> Francisco de Yepes vivió también pobre, dolorosamente adeudado en los últimos años. «Tenía el venerable Padre un hermano, llamado Francisco de Yepes, muy rico de virtudes, pero tan pobre de bienes temporales, que se sustentaba de limosna. A éste envió a llamar a Granada, no para añadir carga al convento con el hermano y acomodarlo a costa de él, sino antes para que, trabajando en la obra de la casa y sirviendo de mozo o peón, templase con esto la honra de su prelacía, y la que por ella le hacían personas graves en aquella ciudad. Llegó a Granada, y, en viéndolo entrar en el convento, con su capa raída y deslucido traje, como de quien no tenía juros ni rentas, y que trataba más de ser virtuoso que bien aliñado, se alegró tanto de verle así pobre y despreciado, como otro se alegrara de ver un hermano con ostentación de galas, criados y grandezas...» [6]

Esta pobreza de madre y hermano ha sido tan constructiva para Juan como la suya propia. Aun cuando hubiera mayor mérito en renunciar a las riquezas que de hecho se poseen, la impresión vital y los dejos en la forma del espíritu son mayores cuando a la renuncia afectiva acompaña una carencia real, la de quien no las posee, ni las ha poseído, ni tiene perspectiva de poseerlas jamás.

2. Vocación: 1559-1568

La etapa que podemos llamar vocacional en su vida llena estos diez años. Empieza por una dedicación más regular a los estudios, a estudios ya de altura, que encuentran resonancia en su espíritu ávido y sensible; la religiosidad profunda fragua en vocación al Carmen; de carmelita, se empeña en nuevos estudios, esta vez teológicos y espirituales. El proceso vocacional culmina en un ideal, que será la vocación definitiva y madura, pero que pertenece ya al período siguiente, por el cambio de rumbo que impone.

Hemos visto que el joven Yepes no cuaja en ninguno de

4 El mismo Juan de Yepes hace algunas veces de padrino en el bautizo: «Antolina, hija de Gregorio de Matilla y su madre Juliana, baptizóse año de 1564 años; baptizóle Juan de Flores, beneficiado de la Iglesia de señor San Martín. Fueron padrino *Juan de Yepes* y madrina Mari López». Se conserva el texto en el *Libro de bautizos* de la parroquia de San Martín de Medina del Campo. Citado por CRISÓGONO, *Vida* c.2 p.39 nt.65.

5 CRISÓGONO, *Vida* c.11 p.174.

6 JERÓNIMO DE S. JOSÉ, *Historia del V. P. Fr. Juan de la Cruz* (Madrid 1641) l.5 c.3 p.485.

los oficios que ha ensayado. En cambio, los estudios le entusiasman. Sin quitar nada a su tarea cotidiana de servicio en el hospital, aprovecha ratos libres y gran parte de las noches. El patrono del hospital favorece los estudios del muchacho. Lo hace por bondad y en parte por noble interés, convencido de que prepara un futuro capellán para sus enfermos.

Juan se descubre a sí mismo estudiando. Son los años de la adolescencia, de los diecisiete a los veintiuno (1559-1563), cuando frecuenta el curso regular de humanidades en el colegio recientemente fundado por los padres jesuitas en la villa. Encuentra pábulo abundante para sus gustos. «A estos años hay, pues, que referir, indudablemente, el primer contacto —el primero y quizá el más fuerte—del futuro autor del *Cántico espiritual* con los clásicos latinos y españoles y la iniciación en sus preferencias renacentistas; contacto e iniciación nada superficiales, ya que son a base de abundancia de ejercicios, lecturas y composiciones» [7]. Juan de Yepes, que posee dotes y curiosidad intelectual, recibirá: formación de base, técnica literaria, contacto con los clásicos y su mundo de imágenes, estímulo a la composición personal, sensibilidad.

La resonancia que encontramos en sus escritos hace pensar que los años de Medina fueron de contacto con la literatura, y precisamente con la poesía de su época. La expresa declaración del Santo señala una de las fuentes: ha leído *Boscán y Garcilaso «vueltos a lo divino»* (por Sebastián de Córdoba, publicado en 1575). Pero ha leído probablemente, sin convertir a lo divino, a estos y otros autores. El método del colegio comportaba lectura y análisis de autores clásicos y contemporáneos. Tenía para ello todas las facilidades [8].

Ha bebido el joven estudiante en Garcilaso o, si se quiere, en otros autores profanos. No entiendo por lectura la ojeada rápida, que mide los versos, o recoge palabras y frases poéticas del autor, descarnadas de su contexto y de su mundo, como si fuera un diccionario. Así no encuentra pábulo el poeta. Juan ha captado el mundo humano de Garcilaso, su lirismo terreno, sus idilios. No se mancha por ello el alma del lector poeta [9].

7 Crisógono, *Vida* c.2 p.38.

8 Recientemente, en 1544 y en 1553, habían aparecido en Medina del Campo dos ediciones de Boscán y Garcilaso (cf. Dámaso Alonso, *La poesía de San Juan de la Cruz* 4.ª ed. [Madrid 1962] p.75). Sin contar los muchos libros que como a centro comercial llegaban.

Dámaso Alonso [10] sugiere respetuosamente: «... unos bellos ojos de niña...». No me asusta el interrogante, pero sin documentos temo concreciones en este campo. Prefiero quedarme en línea segura: es un joven extremadamente puro y de alma muy sensible a la belleza.

Los estudios de humanidades superiores representan un elemento vocacional. Prueba de ello es la perseverancia de Juan durante cuatro o cinco años. Su alma, sin embargo, tiene ulteriores exigencias y sigue llamando. No poseemos tantos detalles sobre la marcha de este período, pero sí los suficientes para guiarnos.

Decide ingresar en el Carmen de Medina. Ha sido una elección plenamente libre y personal, una opción no retractada. Pudiera haber entrado entre los jesuitas, que le eran bien conocidos; o quedarse de capellán en el hospital, como deseaba su protector y aconsejaban las necesidades de la familia. Algo concreto busca cuando va al Carmen contra las circunstancias. Los motivos más discernibles son dos: ansias de soledad y vida contemplativa, devoción a la Santísima Virgen [11]. Los lleva en el alma desde su niñez.

No implica renuncia a su anterior afición a los estudios. Es un paso adelante que los incorpora bajo una unidad más alta. Puede, a lo sumo, conllevar la suspensión momentánea durante el año de noviciado. Reaparecerá en seguida a otro nivel. Por eso colocamos estos tres hechos en línea, como etapas de una vocación integral, o como progresivo descubrimiento de la misma.

Del año de noviciado ignoramos casi todo. Nos basta suponerle fiel a las normas para conocer la riqueza espiritual que prácticas y lecturas han depositado en su espíritu ávido de interioridad. Nos son conocidos los libros que entonces servían de base a la formación. El Carmelo poseía una tradición ascética e histórica bien definida e «interesante» [12]. Da

9 Se muestran menos favorables a la influencia profana: Efrén de la Madre de Dios, *San Juan de la Cruz y el misterio de la Santísima Trinidad en la vida espiritual* (Zaragoza 1947) p.201-202; Emeterio de Jesús María, *Las raíces de la poesía sanjuanista y Dámaso Alonso* (Burgos 1950).

10 *La poesía de San Juan de la Cruz* p.74.

11 Efrén, *San Juan de la Cruz* p.159-163.

12 Ibid., p.164-171.

pábulo a sus dos aspiraciones: contemplación y vida mariana. Se llama en la Orden Juan de Santo Matía.

Salamanca constituye nueva etapa de su vida (1564-1568). Dentro ya de la vida religiosa, reasume la tarea estudiantil. Cambia el tema, que esta vez no es el literario, sino de materias filosóficas y teológicas. Tiene la Orden en Salamanca el colegio interprovincial de San Andrés. Vienen de toda España. Armonizando vida conventual, estudios universitarios, ambiente bullicioso, transcurre Juan cuatro años decisivos de su existencia. No poseemos detalles abundantes de este período. Mas existen cuatro datos fuertes que aseguran una idea suficiente [13].

Halla un mundo hirviente de posibilidades y dinamismo. Salamanca entera es ciudad universitaria. Se enseñan y se aprenden toda clase de ciencias. Para todo hay personal escogido, sobresaliente. Por las cátedras que a Juan más le interesan acaban de pasar Vitoria, Soto, Melchor Cano; y aún las ocupan personalidades como fray Luis de León, Mancio de Corpus Christi. Los estudiantes llenan la Universidad, colegios, conventos, pensiones, casas medio en ruinas. Los ejercicios académicos de San Andrés completan la formación recibida en las aulas.

Juan de Santo Matía deja Salamanca con una sólida formación científica. Lo demuestra su actuación posterior como rector en Alcalá y Baeza. Le reconocen todos conocimiento profundo de la Sagrada Escritura, familiaridad con los Padres, principios y explicaciones teológicas, buen criterio y agudeza. Ese equilibrio descansa en bases fundamentalmente tomistas, o escolásticas.

En el colegio de la Orden le nombran *prefecto de estudiantes*. El oficio se confiere al más aventajado en los estudios. Bastaría el hecho como prueba de que estudia mucho y con buenos resultados. Al prefecto corresponde explicar algunas clases, defender tesis, responder a objeciones. Implica mucho dominio de la materia. Su mismo espíritu de recogimiento le

13 Amplia información sobre el período salmantino ofrecen: J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix...*; Crisógono, *Vida* c.4 p.46-61; Efrén, *San Juan de la Cruz* p.172-192; Bruno de Jesús María, *Saint Jean de la Croix* (Brujas 1961) p.64-78.

proporciona tiempo y condiciones psicológicas especialmente aptas para el estudio y la meditación de la teología.

Los condiscípulos reconocen su virtud. Lleva una vida austera y de plena dedicación al estudio y la piedad. Sin estridencias, como quien no le da importancia, fray Juan frecuenta el ayuno y el cilicio, prefiere la celda pobre y oscura, pero..., si es posible, con un ventanillo que dé al sagrario. Allí pasa las horas muertas aprendiendo ciencia divina.

A sellar la solidez de la formación salmantina viene un testimonio de garantía. Durante el verano de 1567, fray Juan se traslada, con su compañero Pedro de Orozco, a cantar la primera misa en Medina, donde vive aún su familia. Allí se encuentra por estas fechas Santa Teresa, ocupada en la fundación del monasterio de monjas descalzas. Informada por el compañero, le hace llamar. Con toda su veteranía, Santa Teresa queda entusiasmada a raíz de una sola conversación: «hablándole, contentóme mucho» [14].

Después de este encuentro, aún vuelve un año a Salamanca, a terminar los estudios. Los ha seguido con afición, le gustan, pero no le llenan.

3. Reformador: 1568-1578

El estudiante carmelita cree no haber encontrado aún su lugar. Está maquinando dar nuevo rumbo a la existencia: irá de cartujo... Fue en ese momento de duda cuando le encontró Santa Teresa, que agitaba por España un ideal ya cristalizado. Parecía hecho a la medida de las aspiraciones de Juan: vida de intensa contemplación, sin dejar la Orden de la Virgen. Se asocia al plan de Teresa, poniendo como condición «que no se tardase mucho» [15]. El verano siguiente (1568), terminados los estudios, fray Juan queda disponible. Mientras se realiza la fundación de monjas en Valladolid, la Madre fundadora tiene ocasión de informar al joven recluta sobre sus planes de vida para los frailes.

Da el paso trascendental sin apariencias de brusquedad. Continúa el ascenso interior, con escasas variaciones en el paisaje. Para dar comienzo a la reforma carmelitana entre los

14 *Libro de las Fundaciones* c.3 n.17.
15 *Libro de las Fundaciones* c.3 n.17.

frailes, es elegido un lugar de pocos vecinos, a medio camino entre Avila y Salamanca. Se llama Duruelo, y no lo conocen ni los habitantes de los pueblos limítrofes. Está a poca distancia de Fontiveros, aunque el panorama cambia ligeramente: ondulaciones, encinares entreverados en el campo de labrar, terreno más agreste.

La inauguración oficial, con profesión de tres religiosos, tiene lugar el día 28 de noviembre de 1568.

Juan cambia de apellido. La elección ha debido de ser pensada largamente. En adelante se llamará *Juan de la Cruz*. Deja el nombre de familia, «Yepes», y el del Carmen, «de Santo Matía»; no adopta el lugar de nacimiento, cosa frecuente en su época. Escoge la cruz, como lugar de origen, título de nobleza, herencia familiar. Y tiene razón, pues es para él la patria y el clima: nació en la cruz, vivió y murió en ella. La busca y la lleva con orgullo, como título de gloria, no de abatimiento para mendigar compasión. La historia ha respetado esta preferencia, cosa que no ha hecho siempre con Santa Teresa: Teresa de Jesús o de Avila.

Juan *de la Cruz* escoge este nombre en Duruelo. Es una elección pensada. Unos meses más tarde visita el lugar Santa Teresa y queda asustada al ver la capilla. «¡Tenía tantas cruces!... Nunca se me olvida una cruz pequeña de palo que tenía para el agua bendita, que tenía en ella pegada una imagen de papel con un Cristo que parecía ponía más devoción que si fuera de cosa muy bien labrada» [16].

La experiencia personal de Juan en Duruelo nos pasa inadvertida, sin detalles reveladores o grandes manifestaciones. Sabemos que viven con intensidad, conviven animosos y contentos en medio de una situación penitencial increíble; cuidan el bien espiritual de las gentes en el pueblo y sus alrededores. Del proceso interior, nada. Y otro tanto se diga de los años que van a seguir.

De Duruelo tenemos un detalle que completa y retoca la visión un tanto dura y unilateral dejada por Santa Teresa en el libro de *Las fundaciones*. «Después fue allí un hermano suyo con su mujer y madre para servir a los frailes y traer lo que fuera menester, su mujer para lavar los paños, la madre para guisar la comida... Después que estuvo allí algunos días, volviéronse todos a Medina, en el cual tiempo el hermano del padre fray Juan se ocupaba en hacer la cama a los frailes y barrer» [17].

16 Ibid., c.14 n.6-7.

En cambio, la historia es generosa en noticias sobre su tarea de formador, de *Reformador,* pues está creando la ley, abriendo camino por medio de su experiencia. Es el primero en los oficios de formación:

— primer maestro de novicios en Duruelo y Mancera (1569-1570), en Pastrana (1570-1571);
— primer rector de colegios en la Reforma: Alcalá de Henares (1571-1572), centro cultural;
— director espiritual de religiosas: Avila (1572-1577); donde interviene con madurez, a pesar de su juventud, y le reciben como un hombre ya plenamente formado. Dirige a religiosas de mucha experiencia, a la misma Santa Teresa.

Pero esto es lo de fuera, lo que preocupa a los cronistas. La verdad íntima encierra otro aspecto tan importante o más que éste: Juan se está formando personalmente, desarrollando valores, acumulando experiencia, ensayando. Proceso paralelo al anterior [18].

Por faltar datos, el historiador se aleja desinteresado. No poseemos fechas de lo que sucede en estos años, en los cinco de director espiritual en Avila, por ejemplo. Si tuviéramos escritos anteriores de su pluma, podríamos compararlos con los siguientes, apreciando diferencias y progreso. Nada de ello existe. Sea cual fuere el año, tenemos la certeza de que sigue con las mismas aficiones. Un ejemplo: al componer sus poemas, conoce el libro de Sebastián de Córdoba: *Garcilaso y Boscán a lo divino,* publicado en 1575. Es probable que lo leyera repetidamente en Avila; si no, dos años después. Por las fechas, nada cambia el significado real.

Al comprobar la fecundidad espiritual y humana de la época andaluza, se busca explicación inmediata y proporcionada en el período anterior. Y se habla de la cárcel toledana. Allí escribe poemas y los vive. Podemos pensar con fundamento que

17 BNM ms 8568 f.379r.° y v.°; cf. J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix* p.69.
18 Es acertado el título puesto por el padre Efrén (p.209) a este período de la vida del Santo: «Reformado y reformador». Siempre que *reformado* se extienda a todo él, y no solamente al primer paso de Duruelo, para quedarse luego en reformador. Reformado y reformador, formación personal y tarea educativa siguen la misma línea y abarcan ambos todo el campo, apoyándose mutuamente.

gran parte de los frutos poéticos y doctrinales vienen de antes. Cinco años de retiro, de experiencias personales, de dirección de espíritus privilegiados, deben contarse entre los factores decisivos de su enriquecimiento literario y doctrinal.

Y termina este período en la cárcel de Toledo, que es al mismo tiempo inicio del período de escritor. Es la mayor experiencia vivida por San Juan de la Cruz. Le ha transformado religiosa y psicológicamente. Se ha analizado con detención, ha vitalizado sus convicciones evangélicas, ha gustado lo divino en su pureza, sin mezcla de consuelo terreno, ha encontrado a Dios en su vida. Misterio de nueve meses en un rincón lóbrego, sin cambiar aire ni ropa, sin luz ni diálogo, comido física y moralmente por la angustia. Ha tenido luces y gracias, a que hace referencia en años posteriores, pero que no declara en particular: por una sola de ellas soportaría años de cárcel.

Ha sido el hombre más pacífico y menos belicoso en la contienda entre calzados y descalzos. Sin embargo, es el que más duramente ha pagado las consecuencias. Otros luchan a la vista. Juan sufre y construye olvidado.

Aunque no tiene intención de acabar allí su vida. A mediados de agosto de 1578 se aventura en una fuga peligrosa. Le resulta bien, y huye a Andalucía, donde la contienda es menos violenta y puede vivir lejos de sus perseguidores.

4. Escritor: 1578-1588

Su tarea de escritor no sustituye a la de formador, sino que se le añade. Nunca ha sido más formador que en el período de redactar sus libros. Por otra parte, las fechas indicadas permiten un cierto margen. Empieza verdaderamente en 1578, pero la obra escrita concluye en 1585-86. Hemos puesto como término el 1588, porque hasta ese año permanece en Andalucía, con un plan de vida igual.

La cárcel de Toledo es el principio de su producción literaria. Prescindamos de anteriores páginas perdidas. Ahí compone varios poemas, y en particular las primeras 31 estrofas del *Cántico espiritual*. Tiene Juan ahora treinta y cinco años. Edad avanzada para empezar a componer poesía, y más en una cárcel como la suya, donde no tiene a disposición preceptivas literarias, libros de poesía de donde extraer imágenes y vocabulario. Todos estos recursos los llevaba dentro. Es capaz de aprovecharlos meses y tal vez años después de haberlos estudiado. Para mayor sorpresa, el genio poético brota en su ser al contacto con una realidad adversa, aplastante, la menos indicada para efusiones de serena belleza.

Andalucía le ofrece un clima luminoso y tranquilo para su labor. No obstante su amor al retiro, tendrá oportunidad de conocer esta región. La recorre varias veces: Jaén, Granada, Córdoba, Sevilla, Málaga; incluso Caravaca y hasta Lisboa. Jaén es la provincia que mejor conoce. Por razón de largas permanencias, frecuentes visitas, viajes de paso, le son familiares gran parte de sus villas y pueblecitos: Beas, El Calvario, Baeza, Ubeda, Manchuela, Carolina, etc. Sus olivos tienen el color de la encina castellana. Granada es donde más tiempo ha vivido. Pero se limita a la ciudad, sin contacto apenas con otros pueblos de la provincia. También a Córdoba va con gusto.

Tres tareas se mantienen constantemente paralelas a lo largo de estos diez años: superior, director espiritual, escritor.

Entra en Andalucía nombrado ya superior del convento retirado de El Calvario (1578-79); pasa luego a Baeza, como rector del nuevo colegio que él mismo funda (1579-82); el tiempo restante vivirá en Granada, primero como prior (1582-85), como vicario provincial de Andalucía (1585-87), de nuevo como prior (1587-88). Muestra solicitud en las tareas de gobierno, especialmente para enfermos y necesitados. No es amigo de cumplimientos sociales, y tiene una esperanza realista en la Providencia que desconcierta a los procuradores de sus conventos. En general, muy querido de sus súbditos.

Director espiritual. El gobierno mismo de las casas se acercaba entonces más a dirección espiritual que hoy día. Tiene además, aseguran los testigos, muy bien atendida la iglesia del convento donde es superior. Recibe a toda clase de personas: catedráticos, estudiantes universitarios, gente noble, mucha gente sencilla; numerosas personas mundanas se acercan atraídas por su fama. Atiende con especial solicitud a sus hermanas las descalzas. Se lo ha pedido Santa Teresa. Siente predilección por el primer monasterio que visita al entrar en Andalucía: Beas de Segura (Jaén), muy cerca de El Calvario, donde es superior. La amistad durará a pesar de los desplazamientos.

No obstante los cargos y los viajes, son éstos los años más tranquilos de su vida. Está libre de la lucha con los calzados, y todavía no le alcanza la discordia interna de la Reforma. Durante este tiempo redacta sus grandes obras, primeramente en forma de poemas o de avisos, que luego organiza en comentario sistemático. Granada es su escritorio. Al lado de la Alhambra, dominando el panorama la famosa Vega y Sierra Nevada, escribe de prisa. El comentario de la *Llama,* en sólo quince días, ¡entre muchos negocios!

5. Madurez y muerte

A partir de 1586, San Juan de la Cruz no escribe poemas ni prosa. Acaso ve ahora mejor la inefabilidad de lo divino o busca mayor soledad. Sólo conservamos algunas cartas de este tiempo. Por la madurez que representan las de los últimos años, notamos que su alma cobra tintes más blandos, se hace suave.

En 1588 deja Andalucía y se traslada con nuevos cargos a Segovia: prior y definidor. Aunque no va libre de oficios, debe de serle alivio, pues el lugar es apartado, áspero, tranquilo y está finalmente en Castilla, como tanto había deseado. Por una vez los superiores parecen acordarse de él.

Apariencias engañosas. Su proximidad al gobierno central, su cargo le hacen intervenir y pronunciarse en negocios candentes. Hombre silencioso y ajeno a tramas, se halla ahora metido en un asunto de trascendencia: la Consulta, gobierno central criado y acariciado por el padre Nicolás Doria, vicario general, que quiere traer a sí todos los negocios de las monjas y hacerlos pasar por muchas manos. Es un gobernante de Estado mayor, ve conventos y no almas, carece de sensibilidad para apreciar las necesidades espirituales de las hijas de Teresa. San Juan de la Cruz ve almas y conoce los ambientes. Se llega al contraste: el profeta Doria cree imprescindible su plan para el gobierno de la Orden; el Santo lo cree desastroso. Se opone, el único, entre los consultores.

En el primer Capítulo general de 1591 queda Juan sin cargo (mientras que Doria sigue de vicario). Es lo que el Santo pedía. Mas no lo han hecho por complacerle, sino porque ellos lo desean. Y estos últimos meses sin oficio, que pudieran haber sido de tranquilidad, se convierten en seis meses de borrasca, en poco inferiores a la cárcel de Toledo.

Juan queda sin autoridad (por primera vez, después de veintidós años en la Reforma), inerme en manos de enemigos encarnizados y con poderes. El gesto es humillante en opinión de todos. Para agravar las cosas, recibe la autoridad que el Santo deja un religioso rencoroso, que desde hace mucho espera la ocasión para humillarle. Empieza la campaña de calumnias, de investigaciones que avergüenzan a frailes y monjas. Varios amigos del Santo, caídos en el engaño, se apartan y le abandonan. Entretanto, Juan se ha trasladado al desierto de la Peñuela (hoy La Carolina), donde recibe noticias alarmantes: se le denigra con descaro, se intenta arrojarle de la Orden... Algún tiempo se pensó enviarle a Méjico. Sólo conserva el afecto de personas que no le pueden valer.

Creeríamos que su cáliz de amargura ya rebosa. Nos sorprende esta alma de proporciones gigantescas, envuelta en un clima de blandura y amor que tranquiliza a sus amigos, alarmados y exasperados: hijo, donde no hay amor, ponga amor y sacará amor. Sus cartas de estos meses constituyen un verdadero misterio de psicología humana.

Sobreviene la enfermedad, y con pena tiene que dejar el desierto para curarse. Puede escoger convento: Ubeda, Baeza y aun Granada, aunque esté más lejos. Escoge Ubeda, donde el prior le mira con malos ojos, le recuerda hechos desagradables, le cuenta los bocados y las medicinas. Juan *de la Cruz:* nació en ella y muere en ella porque quiere.

A pesar de los testigos, lo exquisito de su alma sigue oculto. Hay en ello un plan meditado.

Pocos días antes de morir, Juan de la Cruz está en cama, oprimido por dolores físicos y morales. Llamado de urgencia, le viene a visitar el padre Antonio de Jesús, su compañero de Duruelo, que es ahora provincial de Andalucía. Llega el 27 de noviembre, víspera del aniversario de la fundación de Duruelo. Están los religiosos reunidos en la celda del enfermo. El padre Antonio, para consolarle, recuerda: mañana hace veintitrés años que comenzamos la primera fundación. Los religiosos piden que refiera detalles de aquellos días. El padre Antonio reevoca...

Juan de la Cruz interrumpe luego: «Padre, ¿ésa es la palabra que nos hemos dado de que en nuestra vida no se había de tratar ni saber nada de *eso?*» [19]

6. Ambiente histórico

Le ha tocado vivir en un momento culminante de la historia de España. Es superfluo recordarlo. Tiene, sin embargo, la vivencia sanjuanista modalidades que se deben conocer, para no deformar su figura con el recurso a un ambiente que la explique.

Pintar grandezas sociales o políticas de España, pretendiendo con ello dar el fondo humano de la personalidad de Juan, es sujeción al tópico que explica al hombre o autor por su circunstancia. Juan no tolera ese molde. Es cierto que vive contemporáneo de grandes gestas, de grandes figuras de la sociedad y de la cultura. Pero se muestra ajeno a todo brillo postizo. No vive el suceso histórico en cuanto noticia. Ignoramos si el corazón del Santo se estremecía por conquistas, descubrimientos, prestigio colectivo, hazañas caballerescas.

Repasamos los años ricos de Medina, Salamanca, Avila, Granada. Ningún dejo manifiesto en sus escritos, en su posterior conversación; no hay recursos a la autoridad civil; ni comparaciones militares o de conquista. No tiene maestro grande, ni amistad grande; ni relación con grandes de la política, o de la sociedad, o religiosos que hayan quedado nacionalmente famosos (a excepción de Santa Teresa, por necesidad de las cosas).

Pasa como huyendo, sin rozar el mundo en que vive, las grandes ciudades, los hombres famosos. Desintegra todo, asimilando el contenido. Sobrevive él solo. No hay noticia de algo ajeno que sobreviva fuera. Parece que suscita la circunstancia al pasar, y luego la enrolla y se la lleva, como barraca de pequeño comediante de ferias aldeanas.

Está en abierto contraste con otras modalidades, por ejemplo, la teresiana. Por gratitud, por temperamento expansivo, por irradiación o por menor fuerza asimilativa, Santa Teresa salva su circunstancia en cuanto tal, hombres y cosas. Hace constar que estaban allí cuando ella pasó, las ha aprovechado, y siguen en el mismo sitio después de haber intimado con ella. Esa noticia concreta puede tomar forma individual: la aventura, la enfermedad, la experiencia mística. En los escritos serenos y doctrinales de fray Luis de León oímos lamentos y penas. Deducimos lugares y aun podríamos dar nombres propios a muchas páginas.

19 Cf. Crisógono, *Vida* c.20 p.329.

San Juan de la Cruz calla.

Ese poderoso silencio interior y externo que envuelve su alma ha engañado a muchos, haciéndoles creer que Juan transcurre su vida en el desierto, sin asomarse a la vida del mundo. «Aquel fraile de tan exiguo porte no ha conquistado Indias, por supuesto, ni ha sufrido las peripecias de la ruta a la intemperie, ni siquiera ha salido de su rincón ni de sí mismo» [20].

Es una interpretación material y muy difundida de la soledad interior que cultiva el Santo. Mas queda al margen de los hechos y de los datos históricos. La desmiente una lectura de los *Procesos,* donde nos hablan sus compañeros de viaje. Se nombran innumerables caminos, ventas, pueblos; aventuras de lluvias, mulos, perros, reyertas, solicitaciones. San Juan de la Cruz ha corrido mucho por Castilla y Andalucía, ha vivido meses y aun años fuera del convento, en posadas y ventas [21]. Haciendo un cálculo de sus viajes, a partir del comienzo de la Reforma, y sumando el tiempo empleado, tal vez haya consumido por los caminos unos dos o tres años íntegros de su existencia. Ya es para conocer el ambiente.

A pesar de su extrañeza, le vemos cargado con las más ricas esencias del Siglo de Oro español. Lleva la savia, la sangre de su raza, con toda la vitalidad ascendente del momento histórico. No hace obra intemporal o impersonal. En una España recargada de humanismo divino, Juan absorbe a bocanadas, con exacerbada sensibilidad. Acoge cuanto le

20 J. Guillén, *Lenguaje y poesía* (Madrid, Revista de Occidente, 1962) p.112.

21 «Ordinariamente, cuando caminaba, nunca, aunque le ofrecían los huéspedes y arrieros cama y otras ropas en que se acostar, siempre dormía en el suelo sobre una mantilla, porque era poco lo que dormía» (cf. Crisógono, *Vida*... p.295).

viene del ambiente; busca asiduamente lo que está a su alcance: ciencia, artes, virtud.

Del siglo afortunado recibe la fe depurada, profundidad religiosa, sentido trascendental de la vida, arte y espíritu de la palabra. Aunque haya tratado menos con el mundo, la sensibilidad cultivada, la anchura de espíritu suplen con ventajas a la frecuencia del contacto [22].

«Con Carlos V vivimos una España hacia fuera: guerras, humanismo, concepto pleno de la unidad de Europa... Con Felipe II, en cambio, asistimos a una España reconcentrada, ascética, de luchas universitarias (en vez del predominio guerrero del momento anterior), cuyo mejor monumento plástico representativo es la escuela arquitectónica de El Escorial, y cuya mejor equivalencia musical se halla en el patetismo sacro de Vitoria» [23].

Juan vive en el segundo período, el de la interioridad. Tal vez sea éste un factor para explicar la diferencia de gustos descriptivos que le separa de Santa Teresa. Su juventud pertenece a dos generaciones distintas. Teresa es de la edad imperial, Juan pertenece a una época posterior y más reconcentrada.

Como clima religioso, respira Juan algunas preocupaciones de la reforma protestante y otras que distinguen a los contrarreformadores católicos. La afinidad o el antagonismo no tienen por qué ser mera *reacción* (frente a la espontaneidad protestante). Es, más bien, una espontaneidad contraria. Dos reacciones divergentes frente a una situación idéntica [24].

Vivió de carmelita, sin apenas relacionarse con otras Ordenes religiosas. Otro rasgo que le distingue de Teresa. Dentro de la Reforma, aunque tuvo cargos, vivió, más bien, al margen de los graves problemas sociales y de gobierno que entonces se agitaron bárbaramente. Vive su vocación instintivamente, sin afán de imitar a los primitivos ni distinguirse de los calzados.

22 L. Pfandl, *Cultura y costumbres del pueblo español de los siglos XVI y XVII. Introducción al estudio del Siglo de Oro* 3.ª ed. (Barcelona, Araluce, 1959); K. Vossler, *Algunos caracteres de la cultura española* (Madrid, Espasa-Calpe, 1944).

23 A. Valbuena Prat, *La vida española en la edad de oro* (Barcelona 1943) p.8.

24 E. Przywara, *Teolegúmeno español y otros ensayos ignacianos* (Madrid, Guadarrama, 1962) p.25-26.

Tiene conciencia de vivir en un siglo de grandeza y de miseria. Es lo mismo, la providencia de Dios gobierna todo: «siempre el Señor descubrió los tesoros de su sabiduría y espíritu a los mortales; mas ahora que la malicia va descubriendo más su cara, mucho los descubre» (AA 1).

Por encima de las afinidades que le vinculan a su ambiente y de las peculiaridades que le distinguen, está el carisma divino que entrega ese hombre a la Iglesia y a la humanidad: éste es Juan de la Cruz, hombre inconfundible y que no se repetirá jamás.

7. El paisaje

«Desde el primer día en que conocí la austera pero luminosa belleza de Castilla, me alegré de que San Juan de la Cruz hubiera nacido allí. Hoy, después de un cuarto de siglo en creciente intimidad con su pensamiento, me parece imposible que hubiera podido nacer en ninguna otra región» [25].

¿Nos dará la geografía la vía de acceso al interior que parece negarnos la historia? Tampoco el paisaje se puede utilizar mecánicamente en la interpretación de su figura y de su obra.

Llevados por la correspondencia hombre-paisaje-escritos, tendemos a construir un rígido paralelismo de tópico: en Castilla recoge elementos para la «noche»; en Andalucía, para el «cántico».

Pero resulta que escribe el poema del *Cántico,* con las imágenes más brillantes de toda su obra, en la cárcel y sin haber salido de Castilla. Y en cambio, compone las estrofas de la *Noche* en el paisaje pintoresco y variado de El Calvario, en Andalucía. No hay geografía ni historia que explique a este hombre excepcional. La *Noche* trae los colores graves de un mundo interior. Las imágenes de serenidad, amor, luz, aire libre, que dan vida al *Cántico,* no han venido del

25 A. Peers, *Spirit of flame* (New York 1944) p.4. Otro texto: «Je n'ai jadis sans doute jamais eu aussi fortement l'impression de rejoindre cet austère ami de ce qui est au-delà du sensible, qu'en m'imprégnant de tous les paisages qu'il a aimés» (J. Baruzi, prólogo al libro de M. Milner, *Poésie et vie mystique chez saint Jean de la Croix* [Paris, Seuil, 1951] p.11).

paisaje inmediato (calabozo estrecho y sin ventanas), sino que el artista las arrancaba enardecido de su propia alma.

Con estas salvedades, podemos hablar de la importancia del paisaje en la vida y en la obra del Doctor Místico. Es impropio hablar de paisaje, como objeto inerte de contemplación. La noche es más que el fenómeno cósmico; colabora, se mueve con el protagonista, cómplice de una aventura de amor: en una noche oscura, *salí*... Los montes, ríos, flores entran en la escena como dialogantes, respondiendo a la pregunta del alma que busca a su Amado. Con mayor razón tal vez podemos aplicar a San Juan de la Cruz lo que se ha dicho de Gabriel Miró: «El paisaje de Miró parece una experiencia personal; no es algo que ha visto, sino algo que le ha pasado, que le ha ocurrido, como una aventura, como un amor» [26].

Juan de la Cruz es de Castilla, penetrado de esta tierra escatológica, hecha a su medida. Tiene los gustos austeros de la gente que allí vive. En Andalucía le conocen por la región, más que por el pueblo de origen. «Oyó decir que eran [Juan y su hermano] de Castilla la Vieja, de un lugar de ella», declara en los *Procesos* un religioso andaluz, súbdito del Santo [27].

En la primera carta que del Santo se ha conservado resuena la queja dolorida de quien ha perdido un grande bien: «Consuélese conmigo, que más desterrado estoy yo y solo por acá; que después que me tragó aquella ballena y me vomitó en este extraño puerto, nunca más merecí verla [a la Madre fundadora], ni a los santos de por allá [Castilla]» (Ep 1,6-7-81).

Más explícito e insistente ha debido de ser en sus declaraciones a la Santa, sabiendo que ésta podía conseguir del padre Gracián su traslado a Castilla. Así escribe Teresa al provincial: «Olvidábaseme de suplicar a vuestra paternidad una cosa en hornazo [regalo de pascua]; plega a Dios la haga. Sepa que, consolando yo a fray Juan de la Cruz de la pena que tenía de verse en Andalucía (que no puede sufrir aquella gente), antes de ahora, le dije que, como Dios nos diese provincia, que procuraría se viniese por acá. Ahora

26 Pero Salinas, citado por J. Guillén, *Lenguaje y poesía* p.197.
27 El padre Baltasar de Jesús. Cf. BMC t.14 p.137.

pídeme la palabra, y tiene miedo que le han de elegir en Baeza» [28].

Tierra dura y al natural, la meseta de Castilla, donde transcurre la mayor parte de su existencia, con un cielo cercano y luminoso que fecunda y castiga tenazmente. Hay mucha gente incapaz de penetrar en la belleza desnuda y áspera de la región por influjo inadvertido de principios extraestéticos. No es lo mismo gustar la belleza de un paisaje que querer vivir en él. Muchos no lo creen bello, porque les parece incómodo o improductivo [29].

El Greco, llegado a Toledo el mismo año que Juan de la Cruz, no supo marcharse más de allí. En nuestro siglo, otros sienten el encanto: «Si pudiera, me establecería en esta vieja Castilla como mi paisano el Greco», escribe Nikos Kazantzakis, Nobel de literatura (1883-1957). Son más que palabras, pues hizo lo que pudo y buscó recomendaciones para lograr un puesto de docencia que le permitiera vivir aquí.

El paisaje duro, árido o de vegetación rala, distrae menos y evoca mucho más.

En Andalucía, Juan vive junto a los ríos: Guadalquivir, Guadalimar... Su inicial repugnancia irá desapareciendo. De hecho, el nuevo ambiente le ofrece fieles amistades, y también paisajes austeros, parecidos a los de Castilla. Aquí redacta sus grandes obras.

Ha visto el mar en Málaga y Lisboa. Paseos frecuentes, contemplación nocturna a orillas del Guadalquivir o en las estribaciones de Sierra Nevada. Se le pegan las bellezas de este mundo.

Aún llega a sacar gusto a la exuberancia, colorido, a las costumbres más vivaces del pueblo andaluz. Debió de parecerle excesivo que la fundación de algunos conventos (como la Manchuela) se acompañara de bailes, músicas, fuegos y otras manifestaciones desbordantes. Juan ve y calla. Escri-

28 Carta 358, 24-3-1581.
29 «Existe el prejuicio inaceptable de no considerar bellos más que los paisajes donde la verdura triunfa. Creo yo que influye en esta opinión cierto confuso resto de utilitarismo, ajeno y aun enemigo de la estética contemplación. El paisaje verde promete una vida cómoda y abundante. El menudo burgués indestructible que se afana siempre en algún rincón de nuestra alma, favorece interesadamente nuestro entusiasmo desinteresado hacia los esplendores de la vegetación. No le importa el valor estético de la verdura esmeralda; pero, hipócrita, la alaba mientras piensa en la cosecha que ella anuncia...» (J. Ortega y Gasset, *El espectador*. III: «De Madrid a Asturias»).

biendo a la madre Ana de San Alberto, le da noticias acerca de la solemnidad con que se acaba de inaugurar la fundación de religiosos en Córdoba. Se nota que aún vive bajo el hechizo de los colores y el movimiento: «acabóse de hacer la [fundación] de Córdoba de frailes con el mayor aplauso y solemnidad de toda la ciudad que se ha hecho allí con religión ninguna...; todas las calles *muy bien* colgadas y la gente como el día de Corpus Christi...» (Ep 5, 1586).

El amor de predilección hacia Castilla le duró siempre. Pero no hizo de ello tragedia, ni siquiera melancolía. Allá quedaba en el fondo de su corazón un gemidillo que doblaba la sensación humana de desterrado. Juan había nacido a la vida y al amor de una vocación en Castilla. Podía, pues, con mayor razón que A. Machado, cantar desde Andalucía:

«¿Por qué, decísme, hacia los altos llanos
huye mi corazón de esta ribera,
y en tierra labradora y marinera
suspiro por los yermos castellanos?
Nadie elige su amor. Llevóme un día
mi destino a los grises calvijares
donde ahuyenta al caer la nieve fría
las sombras de los muertos encinares.
De aquel trozo de España, alto y roquero,
hoy traigo a ti, Guadalquivir florido,
una mata del áspero romero.
Mi corazón está donde ha nacido,
no a la vida, al amor, cerca del Duero...
¡El muro blanco y el ciprés erguido!»

(De *Sueños dialogados.*)

Capítulo 2

HOMBRE DE UN SOLO IDEAL

Unos cuantos datos biográficos, cuidadosamente escogidos, nos introducen de alguna manera en su mundo. Cabe añadir otros muchos, también interesantes, pero es tarea innecesaria, pues, en definitiva, no se debe a episodios aislados la fuerza avasalladora que ejerce hoy San Juan de la Cruz. Pueden ser los episodios ocasión de un primer contacto, mas los trascendemos luego, arrastrados por una cualidad global que los unifica y los desborda.

A esa cualidad trascendental denominamos personalidad o ideal vivido. Tal vez me resulte menos acepto alguno de sus gestos: jugar al martirio, quemar las cartas que le dirige Santa Teresa. Pero me convence su persona, y a través de ella comprendo que tenía que obrar así, incluso en los gestos que no estoy dispuesto a repetir. Llamo ideal a esa luz interna que da fuerzas y entusiasmo, marca el sendero en la existencia, la hace transitable y enriquecedora.

Titulábamos *marco* de una existencia al anterior bosquejo, que otros llaman vida o biografía. La vida propiamente dicha fluye dentro. Se oculta y se delata tras el gesto fugaz. El episodio o la anécdota no revelan la verdadera talla de San Juan de la Cruz.

Nos internamos por otra vía de acceso. En el caso de fray Juan, hay un motivo especial que obliga a buscar nuevos recursos. Después de seguirle atentamente los pasos para no perder detalle, nos deja abatidos una revelación hecha en los últimos días de su existencia terrena: se han dado palabra los testigos de no decir nada de sus vidas y experiencias. En el lecho de muerte, ocasionalmente, manifiesta un plan sistemático de ocultamiento. En concreto, se refiere nada menos que a la primera experiencia del nuevo ideal carmelitano hecha en Duruelo.

Mas los hechos, aunque ignorados, no pasan sin dejar huella en la persona. Juan se ha formado a través de ellos. En su figura global y resultante percibimos el dejo de muchos años de labor continua, y en gran parte inobservada, de mu-

chos esfuerzos que la sostienen y la formaron. Hoy nos interesa más la personalidad que los datos históricos aislados.

La vida entera contribuye a forjar al hombre total. Las etapas han sido vividas con plena dedicación, con profesionalismo, e imprimen su esencia de manera indeleble.

1. Figura unitaria

Para acercarse a figuras geniales y complejas, es indispensable llevar una orientación previa que permita abordarlas por el punto de mayor luminosidad. Por muy dispersos que sean los valores personales, tienen siempre un centro de irradiación, de donde fluye la unidad a vida y doctrina.

Un testigo traza en breves rasgos su figura:

> «Conocí al padre fray Juan de la Cruz, y le traté y le comuniqué muchas veces. Fue hombre de mediano cuerpo, de rostro grave y venerable, algo moreno y de buena fisonomía; su trato y conversación, apacible, muy espiritual y provechoso para los que le oían y comunicaban. Y en esto fue tan singular y proficuo, que los que le trataban, hombres o mujeres, salían espiritualizados, devotos y aficionados a la virtud.
>
> Supo y sintió altamente de la oración y trato con Dios, y a todas las dudas que le proponían acerca de estos puntos respondía con alteza de sabiduría, dejando a los que le consultaban muy satisfechos y aprovechados.
>
> Fue amigo de recogimiento y de hablar poco; su risa, poca y muy compuesta. Cuando reprendía como superior (que lo fue muchas veces), era con dulce severidad, exhortando con amor fraternal, y todo con admirable serenidad y gravedad» [1].

Una línea de continuidad y coherencia espiritual se destaca en su vivir. Tiene carácter bondadoso y afable; nunca le vieron enojado. Como superior, se muestra respetuoso hacia la opinión de los demás, «siendo muy amigo de oír y tomar parecer de todos». Pero se muestra al mismo tiempo seguro de sí mismo y firme en su camino cuando entran en juego ciertos elementos de importancia o temas de vocación. En la cárcel de Toledo, los religiosos que le aprisionan echan de ver en seguida que fray Juan no es un aventurero, sino

1 Eliseo de los Mártires, *Dictámenes de espíritu*. En la última edición de las obras del Santo por el padre Lucinio, p.999.

que lleva un ideal y planes bien definidos. Le llaman «lima sorda», porque soporta con amor y blando silencio los castigos, reproches, intentos de soborno, amenazas de muerte; pero sin ceder un palmo en lo que cree su vocación.

El mismo confiesa repetidamente que no está hecho para negocios ni quiere tratos. Cuando la obediencia le da el encargo, no se acobarda: «El santo padre fray Juan de la Cruz era un hombre que en negocios graves y dificultosos no se inquietaba ni ahogaba, antes conoció en él este testigo un gran corazón y ánimo varonil para vencer cualquier dificultad. Y así, en el gobierno de sus religiosos, ni en cosas de sus condiciones, ni en cosas de seglares..., ninguna cosa le hizo hacer mudanza» [2].

Esa firmeza resalta más al ser nombrado miembro del Consejo general de la Reforma carmelitana. Es el único hombre capaz de oponerse a la irruencia del padre Nicolás Doria, vicario general, en asuntos de importancia. Otros consejeros, blandos o diplomáticos, se acomodan. A Juan le tendrán que derribar, porque no hay manera de hacer que se doble. Entre bromas y veras, le decía otro de los consejeros, el padre Ambrosio Mariano: «Padre Juan, ¿cuándo va a madurar esta calabaza?» (refiriéndose a la venerable calva del Santo y a su inflexibilidad). Y Juan sonríe: «Madurará cuando Dios quiera».

Esta armonía de cualidades humanas aún no da el secreto de su profunda unidad. El análisis particular nos abandona frente a una figura polifacética, casi inverosímil: pensador, artista, santo, hombre, religioso afable y austero, teólogo y místico. ¿Cómo reducir a unidad un cúmulo tal de valores dispersos? Juan de la Cruz es todas estas cosas y cada una de ellas en firme, y todas juntas firmemente ensambladas. Cada una de las cualidades afecta a todas las demás y al hombre entero. Su misticismo es especial, porque se contagia de sensibilidad artística, pensamiento organizado, etc. Y así de las otras. Ahí radica su fama de atractivo y misterioso.

No es posible, por otra parte, renunciar a la búsqueda de unidad superior, contentándose con poseer los elementos.

2 Declaración de Inocencio de San Andrés, uno de los religiosos que más de cerca conocieron al Santo. Cf. Crisógono, *Vida* c.14 p.213.

Equivaldría a cerrarse la vía de penetración en el secreto sanjuanista. Pensador, poeta, hombre, santo, pueden en abstracto realizarse como tipos yuxtapuestos y ser analizados como tales. Mas aquí forman una combinación única, que debemos descubrir para conocerle a él. Es lo más peculiar de su mensaje y hasta la raíz de su equilibrio temperamental y religioso. Vige aquí el principio de totalidad: el todo es mucho más que la suma de sus partes.

Por el simple hecho de ser místico, ya lleva Juan en su organismo espiritual un eje de integración:

> «El místico es el más refractario a las escisiones y desgarramientos interiores, el gran amigo de la unidad, del hombre compacto y de una sola pieza. La mística es profesión de la personalidad, del ser íntegro, sin desdoblamientos. Acción y contemplación—*praxis* y *theoria*—se hallan al servicio de la persona. Las ideas deben fructificar en deseos y operaciones. Especulación, experiencia, vida, forman un tejido orgánico en la persona del místico: la verdad para él es la vida; la especulación, una búsqueda de los caminos de Dios; la experiencia, una conquista de las más recónditas zonas de lo real» [3].

> «Todos estos rasgos hacen de San Juan de la Cruz un hombre que aborrece la dispersión. No se crea que todo contemplativo la detesta íntimamente, hasta destruirla en su raíz. Juan se aparta de todo aquello que impide el movimiento silencioso del alma. Es ésta una zona donde se funden, de manera precisa, la vida que en él podemos adivinar y la obra que ha llegado hasta nosotros» [4].

Hay, en efecto, místicos que andan tras la variedad de medios, demorándose en ellos más de lo que pide su finalidad mediadora.

Una primera manifestación externa de su íntima cohesión personal es la simbiosis permanente entre experiencia y doctrina, vivencia y magisterio. Los grandes principios del sistema se identifican con las actitudes fuertes de su vida. Frecuentemente se funden hasta confundirse.

Ya el primer biógrafo del Santo, padre José de Jesús María (Quiroga), quiso utilizar la evidente correspondencia entre vida y escritos como clave de interpretación. Reconstruye la vida a base del sistema, que de este modo se convierte en la generalización camuflada de su experiencia. La historia del Doctor Místico va cumpliendo al pie de la letra las etapas señaladas por los escritos. En conjunto, la postura está plenamente justificada. Si fracasa el intento, es por falta de flexibilidad y exceso de artificio. Por deducción, no es posible señalar fecha y lugar de los grandes encuentros personales de Juan de la Cruz con Dios: desposorio, matrimonio espiritual.

El presentimiento que todos reciben de que existe una unidad compacta en el santo Doctor se refleja en el afán de darle un título que le caracterice universalmente. No hay acuerdo ni coincidencia de perspectivas.

Doctor de las nadas: título desacertado, que le deforma si pretende ser universal. La «nada», así, suelta, carece de sentido en su vida y en su sistema. *Doctor de las nadas y del Todo:* se acerca más a la realidad y a su dialéctica preferida. Tiene, sin embargo, el inconveniente de carecer de tono personal, mientras que Juan se afana en torno a una Persona viviente. *Doctor del amor divino:* más adecuado, a condición de que el amor no quede en sentimentalismo o palabra huera. Debe entenderse en toda su terrible y honda exigencia.

La existencia de Juan recibe cohesión interna de su orientación a Dios. Parece cualidad de toda vida humana, y más si es cristiana. Sin embargo, muy raras veces llega a crear una polarización consciente de ansia, de búsqueda, posesión, como en el caso del santo Doctor. El rigor con que se dedica a este solo ejercicio le confiere fisonomía inconfundible. Enamorado del Absoluto, renuncia sin la más leve nostalgia a toda clase de bienes que no sea el que busca. En seguida veremos esta cualidad en ejercicio, fabricándose trabajosamente un ideal.

El punto decisivo que unifica su personalidad se dice: DIOS; en formulación humana: UNION CON DIOS. El camino para llegar se llama: NOCHE; tomado tan en serio, que pone en peligro los valores más personales.

3 V. Capánaga, *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina* (Madrid 1950) p.114-115. Añade el padre Capánaga: «La unidad de la persona descansa sobre una visión clara de las realidades y una respuesta constante y ordenada a ellas» (ibid., p.105). Sobre la personalidad humana del místico, su equilibrio psicológico y moral, ha escrito páginas memorables H. Bergson, en su libro *Les deux sources de la Morale et de la Religion.*

4 J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix* p.229.

2. Dios, sólo Dios

Del primer encuentro, en Medina, entre los dos santos fundadores, ha dejado Teresa resumen breve, pero de valor inestimable, que abre la posibilidad de acercarse al ánimo de fray Juan de Santo Matía, mientras éste forcejea por crearse un ideal concreto y viable. Escribe Santa Teresa: «Hablándole, contentóme mucho, y supe de él cómo se quería también ir a los cartujos. Yo le dije lo que pretendía y le rogué mucho esperase hasta que el Señor nos diese monasterio, y el gran bien que sería, si había de mejorarse, ser en su misma Orden y cuánto más serviría al Señor. El me dio palabra de hacerlo, con que no se tardase mucho» [5].

Juan atraviesa una crisis vocacional. No deben de estar al corriente de ello los religiosos de su Orden. Teresa lo oye de labios del mismo fray Juan. Han intimado desde la primera conversación, y eso que Teresa le dobla en años (cincuenta y dos - veinticinco).

De esta primera conversación podemos sacar un dato primordial para situar la vocación de Juan. No la recibe simplemente de Teresa. Esta le aprecia y le quiere conquistar para su causa, porque le encuentra ya formado. Por otros caminos independientes, el joven carmelita ha llegado a presentir un ideal muy semejante al que tiene forjado la santa fundadora. Un espíritu hecho a la medida. Por otra parte, no hay duda que Santa Teresa da forma concreta a esos ideales que fray Juan no sabía dónde ni cómo realizar. Como buena dialéctica, echa mano de otro argumento eficaz: conseguirá todo lo que desea sin salir de la Orden, contemplativa y mariana.

Algo ha sucedido en esta alma vacilante y ansiosa, pues hace apenas tres años que profesó en el Carmelo de Medina del Campo sin titubeos. Acostumbrados a ver en Juan un hombre hecho completamente desde el principio, a más de uno le extrañará que intentemos descubrir síntomas y marcar etapas de una crisis interior.

Salamanca le defrauda. Le proporciona muy buenos profesores, libros, ambiente. Pero nunca pensó hacerse religioso para eso. También en el colegio de Medina había posi-

5 *Libro de las Fundaciones* c.3 n.17.

bilidades de estudiar cuando abandonó todo para entrar en el noviciado. Aunque aficionado al estudio, le disgusta el modo anárquico e insubordinado con que se cultiva en los ambientes religiosos de Salamanca. Los mismos frailes se comportan como simples profesionales del estudio o de la cátedra. Es para ellos una carrera, como puede hacerla otro cualquiera. Y Juan buscaba a Dios en el estudio. Perseverar allí significaba renunciar a su ideal o realizarlo toda su vida contra corriente. Entra en crisis, todavía en plena juventud. Decidido y no conformista, se dice a sí mismo en horas de reflexión: bueno, yo quiero vivir en serio, y no simplemente dejar que resbale sobre mí la vida.

No es del todo nueva en fray Juan esa actitud. Viene desde muy atrás el descontento. Lleva ya trabajando su vocación muchos años, casi desde que llegó a Medina del Campo.

Los ensayos de artesanía en su infancia han dejado huellas que le demuestran muchacho capaz. Y, sin embargo, no quiere *dedicarse,* siente repugnancia a convertir esas profesiones en centro de su existencia. Más le atrae el estudio de humanidades, en pleno fermento de juventud. Se consagra a ellas robando tiempo al sueño. Pero tampoco es esto lo que busca. Queda siempre un rabillo de insatisfacción. Tiene incluso la posibilidad de continuar normalmente los estudios hasta el sacerdocio, para coger luego la capellanía del hospital y ayudar económicamente a su familia, que bien lo necesita. No le parece solución. Su intento no es cambiar de ocupación, de posición social, de modo de vida. Quiere encontrar real y únicamente a Dios. Y para este fin no basta ser sacerdote (ni se requiere tampoco).

Abandona libros y mundo. Entra en el Carmen de Medina del Campo, donde transcurre un año de recogimiento y fervor. El noviciado del Carmen deja colmadas momentáneamente sus ansias. Marca una línea de intimidad con Dios, que conservará invariada e intensificada en medio de la actividad y del bullicio estudiantil de Salamanca. Aquí reaparece la insatisfacción. No ve posibilidad de realizarse en aquella vida religiosa, organizada como profesión social de personas cultas, pero de muy escaso contenido religioso. Le repugnan las componendas.

¿Adónde ir? Antes de dar un paso decisivo, pone en claro su ideal, pues no sabe él mismo exactamente lo que quiere. Mejor dicho, sabe lo que quiere, pero no sabe dónde encontrará el modo concreto que le ayude eficazmente a conseguirlo. Busca a Dios. Teme equivocarse en la elección del camino.

La Cartuja es lo más cercano a sus deseos, pero tampoco está seguro. Por eso acepta el proyecto de Teresa. Ve perfectamente formulado lo que él soñaba confusamente. Ha sido providencial el encuentro con esta gran mujer, que ha atravesado la misma crisis que Juan y ha logrado superarla después de largo sufrir y mucho talento humano. Ahora el frailecico, sin tener que pasar por tantas pruebas, recibe un plan de vida ya elaborado: proyectos, experiencias de vida religiosa, forma concreta para la realización de sus deseos.

Por sí mismo no hubiera tenido el fraile la iniciativa, ni siquiera la ocurrencia de emprender una reforma. Espontáneamente veía sólo dos posibilidades: reformarse individualmente y seguir viviendo dentro del Carmelo, o salir del Carmelo y entrar en alguna Orden reformada. El mayor dinamismo de Santa Teresa le encauza en una tercera posibilidad, que resulta la más adecuada, aunque difícil: arriesgarse en una reforma colectiva dentro del Carmelo mismo.

Fray Juan lleva ya en su diario una larga lista de cambios. Le creeríamos inconstante. Pero son consecuencias del ideal único y eficiente, que le arrastra en afanosa persecución, siempre a punto de alcanzarlo, siempre ansioso de más. No lo ve desde un principio tan perfilado, pero ha sido siempre fuerte y capaz de agostar todo brote de vocación marginal que pretendiera convertirse en centro de su vida. Le hizo emigrar de ocupación a ocupación, de oficios a humanidades, le llevó hacia el Carmen, le empujó a Duruelo a los veintiséis años.

Al final, triunfa el amor primero: seguirá siendo carmelita. Pero no precisamente en la forma que él pensaba. Su vocación consistirá en hacer lo que deseaba encontrar ya hecho. Hay momentos en que las instituciones alcanzan un grado tal de desgaste, que la única salida es *inventar*, crear. la divina Providencia le encomienda esa tarea carismática.

Duruelo, con año y medio de permanencia, es el clima

de San Juan de la Cruz. Un período breve de su vida, pero sumamente revelador, como un grito de pasión. Era lo que buscaba. Actúa en las aldeas circundantes, predicando el Evangelio, dando instrucción religiosa, a medida de las necesidades. El resto de la jornada lo dedica a larga oración fuera de horario.

El ideal de unirse con Dios ha llenado los días largos, las horas al parecer muertas de Duruelo. Su retiro estaba poblado de ilusión diaria, no quedando tiempo para el ocio en su vida de soledad [6]. Llena el día entero y gran parte de la noche, sin variar de ocupaciones. Muchas horas de oración durante el día; y aun después de los maitines a media noche, se queda libremente en el coro hasta el amanecer, en trato interior con Dios. Y eso, viviendo en un desierto, donde ya la vida entera es soledad, con El solo. Todo ello hecho, como quien no piensa en lo que hace, en obligatorio o supererogatorio, sino en Dios, a quien busca sin medir esfuerzo.

La oración explícita y casi continua nos intriga hoy mucho más que la penitencia ponderada por Santa Teresa. Pasa en el coro seis, ocho, diez horas, de día y de noche, sin dormir. ¿Qué le diría a Dios durante tanto tiempo? Un día se hace bien, pero pensar que los siguientes otra vez lo mismo..., sin miedo de hastiarse... Y no lo hace por ley, que no obliga a tanto; ni lo hace por mortificarse y resistir con paciencia el paso del tiempo. Lo hace porque no le han bastado las horas del día anterior para el ansia que siente hoy de estar con Dios y decirle las cosas que lleva en el corazón, y escucharle: amor inagotable. ¡Qué no daríamos por saber dialogar con Dios largamente, eficazmente, como hacía Juan!; al menos por saber cómo lo hacía.

Con nuevo frescor cada mañana. El trato de intimidad le resulta tarea nueva e interesante con el nuevo amanecer. Tarea y empeño diarios, planes y nuevo esfuerzo. Quien

[6] Un hombre convencido aún necesita horas de soledad para llegar a ser santo, para creer perdidamente en algo. La ocupación llena con frecuencia únicamente el tiempo, y no la vida. Sólo cerrando los ojos se llega a ver el sentido de las cosas.

«La soledad, hora tras hora, goteando sobre el alma, hace faena de forjador sobre ella. La soledad tiene algo de herrero trascendente que hace a nuestra persona compacta y la repuja. Bajo su tratamiento, el hombre consolida su destino individual y puede salir impunemente a la calle sin contaminarse por completo de lo público, mostrenco, endémico» (J. ORTEGA Y GASSET, *El espectador*. VIII: «Socialización del hombre»).

toma la oración como empresa nueva, moza, cada mañana, la pervivencia en esta vocación significa un gesto religioso, heroico. Quien persevera en la oración por pura tarea, como ejercicio de paciencia o de sola obediencia, sin buscar nada, ha perdido el sentido de las cosas y entra en vías de letargo.

En cuanto a rumbo externo de su vida, el Carmen descalzo representa la forma definitiva [7]. No ha surgido la tentación de abandonarlo, aunque más de una vez comprobará en él deficiencias y límites. Son inevitables. Lo que falta no ha de hacerlo la institución, sino el esfuerzo estrictamente personal. Queda, pues, contento en la Reforma; pero convencido al mismo tiempo de que, en ese cuadro social, aún queda mucho camino por andar para realizarse personalmente. En definitiva, todas las grandes almas se santifican en un ambiente «desfavorable».

San Juan de la Cruz es contemplativo por carisma y por temperamento. Pero se trata de una contemplación sobremanera activa, transformante de los acontecimientos, de las situaciones; en primer lugar, de la tarea religiosa o conventual. Se requiere un grande esfuerzo para tomar lo *religioso* en su significado estricto y radical de vinculación a Dios, ejercicio sistemático y flexible de las virtudes teologales. La disciplina conventual y la convivencia organizada, con todas sus tareas profanas, complicaciones y pequeñeces absorbentes, siguen siendo para Juan *vida religiosa*. Hay transparencia de lo divino en el mecanismo organizado por las leyes y vivido con sinceridad [8].

Vida transparente, que en cada gesto refleja el fin. Evita que los fines intermedios se vuelvan opacos, convirtiéndose en ocupaciones ciegas, suficientes a sí mismas. Jamás se enreda en cosas o negocios; con un instinto casi temperamental, los reduce a su puesto en la escala de valores. Y, por cierto, no son pocas las cosas que Juan necesita incorporar

7 Es carmelita descalzo desde dentro. Con tal naturalidad, que ni se afana por justificarlo. Menos que Santa Teresa, da impresión de reformador, con voluntad de distanciamiento respecto de otro modo de vida afín. Su trayectoria está fijada por el modo de ser de Dios y de las cosas, más que por una regla particular.

8 Fray Juan, al arriesgarse en una aventura renovadora, busca algo más hondo que una nueva estructura social, capaz de resolver los problemas y proveer a las necesidades que origina la convivencia: orden, disciplina, economía. Si los religiosos vivieran en comunidad sólo para resolver los problemas que plantea su propia vida común, con no reunirse quedaban todos resueltos.

a su ideal para que éste resulte único y absorbente. Ya he recordado algunas: gustos, aficiones de pensador. Teologal hasta la medula, vive lo divino tan naturalmente como la circulación de la sangre. Bastó que una religiosa nombrara la «hermosura de Dios» para que el Santo se sintiera removido en todo su ser, religioso y artístico.

Llegamos a la conclusión de que San Juan de la Cruz es un contemplativo hondo y total. Pero hay que entender la contemplación como una llamada del ser hacia Dios, vivencia transparente de la tarea y de los acontecimientos humanos, descubrimiento del mundo en su ser radical para Dios. Juan es contemplativo de la noche a la mañana y en todos los negocios en que toma parte.

Su contemplación no es aislamiento, sino transparencia de la vida entera, que respeta en todos sus valores. Se empeña en tareas profanas y se muestra consciente de las exigencias del bien común. Cito el testimonio del padre Baltasar de Jesús, súbdito suyo en Granada, que le revela sensible en dos puntos particularmente difíciles:

> «Este testigo vio que no solamente se contentaba el santo fray Juan de la Cruz con acudir a los prójimos con las amonestaciones espirituales y guiándoles por el camino más perfecto, sino que también acudiéndoles en lo temporal, haciendo se les diese limosna de la pobreza que había en la casa, y cuando no había con qué les favorecer dentro de casa, lo buscaba entre gente devota, como sucedió muchas veces siendo este testigo súbdito suyo» [9].
>
> «... vio este testigo que llegándole patentes para que algunos frailes de su casa pasasen a otros conventos, aunque le estaba bien a su casa que no los mudasen, luego cumplía sin replicar, y así nunca vio este testigo que tuviesen queja de él los superiores, porque en esta materia era tan puntual, que luego las cumplía y quería que sus frailes lo fuesen» [10].

Mas no todos vieron tan hondo como él, Juan. La unidad originaria del Carmelo se resquebraja con la entrada de sujetos ya formados en otro molde y sin la inquietud que Juan traía por *rehacerse*. Llegan dos eremitas de larga historia y raras andanzas: Ambrosio Mariano y Juan de la Miseria (1569). Poco después llega Gracián con otros gustos, y

9 Baltasar de Jesús, súbdito en Granada. Cf. Crisógono, *Vida* c.15 p.228.
10 El mismo testigo. Cf. BMC 14 p.139.

que pensaba hacerse jesuita. Más tarde viene Nicolás Doria, hombre íntegro, rectilíneo, que persuade las cosas de Dios con violencia. Y otros muchos...

Por separado, unos y otros han sido del gusto de la santa fundadora. La variedad, bien combinada, es riqueza. En nuestro caso, la heterogeneidad se hizo tan firme y estridente, que los más titánicos esfuerzos no han sido capaces hasta hoy de reducirla.

En los años revueltos que se preparan y que una historiografía cortesana enredará todavía más, fray Juan, habiendo sido el primer descalzo, es considerado fautor de la tendencia que prevalece. Para que la filiación tenga fundamento histórico, los cronistas le componen los discursos y le hacen hablar según esquema [11]. Es inverosímil que el Santo admitiera la ayuda espiritual a los prójimos solamente en caso de gravísima necesidad, cuando no se pudiera por menos, cuando él mismo ha hecho viajes de centenares de kilómetros y semanas fuera del convento para una consulta de una sola monja.

La historia posterior convierte la vida contemplativa de San Juan de la Cruz en puros ejercicios de vida contemplativa: soledad, devoción, ocupaciones piadosas, tiempo dedicado a la oración. El Santo ha utilizado esos medios con grande constancia y rigor. Pero siempre como medios, con absoluta transparencia. A su lado, las graves discusiones entre activos y contemplativos (es decir, quienes no les dan importancia y quienes los absolutizan) parecen superficiales, como el discurrir de un sonámbulo.

Sabe ser contemplativo en variedad de circunstancias. Tiene inclinación al retiro y trato de soledad con Dios. Pero se mueve con libertad: caminos largos, frecuentes, muchos meses en camino en contacto con la vida y la fatiga. Y en esas circunstancias seguía siendo un hombre de Dios y de oración. Quien no sea contemplativo más que en el coro, seguro que tampoco allí lo es.

11 Algunos autores modernos repiten confiadamente las afirmaciones de los antiguos biógrafos sin la menor sospecha de que no hable Juan. H. Sanson, entre otros, repite hasta cansar que Juan es contemplativo, que la Orden del Carmelo reformado es contemplativa, exclusivamente contemplativa. Siempre apoyándose en los discursos del cronista, de Quiroga y otros (H. Sanson, *El espíritu humano* p.31ss.353-357). Por ejemplo, no me parecen convincentes las palabras que cita de un discurso del Santo en el Capítulo: «La antigua institución carmelitana es mixta de acción y contemplación; la contemplación forma el elemento principal, y la acción, el secundario. Aquélla es siempre obligatoria...; ésta, obligatoria solamente en caso de inevitable necesidad» (Sanson, p.353). Nótese que el texto ha sido traducido del francés, sin tener en cuenta que existe el original español. No es costumbre en San Juan de la Cruz al referirse a los antiguos eremitas del Carmelo, o antigua institución carmelitana de la que había salido.

Es fácil comprobar la inconsistencia de numerosas atribuciones (cf. Crisógono, *Vida* c.14 p.222 nt.127).

> «No es el Santo el intelectual que tiene su despacho y pasa la vida serenamente, consultando su nutrida biblioteca y perfilando año tras año sus conceptos. Escribe al paso intenso de su vida, como Santa Teresa. Los caminos de Castilla y Andalucía han conocido sus huellas, y al pie de los caminos, las ventas —también como Santa Teresa—, aquellas ventas de una época en que la vida era realmente un caminar. Afanes del gobierno al frente de los nuevos conventos. Preocupación pastoral. Y aquella caridad universal que han recordado sus coetáneos: monjas y seglares, viejecillas y muchachos, caballeros, labradores, arrieros..., todos recibían el calor de su atención, que mostraba especial delicadeza con los pobres y los enfermos.
>
> El tiempo de aquella vida intensa no se gastó solamente en actividades exteriores: su tiempo personal medía el ritmo de una intensísima actividad interior. Era, dicen los que le conocieron, varón de altísima y continua oración» [12].

3. En la noche

Concentrado en un solo propósito, se hace exclusivista. Elimina con tal rigor y eficacia, que llegamos a temer por la supervivencia misma de los medios destinados a conseguir ese propósito. Las facultades interiores y el mundo exterior que hace de estímulo sufren aparentemente un bajón en su eficiencia.

Parece odio, y es amor:

> «El que anda de veras enamorado, luego se deja perder a todo lo demás por ganarse más en aquello que ama. Y por eso el alma dice aquí que se hizo perdidiza ella misma, que es dejarse perder de industria. Y es en dos maneras, conviene a saber: a sí misma, no haciendo caso de sí en ninguna cosa, sino del Amado, entregándose a él de gracia, sin ningún interés, haciéndose perdidiza a sí misma, no queriendo ganarse en nada para sí; lo segundo, a todas las cosas, no haciendo caso de todas sus cosas, sino de las que tocan al Amado» (C 29,10).

12 F. Urbina, *La persona humana en San Juan de la Cruz* (Madrid 1956) p.20.

Los antiguos biógrafos y los testigos oculares recuerdan con admiración las penitencias corporales, las privaciones, la austeridad de su vida. Y tienen razón: soporta frío, calor, cansancio, escasez hiriente en comida y vestido. Creo, sin embargo, que con ello no se traduce exactamente el contenido peculiar de la noche sanjuanista. Los antiguos admiradores alaban las penitencias por el dolor y el heroísmo que en sí llevan. También hoy día son muchos los que enjuician de esa manera la penitencia. Miden por el rendimiento de un hombre corriente, que necesita deliberar mucho y esforzarse antes de decidirse a cada renuncia. Sin amor es duro mantener largo tiempo exclusivismo de enamorado.

Es otra la perspectiva del Santo. Las penitencias corporales no traducen exactamente el contenido de la noche.

Recién salido de la prisión toledana, traza un dibujo programático: el «monte de perfección», con sus letrillas y versos al pie. A la cima llega sólo una senda, empedrada con seis *nadas,* cada una de ellas reforzada a ambos lados con «ni eso», «ni esotro». Estamos tentados de ver su propia vida disecada sobre el papel.

Diríamos que Juan es reconcentrado y, por consiguiente, sobrio, más que penitente, en el sentido tradicional de esta palabra. Abandona las cosas sin casi fijarse en ellas; no se ensaña. En Granada, en Segovia, como superior, escoge para celda el rincón más oscuro y despreciable de toda la casa. Parece que ha sacado gusto al cuartucho de Toledo.

Lo admirable de esta renuncia es la concentración teologal en que se arraiga, no tanto el rigor extremado con que la lleva. La aspiración a Dios le vuelve insaciable. Nada le satisface. A nivel humano, le hemos visto descontentadizo cuando se trataba de elegir estado. Busca un porvenir total, sacrificando fragmentos de su vida en el camino: juventud, arte, letras, amistades. Ama la poesía y las letras, y, no obstante, entra en el noviciado del Carmen, cortándose facilidades para su cultivo. Ama los estudios de teología y espiritualidad, pero se retira a Duruelo, sin libros ni compañeros para hablar de ciencia sagrada. Ama la soledad, y se carga con responsabilidades sin interrupción. Ama la música...

Los sacrificios nacen espontáneos de un fondo interior. Su ascética no comporta golpe aislado, siendo resonancia o prolongación de una actitud mística bien fijada. Importa menos la materialidad de las privaciones que su adherencia a un plan superior. En la vida de San Juan de la Cruz, la renuncia es un ejercicio constante de predilección. Parece que no le cuesta. Más de uno le compadece en sus rigores, le mira como a víctima de su propio sistema desencarnado o de las limitaciones de su época: no había descubierto el encarnacionismo, y tenía que hacer lo que hizo si quería santificarse; con menos trabajo y renuncias, conseguimos hoy los mismos resultados. Y, sin embargo, fray Juan no da la impresión de obrar sometido a un destino triste que le obligue a eliminar los gozos de la vida. Al contrario, ¡qué hermosa es la vida cuando se orienta desde la juventud, que es como la fresca mañana de las edades! [13]

La capacidad de renuncia es la piedra de toque de un ideal, la medida que indica hasta dónde ha calado. Todo ideal es absorbente y, por consiguiente, conlleva eliminaciones. Si conquista del todo, incorpora o inhibe cualquier otro valor incompatible. Juan, personalidad unitaria y con un ideal que vale la pena, se muestra amputador despiadado de todo brote ajeno. Sorprende ver actitud semejante en un alma de artista. Parece hecho de palo o hueso, como si no sintiera el roce de las cosas. Es raro encontrar un artista que armonice ese temple moral con una sensibilidad exacerbada.

Ese rigor ha hecho de él un santo y un hombre. La vocación personal, la personalidad, necesita, como las plantas, una primera fase de poda a todo brote marginal que chupe savia. Robustecido el tronco, tiene espacio y vigor para fomentar rebrotes. Un ensanche prematuro deja el organismo débil, deformado.

La noche de San Juan de la Cruz no es otra cosa que el ejercicio difícil de la «opción», de escoger el bien mayor, renunciando a otros bienes. Un bien que lo sea de verdad basta para colmar una vida concentrada. A medida que la persona se va determinando, se concreta, excluye posibilidades incompatibles. Cada cruce o bifurcación de caminos es un degüello de posibilidades.

La noche-opción es una necesidad constante y el recurso

[13] «Era *para sí* riguroso y penitente» (cf. Crisógono, *Vida* c.21 p.339); suave, en cambio, con los demás. La renuncia no le amarga el temperamento.

eficaz en la vida humana. No está la dificultad en querer algo, sino en llevar ese querer hasta el fondo de sus consecuencias. La primera es renunciar a otros quereres que limitan o apagan el primero. Sacrificar sin pena, superar el diletantismo o golosinería que lleva a no privarse de nada, a pellizcar en todas partes, de flor en flor, sin consagrarse a nada. Es la dispersión avocacional. Saber admirar los valores no escogidos o no «preferidos», pero tener valor para dejarlos. Este se llama amor a secas; los demás son amoríos.

Una buena dosis de extremismo es imprescindible si se quiere realizar algo que valga la pena, llegar al fondo de las cosas. Equilibrio oculta en muchos una acariciada mediocridad. Y este principio alcanza más allá del campo religioso.

La noche fuerte de San Juan de la Cruz ha sido un regalo de la divina Providencia, que le proporcionó tales dosis de renuncia como para no desear más. Las circunstancias parecían conjurarse para atormentar a aquel frailecito sensible. Culmina en la negrura tenebrosa del cuchitril toledano. Toledo es la cárcel, los palos, el hambre, la hediondez, el miedo de ser odiado, de haberse equivocado, de ver morir la razón de su existencia. Y de estas experiencias tuvo muchas.

En una historia que parece abandonada a sí misma, Juan de la Cruz descubre desde el primer momento la mano de la Providencia. La verdad es que se acerca a él vestida de un ropaje inverosímil. Brilla para nosotros con tal esplendor en su vida lo divino, que pensamos que la luminosidad brota de la naturaleza misma de las cosas. Es Juan quien transforma y hace transparente el mundo, que ha encontrado oscuro y negro. Su fe vigorosa irradia luz; Toledo ha quedado eternamente embellecido por su fe y su lirismo. La realidad es crónica negra, como para hundir en la desesperación al más heroico.

Luego la hemos poetizado, pero fue una noche seria. La noche de su vida reviste variadas tonalidades. No fue siempre tan negra y tenebrosa como en el cuchitril de Toledo. Eran más suaves y esperanzadoras las del hospital medinense, estudiando con candela entre manojos y aquellas otras largas del coro nevado en Duruelo; y en la blandura de la alameda junto al Guadalquivir, en Baeza; en Segovia, al

ventanuco, mirando a las estrellas y la silueta del alcázar entre el rumor fresco del Clamores.

La noche, que en tiempos le fue tan dura, acaba por convertirse en amiga íntima, consanguínea. Encontró a Dios en ella, y allí envuelto todo el misterio cristiano. Luego no quiere salir. Es más que una etapa fugaz y pasajera. La vive como forma grabada y permanente, porque noche incorpora cruz, fe, Cristo, luz. Noche es la vida del hombre evangélico sobre la tierra.

La serenidad a que ha llegado Juan se demuestra en un gesto de los últimos días de su vida. Han salido los frailes a un entierro y queda solo en casa con su enfermero. Este, queriendo proporcionar alivio a los dolores y a la soledad del enfermo, se ofrece: Padre, ¿quiere que le traiga unos músicos para que se distraiga y se aliente? Ya otras veces han venido, y Juan les escuchaba con los ojos cerrados y mucha quietud. También esta vez asiente a la propuesta del enfermero. Vienen los niños y empiezan a templar los instrumentos. Juan dice que basta. Piensa que no está bien ocultar con músicas el regalo que Dios quiere hacerle en forma de dolores: Hermano, muy agradecido estoy de la caridad que me ha querido hacer; les agradezco a estos señores la caridad y buena obra, que yo la doy por recibida, y regálelos y despídalos, que yo quiero padecer... [14]

La suave lucha entre místico y poeta termina con una neta victoria del cristiano, pero sin aspavientos: lo agradezco y lo doy por recibido... Las cruces, «tantas cruces», que asustaron a Teresa en aquel lejano Duruelo, siguen en el alma del hombre maduro, más comprensivo, más equilibrado, pero igualmente fiel a la primacía y preferencia de lo divino; cruz, déjeme sufrir un poco, sin música.

Esta nota suave es un punto medular de la noche sanjuanista. Es lógico e implacable en la realización de la desnudez. Saca ventaja al más convencido filósofo. Y, sin embargo, trabaja una negación de calidad radicalmente diversa. Sufre, persevera, pero no se endurece: «El alma enamorada es alma blanda, mansa, humilde y paciente» (AA 28). Se siente arrastrado por el Amor a un amor exclusivista y total. Actitud suplicante, de esperanza, de ansia de unión plena. Tras

[14] Cf. Crisógono, *Vida* c.20 p.325-326.

el gesto austero, descubrimos un espíritu doliente, indigente, fiel. Nunca fue más blando San Juan de la Cruz que en las horas de prueba.

San Juan de la Cruz niega las cosas; se niega también a sí mismo. Renuncia a la misma satisfacción que pudiera seguírsele de negar. Lo hace por amor, y le basta que Dios lo guste: «Dios nos libre de nosotros. Dénos lo que El se agradare y nunca nos lo muestre hasta que El quiera. Y, en fin, el que atesora por amor, para otro atesora, y es bueno que él se lo guarde y goce, pues todo es para él; y nosotros, ni verlo de los ojos ni gozarlo, por que no desfloremos a Dios el gusto que tiene en la humildad y desnudez de nuestro corazón y desprecio de las cosas del siglo por El» (Ep 22).

En ese tono escribía a una persona de confianza. «El alma muy pobre anda».

Corre voluntariamente un riesgo. El diálogo de Segovia le retrata en su interior. Al Señor, que le pregunta: ¿Qué quieres por tus servicios, Juan?, responde el Santo: «Señor, padecer y ser menospreciado» [15].

Dios le basta, y no pide premio extraño o compensación por lo que deja.

4. Hombre de Dios

«¡Oh Señor, Dios mío!, ¿quién te buscará con amor puro y sencillo que te deje de hallar muy a su gusto y voluntad, pues que tú te muestras primero y sales al encuentro a los que te desean?» (AA 2). Más que conquista, es acogida hecha a Dios, que se anticipa.

Estaba dispuesto a sacrificar todo y a sí mismo por ese amor. Mas Dios no quiere la muerte. Se contenta con la buena voluntad sincera y decidida. «¡Oh gran Dios de amor y Señor, y qué de riquezas vuestras ponéis en el que no ama ni gusta sino de vos; pues a vos mismo le dais y hacéis una cosa por amor...! El ordena nuestras pasiones... para que mayores sacrificios hagamos y más valgamos. Mas todo es breve; que todo es hasta alzar el cuchillo, y luego se queda

15 Cf. Crisógono, *Vida* c.18 p.292.

Isaac vivo, con promesa del hijo multiplicado» (Ep 10, 28-1-89).

La aparente aniquilación ha puesto en actividad un resorte del Evangelio, fijado por Cristo a manera de ley cósmica en la vida cristiana: «quien pierde su vida por mí, ése la gana». Juan de la Cruz ha ganado todo y no ha perdido nada. Mejora visiblemente, incluso en su misma psicología humana. Un santo de esos que, si no hubieran sido santos, aun como hombres hubieran conseguido la mitad de su propia talla. «Lo divino humaniza a los santos» [16].

Lo cierto es que, a través de aquella terrible oscuridad que ponía vértigo en la existencia, ha llegado a una serenidad inimaginable. La esperanza alcanza cuanto espera y mucho más.

Encontró a Dios personal, concreto, Amado. Bastarían a demostrarlo sus escritos. Los poemas sobre todo, redactados a continuación o en momentos de estrecha unión, rezuman divinidad en cada sílaba, desde el tema y la hechura hasta el ritmo y la misma raíz poética.

Hablaba siempre de Dios, repiten los testigos. Lo llevaba dentro. Sus conversaciones, de tema preferentemente religioso, resultaban sencillas y agradables. Los religiosos que empezaban más tarde la refección dejaban sin terminar la comida por no perder sus charlas durante el recreo [17]. «El alma que anda en amor, dice él mismo, ni se cansa ni cansa». Le salía de dentro: «Con verdad se podrá decir que esta alma está aquí vestida de Dios y bañada en divinidad, y no como por cima, sino que en los interiores de su espíritu» (C 26,1).

La plenitud interior trasciende a la vida conventual y corriente. Fe, esperanza y amor se hacen tangibles. Aunque no quiera, le revelan esos gestos sencillos, de los que hay tantos en la vida religiosa del convento. En días de pobreza extrema, siendo él superior, la comunidad baja al comedor y bendice la comida. Aunque no haya nada que comer, la Providencia es siempre buena, y tenemos mucho que agradecerle. Antes de la comida, el religioso besa el pan, como hace el pordiosero con la limosna. Gesto de un corazón agradecido

16 V. Capánaga, *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina* (Madrid 1950) p.108.

17 Coinciden los testigos en señalar tres rasgos de su trato: frecuencia con que habla de Dios, naturalidad y discreción en ello, vivo interés de los oyentes.

que, no pudiendo besar la mano de Dios, besa el alimento. En cambio, cuando el rito delicado cae en rutina, el beso se convierte en un primer mordisco. La sensibilidad, en materia religiosa, vale por muchos grados de ciencia.

A esta luz, hasta sus pequeñas devociones se hacen grandes. Lejos de ser el gran Doctor hierático, que encuentra gusto solamente en cosas esenciales, San Juan de la Cruz se muestra llano y devoto, sencillo en sus devociones. Muy devoto de María, de San José; le gusta ayudar al hermano que pone flores en los altares; organiza dramas navideños de primitiva rusticidad. En su vida se hallan costumbres que sorprenden en un hombre de tanta hondura. Está por encima de nuestra aguda distinción entre principal y secundario. Después de la purificación, todo le aprovecha, como brote espontáneo del tronco de su religiosidad depurada hacia Dios.

Por el toque se echa de ver el temple que han dejado en el espíritu tantas pruebas y mercedes. Amigo de soledad y de las cosas del espíritu, hubo de hacer durante casi toda su vida de superior, interviniendo personalmente en los negocios, haciendo con gusto de albañil o ayudando en otros menesteres de la casa. Es místico, pero místico sano, de esos que saben dejar su voluntad y trabajan con empeño y simpatía en cualquier lugar y oficio. Su madurez interior asimila toda circunstancia, sin deformarse ni deformarla.

Los acontecimientos desagradables que le sobrevienen en los últimos meses sacan a la superficie toda la riqueza que en aquel hombre ha acumulado la intimidad con Dios y el paso de la vida. La persecución y las decisiones vejatorias que le conciernen, habiéndolas ordenado Dios, «vese bien» que es lo que más conviene. No era tan fácil ver claro en aquellas circunstancias. Su mayor pena es que se culpe a los hombres, siendo todo ello obra de Dios, que lo ordena a nuestro bien (Ep 23 y 24).

De los conventos le llegan cartas de amigos, antiguos súbditos, desesperados por la ignominiosa actividad del padre Diego Evangelista y el silencio del vicario general. Le informan y muestran su desaprobación. Parece mentira, pero es San Juan de la Cruz quien se encarga de consolar a esos corazones afligidos por el triste sino, que amenaza con echar fuera de la Reforma al fundador. Apenas una leve referencia a su

dolor, en forma velada e impersonal: «Ya sabe, hija, los trabajos que ahora *se* padecen» (Ep 29, oct. 91). El padre Juan de Santa Ana es uno de los religiosos que le quieren. Ha escrito al Santo muchas cartas en esos días sin recibir respuesta. Por fin llega: «Hijo, no le dé pena eso...» (Ep 31).

Hasta llega a molestarse cuando tratan de consolarle acusando a sus perseguidores. En una conversación de locutorio, alguien viene a decir: «¡Ay padre, y cómo le han dejado a vuestra reverencia!» Reacciona inmediatamente: «No se hable de eso; que más me ha dolido a mí esa palabra que todo esotro».

No exagera Baruzi:

> «San Juan de la Cruz alcanza en estas circunstancias una grandeza que se puede decir única en la historia de la espiritualidad cristiana. El acento, la sobriedad de su pensamiento y de su lenguaje, el rigor inflexible con que rechaza cualquier clase de manejos, le confieren una fisonomía moral que se puede calificar de incomparable, en el sentido estricto de la palabra» [18].

San Juan de la Cruz tiene el alma suave, de superficie ensangrentada y caliente, como de haber sufrido mucho, sin perder la paciencia y la bondad de corazón. Las cartas de los últimos meses son un remanso en medio de la tormenta. Veo más heroica esta serenidad que escribir el poema del *Cántico* en la cárcel de Toledo. Delicado en evitar penas a otros, es inquebrantable y duro en soportar alegremente las propias.

Son odiosas las comparaciones, y procuro evitarlas. Si me permito la siguiente es porque ya la hizo Santa Teresa, maternal y bondadosa, pero siempre aguda. Las primeras persecuciones contra la Reforma carmelitana alcanzan a fray Juan de la Cruz y también al padre Gracián, que por entonces ejercía cargos de responsabilidad. El Santo hubo de pasar nueve meses en el excusado de Toledo, donde no cabía apenas, con ser tan chico de estatura, sin luz, sin respiración, sin mudarse la ropa. Ha llevado el martirio moral y físico con sencillez de ángel, componiendo poesías y cantando. Gracián ha sido re-

[18] «Saint Jean de la Croix atteint ici à une grandeur que l'on peut dire unique en l'histoire de la spiritualité chrétienne. L'accent qu'il obtient, la sobriété de sa pensée et de son langage, l'inflexible rigueur avec laquelle il refoule toute mièvrerie lui donnent une physionomie morale que l'on peut dire, au sens strict du mot, incomparable» (J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix* p.218-219).

cluido en casa de un amigo rico, que le trata con toda clase de atenciones. Pero anda desconsolado y se queja a la Santa. Le responde Teresa, que en una frase mide la talla espiritual de dos almas: «Si, con tan buena vida, tiene ese cerro [= melancolía, abatimiento], ¿qué hubiera hecho con la [vida] que ha tenido fray Juan?» (carta de agosto, 1578).

Frente a la campaña denigratoria que se mueve contra él, Juan adopta una postura tan sencilla y divina, que la creeríamos un milagro de la psicología humana, transformada por la presencia absorbente de la gracia. No ha tenido una palabra de resentido, ni siquiera de hombre artista.

El resultado es paradójico. Después de una momentánea noche, amanece con todas las puertas abiertas de par en par. Todo es luz y lleva a Dios, todo son mediaciones de eficacia inmediata. La menor cosilla de cualquier orden le pone en carne viva: una copla, un paisaje, una conversación, un cuadro devoto. Los testigos recuerdan que tenía temporadas en que no se le podía hablar de nada, porque entraba en arrobamiento. La presencia de Dios en toda su psicología le ha vuelto hipersensible.

Tiene el secreto de una vida perfectamente lograda. Recobra todo lo que había abandonado en su camino hacia Dios, y lo recobra potenciado. Afina sus cualidades humanas de artista y pensador. Estéticamente, penetra mejor el mundo que le rodea, ve los objetos y los colores más de dentro. Llega por vías de negación (3S 26). Se ha hecho más poeta en la renuncia orientada de años que si hubiera transcurrido ese tiempo leyendo y escribiendo poesías sin traba alguna. Por otra vía ha llegado al alma de toda poesía [19].

El verso refleja experiencias intensas de la naturaleza, pero no tiene propósito de comunicarlas como tales, sino sólo como símbolos de algo superior. Queda subyugado. Esas vivencias frente a la naturaleza quedan para sus relaciones individuales

19 «Nadie más lejos del rimador profesional que aquel hombre. Sin embargo, debió de escribir más de lo que conocemos. No es posible que la *Noche oscura,* el *Cántico espiritual,* figuren entre las primicias de un novel. Pero la poesía no llegó a ser nunca la tarea eminente, sino algo superabundante, surgido de una vida consagrada al afán religioso, cuyo nombre pleno no es otro que *santidad*. A la cumbre más alta de la poesía española no asciende un artista principalmente artista, sino un santo, y por el más riguroso camino de su perfección, y la *Noche oscura,* el *Cántico espiritual,* la *Llama de amor viva,* se deben a quien jamás escribe el vocablo *poesía*» (J. Guillén, *Lenguaje y poesía* [Madrid, Revista de Occidente, 1962] p.97-98).

con Dios. No revela lo más interesante, sino lo que más puede servir.

Durante los últimos años de su vida, cuando ya no escribe, se acentúa la sensibilidad, el gusto por la creación. La noche le extasía; la contemplación le lleva al éxtasis frente a la naturaleza (¿«éxtasis cósmico»?, de Baruzi) [20]. Su vida y su persona son infinitamente más ricas que sus obras.

Se ha hecho más fino e intenso su gusto por la naturaleza. Un misticismo congénito le hace penetrar hasta la creaturidad de las cosas desde el primer contacto con lo real. Así se explica que luego le sirvan, sin violencia alguna, para la expresión simbólica del misterio religioso. El verso deja entrever experiencias intensas en este campo.

Me gusta ver ensalzado, como hace Orozco, el amor de Juan y su predilección por el campo, que le lleva a pasar en él días y noches. Y cita un testigo: en cuanto quedaba libre, se salía al campo. Hay peligro de entender con demasiado naturalismo e independencia la costumbre presentada de ese modo. Hemos de ser completos; otro testigo nos dice que, en cuanto quedaba libre, se le encontraba siempre en la iglesia haciendo oración delante del Santísimo [21]. Da un sentido complementario.

Juan de la Cruz ha gustado el arte religioso: pintura, entalle, literatura de tema religioso. El Cristo inclinado, los poemas, son elocuentes. Pero no tiene límites sagrados su curiosidad estética. Ha leído y estudiado y asimilado literatura de la vida, la que entusiasmaba por entonces a la juventud dinámica: Garcilaso, Boscán, romances de amor. Más de uno ha sentido miedo en seguirle por esta ladera, temiendo incurrir en alguno de los anatemas que el Santo lanza contra los aficionados a cosas mundanas o del sentido. «Si San Juan de la Cruz no hubiese sentido en su alma el puro deleite de la música, jamás hubiera podido escribir el *Cántico espiritual*» [22].

Discutiendo el problema de las fuentes de su poesía, en el fondo se agita la apreciación de su carácter espiritual: si se

20 Cf. Baruzi, *Saint Jean de la Croix* p.278-281.

21 «De ordinario estaba las más de las veces que se desocupaba con el Santísimo Sacramento en la iglesia, y decía que él era su gloria y su contento» (Declaración de Martín de la Asunción; cf. *Informaciones,* en BMC 14 p.88).

22 Crisógono, *San Juan de la Cruz. Su obra literaria* (Avila 1929) p.109. «Iba siempre cantando», recuerda un compañero suyo en los viajes.

ha centrado en la temática o belleza de objeto religioso, o ha ensanchado su sensibilidad sin miedo también a la belleza considerada profana, descubriendo en ella la expresión de la belleza única: la hermosura de Dios.

Las posiciones tratan de apreciar el carácter espiritual del Santo más que las fuentes. Orozco, y otros con él, aplican las normas de la *Subida*[23]. Podemos pregunta si en otras ocasiones que podemos comprobar la conducta de fray Juan de la Cruz se acomoda a las reglas prudenciales de esta obra.

Evidentemente, nadie afirma que Juan se interese por amores profanos. Está muy por encima. Mas precisamente esta distancia le permite, superando las limitaciones, aprovecharse indistintamente de lo sagrado y profano, mientras uno y otro le sirven a su propósito. El fondo humano original se percibe con toda claridad en la glosa: «Por toda la hermosura»[24].

Es tan inmediata su percepción de lo divino, que la lírica profana, como el paisaje, significan para él primariamente y en su raíz la hermosura de Dios antes que ese plano sensual en que la mayoría de los lectores se entretiene. El artista ve la grandeza y la belleza (con minúscula), que es de un grado más elevado. El artista místico ve la belleza y sigue hasta la Hermosura.

No tiene límites sagrados su curiosidad estética. Sus mismos hermanos de hábito le habrán vituperado semejante libertad de espíritu. Nosotros, que apreciamos la categoría espiritual de aquellos religiosos primitivos, integérrimos y batallones, diríamos: ¡Cuánto mejor hubiera procedido la Reforma carmelitana si sus gobernantes hubiesen tenido ratos de

23 «No es posible, pues, pensar que desde su entrada en los descalzos se detenga intencionadamente en la lectura de obras de puro interés literario. El recuerdo de Garcilaso y de sus múltiples lecturas es algo cada vez más lejano, aunque recuerdo inolvidable. Sólo la forma viva del canto puede seguir actuando sobre el poeta...

En general, su norma, criterio y guía para todo lo artístico que ha dejado consignado en sus escritos, nos permite deducir fácilmente su posición ante la poesía. Lo centra la intención puramente devocional. De la estatuaria afirma «que es bueno gustar de tener aquellas obras que ayudan al alma a más devoción»; por esto, de las imágenes «siempre se ha de escoger lo que más mueve» [3S 35]. Esto mismo dice de la música: «poco importa oír una música sonar mejor que otra si no me mueve más ésta que aquélla a hacer obras» [3S 45]. Se comprende bien cuál sería su posición ante toda la lírica profana, e igualmente el porqué, a pesar de haber leído a Garcilaso, pudo preferir inspirarse en un libro tan desigual y con tantas caídas como la versión a lo divino hecha por Sebastián de Córdoba» (E. Orozco, *Poesía y mística* [Madrid 1959] p.162-163).

24 Cf. Dámaso Alonso, *La poesía de San Juan de la Cruz* p.88-90.

humor y sensibilidad bastantes para leer un poco de poesía y entonar canciones!

5. Incomprendido

Este carmelita sin pretensiones es un genio vestido de encanto y enigma, figura atractiva y misteriosa. Seduce, mas al pronto nos sorprende con algún contraste. Se hace raro de repente y tiene procedimientos que desconciertan.

Recoge admiradores en todos los campos de la vida y del saber, de las más diversas mentalidades espirituales y confesiones religiosas. Cada uno le entiende a la propia medida, a la luz de las propias inquietudes. Juan les satisface de algún modo, mientras por otra parte les defrauda. El poeta le encuentra banal en los comentarios y aplicaciones espirituales. El intelectual le acusa de gregarismo, por no haber sabido desprenderse de la fe «dogmática» que ha recibido de su tradición católica. La persona devota se escandaliza si piensa que leyó los idilios de Garcilaso ensimismado y con fruición.

Causa principal de la incomprensión es su misma hechura. Posee valores tan desarrollados, que pudieran ser geniales por sí solos. De esta raíz primera nace la forma fragmentaria en que se le aborda. El método expositivo de San Juan de la Cruz, la precisión con que analiza algunas etapas o componentes del mundo interior, incita a estudiarlos por separado. El lector pasa fácilmente a creer una realidad completa lo que sólo es concepto aislado. Se deforma la perspectiva, y toda la habilidad posterior en el análisis no será suficiente a corregir la falsa posición inicial.

Dejamos establecido que Juan es una figura unitaria y compacta. Las partes quedan transformadas por su pertenencia jerarquizada al conjunto. Sólo en ese lugar preciso revelan su verdadero significado y ayudan a entender el sentido de la personalidad total. Tiene el Doctor Místico una particular escala de valores. Quien no se haga cargo de ello, perderá la inteligibilidad.

Porque, además de poseer múltiples valores, los combina diversamente según las etapas del proceso vital. Cuando dice *no* a un objeto o actividad, tiene la postura significado muy diferente en la fase preparatoria o tomada en el último esta-

do de plena expansión. Todo está impregnado por su ideal religioso, cristiano, de unirse a Dios. A él ha consagrado su existencia: cristiano, sacerdote, carmelita. En la misma línea y con idéntica subordinación siguen las demás cualidades o actividades de esa naturaleza privilegiada: pensador, místico, poeta, escritor.

El centro de su personalidad queda señalado en las páginas precedentes: Dios. Por parte de Juan: el amor, comunión de amor con Dios. Desde ahí mira y desde ahí quiere ser mirado, para entregarnos sus secretos. Establece el principio del amor: «El cual amor tiene y hace el oficio que el hilo en la guirnalda, porque, así como el hilo enlaza y ase las flores en la guirnalda, así el amor del alma enlaza y ase las virtudes en el alma y las sustenta en ella... De manera que en este amor del alma están las virtudes y dones sobrenaturales tan necesariamente asidos, que, si se quebrase faltando a Dios, luego se desatarían todas las virtudes y faltarían del alma, así como, quebrado el hilo en la guirnalda, se caerían las flores» (C 30,6-9).

Podremos ensalzar los valores humanos, filosóficos, teológicos, artísticos. Pero siempre subordinados (al menos implícitamente, quien no se atreva a más) a su ideal divino. Cuanto más progresan los estudios sobre los valores humanos del Santo, más se advierte que está hecho de cuerpo entero a lo divino.

Aquí está la clave de interpretación, universal. Cogiéndole por ese lado, se nos abre la persona y da su máximo esplendor.

Por no tenerlo en cuenta, aumenta constantemente la lista de deformaciones parciales o totales del mensaje del Santo. En los últimos tiempos, algunos toman conciencia viva de la complejidad del Doctor Místico y de los pocos que llegan a comprenderle en su autenticidad.

Hasta hace medio siglo, la menor estima del Doctor Místico era debida al desconocimiento de muchos de sus valores. Apenas se le estimaba como poeta, pensador, teólogo. En estos últimos años, la incomprensión se debe a la incalculable riqueza que ha salido a la superficie como fruto de un análisis más penetrante. Cada rasgo es completo y tiende a independizarse y, por consiguiente, a poner la figura total en escorzo. Los antiguos fracasaron por falta de hondura; la investigación moderna corre el peligro de fracasar por fragmentaria y parcial.

«No sé qué ventura es que nunca hay quien se acuerde de este santo», gritaba ya Santa Teresa contra una fatalidad convergente que sepulta a fray Juan en el olvido de los personajes influyentes [25].

La Madre fundadora insiste una y otra vez con el padre Jerónimo Gracián para que se preocupe de él y le cuide, o le mande cuidar. Hace apenas un mes que se ha escapado de la cárcel. «Procure vuestra paternidad que lo regalen en Almodóvar, y no pase de allí, por hacerme a mí merced, y no se descuide de avisarlo; mire no se le olvide. Yo le digo que quedan pocos a vuestra paternidad como él si se muere» [26].

No hablaría con tanta insistencia si no temiera que Gracián, por su inclinación personal, se despreocupara del frailecico. La verdad es que en la vida de Gracián no hay un solo gesto de deferencia hacia el Padre de la Reforma carmelitana, ni en sus escritos una loa. No ha sospechado la grandeza de ese fraile silencioso. Es más, al formarse bandos contra su gobierno, el padre Jerónimo Gracián piensa que fray Juan se alía con los enemigos. De nuevo tiene que intervenir Teresa: «Por fray Juan yo juraré que no le ha pasado por pensamiento, antes ayudó a los romanos con lo que pudo; y morirá, si fuere menester, por vuestra paternidad. Esto es, sin falta, verdad» [27].

El padre Nicolás Doria ha sido en esta ocasión más penetrante que Gracián. Aprecia los valores personales y doctrinales de San Juan de la Cruz. Las monjas de Segovia recuerdan que un día en su locutorio, estando presente el Santo, «hablando a cierto propósito del santo padre fray Juan de la Cruz el venerable padre Nicolao, decía que sus palabras eran como pimienta, que excita el apetito y da calor; así las palabras del santo padre fray Juan excitaban el afecto y lo encendían en el amor de Dios» [28]. Otro detalle tal vez más sintomático. Dudando el padre Doria del espíritu de una monja, la manda escribir las cosas de su espíritu y entrega el escrito a

[25] Carta 243, de 19 de agosto de 1578.
[26] Carta 247, de septiembre de 1578.
[27] Carta 311, de febrero de 1580.
[28] Cf. BMC 14 p.19.

fray Juan para que dé su censura y parecer sobre la religiosa. Conservamos la respuesta del Santo [29].

Pero un día la sinceridad y entereza de fray Juan le enfrentan a Doria en el tema de la dichosa Consulta. La estima que de él tenía no daba de sí para tanto, y Doria le elimina. Pero no la pierde. Una vez pasado el peligro de que lo nombren de Roma comisario de las descalzas, el vicario general le insiste personalmente y por medio del secretario para que acepte el priorato de Segovia [30]. Pero se mancha de grave responsabilidad en las últimas calumnias.

¿Y Santa Teresa? Ella se quejaba de Gracián. Hoy la acusan a ella de no haber calado el secreto del alma de fray Juan. Limitaciones de la Santa en perspicacia, limitaciones del Santo mismo en temperamento y criterios de vida religiosa. Y otros agentes imponderables.

El tema es delicado y hemos de proceder con distinciones. No poseemos ninguna de las cartas que a él le escribe directamente, que serían el mejor camino para adentrarse en el tono de sus relaciones. Tampoco se conservan las que Juan escribió a la Madre fundadora. La desventaja que esta pérdida significa la podemos imaginar, pensando en lo que supondría para nuestro conocimiento de sus relaciones con Gracián el carecer del epistolario correspondiente. De todos modos, poseemos datos suficientes. Le tiene por santo declarado, experimentado, docto, guía espiritual insuperable. Los elogios a este respecto son numerosísimos y sin la más mínima reserva. Por otra parte, no queda la menor duda que la persona que ha hechizado a la Santa como sujeto ideal de la Reforma es el padre Gracián.

Consta que fray Juan tiene grande confianza en Teresa, y a ella recurre. La primera carta del Santo que conservamos habla con inmensa pena de su destierro en Andalucía, sobre todo porque no ha podido ver a «nuestra Madre» desde que le metieron en la cárcel. Han pasado cuatro años. A la fundadora se dirige, para que ésta consiga del padre Gracián el traslado a Castilla. Ha leído con atención los escritos de la Santa, y remite a ellos, dispensándose de tratar algunos temas que ella ha tratado *admirablemente* (C 13,7).

Estos dos grandes místicos, providencialmente aunados por el destino, se quieren, en el sentido hondo de la palabra. Es un contrasentido histórico interpretar como resentimiento o divergencia honda algunos hechos de su vida. Los dos hechos más frecuentemente mencionados en este sentido son: por parte de la Santa, el juicio severo que hace a la respuesta de fray Juan en el *Vejamen;* la quema de las cartas recibidas de la Madre fundadora, por parte de fray Juan. El humorismo despectivo de Teresa en el *Vejamen* forma parte de ese género literario, y no tiene mayor trascendencia humana [31]. El gesto de las cartas sugiere más bien una estima acentuada. Las conserva durante años y las lleva consigo. Si un día se decide a arrojarlas al fuego, es por mayor desasimiento [32].

Queda, en definitiva, una divergencia temperamental. Santa Teresa no ha captado el secreto y la finura de aquella personalidad, un tanto encogida y que no se descubre fácilmente. También es demasiado talla, para poder ser visto íntegramente desde cerca [33].

Los primeros biógrafos han sido también acusados violentamente por Baruzi de no haber comprendido a su héroe. José de Jesús María y Jerónimo de San José reciben graves reproches: monotonía, banalidad, miraculismo; todos los defectos de la hagiografía devota tradicional [34].

29 La ha conservado el padre Jerónimo de San José en su *Historia del Venerable Padre Fr. Juan de la Cruz* 1.6 c.7 n.8. Se halla en las ediciones manuales. Cf. la del padre Lucinio, BAC, p.995-996.

30 Cf. Crisógono, *Vida* c.19 p.300. Dios me libre de tomar partido en una causa tan revuelta. Los historiadores modernos se pronuncian con tal vehemencia en pro o en contra de Doria, que la historiografía está a punto de convertirse en *acción directa*. Yo quería solamente decir que el padre Nicolás Doria comprendió a San Juan de la Cruz mejor que el padre Jerónimo Gracián.

31 Cf. Crisógono, *Vida* c.16 p.240-241. Más adelante veremos que no carece de importancia doctrinal (cf. c.10).

32 Ibid., c.14 p.211. Algún autor de nuestros días interpreta el gesto como resentimiento, al verse pospuesto a Gracián en el ánimo de Teresa (!).

33 «Nos agradaría pensar que ella, penetrando a la vez el porvenir y el fondo de esta alma, que comprendía tan bien los secretos de la suya, hubiera presentido que tenía ante sí a aquel cuya influencia, santidad y escritos se conjugarían un día con los suyos para poner en plena luz y salvar para siempre el espíritu del Carmelo. No hay nada, sin embargo, que permita afirmarlo. Escribe sin señal de emoción después de la entrevista (última que tuvo con él, el 28 de noviembre de 1581, en San José de Avila): «Yo lo estoy [cansada] esta tarde con un Padre de la Orden...» A pesar de su espíritu penetrante e instintivo, ¿hasta dónde le supo y pudo conocer la santa Madre?» (M. Lepée, *Sainte Thérèse mystique* [Bruges 1951] p.269; cf. B. Jiménez Duque, *En torno a San Juan de la Cruz* [Barcelona 1960] p.79). Baruzi recalca las divergencias con exceso, si bien admite la comprensión de fondo (cf. *Saint Jean de la Croix...* p.157-158).

34 O.c., p.705-707.

Han cambiado los gustos, y hoy preferimos biografías más sobrias, atentas, que hace cuatro siglos. Pero en los reproches de Baruzi se nota que hay un criterio diverso, no solamente del que tienen los hagiógrafos antiguos, sino del que tiene San Juan de la Cruz en su propia vida. Juan no hace tanta psicología y filosofía, sino que busca a Dios revelado, en una vida consagrada en pleno por la fe y la caridad cristianas. Esta postura no la comprende Baruzi, porque ha convertido en centro lo que Juan considera secundario, y considera servilismo dogmático lo que San Juan de la Cruz convierte en máximo ideal de la propia existencia.

Baruzi acusa a los historiadores de no haber comprendido el secreto de aquella vida. La investigación posterior acusa a Baruzi de no haber comprendido tampoco a San Juan de la Cruz ni a los biógrafos primitivos [35].

También la ciencia ha querido llevarse fragmentos de San Juan de la Cruz, pretendiendo aislarlos del conjunto. ¿Por qué subordinar la rica experiencia mística y humana del Santo a un credo religioso y a una autoridad constituida? Baruzi trabaja con empeño por convertir en realidades absolutas lo que San Juan de la Cruz vive o piensa en función de algo ulterior: éxtasis frente a la naturaleza, visión del Absoluto, quietud paralizada [36].

Juan es místico, en sentido riguroso. Un místico católico busca la unión con Dios, conocido y determinado, revelado en Cristo, que toma la iniciativa de entrar en relación con el hombre. Su ser y vías de acercamiento nos constan en la Sagrada Escritura y en la Iglesia. En ambas se apoya el santo Doctor, en conformidad con el fin que persigue. Como quien se somete a un guía para escalar la cumbre y encontrar el punto de observación, el paisaje, la libertad que buscaba.

La Biblia, lo mismo que la Iglesia, son como la savia y el alimento de su más personal experiencia. Le influye, por lo tanto, en una zona muy anterior a la voluntad moral o al propósito de someterse por cautela. Excluye espontáneamente lo disconforme a su espíritu cristiano, como el poeta descarta la

35 Efrén de la Madre de Dios, *San Juan de la Cruz...* hace una valoración más objetiva de las fuentes históricas, seguida de un juicio crítico sobre las afirmaciones de Baruzi.

36 J. Baruzi, o.c., p.282.

palabra vulgar o inadecuada, porque repugna a su sensibilidad íntima más que por prejuicios o leyes de preceptiva literaria.

En cambio, esos autores interpretan la ortodoxia como una supervisión o inspección posterior y venida de fuera, que controlase la efectiva conformidad de una experiencia mística espontánea y sin preocupaciones de ninguna clase con un dogma establecido, idéntico para todos. Para no quedar fuera de ese molde colectivo, San Juan de la Cruz se hubiera visto obligado a coartar la expansión de sus más hondas aspiraciones. Sería un caso ejemplar de *místico sometido.*

Desintegran la doctrina y la vida del Santo por no saber vincularlas a su verdadero ideal, único. He aquí las palabras de un autor, modelo de interpretación deformada:

> «Si se pretende ver, por ejemplo, a San Juan de la Cruz como místico puro, alentado en su dinamismo interior por una voluntad de amor que lo conduce al estado de participación con Dios, este criterio deberá resolver el problema que plantea la disposición primordial del Santo de supeditar el caudal de su libertad mística a los principios teológicos y filosóficos de la Iglesia».
>
> «De allí el carácter eminentemente práctico que asume su experiencia espiritual. San Juan de la Cruz no tanto procura revelar la misteriosa naturaleza de Dios como auxiliar al alma en su camino de perfección. El valor místico se esconde, pues, detrás de su propósito doctrinario, como elemento de un entendimiento secreto. Pero por haber restringido su inteligencia mística a los límites de un orden humano y conventual, por haber concebido la devoción como una práctica de humildad, San Juan de la Cruz se presenta como un caso único de místico sometido. Esta circunstancia ha hecho que todo lo que sea enseñanza y sacrificio dentro de la Iglesia aparezca en su pensamiento convertido en experiencia intelectual del amor» [37].

Partes del ideal se destacan. Ha vivido y cantado con tanta perfección la noche, que al lector desprevenido se le hace difícil considerarla tema subordinado. Tiene principios y vigor descriptivo como para hacer de ella un sistema independiente. Muchos han caído y caen en la tentación. Quieren hacer del Doctor Místico un patriarca de la negación en cuanto negación. Encuentran en ella un áspero placer. Hacen de él un hombre audaz, que se lanza a oscuras, a ciegas, en el

37 E. Sosa López, *Poesía y mística* (Buenos Aires 1954) p.64 y 66.

vacío. Ello tiene cierto color de heroísmo natural, pero cae fuera de la perspectiva sanjuanista [38].

Se puede acentuar cuanto se quiera el alcance de la negación sanjuanista en anchura y profundidad, a condición de que la noche conserve el lugar subordinado que le corresponde. En efecto, la negación viene después de un proceso interior: escoger por ideal la unión con Dios, convencerse de que vale la pena consagrar a ese ideal la vida entera. La renuncia es amor de preferencia. Este rango secundario de la noche es ignorado por lectores y estudiosos, que empiezan el itinerario con el solo afán de renunciar.

Los maestros del análisis literario desbordan alguna vez su campo al pronunciarse sobre el conjunto. Por citar un ejemplo: la autenticidad de la segunda redacción del *Cántico espiritual* ha sido puesta en duda o negada, por ser literariamente inferior a la primera. Pero el problema no es cuestión de primor literario. Entran en juego factores doctrinales, pedagógicos, pastorales. Para el autor de esos poemas, retocar quiere decir esforzarse por transmitir algo más del contenido, ayudar a que otros participen de algún modo en la vivencia *religiosa* que ha tenido él mismo.

Tales preocupaciones son ajenas al lector poeta, que no tolera la subordinación de la belleza artística a una finalidad extraestética. Pero aquí se trata de entender a San Juan de la Cruz y no de crear un ideal estético. Por consiguiente, también el crítico literario deberá tener en cuenta la clave de interpretación: en primer plano está la unión con Dios, la del autor mismo y la de sus destinatarios. Es el secreto de la personalidad total. Nadie pedirá al crítico que apruebe o condivida todas las preocupaciones espirituales o religiosas del Maestro. Pero sí podemos y debemos exigir que las tenga en cuenta y las respete cuando se trata de interpretarle.

A pesar de forzosas limitaciones, los ensayos de interpretación parcial y desde puntos de vista profanos están perfectamente justificados. La unión religiosa con Dios y el pensamiento del Santo poseen un fuerte substrato humano. Corren peligro de absolutizar, como hemos visto. Pero el peligro amenaza igualmente a la perspectiva devocional, que descuida el espesor humano de esos escritos.

[38] Puede verse en G. Morel, *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix* vol.2 p.56-64, una nota sobre noción y deformaciones del vacío sanjuanista.

Los resultados constituyen la mejor prueba. Muchos de los valores de fondo descubiertos en la obra sanjuanista se deben a investigadores que se han acercado a ella con preocupaciones puramente científicas, de carácter profano. Hasta me atrevería a decir que no es raro que ellos penetren mejor en algunas intenciones religiosas del maestro.

Lo más acertado es, sin duda, la armonía y superposición de perspectivas. Plena vigencia conservan todavía los datos y la sencillez de los primitivos biógrafos: entrega total a Dios, ordenación religiosa de toda su existencia. Baruzi, a pesar de sus errores, ha levantado un monumento en muchos aspectos insuperado. Dámaso Alonso, voluntariamente ceñido a la vertiente humana de su obra poética («desde esta ladera»), ha penetrado como ninguno en la más fina sensibilidad del místico poeta.

San Juan de la Cruz es un misterio que nos desborda. Entre todos formaremos la figura completa.

Después de todo, ¿se conocería él a sí mismo...?

Capítulo 3

BIBLIA Y EXPERIENCIA

El caudal de ciencia divina y humana que integra la obra escrita de San Juan de la Cruz brota en último término del ideal vivido con totalidad y éxito. Por otra parte, esa misma validez universal lo hace insuficiente para dar razón inmediata de los múltiples elementos que componen su obra. Además, un ideal, por muy autónomo que sea, recibe estímulos y alimento del contorno, como las plantas.

El tema que abordamos guarda cierta semejanza con lo que suele denominarse fuentes de una obra. Evito ese nombre, que indica un género literario con exigencias muy precisas, difíciles de cumplir en el caso de San Juan de la Cruz. Pudiera admitirse en lo que se refiere a la Sagrada Escritura. La identificación de otras fuentes ha tenido muy escasos resultados en la exégesis sanjuanista, por inseguras y atinentes a temas secundarios.

Es preferible hablar de experiencia y recursos auxiliares de la misma. La Biblia forma categoría del todo especial. Por eso figura en el título.

Con cierta reserva utilizo el vocablo *experiencia*, que en muchos ambientes impresiona desfavorablemente. Aplicado a tema religioso, evoca sentimentalismo, ausencia de pensamiento vigoroso. La palabra, sin embargo, posee también un sentido fuerte. Experiencia ha pasado a significar, más allá de la percepción inmediata y de las reacciones suscitadas en el sujeto, el objeto mismo alcanzado por esa vía: la realidad experimentada. Aplicando esta noción a los escritos, entendemos al presente por experiencia una cualidad inherente a su doctrina, por la que ésta resulta producto de la entera persona, existencial, más allá de la simple fabricación intelectual. Experiencia mística incluye: misterio cristiano, percepción inmediata del mismo, huellas permanentes en el sujeto.

> «No hay fenómeno místico de alto valor, por inefable que sea, que no deje su huella en el sujeto. Por eso la forma de las experiencias es múltiple, lo cual manifiesta la riqueza interior que en ella se atesora, pues abarca las modificaciones del sujeto y la acción de la causa trascendental que las produce. No sólo puede sentirse lo activo o pasivo de las potencias, sino también el influjo de la causa...
>
> La relación de causalidad no se deriva o conoce por una deducción o discurso, como, por ejemplo, en el concurso natural, sino es más bien objeto de una intuición, como, al sentirse tocado por una persona, se siente la modificación experimentada por el sujeto y la acción derivada de la causa exterior.
>
> La experiencia mística puede recaer sobre la acción o pasión de las potencias y sus objetos y sobre lo activo trascendental que en ellas interviene. A veces se siente la acción del Espíritu superior, como fuerza irresistible, porque de tal manera «se ve el alma embestida del torrente del Espíritu de Dios en este caso y con tanta fuerza apoderarse de ella, que le parece que vienen sobre ella todos los ríos del mundo, que la embisten, y siente ser allí anegadas todas sus acciones y pasiones en que antes estaba» (C 14-15,8). Aquí predomina la poderosa objetividad de lo trascendente, de lo heterogéneo, que no deja respirar al alma y la oprime con su excelsitud. Las palabras embestir, apoderarse, anegarse, indican bien fortaleza y arrollamiento de la acción de Dios» [1].

En su largo camino hasta nosotros, el mensaje viene incorporando elementos: experiencia propia, meditación bíblica, reflexión teológica, frutos de su experiencia conventual y pastoral. Algunos entran a formar parte de la vivencia; los hay que ofrecen esquema de formulación o prestan recursos expresivos y doctrinales.

Es necesario evitar a toda costa la idea de cuatro fuentes parciales e independientes de su doctrina. El daño sería particularmente grave si se interpretaran en esa línea las relaciones entre experiencia y Sagrada Escritura. La experiencia personal no es sólo una fuente más, sino un factor decisivo en la incorporación de todas las otras. Tiene con ellas una verdadera simbiosis. La observación y la lectura enriquecen su experiencia, pero al mismo tiempo su experiencia le abre horizontes nuevos en la lectura. Se compenetran. En el caso de San Juan de la Cruz, la experiencia no suple a la ciencia, sino que es su mejor basamento y corona. Médico de grande experiencia no es igual que curandero.

[1] V. Capánaga, *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina* (Madrid 1950) p.74-75.

1. Experiencia personal

Posee multitud de facetas y funciones. Lo mejor es descomponer esa riqueza en tres cualidades, todas ellas relevantes y de influjo muy sensible en el sistema.

a) Experiencia autobiográfica

No pretendemos que haya dicho lo mejor de su experiencia religiosa y artística. Basta que haya experimentado efectivamente lo que nos dice. Las relaciones entre experiencia y doctrina van más allá de la simple coherencia moralizante: vivir como enseña a vivir a los demás. Habla constantemente en su obra de incidencias, de contactos con el mundo trascendente. Todo o gran parte de ello pudiera narrarse con sinceridad, sin haberlo vivido personalmente. El análisis da, sin embargo, como resultado que la obra genial del Doctor Místico ha sido con anterioridad objeto de vivencia intensa, no solamente en sus grandes líneas, sino también en buena parte de sus detalles.

La identificación del factor autobiográfico en su doctrina presenta dificultades, impropias de una obra dedicada toda ella a la interioridad. San Juan de la Cruz esconde tenazmente sus vivencias. Le repugnan las confidencias por escrito. No sabemos por qué, las «confesiones» no se adaptan al carácter de fray Juan. Tiene bien cerradas todas las vías de acceso. Su lenguaje impersonal le coloca en el polo opuesto al género autobiográfico. Vivió su ideal para Dios, para la Iglesia, para sí mismo, sin pensar en escribirlo [2]. Más lejos ha estado aún de ese defecto, nada raro entre gente religiosa, de afanarse por experimentar las cosas con el fin de poderlas manifestar como vividas [3].

2 «N'oublions pas d'ailleurs qu'un mystique, même lorsqu'il est, comme Jean de la Croix, essentiellement un écrivain, veut atteindre à une perfection vécue, bien plus qu'il ne se soucie d'y associer les autres par l'analyse ou de les promouvoir vers la même fin» (J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix* p.278).

3 No sin razón el Santo, en la *Censura y parecer* que dio sobre el espíritu de una religiosa, aconseja mayor sencillez: «Lo que yo diría es que no le manden ni dejen escribir nada de esto». En los papeles que le entregaron escritos por la monja sobre su propio espíritu notaba Juan de la Cruz «que el estilo y lenguaje que aquí lleva no parece del espíritu que ella aquí significa; porque el mismo espíritu enseña estilo más sencillo y sin afectaciones ni encarecimientos, como éste lleva». Miguel de Unamuno generaliza con mucho tino los peligros del afán autobiográfico: «Los diarios íntimos son los enemigos de la verdadera intimidad. La matan. Más de uno que se ha dado a llevar su diario íntimo empezó apuntando en él lo que sentía y acabó sintiendo para apuntarlo. Cada mañana se levantaba preocupado con lo que habría de apuntar por la noche en su diario, y no hacía ni decía nada sino para el diario y en vista de él. Y así acabó por ser el hombre del diario, y éste tuvo poco del diario de un hombre» (*A un literato joven*, en Ensayos II [Madrid 1967] p.481-482).

Hermetismo que se nos hace más duro cuando nos acostumbramos a la expansividad de Santa Teresa, por ejemplo. Esta escribe lo que siente, piensa, recibe, lee, observa en otros. Aun en sus obras no autobiográficas es de una transparencia tal, que equivale a la confesión directa. La expresión velada a que recurre en ocasiones, «una persona», nos resulta tan clara como la moderna fórmula «una servidora» (= yo). Juan, por el contrario, se controla cuidadosamente. La primera persona, yo-me, aparece al dar opiniones o juicios. Nunca, o casi nunca, se refiere a sucesos concretos e individuales de su propia historia. Con una advertencia general y velada en los prólogos se agotan sus confidencias; el resto del comentario sacará a luz maravillas, sin que un descuido o una forma indirecta nos obligue a atribuirle experiencias personales.

A pesar de todas las precauciones, la interioridad trasciende a los escritos. Estos reflejan mucho más que simples convicciones del autor. No podía ser por menos, dada la cantidad de lirismo que el tema y la forma de expresión imponen. A medida que el nivel asciende, la técnica descriptiva le obliga a confesar indirectamente que las fases decisivas del sistema corresponden a una historia interior. Sin experiencia, observa, es poco menos que imposible decir algo sustancioso de las cosas del espíritu. La seguridad con que él mismo se desenvuelve denota previa comprobación. Basta no abusar de las posibilidades que este hecho ofrece, pretendiendo señalar fechas y detalles. No sabemos cuándo recibió los grandes favores místicos.

Es curioso el hecho de que las confidencias autobiográficas se refieren a experiencias más elevadas. Poco o nada revela de sus primeros esfuerzos en las vías del espíritu. En cambio, confiesa haber tenido una participación viva en los misterios cantados por el *Cántico* y la *Llama*.

El prólogo del *Cántico* recoge una confesión parca, dubitativa, casi impersonal: «Por cuanto estas canciones, religio-

sa Madre, *parecen* ser escritas con algún fervor de amor de Dios... Por haberse estas canciones compuesto en amor de abundante inteligencia mística...». Con elegancia evita la primera persona, aunque la supone y viene a decir lo mismo. La *Llama* explicita un poco más: «lo he diferido [el comentario de las canciones] hasta ahora que el Señor *parece* que ha abierto un poco la noticia y dado algún calor». Ha habido una experiencia al componerlas, y otra al declararlas. Evita igualmente las formas personales: «habla *el alma* aquí»; «y *ella* así lo siente y así lo dice» (pról.).

Carecemos de semejantes manifestaciones respecto de la *Noche oscura*. La verdad es que tampoco las necesita. En el poema y en el comentario de la *Noche* estamos tentados más que nunca de ver reflejado el drama interior de San Juan de la Cruz.

Una de las comparaciones más crudas que utiliza para ilustrar el horror de la noche pasiva espiritual había sido utilizada por el Santo poco antes, refiriéndose a su experiencia de la cárcel toledana.

Escribe desde Andalucía:

> «Consuélese conmigo, que más desterrado estoy yo y solo por acá; que después me tragó aquella ballena y me vomitó en este extraño puerto... Dios lo hizo bien, pues, en fin, es lima el desamparo y para gran luz el padecer tinieblas» (Ep 1).

En la noche espiritual:

> «El alma se siente estar deshaciendo y derritiendo en la haz y vista de sus miserias con muerte de espíritu cruel, así como si, tragada de una bestia, en su vientre tenebroso se sintiese estar digiriéndose, padeciendo estas angustias como Jonás en el vientre de aquella marina bestia» (2N 6,1).

Son muchos los casos de transparencia autobiográfica en los escritos de San Juan de la Cruz. Los que he citado sirven únicamente de ejemplo. Sus contemporáneos e íntimos han dejado testimonio de la predilección que el Santo mostraba hacia algunas realidades que han quedado como tema central de los grandes poemas o tratados: la noche, el Cantar de los Cantares, el misterio trinitario. El carácter impersonal de la obra sanjuanista es más apariencia que realidad.

En algunos casos, experiencia se refiere a una especie de evidencia, fruto de observación corriente [4]. No tienen especial valor. Alguna vez, sin embargo, se deja llevar a la confidencia: «Esto por mí lo veo, que cuando las cosas más son mías, más tengo el alma y corazón en ellas y mi cuidado, porque la cosa amada se hace una cosa con el amante» (Ep 10); «yo conocí una persona que más de diez años se aprovechó de una cruz hecha toscamente...» (1N 3,2).

Más grave es el problema que plantea la posible existencia de una experiencia negativa. Su actitud decididamente contraria a ciertas actividades, ¿no es acaso debida a que él mismo tuvo que luchar largamente en ese mismo campo, e incluso a escarmiento por haber hecho uso de determinados medios?

No cabe duda que las posiciones básicas se deben a experiencia mística positiva y no al escarmiento. En cambio, no veo inconveniente en admitir que él mismo haya tenido que luchar para eliminar de su propia vida realidades, como aprensiones sobrenaturales, éxtasis debidos a flaqueza corporal, etc. Ya dije en el capítulo anterior que Juan se hace místico y santo poco a poco. El proceso conlleva incertidumbres, riesgos, tenaz empeño y hasta fracasos.

¿Escarmiento? Existe un caso interesante, por ser único, en su vida. Se trata de una ilusa de Baeza, cargada de visiones y favores celestiales a su antojo, a la cual el Santo presta fe, según parece [5]. Esta experiencia solía él recordarla a sus religiosos. Escribe uno de los que convivieron con el Santo: «Y tratando de los confesores de mujeres, como experimentado decía que fuesen algo secos con ellas; porque blanduras con mujeres no sirven más que de trocar la afición y salir desaprovechadas. Y que a él le castigó Dios por esto con ocultarle un gravísimo pecado de una mujer, la cual le había traído engañado mucho tiempo, y no fió de él el remedio por serle blando; aunque trazándolo así el Señor, lo descubrió por otro camino en nuestra misma religión [Orden], de que yo tengo harta noticia» [6].

[4] «Ya se sabe bien por experiencia...» (1S 5,5). «Lo probamos cada día por experiencia...» (2S 22,16). «Por experiencia vemos...» (2S 31,2), etc.
[5] Cf. Crisógono, *Vida* c.12 p.181 y 190.
[6] Eliseo de los Mártires, *Dictámenes de espíritu* n.14.

Desengaños como éste se aprovechan en el sistema, no para aconsejar prudencia (evitar blandura en el trato con mujeres), sino para postura más radical: desconfiar de toda clase de revelaciones y sentimientos. De todos modos, San Juan de la Cruz estaba ya bien convencido de ello, al margen de que vengan a corroborarle nuevas experiencias.

b) Experiencia retrospectiva

Experiencia retrospectiva ha de entenderse en el sentido riguroso de ambos términos. Es actual, pero recae sobre un hecho vivido con mayor intensidad en el pasado.

El análisis biográfico y textual nos obliga a fijar tres fases o niveles en la experiencia sanjuanista: 1) la primera, más larga y concentrada, en el momento de realizarse; 2) la segunda, cuando aquélla se reaviva o prorrumpe en el poema lírico; 3) nueva noticia necesaria para emprender la declaración, al menos de los puntos más difíciles.

San Juan de la Cruz mismo ha marcado la distinción. Las canciones de la *Noche* están escritas por el alma que ha llegado ya a la perfección; por lo tanto, largo tiempo después de haber vivido la noche (distinción entre primero y segundo estadios). El prólogo de la *Llama confiesa* haber tenido que esperar a que Dios comunicara nuevo espíritu, para decidirse a interpretar las canciones anteriormente compuestas.

> «Antes que entremos en la declaración de estas canciones, conviene saber aquí que el alma las dice estando ya en la perfección, que es la unión de amor con Dios, habiendo ya pasado por los estrechos trabajos y aprietos» (1N decl.).
>
> «Alguna repugnancia he tenido, muy noble y devota señora, en declarar estas cuatro canciones..., porque también se habla mal en las entrañas del espíritu si no es con entrañable espíritu, y por el poco que hay en mí, lo he diferido hasta ahora que el Señor parece que ha abierto un poco la noticia y dado algún calor» (L pról.).

La distancia entre experiencia primera y experiencia lírica del poema es poco respetada, en general, por los autores. Aun prescindiendo de la expresa afirmación del Santo, llegaría a imponérsenos por simple deducción histórica. La composición del *Cántico espiritual* (poema) pertenece en casi su totalidad

a los meses de permanencia en Toledo. Las canciones aquí escritas incluyen la entera trayectoria espiritual: noche, desposorio y matrimonio espiritual. Ahora bien, me parece inverosímil que en pocos meses haya realizado el entero proceso de maduración interior.

Hay otro hecho paralelo que excluye igualmente la fusión de las dos primeras experiencias. El poema de la *Noche* es posterior cronológicamente al del *Cántico*. De haber sido ambos compuestos en el momento de su realización por parte del Santo, se seguiría que ha atravesado la noche rigurosa después de haber llegado al matrimonio espiritual.

La redacción del poema brota en trance de encendida vivencia. Pero no es la primera, por regla general. Para el comentario también se requiere luz especial y reanimación del espíritu; mas el nivel es muy distinto del de las dos experiencias anteriores.

En sus tres etapas sucesivas de *realización, poema, declaración,* la experiencia mística se hace cada vez más refleja y explícita, hasta diríamos más consciente. En cambio, va perdiendo en inmediatez, en totalidad, en concentración [7].

Los comentarios, por lo tanto, que constituyen la parte más extensa y asequible de su mensaje, han sido escritos cuando ya su vida mística había llegado a madurez [8]. Es ésta, por lo demás, la costumbre entre los místicos: «No se debe olvidar que los místicos no acostumbran describir su experiencia hasta no haber conseguido resultados importantes» [9]. Es más, cuando encontramos un místico que razona demasiado durante la noche misma o en el trance, tememos que todo sea una construcción mental, a base del esquema trazado por otros místicos que efectivamente lo experimentaron; en vez de seguir absorto el itinerario de la propia existencia desorientada, pasa, sin saberlo o a sabiendas, a la línea ajena, que descorre parcialmente el velo.

La experiencia que transmite Juan no es una experiencia que se fabrica o busca a sí misma, sino una vuelta reflexiva

[7] Con relación a la *Llama,* lo he puesto de relieve en el estudio *Cimas de contemplación. Exégesis de la Llama de amor viva:* EphemCarm 13 (1962) 257-298.

[8] Tiene ya treinta y cinco años cuando escribe los poemas, y dos o tres años más al emprender los comentarios.

[9] J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix* p.268.

sobre la propia experiencia pasada, con intentos de elaboración. Este detalle, al parecer sin importancia, afecta hondamente a sus descripciones y, en general, a todo el material que le sirve de base. La noche del sentido, por ejemplo, queda muy lejos cronológica y psicológicamente.

Semejante condición tiene indudablemente sus ventajas, al menos en el plan pedagógico. Elimina lo secundario, que tal vez en el momento de sentirlo pareció de primera magnitud; ataja rodeos que él debió de hacer en busca de criterios para aclarar su situación. Hoy nos ofrece solamente los que han servido o dado buenos resultados. Nos puede asegurar su salida y éxito, catalogar, jerarquizar, valorar lo que, al estar presente, indispone para un juicio.

A nivel puramente humano, la distancia aporta luz, y más si tenemos en cuenta que permite reflexionar entretanto, comprobar en otros, apreciar los resultados a largo plazo. Con razón nos dice él mismo: «Las cosas y perfecciones divinas no se conocen ni entienden como ellas son cuando las van buscando y ejercitando, sino cuando las tienen halladas y ejercitadas» (2N 17,7). Tenemos la segunda prueba, y es la superior claridad que aporta lo divino cuando ya se ha apoderado desde dentro de la facultad humana. Entonces ve mejor todo el proceso.

La espera, para crear distancia, es más normal en el plan sanjuanista, dado que no quiere describir una experiencia puramente personal, sino una experiencia generalizada, que pueda servir de norma. Para ello se requiere discernir lo caduco o individual de lo universal y sólido, esperar los propios resultados para poder recomendar soluciones o remedios a los demás.

El regusto que hoy sentimos hacia las experiencias fuertes e inmediatas, ciegas, sin salida, trágicas en una palabra, nos puede indisponer el juicio para ver lo razonable de la actitud contraria en una obra como la del Santo, que aspira a definir, orientar, y no a producir tragedias interiores, como el existencialismo ateo.

Tiene también sus desventajas.

El primer inconveniente es que no permite distinguir entre experiencia y elaboración ajena. Tal vez lo ha hecho de propósito. No sabemos si refleja el sentimiento interno de

los momentos pasados. Suyo es el principio: «la posesión actual de un contrario en el espíritu, de suyo, remueve la actual posesión y sentimiento del otro contrario» (2N 7,5), para explicar cómo el espíritu, en los momentos de alivio que interrumpen la noche espiritual, no puede imaginar la vuelta y dureza del dolor, y, cuando hay dolor, no puede reconstruir el alivio. Si esto es verdad, estando el Santo que escribe en la unión, es improbable que se haga cargo con realismo de lo que siente el alma que efectivamente se encuentra en la noche, en lo crudo de la experiencia. Del recuerdo a la experiencia actual va como de lo vivo a lo pintado.

Al margen de las preferencias modernas por la experiencia áspera, sin clamor, el caos enigmático y sin interpretación ni condensación posterior, hay otro reparo. El principiante advierte desde la primera página de sus escritos que San Juan de la Cruz no le toma en serio a él ni a sus cosas. Aquí tenemos una deformación de la propia experiencia, pues San Juan mismo ha sido principiante y ha practicado muchos de esos ejercicios con toda seriedad, con empeño, con la entrega mayor que le ha sido posible, según sus posibilidades y según la fuerza y luces divinas. Dios tampoco le pedía más, y aprecia ese don total en la medida de la disponibilidad.

Ahora el Santo se olvida de que también él ha sido principiante, y mira solamente a la cima en que se encuentran otras almas, y, a base de ese estado y de esa luz, juzga los recursos y el rendimiento de un principante. Sus ejercicios, niñerías; su voluntad, capricho; sus virtudes, veleidades; las gracias divinas, manjar para niños de pecho, etc. Pudiéramos entresacar toda una serie de juicios irónicos [10].

Como veremos, no es que San Juan de la Cruz no sepa apreciar. Es que quiere animar a entrar en la noche, y por eso desacredita el estado previo. Pero esta preocupación pedagógica influye demasiado en la exposición objetiva.

c) Experiencia generalizada

Juan de la Cruz rehúye la manifestación directa de su interioridad. Puede interpretarse como gesto de pudor, y más

[10] «Esta tan perfecta osadía y determinación en las obras pocos espirituales la alcanzan, porque, aunque algunos tratan y usan este trato, *y aun se tienen algunos por los de muy allá,* nunca se acaban de perder en algunos puntos o de mundo o de naturaleza» (C 29,8).

aún como voluntad pronunciada de alcanzar lo universal humano y cristiano. Por otra parte, no renuncia a aprovechar de lleno su historia íntima. La universalidad que no es integrada y alimentada por vidas concretas se reduce a esquema, abstracción y artificio.

El razonamiento sanjuanista alcanza ordinariamente tono de universal validez. Creeríamos que la experiencia alcanza el nuevo estadio por simple eliminación de la primera persona y de algún detalle individuante. Pero no es así. Con suprimir, en los escritos de Santa Teresa, las referencias personales, sigue en pie la misma distancia de planos que hoy la separa de la obra sanjuanista.

La transformación es mucho más honda. Generalizar, en el caso presente, es incorporar nuevos elementos y refundir. Comporta en primer lugar un trabajo positivo por descubrir la potencialidad cristiana de su vivencia personal del misterio; ayudarse de la experiencia, para explicar y organizar en sistema las enseñanzas de la revelación en su integridad, incluyendo las facetas trascendentes a la experiencia. Para ello utiliza otras ciencias y recursos auxiliares.

En resumen, la generalización no se obtiene sustrayendo concreciones a la experiencia autobiográfica, sino todo lo contrario, a base de añadir nuevos elementos y rehacer el conjunto. «La riqueza de puntos de vista [que ofrece su obra] no debe ser interpretada en función solamente de un pensamiento creador que se explicita y aspira a poner en claro todos los elementos de un sistema doctrinal» [11].

Seguimos camino inverso. El Doctor Místico empieza en autobiografía y termina en elaboración. Mientras nosotros comenzamos por el sistema elaborado, y a través del mismo intentamos descubrir la experiencia autobiográfica.

Después de forjado el sistema universal, deja lugar y margen a caminos individuales. El adverbio *ordinariamente*, repetido a cada paso, deja campo libre a otros ritmos de vida que se guían por ley diferente. Aplicado a toda clase de programas y generalizaciones, destierra el absolutismo. Semejante flexibilidad es un homenaje a la divina liberalidad. Apostrofa al director que pretende llevar a todos por un camino: «Imposible que tú tengas para todas las [almas] que tú no

11 Cf. J. Baruzi, o.c., p.271.

dejas salir de tus manos. Porque a cada una lleva Dios por diferentes caminos, que apenas se hallará un espíritu que en la mitad del modo que lleva convenga con el modo del otro» (L 3,59). Ni puede ni quiere encerrar a todos en un único programa.

Queda sin resolver el problema de ese «ordinariamente». Ignoramos si la trayectoria personal del Santo cae dentro del trazado ordinario, dejando una posibilidad para otras vías observadas en su derredor; o más bien su experiencia personal es la extraordinaria, correspondiendo las líneas ordinarias del sistema a lo que ha podido observar en otros. Baruzi sospecha que el Santo se describe a sí mismo por vía de omisión cuando abre esa posibilidad a otros ritmos de desarrollo. Por ejemplo, San Juan de la Cruz no hubiera pasado por la meditación, a pesar de que la propone como vía *ordinaria* para llegar a la contemplación [12]. Como norma general, su experiencia entra en la norma, en el «ordinariamente», y son de otros las experiencias reconocidas como *no* ordinarias. Es probable que, en algunos casos, trace para otros etapas que él personalmente no ha recorrido (3S 24,4).

Cada una de las grandes obras fijará su propia fórmula en la aleación de contenido lírico y pensamiento teórico. En algunos casos nos es dado observar cómo no se corresponden exactamente contenido experiencial y formulación teórica. Cito algunos ejemplos, sin el propósito de resolver por el momento la disonancia.

Por fuerza lógica de principios, el sistema desborda o contradice a su experiencia.

Observar con los propios familiares el mismo o mayor rigor e indiferencia que si se tratara de extraños, por temor a que la sangre no nos ate (*Cautelas*, 1.ª: contra el mundo). Vemos, en cambio, que el Santo llama constantemente a su hermano Francisco y le retiene en el convento, porque no sabe separarse de él. No debe considerarlo un defecto, como prueban las confidencias hechas en Segovia el último año de su vida [13].

Las almas purificadas pierden el sentimiento de compasión y de dolor (C 20,10). Se guía más bien por el principio especulativo de la vuelta al estado de Adán que por la experiencia suya o ajena.

12 Ibid., p.236 y 387-388.
13 Cf. Crisógono, *Vida* c.18 p.291-292.

Vida puramente contemplativa para las almas que han llegado al grado de amor solitario (C 29,1). Ni él ni Santa Teresa han seguido esa norma. Mantiene intensa actividad apostólica.

Lucha, en ocasiones sin conseguirlo, por reducir a fórmulas o argumentos sistemáticos las intuiciones geniales de la experiencia. Le notamos insatisfecho por no lograr decir todo lo que quiere. Semejante dualismo impondría una distinción insospechada: las doctrinas más sanjuanistas no son las que de hecho mejor demuestra, sino aquellas que más a fondo se empeña por demostrar, aun cuando el resultado sea negativo.

«Hermosura» de Dios (C 36). Le absorbe de tal modo la experiencia y hasta el vocablo, que llega a repetirlo seguidamente hasta treinta veces. No encuentra equivalencia o manera de desintegrarlo en ideas.

Frente a las noticias de cosas sobrenaturales toma una actitud muy sanjuanista: rechazarlas sin distinción. Para justificar ese rigor, señala los inconvenientes que se siguen de querer admitirlas. Mas él mismo se da cuenta de que el argumento es de valor relativo, y alguien pudiera admitirlas, sin incurrir en tales daños. Añade otros nuevos: «Y ya que no se engañe en la verdad, pudráse engañar en la cuantidad o cualidad... Y, finalmente, ya que acierte en lo uno, maravilla será no errar acerca de lo otro, el cual, aunque no quiera aplicar el juicio para juzgarlo, basta que le aplique en hacer caso, para que (a lo menos pasivamente) se le pegue algún daño, ya que no en este género, será en alguno de esotros cuatro que luego iremos diciendo» (3S 8,4). Ve con toda evidencia que no conviene aceptarlas. Luego busca argumentos que corroboren esa convicción previa.

2. La Sagrada Escritura

En manos de la sola experiencia personal, el Doctor Místico se siente como abandonado. No ofrece garantía en dos puntos que le interesa particularmente asegurar: exactitud en la percepción, fidelidad en la transmisión. La experiencia le deja sin resolver ambos problemas: «no fiaré ni de experiencia ni de ciencia, porque lo uno y lo otro puede faltar y engañar» (S pról.).

Providencialmente, en la difícil coyuntura le sale al encuentro la Biblia, que cumple ambas funciones. Es al mismo tiempo alimento de la vivencia y auxiliar de la expresión.

Apoyándose en ella, el místico parece arrancado a la propia contingencia y sumergido en la claridad de Dios.

Es de notar, sin embargo, que la Biblia no interviene en segundo lugar, como suplencia, cuando ciencia y experiencia están a punto de abandonarle. La Biblia está presente y actúa desde un principio, inmanente a todo el proceso en que se forjan la experiencia y el pensamiento sistemático. Hay un más allá de su propia experiencia que es incapaz de alcanzar (y no solamente de expresar) sin la ayuda de la Sagrada Escritura. Busca en ella más que ejemplos similares, que vengan a confirmar la validez de la propia experiencia, el medio de realizar, en sus modalidades más personales, esa misma experiencia individual [14].

No cabe duda que la Biblia presta muy buenos servicios a San Juan de la Cruz. Algunos piensan que el Santo aporta, en cambio, muy poco a la inteligencia de la Biblia.

a) Uso constante y variado

Los datos numéricos son de tal relieve, que hablan por sí mismos. Podemos guiarnos por el cómputo de J. Vilnet [15]. En las cuatro obras mayores del Santo, sin contar los escritos breves, tenemos un total de 1.060 citas de la Sagrada Escritura. De ellas, dos terceras partes, exactamente 684, están tomadas del Antiguo Testamento; las 376 restantes, del Nuevo. Esa misma proporción y predominio del Viejo Testamento viene a conservarse dentro de cada una de las obras. En concreto, la *Subida* tiene 240/183; la *Noche,* 137/40; la *Llama,* 115/44; el *Cántico,* 192/109 (CA, 105/60).

El hecho resulta grandemente significativo si tenemos en cuenta la extremada parsimonia con que el Santo cita a otros

[14] Acercarse por esta vertiente a la obra sanjuanista es ver que se echan encima juntos los más graves de sus temas, tanto doctrinales como literarios. Me ceñiré rigurosamente a la problemática de carácter general. La Biblia queda integrada en la sustancia de su obra, por lo que el lugar más propio para su análisis es la obra o tema correspondiente en que el Santo la utiliza. Las indicaciones de este capítulo tienen sólo carácter introductorio.

[15] *Bible et Mystique chez saint Jean de la Croix* (Desclée de Brower, Études Carmélitaines, Bruges 1949) 256 págs. En conjunto, es todavía hoy el mejor estudio que existe sobre el tema. Han sido, en cambio, desvirtuadas por completo las conclusiones que en el *Apéndice* (p.197-231) intenta sacar, a base de las citas bíblicas, contra la autenticidad del *Cántico B.*

autores. A ninguno cita más de cinco o seis veces, y con poca variedad de obras. Cuatro veces cita al Seudo-Dionisio, y las cuatro para recordar el mismo texto brevísimo (que la contemplación es *rayo de tiniebla)*. En el caso de la Biblia, además de la frecuencia, destaca la variedad. Del AT maneja con facilidad y familiaridad todas las categorías de libros: históricos, proféticos, sapienciales. Otro tanto se diga del NT. Demuestra un conocimiento amplio y profundo.

Carecen de todo fundamento las tentativas que se han hecho para explicar una presencia tan masiva de la Biblia en sus escritos, a base de motivos externos. Nada hay que delate afán de erudición o de camuflar sus propias ideas más audaces haciéndolas pasar bajo el manto de la Biblia. Se somete explícitamente a la Iglesia por si se hubiera equivocado en lo que dice apoyándose en la Sagrada Escritura (S pról.). Alguien ha pensado que el Santo recoge el mayor número posible de textos, casi en plan de antología, dado que a muchos de sus lectores les era inasequible el original, por haber sido prohibidas las versiones en lengua romance; o que tuviera la intención de oponerse a ciertas corrientes de alumbrados, que abusaban de la Biblia [16].

Explicaciones rebuscadas todas ellas. No necesitamos salir fuera. La Biblia está ahí por exigencia interna de la obra mística y por convencimiento muy sentido del autor.

Con los testimonios de su vida que han llegado hasta nosotros, podemos interpretar el continuo recurso al texto sagrado como una urgencia espontánea y personal. Leía constantemente la Biblia: en los viajes, en los paseos, en la celda, en cualquier rincón del convento. No la deja de la mano. La conoce casi de memoria. Como tema de sus pláticas a los religiosos, que fueron infinitas, toma un fragmento o versículo de la Escritura. Para aliviar los caminos, canta salmos, himnos. Uno de sus compañeros nos recuerda la particular afición y devoción con que leía y repetía el c.17 de San Juan. Es la Biblia el único libro que tiene en la celda mientras compone sus obras.

Recordemos un hecho que le retrata de cuerpo entero. Fray Juan nutre en la Sagrada Escritura su fe, y no en visiones y milagros. Siendo superior de Granada (1585), se

16 Cf. J. Vilnet, o.c., p.62-66.

traslada a Lisboa, donde se ha convocado un capítulo para la elección de nuevos superiores de la Reforma. En los ratos que quedan libres entre las sesiones, los capitulares van a visitar a la célebre monja visionaria, María de la Visitación, que tiene asombrada a media Europa con sus milagros y estigmas. El Santo coge la Biblia y se va solo a la orilla del mar.

> «Siendo yo prior del convento de San Felipe, de Lisboa, cuando hubo allí capítulo provincial de nuestra Orden, paseándonos hacia las Atarazanas, que están junto al mar, el padre fray Agustín de los Reyes, provincial que era entonces de Sevilla, y yo, me dijo estas palabras: Arrimado a estas paredes hallé este día al padre fray Juan de la Cruz, varón tan poco conocido, con una Biblia en la mano, ocupado, como solía, en contemplación, al cual dije que, si gustaba, fuésemos los dos a ver a la monja de las llagas, y el padre fray Juan de la Cruz me respondió: ¡Vaya de ahí! ¿Para qué quiere ir a ver un embuste? Calle, verá cómo lo descubre Nuestro Señor» [17].

Esa afición radical halla pábulo abundante en el ambiente carmelitano y en el ambiente religioso general de su siglo. En los libros espirituales de la Orden, en el breviario, encuentra y saborea muchos de los textos bíblicos que luego le son más queridos. Salamanca, donde hace los estudios, y Alcalá de Henares le dan oportunidad de ponerse en contacto con las corrientes y métodos de exégesis bíblica. Entre las probables influencias destaca la de fray Luis de León en Salamanca [18].

b) Técnica exegética

Para las citas posee un formulario muy variado en el detalle. Toda esa variedad puede, sin embargo, reducirse a cinco elementos, si bien no todos están presentes en cada referencia.

Frase introductoria que relaciona el texto bíblico con lo que el Santo venía diciendo: como dice, que por eso dijo, según escribe, que eso es lo que quiso decir...

Texto en latín. Un elemento que no es constante en los escritos del Doctor Místico. Se encuentra en la primera redacción

17 Cf. Crisógono, *Vida* c.17 p.250.
18 Historia y documentación se puede leer en el estudio de Vilnet, p.9-29.

del *Cántico,* como plan adoptado (C pról. 4), y también en la *Subida,* pero solamente hasta el c.27 del libro segundo.

Protocolo (designación introducida por Dom Chevalier). Es la breve fórmula que enlaza el texto latino con su correspondiente traducción española: que quiere decir, esto es, es a saber...

Texto español. Es generalmente fiel traducción del latín. En ocasiones parafrasea. En la *Noche oscura,* la *Llama,* en la segunda redacción del *Cántico* y en el libro tercero de la *Subida,* se halla el texto bíblico solamente en español.

Fórmula conclusiva o de adaptación. En algunas ocasiones, especialmente cuando el texto español ha sido largo, hace notar cuando termina: «hasta aquí son palabras de...» Observación útil en los antiguos manuscritos, que no poseían el actual recurso de las comillas o la letra cursiva. Es frecuente que el texto vaya vinculado al discurso que sigue por medio de esta fórmula: que quiere decir, es a saber.

Cuando todos los elementos están presentes en una misma cita, la técnica se hace pesada. Corta el ritmo del pensamiento y tarda demasiado en reasumir el discurso. Desde luego, tiene la ventaja de que obliga a detenerse, y así evita que pase inadvertida, como una frase más, la palabra divina.

La verdad es que San Juan de la Cruz posee la técnica del lenguaje. Cuando quiere, nos hace descansar en el texto bíblico, sin ayuda de ninguna fórmula. Al finalizar con un capítulo la exposición de una idea, introduce el texto, que la encarna o la prolonga en una actitud. Por citar un ejemplo: «Y así, estas palabras sustanciales sirven mucho para la unión del alma con Dios, y cuanto más interiores, más sustanciales y más aprovechan. Dichosa el alma a quien Dios le hablare. *Habla, Señor, que tu siervo oye*» (2S 31,2).

Las fórmulas de introducción, con su profusa variedad, insinúan en cierto modo la gama de funciones que desempeña la palabra divina en sus escritos: sugiere una idea, la confirma, ofrece un ejemplo, una imagen, un medio de expresión, encarna una experiencia inefable, etc. Ninguna de esas facetas por separado recoge todo el valor de la exégesis sanjuanista. Es preciso respetar cada una, sin generalizar indebidamente. Y menos aún desvirtuar el conjunto por el hecho de que en él se encuentre un buen número de acomodaciones. El Doctor Místico se da cuenta, por lo general, cuándo divaga o hace adaptaciones.

Sabe muy bien citar en serio. Y lo hace con genial intuición en los puntos claves de su sistema. La economía del NT comporta un cambio en el trato con Dios, ya que es economía del Mediador, en la Iglesia, sin tanta variedad de intervenciones divinas visibles (2S 22). La noche es una ley impuesta por el Evangelio a la historia humana (2S 7). Todas las finuras de la caridad perfecta no son otra cosa que explicitaciones del primer mandamiento: Amarás a Dios con toda tu alma, con todo tu corazón, con todas tus fuerzas (3S 16). La unión perfecta, la actividad divinizada que en ella surge, simplemente realizan de lleno la filiación divina, la inhabitación del Espíritu Santo, de que hablan textos fundamentales del NT [19].

No posee un sistema o método propio de exégesis. Hay asomos o esbozos de teoría, pero queda restringida al tema que por el momento le ocupa (cf. 2S 19-22). Diferencias de economía entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Más frecuente es la distinción de espíritu y letra (de tono paulino). Le preocupa sobre todo el sentido «espiritual». El sentido espiritual que descubre San Juan de la Cruz es mucho más adherente. Cae dentro del sentido literal, ya que asume el valor religioso de la Biblia, vista en dimensiones de vida individual intensa e historia posterior de la Iglesia [20]. Este no debe entenderse como aplicación piadosa del sentido literal, distinta y posterior al mismo, aunque también haya citas que pertenecen a esa categoría.

Descubre en la Biblia tres factores, que ha convertido en centro del sistema, porque cree que son también los elegidos por Dios para el desarrollo de toda su economía: 1) Dios en su propio ser, trascendente y cercano; 2) su trato y comunicación con el hombre a través de Cristo; 3) la vida divina realizada en el hombre. La Sagrada Escritura le proporciona, en ambos Testamentos, toda la doctrina y experiencias que puede desear; encarnada, además, en personajes que la han vivido con plena dedicación y han sido hechos partícipes de la intimidad divina. Revela la economía divina, su psicología y su conducta para con el hombre y

[19] Cf. C 38 y 39; L pról.
[20] Cf. J. VILNET, o.c., p.84-92; H. SANSON, *El espíritu humano según San Juan de la Cruz* p.252ss.

el mundo, y manifiesta igualmente las reacciones de Dios frente al modo de obrar humano.

c) La Biblia experimentada

Un título que dice algo de la intimidad a que ha llegado San Juan de la Cruz en su contacto con la Biblia [21]. Biblia y experiencia se funden. La Biblia es fuente de experiencia, pero ésta ha sido la causa de leer la Biblia con espíritu sensible y preparado, capaz de encontrar allí las más recónditas aspiraciones de Dios y del hombre. La Sagrada Escritura habla, mejor dicho, responde; pero las preguntas surgen de la vida. La palabra de Dios encuentra mayor resonancia en un corazón probado.

Es el soporte de su propia experiencia y doctrina. Juan se conoce a sí mismo mejor mirando a la Biblia que en un examen de introspección. La ciencia amplía su perspectiva y dispone mejor las facultades para que el acercamiento sea total, variado, hondo.

Le son más familiares algunos personajes que en el texto sagrado asumen particular relieve, como objeto de predilección divina, pues las ideas o enseñanzas se ven mejor en las personas que las viven y encarnan. Por otra parte, tiene la impresión de que las experiencias humanas frente a la revelación divina persisten casi idénticas a lo largo de la historia.

Entre sus predilectos se encuentran Job, Jeremías, David. Han vivido de lleno los momentos desoladores de la noche pasiva. Han tenido también el consiguiente premio de la amistad especial con Dios. La prueba y la seguridad del triunfo se doblan en realismo con la historia de esas figuras, que, además, nos hablan ellas mismas de su existencia.

¿Por qué Juan se siente tan a la medida representado por personajes del AT? El hecho ya ha llamado la atención. Y más de uno lo interpreta como escasa asimilación de los elementos característicos del espíritu cristiano. Así se explica que, en medio de la angustia de la noche, no se acuerde de

21 El título se debe a Vilnet, o.c., p.160.

la cruz de Cristo, sino de las lamentaciones de Jeremías o de Job.

A su tiempo daremos la razón de tales preferencias. No es que la noche o los favores divinos se hayan hecho más raros en la era cristiana. Es porque «el Nuevo Testamento es menos abundante que el Antiguo en elementos descriptivos de análisis personales» [22]. Aquél nos habla del misterio divino en tono impersonal. Sólo San Pablo se deja llevar a confesiones de sabor humano y confidencial. Y también ésas las tiene en cuenta San Juan de la Cruz tanto como las de la Antigua Ley [23].

Por lo que a la noche se refiere, pienso que acierta al reflejar su pureza con el testimonio de los antiguos profetas. Cantaron y lloraron en primera persona las congojas de su esperanza. Mas su ansia adquiere especial valor, porque viene a representar la noche colectiva de un pueblo, de la humanidad entera. Una sensación muy semejante a la que hoy emerge a la conciencia, que algunos llaman noche colectiva o epocal. Es consciente de que vivimos en otra era. Aunque alaba a los grandes profetas de la antigüedad, advierte que Dios no se manifestaba con la totalidad que ahora (2S 22), ni el amor en ellos estaba tan confirmado (C 11).

Compenetración tan radical con personas y doctrinas de la Sagrada Escritura nace de constante meditación y ejercicio. Más que una lectura, es empapamiento, connaturalidad, sintonización radical. Baruzi cree que San Juan de la Cruz no ha hecho uso de la meditación en su propia vida espiritual, entrando desde un principio en vías de contemplación. Aunque así fuera, tendríamos que decir que la tiene hecha fuera de las horas de oración. Ideas, imágenes, ejercicio de reflexión, entran en juego en su lectura constante de la Biblia. El contenido se ha hecho familiar a su espíritu y le ofrece pábulo, sin necesidad de nueva lectura, cada vez que se propone meditar. Es una meditación continua su lectura del texto sagrado.

La lectura desde dentro requiere una experiencia simul-

22 J. Vilnet, o.c., p.143.

23 Lamentamos no poder citar, por hallarse todavía inédito, el trabajo exhaustivo del P. Miguel Angel Díez, *La «sabiduría de los perfectos»: Estudio teológico sobre el influjo paulino en los escritos de San Juan de la Cruz* (Roma 1966). Ha sido presentado como tesis doctoral en el *Teresianum* de Roma

tánea. Por eso no es fácil llegar a connaturalizarse en la medida en que lo consigue el Santo. «Un tal entendimiento de la Sagrada Escritura requiere una ascesis comparable a la que necesita la unión de amor. En ambos casos es preciso despojarse y trascender la apariencia de la letra y comunicarse con el espíritu de la letra» [24]. Participación de toda la persona y respuesta total a Dios, que ofrece su palabra eficaz. Para ello se requiere desnudez, disponibilidad.

Fray Juan de la Cruz ha llegado a sentir con la Biblia, a sentir la Biblia como si fuera un cantar espontáneo brotado de su propia alma. Muere deleitándose en la palabra divina. Unos momentos antes de morir, el prior empieza a leerle la recomendación del alma. Fray Juan interrumpe: «Dígame, padre, de los Cantares, que eso no es menester». Así lo hacen. A la lectura del Cantar de los Cantares, el moribundo comenta: «¡Oh, qué preciosas margaritas!» [25].

d) En la Iglesia

Juntamente con la Biblia, cita en los tres prólogos la «Santa Madre Iglesia», como última garantía de la verdad. Forma parte de la vivencia desde un principio, como factor inmanente. Pero en esta ocasión la aduce como fuente de valoración, más bien que de vida.

A primera vista, parece colocada por encima de la Sagrada Escritura. Sin embargo, el Doctor Místico matiza: el error que eventualmente deberá corregir la Iglesia es el del autor, que puede equivocarse tanto en lo que dijere por su cuenta como cuando hablare apoyándose en la Escritura. Es siempre él quien interpreta los textos: «y si yo en algo errare, por no entender bien así lo que en ella [la divina Escritura] como en lo que sin ella dijere, no es mi intención apartarme del sano sentido y doctrina de la Santa Madre Iglesia Católica» (S pról. 2).

Baruzi sospecha que el respeto a la ortodoxia o el miedo de incurrir en censuras oficiales ha coartado la expresión libre de San Juan de la Cruz y, tal vez, hasta su misma experiencia íntima. Preocupado por esa objeción, aunque sin citarla, Morel cree haber hallado una «fina» distinción en el prólogo de la *Subida:* el Santo sometería al juicio de la Iglesia, no su propia experiencia, sino solamente la formulación de la misma [26].

24 H. Sanson, o.c., p.258.
25 Cf. Crisógono, *Vida* c.20 p.334.

Es una distinción del todo ajena a la mente del Santo. Ni somete ni sustrae su experiencia personal al juicio de la Iglesia, porque no piensa en ello. Al escribir una obra doctrinal para servicio de las almas, asume función magisterial en la Iglesia. Consiguientemente, asume la responsabilidad de no enseñar el error, pues desempeña un ministerio público. Estaría fuera de lugar, en un escrito deliberadamente no autobiográfico, hacer una confesión de sentimientos privados. No le interesa al lector la verdad de lo que el Santo sintió en su oración, sino la seguridad de lo que propone para la vida de quien lee.

Quien sienta la fe católica desde dentro, se ahorrará objeciones inconsistentes. Para un creyente sincero, atenerse al dogma de la Iglesia no es una atadura, sino la mayor libertad y garantía de que no anda descarriado, tomando sus imaginaciones por la verdad. Siente el dogma como liberación, no como peso. No pierde libertad el alpinista por seguir al guía.

3. Teología y piedad

No es posible guiarnos por las referencias explícitas que se encuentran en sus escritos, como hemos hecho para los temas ya estudiados. La Biblia y el recurso a la propia experiencia son datos de evidencia. No sucede lo mismo con el recurso a otros autores.

Ha leído mucho y estudiado mucho. Esquemas, principios, ejemplos, terminología que utiliza, son en su inmensa mayoría tradicionales. Tiene afirmaciones que, de no ser pura retórica, suponen vasta información. Por lo general, lo advierte para justificar su plan de no detenerse en temas sobre los cuales hay mucho escrito, y analizar con mayor amplitud los que han sido menos estudiados: para los principiantes hay muchas cosas escritas (C pról. 3); sobre la noticia contemplativa hay poco escrito y se habla raramente de ella

26 G. Morel, *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix* I p.199.

(2S 15,14); de la noche sensitiva se escribe mucho; en cambio, de la espiritual, casi nada [27].

Los autores por él citados expresamente son pocos y raras veces: Seudo-Dionisio, San Gregorio, Boecio, San Bernardo, San Agustín, Santo Tomás, Aristóteles y pocos más. Ninguno más de seis veces, y en lugares donde su autoridad carece de trascendencia y de serio influjo. Las citas de San Agustín, San Bernardo y Santo Tomás están tomadas de obras apócrifas casi todas ellas. La escasez de referencias, la inautenticidad de muchas de ellas, demuestran que el Doctor Místico no tuvo interés por vincularse a escuelas o autores y obras determinadas.

A medir el alcance de estas fuentes y a identificar otras no confesadas ha dedicado la investigación histórica los más constantes esfuerzos, más incluso que a la Biblia. El resultado no compensa. Los autores más ponderados o sus críticos terminan siempre reduciendo los hallazgos a proporciones de conjetura y probabilidad: semejanza, pero no sabemos si dependencia; dependencia, pero no sabemos si directa, o a través de fuentes intermedias, o a través de la mentalidad corriente.

A fin de evitar que se formen esperanzas infundadas, prefiero tomar de antemano la actitud de reserva en que otros concluyen:

> «Fuerza es terminar esta parte de las fuentes de San Juan de la Cruz advirtiendo que todas las influencias y reminiscencias señaladas—sobre que no todas ciertas—no bastan a explicar media docena de páginas de las obras del sublime maestro. Creer que descubrir las fuentes de su obra científica es robarle originalidad, sería no comprender el alcance de estos estudios. Hacerse la ilusión de que todo lo que escribió San Juan de la Cruz es completamente nuevo, sería un engaño del cual poco se honraría el gran Doctor.
>
> San Juan de la Cruz, como todo creador de sistema, no pudo prescindir del ambiente que le rodeaba ni despojarse de su formación científica, y, al crear su obra, tuvo que reflejar en ella lo uno y lo otro, transformado y realzado por la fuerza del genio» [28].

27 «Porque en orden es primero y acaece primero la sensitiva, de ella con brevedad diremos alguna cosa primero, porque de ella, como cosa más común, se hallan más cosas escritas, por pasar a tratar más de propósito de la noche espiritual, por haber de ella muy poco lenguaje, así de plática como de escritura» (1N 8,2).

28 Crisógono de Jesús, *San Juan de la Cruz. Su obra científica* p.53.

No es que busque acentuar los escasos resultados con el secreto afán de poner en mayor relieve la originalidad absoluta, la genialidad del santo Doctor. Sería un despropósito, además de no deseable recomendación. La lectura es la vía ordinaria por donde el genio se desarrolla y se descubre a sí mismo. Quien pretenda sacarlo todo de su pensamiento, sin estímulos, se atrofia. El testimonio histórico nos asegura que San Juan de la Cruz leía, aunque, según parece, no muchos libros al mismo tiempo.

¿Por qué entonces mostrar escepticismo frente a la investigación de fuentes? Pues sencillamente debido a que tales estudios pretenden fijar el libro o autor concreto donde el Santo bebió la doctrina. Cuando intentan concretar, todo se hace problemático. Aun admitida como segura la identificación de la fuente, queda todavía la segunda labor, que es determinar en qué medida el conocimiento de ese influjo nos sirve para penetrar el significado de esa misma doctrina en la mente y en la obra de San Juan de la Cruz. Algunos investigadores se dan al trabajo de buscar fuentes o semejanzas, sin saber para qué sirve. Por lo que he podido ver, tales estudios han contribuido hasta ahora muy poco a la interpretación interna del Santo.

Aun con todas estas limitaciones, no carece de utilidad destacar la deuda inmensa que fray Juan tiene con la tradición teológica y espiritual anterior. Es un elogio a los autores que preparan un sistema cumbre; y al Santo mismo, que se muestra interesado en asociarse a la tradición, aplicando su genio a perfilarla [29].

a) Formación teológica y filosófica

¿Fuentes? Para identificarlas, se escarba afanosamente en el ambiente salmantino. Las matrículas deciden únicamente fechas. Por las fechas deducimos contemporaneidad de maestros célebres.

A decir verdad, el estudio de este período dice poco de influencias concretas. Después de leer las disquisiciones de Baruzi, Bruno, Crisógono, etc., queda en limpio la conclu-

29 Ofrece una visión panorámica completa de las fuentes sanjuanistas y de la bibliografía correspondiente J. Orcibal, *Saint Jean de la Croix et les Mystiques Rheno-flamands* (Desclée de Br., Bruges 1966) p.7-20 y 205-231.

sión de que en la ciudad universitaria se enseñaba de todo y había facilidad de ponerse en contacto con casi todos los sistemas que por entonces movían Europa. ¿Cuáles despertaron la curiosidad y el interés de San Juan de la Cruz? Lo tenemos que deducir de su obra. Es decir, que no ayudan las fuentes a entender la obra, sino la obra conduce al conocimiento de cuáles fueron las fuentes.

Para quien haya leído una vez al Santo, damos por evidente una comprobación, sin otro argumento: su lenguaje doctrinal y sus ideas filosófico-teológicas son tomistas fundamentalmente, o mejor, escolásticas, en lo que se ha hecho patrimonio común. Pero resulta que el santo Doctor parece tener ideas que no se compaginan bien con el esquema del tomismo. Por citar algunas de las más traídas: si son dos o tres las potencias espirituales, con sus consecuencias para la sustentación de las virtudes teologales; funciones de los dones del Espíritu Santo en la santificación; apropiaciones o propiedades trinitarias.

Al apartarse de puntos de vista ajenos, Juan ejercita su libertad, como tantos otros han hecho. Y no vería yo en ello motivo de escándalo o de compasión. Tendrá razón o no, pero, si así piensa, así hay que entenderle.

El padre Crisógono fue el primero en buscar directamente una solución al problema del tomismo sanjuanista. Admite, como todos, que el lenguaje y el fondo del pensamiento están en la línea de Santo Tomás, lo mismo que la mayoría de los principios. La duda afecta solamente a algunos puntos determinados. Su respuesta es categórica: en esas posiciones doctrinales, San Juan de la Cruz se aparta de la escuela tomista; se trata de temas importantes del sistema sanjuanista; el pensamiento del Doctor Místico en esos temas es original o debido a influencia de autores carmelitas, como J. Bacontor y Gerardo de Bolonia [30].

Una posición netamente contraria a la del padre Crisógono tomaba en 1930 el padre Marcelo del N. J. en su libro

30 Cf. *San Juan de la Cruz. Su obra científica* p.26-27.73-123, donde estudia fuentes y principios filosófico-teológicos del sistema. La crítica no ha reconocido la validez de los argumentos que el padre Crisógono aduce, especialmente en lo que se refiere a la influencia decisiva de los teólogos carmelitas. Mayor aceptación tiene su idea de que las variaciones introducidas por San Juan de la Cruz son intencionadas y de grave importancia para el sistema. De este sentir es, por ejemplo, G. Morel, *Le sens de l'existence...* II p.28ss.

El tomismo de San Juan de la Cruz. Sin matices asegura: San Juan de la Cruz es tomista y sólo tomista. La tesis del libro entero está así formulada por el autor en la segunda página: «San Juan de la Cruz en filosofía no es platónico, ni baconiano, ni ecléctico; es verdadero tomista». Hace notar con propiedad que, para que haya un sistema filosófico o teológico, no basta con tener uno o varios principios aislados, sin conexión ni dependencia. Las peculiaridades de San Juan de la Cruz no existen o no son suficientes ni lo bastante profundas como para constituir un sistema particular o de origen diverso del tomismo [31].

J. Maritain creaba un año más tarde, tal vez sin conocer las dos anteriores, una nueva explicación del tomismo sanjuanista. A primera vista armoniza las divergencias notadas. Admite sin dificultad los contrastes relevados por el padre Crisógono entre Santo Tomás y San Juan de la Cruz. Con el padre Marcelo sostiene, en cambio, la absoluta fidelidad del Doctor Místico al sistema filosófico-teológico tomista [32].

El resorte mágico con que Maritain desanuda la dificultad es una detallada distribución de las ciencias en jerarquías y niveles: ciencia comunicable e incomunicable, ciencia especulativa y práctica. En el c.10 volveremos sobre el tema. De momento, nos basta observar cómo resuelve el problema de las fuentes. Según el autor, Santo Tomás habla a nivel especulativo, ontológico, sobre la realidad de las cosas. En el plano especulativo, San Juan de la Cruz admite sin reservas las posiciones tomistas.

31 Marcelo del Niño Jesús, *El tomismo de San Juan de la Cruz:* El Monte Carmelo (Burgos 1930). Hay mucho de retórica en este libro. «Desearíamos hallar un documento histórico donde constase que San Juan de la Cruz, estudiante de San Andrés, leyó a Juan Bacón y Miguel de Bolonia. Si se hallase, lo que nos parece imposible... Ni debían de estar los estudiantes muy sobrados de tiempo para poder preparar las lecciones, asistir a las clases de la Universidad y, por contera, leer esos infolios...» (p.73). He aquí resuelto con ligereza el problema de la memoria: «Por lo demás, tan lejos está el santo reformador y escritor místico de asentar la esperanza en la memoria, como un sujeto propio y principio elicitivo de sus actos, que, como ya notamos, él mismo corrige esta falsa interpretación diciendo: hace el vacío en el alma *la esperanza, que se puede atribuir a la memoria,* aunque ella esté en la voluntad [2S 6: Ed. príncipe]» (p.132). Las palabras subrayadas no son del Santo, sino de la edición príncipe (1618), que las añade movida por el mismo afán tomista del padre Marcelo. Y extraña que éste las utilice, aun sabiendo que se trata de una interpolación, como le advierten expresamente las ediciones de Gerardo (1912) y Silverio (1929).

32 J. Maritain, *Saint Jean de la Croix praticien de la contemplation:* ÉtudCarmél (1931) 61-109. Reeditado posteriormente ese mismo artículo como c.8 de su libro *Distinguer pour unir. Les degrés du savoir* (Bruges 1932).

Sin embargo, el campo que el santo místico cultiva como propio no es el especulativo, sino el práctico y concreto. Trata de llevar las almas a la contemplación, y no de analizar la esencia de ésta. Cuando parece distanciarse de Santo Tomás, es que hace pedagogía, no ontología, y, por consiguiente, no se opone al tomismo, que es rigurosamente teológico. El poeta sabe hoy muy bien que el sol no «sale»; mas para su finalidad estética le basta eso, e incluso le resulta mejor. San Juan de la Cruz es el poeta, que prescinde de la realidad. Se limita a dar normas prácticas para llegar hasta ella.

En otros términos, si San Juan de la Cruz se pusiera a escribir teología sistemática, repetiría la de Santo Tomás. Si Santo Tomás tradujera su sistema a normas de vida ascético-mística, coincidiría con el de San Juan de la Cruz. Y trata de demostrarlo examinando varios temas en que la oposición de ambos autores parece más evidente [33].

b) Literatura ascético-mística

Sus lecturas de tema místico, espiritual, devocional, han sido numerosas, pero resultan difíciles de identificar. Cae fuera de mis intenciones señalar detalles y hacer conjeturas sobre el particular. Me limito a enumerar apenas las diversas corrientes en que parece haber bebido.

Entre los Padres, sobresale por la suprema autoridad que le concede en el campo místico Dionisio Areopagita, tenido entonces por discípulo directo de San Pablo. Cuatro veces le cita explícitamente, una en cada obra [34], y las cuatro veces se refiere a una misma frase: Dionisio llama a la contemplación «rayo de tinieb!a».

Los puntos doctrinales que muestran afinidad y probable influjo del Areopagita son tres: *a*) apofatismo: ninguna aprehensión distinta puede ser Dios o semejanza de él; *b*) purificación como fruto de la misma contemplación que ilumina; *c*) algunas alegorías e imágenes, como la vidriera, las lámparas, etc. [35] La influencia es quizá menos perceptible, porque se halla perfectamente asimilada.

Otra fuente de influencias ha sido la mística renana, que llega a España de los Países Bajos. El intercambio cultural era entonces abundante. La exploración de este sector ha dado lugar a esclarecimientos y también a discusiones. Puedo dispensarme de entrar en particularidades, por existir un estudio reciente y exhaustivo sobre el tema, con todos los datos, bibliografía antigua y moderna, que se puede desear [36].

No cita San Juan de la Cruz a ninguno de los grandes nombres: Herp, Ruysbroeck, Tauler, Eckhart, Kempis. Orcibal analiza por separado la posible influencia de cada uno de éstos. La conclusión viene a ser la misma en todos: coincidencias literarias o doctrinales, afinidad, pero no bastan a demostrar influencia directa. Poseen, desde luego, grandes temas comunes.

Entre los autores españoles de fecha reciente es probable leyera el *Tercer Abecedario,* de Francisco de Osuna, y la *Subida del Monte Sión,* de Bernardino de Laredo, que pudo sugerir el título de la *Subida del Monte Carmelo.*

Por último citamos un librito que ha dejado huellas muy marcadas y visibles. El Santo mismo lo nombra, atribuyéndolo falsamente a Santo Tomás: «Hasta llegar a esto no está el alma contenta, ni en la otra vida lo estaría si, como dice Santo Tomás *in opusculo de Beatitudine,* no sintiese que ama a Dios tanto cuanto de El es amada» (C 38,4). La grave deuda terminológica y doctrinal que, especialmente en el *Cántico* y la *Llama,* tiene San Juan de la Cruz para con este librito, ha sido descubierta y bien acentuada recientemente por el padre Miguel Angel Díez [37]. Otros temas de influencia son: inhabitación de la Santísima Trinidad, la aspiración de los perfectos a la gloria, los primores del amor, etc. Nos ocuparemos de ello en los lugares correspondientes.

Podríamos seguir enumerando autores y escuelas, todos con probabilidad de haber dejado resonancias en el espíritu

33 La solución de Maritain peca de excesiva simplicidad. Quita valor ontológico a las afirmaciones de San Juan de la Cruz, sin que veamos las razones de tan grave despojo. No obstante su arbitrariedad, es la interpretación que ha prevalecido hasta hace poco.

34 2S 8,6; 2N 5,3; C 14,16; L 3,49.

35 Cf. Eulogio de la V. C., en DictSpirit III p.399-408. Herencia de los Padres y antiguos autores, cf. Crisógono, *San Juan de la Cruz. Su obra científica* p.28-53.

36 J. Orcibal, *Saint Jean de la Croix et les Mystiques Rheno-flamands* (Bruges 1966) 242 págs.

37 *La «reentrega» de amor así en la tierra como en el cielo. Influjo de un opúsculo seudotomista en San Juan de la Cruz:* EphemCarm 13 (1962) 299-352.

de San Juan de la Cruz. La tarea queda al margen de los fines que este libro se ha propuesto.

4. Observación ajena y reinflujo

En el desarrollo de su vida parecía desencarnado e insensible a la «noticia» histórica de la época. Mas cuando tocamos el campo de la sensibilidad religiosa y humana, se muestra observador fino del ambiente en que le ha tocado vivir: deformaciones colectivas, miserias individuales, ricas experiencias de almas privilegiadas. Precisamente, el conocimiento de la religiosidad contemporánea le ha movido a escribir y le proporciona luego recursos al hacerlo. «Para escribir esto me ha movido, no la posibilidad que veo en mí para cosa tan ardua, sino la confianza que en el Señor tengo de que ayudará a decir algo, por la *mucha* necesidad que tienen *muchas* almas» (S pról. 3).

Queriendo advertir que la experiencia no es la fuente principal de sus escritos, afirma de paso su aprovechamiento constante: «No pienso afirmar cosa de mío, fiándome de experiencia que por mí haya pasado ni de lo que en otras personas espirituales haya conocido o de ellas oído, aunque de lo uno y de lo otro me pienso aprovechar...» (C pról. 4).

Posee por naturaleza la cualidad de observación, de comunicación directa con los hombres. Raramente predicaba, mientras eran muy frecuentes sus pláticas y charlas espirituales. Gustaba más del trato individual, incluso como superior, que del gobierno en masa. Sabe escuchar y acomodarse al espíritu de cada uno: «Repugnaba de los maestros de espíritu que todo se les va en hacer pláticas a sus novicios y no en reconocer sus espíritus y guiarlos»[38]. Es una cualidad imprescindible para hacerse cargo de la experiencia ajena.

a) Virtudes y gracias místicas

Le ha puesto la divina Providencia en contacto con almas exquisitas en Avila, Beas, Baeza, Granada, Segovia. El Santo se ha volcado, diríamos, en un trato de comprensión, de

38 Cf. Crisógono, *Vida* c.14 p.215 nt.79.

ayuda. Destacan nombres personales: Ana de Jesús, Magdalena del Espíritu Santo, Catalina de Jesús, Santa Teresa.

Un enriquecimiento sensible le viene indudablemente de su trato con la Santa. Son los años que preceden inmediatamente a la composición de sus poesías y tratados. Está madurando el sistema. El influjo tiene lugar en doble dirección. Ambos han dado y recibido. Es sintomático el hecho de que San Juan de la Cruz remita a la admirable *descripción* que hace Santa Teresa de las mercedes sobrenaturales (C 13,7); y, por su parte, Santa Teresa utilice la expresión de «matrimonio espiritual» sólo después de haber tratado con el Santo. El detalle puede representar bien el tono de las influencias: Juan comunica ciencia, recibe noticia de experiencias[39].

El encuentro con almas místicas y generosas le ha permitido llevar a la práctica y controlar su sistema muchas veces antes de redactarlo definitivamente y proponerlo como programa de vida. La comprobación repetida asegura los buenos resultados. Luego vendrán los retoques en conformidad con los datos de la experiencia. Se pudiera casi hablar de experimento.

El período más intenso de dirección espiritual son los años primeros de permanencia en Andalucía, precisamente el momento de redactar sus tratados. En las pláticas, en la dirección individual, en los billetes espirituales que entrega a cada religiosa, repite la doctrina misma que está desarrollando en las obras. Algunos avisos sueltos o fragmentos que han llegado hasta nosotros son casi al pie de la letra párrafos del actual libro de la *Subida*. Los comentarios brotan por petición de las religiosas, y en pequeñas dosis. Nunca pierde el contacto con la vida. De vez en cuando se transparenta algo de lo mucho que Juan ha podido observar: «... y esto experimentado está de *muchos espirituales,* los cuales *muchas veces*...» (C 26,8).

b) Vicios y miserias

Sin perder la serenidad ni degenerar en invectivas retóricas, censura las desviaciones de la piedad de su siglo. Por

39 Poco es lo que puede afirmarse en concreto de su mutua dependencia. Véanse las conclusiones en Crisógono de Jesús, *San Juan de la Cruz. Su obra científica* p.434-437; *La escuela mística carmelitana* (Avila 1930) p.75-84; G. Morel, *Le sens de l'existence* I p.78-97.

las explicaciones o simples referencias que él hace, podríamos dibujar un cuadro de las miserias que dominan el ambiente religioso de entonces. Recoge especialmente las tendencias que contradicen a sus principios más acariciados.

a) «He visto muchas almas bien intencionadas y generosas sufrir y aun malograrse por utilizar métodos equivocados» (S pról.; L 3,27ss);

b) ha conocido directores de espíritu incompetentes y tenaces en su punto de vista: «muchos maestros espirituales hacen mucho mal a muchas almas» (L 3,31: nótese la repetición insistente de *mucho);*

c) abunda la credulidad y el iluminismo en materia de fe y revelaciones particulares (2S 11ss);

d) ha encontrado una muchedumbre de almas piadosas atadas a ceremonias, estatuas, capillas, objetos de devoción, bienes terrenos; peregrinaciones de colorido mundano (3S).

La descripción que hace de los principiantes en los primeros capítulos de la *Noche* supone un arsenal abundante y muy variado de observaciones hechas sobre el terreno. Se animan, bajo su pluma, los personajes compadecidos y ridiculizados. Mientras escribe, tiene delante figuras y personas concretas. Algunas emprendieron también la aventura espiritual del alma protagonista y les ha faltado fuerza.

«En ciertos momentos y mientras escribe, tiene presentes en el espíritu a personas determinadas... San Juan de la Cruz nos las pone delante en las primeras páginas de la *Noche oscura,* que podrían parecer casi banales a quien se contenta de una rápida ojeada, y que, sin embargo, resultan más densas a cada nueva lectura. Prescindamos por un momento del sentido doctrinal que tienen estas páginas (que más tarde estudiaremos), para fijarnos solamente en su significación plástica... No hay duda que San Juan de la Cruz pinta aquí un cuadro donde entran seres que él ha conocido realmente... En el análisis admirable de la noche oscura no resume únicamente su propia vida. Nada demuestra que haya él mismo experimentado las pruebas de que ha trazado el esquema. Aquí se compenetran y entrecruzan múltiples historias humanas. Dramas vivientes que acaso tuvieron lugar en él, pero que también hubo de presenciar como testigo» [40].

40 J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix* p.237-238.

Capítulo 4

MISTICA Y LENGUAJE

Seguimos la trayectoria del autor, reconstruyendo las fases por el mismo orden en que él las vivió: vida, ideal, experiencia, expresión.

Grave es para ambos el problema del lenguaje. Cargado de experiencia y saber teológico, San Juan de la Cruz siente la angustia de no poder comunicarse. Inventa recursos y figuras, rebeldes a las formas acostumbradas del habla humana, para concluir, tras un esfuerzo de genial invención, abatido por el sentimiento de íntimo fracaso.

En tales circunstancias, ¿puede el lector hacerse ilusiones? De la inmensa riqueza divina y humana que entrevemos en la vida y en la obra del místico, no llegan hasta nosotros más que palabras. Es como para descorazonarse. Pero recobramos la esperanza al recapacitar sobre la fuerza comunicativa de la palabra humana en general, y en particular de la palabra mística. Equivale muy de cerca a la realidad misma que con ella se intenta expresar. Vuelve la confianza: del místico poseemos las palabras, nada menos que sus mismas palabras.

Dentro de lo que cabe, San Juan de la Cruz ofrece las máximas garantías. Domina el instrumento de la lengua con la perfección de un clásico, de un artista. La hace vibrar en resonancia con su íntimo sentir y saber. La Academia de la Lengua Española le ha declarado «autoridad» en prosa, autor que basta por sí solo para justificar el uso de vocablos y de modos de expresión. En 1952 ha sido proclamado patrón de todos los poetas de habla hispánica, que reconocen su competencia por nadie superada, incluso a nivel puramente profano y técnico.

Como si esto no le bastara, escoge o espera, para redactar sus libros, momentos de trance místico. Aun conociendo las cosas por experiencia repetida, quiere viveza especial para decirlas.

«El Santo posee no solamente el dominio de la experiencia, sino también el dominio de la palabra para expresar esta experiencia. Se vale agudamente, en el libro de la *Noche,*

del estilo de descripción fenomenológica, describiendo los fenómenos y sus estructuras. Y en la *Subida* sabe trazar las grandes líneas arquitectónicas de un sistema conceptual: capítulos centrales sintéticos, con el principio de trascendencia, seguidos de capítulos de deducción, con las consecuencias lógicas de este principio. Tiene, en el *Cántico* y la *Llama,* un pleno dominio de la palabra poética. El secreto de la fecundidad de sus símbolos poéticos es que ha llegado, en la visión ontológica más honda del ser de las cosas, a descubrir las misteriosas analogías que ligan los seres del universo material con los seres del universo espiritual. La razón de todas estas analogías, sutilmente sentidas por el alma vibrante del Santo, está en el centro del ser: en Dios» [1].

El mayor o menor aprecio de las posibilidades expresivas de la lengua depende mucho de la esperanza inicial. Si damos como normal que la experiencia mística ajena debe hacerse íntegramente nuestra por la simple curiosidad de la lectura, nos parecerá injustificada y dolorosa cualquier insuficiencia del lenguaje. Por el contrario, si partimos de cero, de que esa experiencia no es nuestra, sino ajena, entonces nos parecerá casi milagrosa la eficacia comunicativa de la palabra. Con sólo leer nos apoderamos de buena parte de la vida del místico. Revivimos su experiencia espiritual.

1. Inefabilidad mística

Palabra y concepto negativos que el místico repite en continuidad. Es un comienzo poco halagüeño para nosotros, que vamos buscando la manifestación. Sentimos inquietud frente al hecho; pues, de no resolverse favorablemente, la inefabilidad amenaza con agostar toda esperanza en su raíz, haciendo imposible la transmisión del mensaje.

Hay quien se consuela pensando que, en todo caso, perdura la capacidad de señalar el camino al lector, a fin de que éste repita por su cuenta la experiencia. De mensajero divino se convertiría en guía humano, pedagogo de la humanidad. Los más sensibles no se dan por satisfechos. La pedagogía del místico les interesa cuando fluye de un mensaje traído de

1 F. Urbina, *La persona humana en San Juan de la Cruz* p.17-18.

más allá, como brote de una realidad divina que manifiesta. Si, en lugar del mensaje, nos diera normas de vida, se convierte en asceta o maestro vulgar y ya no interesa.

Superamos en parte el miedo a que no nos llegue la realidad original, confiando en la potencia expresiva del genio.

San Juan de la Cruz confiesa que la sabiduría mística posee contenido *indecible,* en el sentido estricto de la palabra. Esto lo afirma un hombre experimentado y enemigo de afectaciones y encarecimientos en el lenguaje [2].

Mas la insuficiencia del lenguaje se encuentra en un segundo plano, y es simple corolario de otra cualidad más radical, que afecta a la experiencia mística por razón de su contenido: la trascendencia. Lo difícil de expresar y lo que atrae es el contenido místico que late sólido bajo las dificultades de expresión. Lo inefable es primeramente la realidad subsistente, que, por su ser íntimo, carece de puentes que hagan posible su paso desvelado a nuestro mundo. Es el misterio como plenitud.

La trascendencia divina se hace presente a tres niveles sucesivos: 1) trascendencia del objeto mismo, que desborda esencialmente la creación; 2) agravada por la situación actual del conocimiento místico, que es en fe, y no en visión; 3) aun eso que llega a conocer el místico no tiene nombre apropiado.

Desconfiando de lo que, en estas condiciones, pueda decir el místico, nace en el lector el comprensible deseo de echarse en manos del teólogo, que habla en serio de esa misma realidad y sin poner tantas pegas.

Pero el místico viene a destruir tales seguridades. Afirma que su experiencia le da un resultado diverso, y se refiere a los mismos objetos que constituyen la base de nuestro conocimiento teológico y vital. Los ve de manera muy diferente y, según él, superior. Si es teólogo, como sucede con San Juan de la Cruz, conoce muy bien lo que nosotros cono-

2 El último de los cinco defectos que halla en el espíritu de una persona con raras experiencias, que impiden tenerle por bueno, lo formula así: «El estilo y lenguaje que aquí lleva no parece del espíritu que ella aquí significa; porque el mismo espíritu enseña estilo más sencillo y sin afectaciones ni encarecimientos, como éste lleva; y todo esto que dice dijo ella a Dios y Dios a ella parece disparate» *(Censura y parecer...)* en la edic. del padre Lucinio, a continuación del *Epistolario.* Sobre el sentido y el alcance de la inefabilidad mística en los poemas y comentarios, cf. Eulogio de la V. C., *El prólogo y la hermenéutica del Cántico espiritual:* Monte Carm. 66 (1958) 48-108.

cemos por la teología, y además lo suyo, que ignoramos los demás. Cuando compara, tiene en mano todos los elementos para poder hacerlo con autoridad. Admite que el saber teológico tiene más claros perfiles, pero asegura que se parece muy poco a la realidad. Y lo llama «no saber», comparado al conocimiento místico, que, por su parte, no llega a visión perfecta.

Creamos o no en la mística como don superior, el desafío lanzado por un teólogo místico reduce a proporciones microscópicas nuestro saber. La respuesta debe ser noble por nuestra parte y abierta [3].

A veces el teólogo no místico, más lejano y frío, se siente seguro y como dueño de la realidad. No sufre crisis de insuficiencia del lenguaje; acaba por confundir sus ideas o formulaciones con la realidad misma. El místico, en cambio, no goza de semejante estabilidad. En su progresivo acercamiento, se ve forzado a romper esas formulaciones y los contornos precisos puestos por la teología.

Cuando el teólogo es solamente teólogo, seguro en su profesión, reacciona: todo eso es lenguaje místico, lírico, impreciso, contradictorio. En cambio, si el teólogo es realista y sensible, se sentirá obligado a un examen de conciencia severo [4].

Es constante en la experiencia mística la conciencia de la *alteridad*. Se da cuenta de que los objetos y su propio dinamismo tienen otro origen, vienen de fuera.

3 Hay teólogos tan escasamente conscientes de sus límites, que hacen recordar la parábola que Unamuno utilizaba para una actitud muy parecida: «Ahora, en cuanto un buen hombre observa que posee otro un órgano o una función que a él le falta, al punto sale con lo de ¡patológico!... Tendría que ver, si los topos se metiesen a médicos, el estudio que hicieran sobre la curiosa enfermedad de la visión» (M. UNAMUNO, *Sobre la filosofía española*, en Ensayos I p.567-568). Los místicos poseen ciertos órganos y funciones que los demás no poseen o no ejercitan.

4 El caso de Santo Tomás de Aquino merece ser estudiado. A consecuencia de una experiencia mística intensa recibida el día 6 de diciembre de 1272, interrumpe en seco su carrera de escritor. No hubo fuerza humana que le hiciera continuar. Respondía siempre: «No puedo, fray Reginaldo, no puedo». Y gozaba de salud y lucidez mental como antes. Transcurre año y medio hasta su muerte, presentando fenómenos raros. Los analiza con finura, a la luz de los principios sanjuanistas, el padre E. INCIARTE, *El ocaso místico de Santo Tomás*: TeolEspir 3 (1959) 251-274. A pesar de sus limitaciones, es preciso reconocer a la teología mística superioridad respecto de la teología nocional. Esta cumple mejor las condiciones de la ciencia humana, satisface al entendimiento, como hecha a la medida del hombre. Pero lo decisivo no es que satisfaga, sino que se acerque al objeto, a la realidad divina representada. Y, en fidelidad y realismo, está el místico por encima.

Su carácter sobrenatural, en cambio, se hace más vivamente sensible al momento de intentar comunicarlo. Comunicación presupone reducción a signos, cosa que requiere a su vez dominio del contenido. Ahora bien, la divina presencia se da, pero nunca pasa a propiedad autónoma en manos del hombre.

Mientras el espíritu la gozaba para sí, creyó percibirla con plenitud y satisfacción. El mero intento de trasladar ese conocimiento estrictamente personal a la zona de elaboración comunicativa lo deshace. En rigor, ni quiere ni puede decirlo (cf. 2N 17,3-5). La raíz del cambio está en las actitudes del espíritu. Mientras se muestra acogedor, recibiendo en desnudez, su capacidad es infinita. Cuando pasa a tomar la iniciativa, comprueba en dolorosa impotencia la naturaleza trascendente del contenido experiencial. Dicho en otros términos, la capacidad que posee el hombre de recibir es muy superior a la que tiene de dar.

A pesar de las dificultades, vale la pena seguir al místico y barruntar la naturaleza de las cosas que relata. Pero ¿descubre cosas o se limita a confesar reacciones suyas personales?

La más honda raíz de la inefabilidad es de orden religioso y sobrenatural. Se debe a la naturaleza del misterio, trascendente e inabarcable. Sólo en segundo lugar intervienen problemas de técnica humana. Se añade luego el motivo natural o psicológico que hace de causa inmediata: no ha entrado por la imaginación o el sentido, y carece de semejanza que permita acercarlo a algún sector de la percepción. Como el ciego de nacimiento, no tiene base para comprender la explicación que de los colores recibe por el oído.

«Porque ¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas donde El mora hace entender? Y ¿quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir? Y ¿quién, finalmente, lo que las hace desear? Cierto, nadie puede. Cierto, ni ellas mismas por quien pasa» (C pról. 1).

Con ayuda del texto se llega a precisar el punto exacto donde radica la imposibilidad de dar expresión a la experiencia mística. Según la frase citada, puede estar en *lo que* entiende (el objeto percibido) o en el *entenderlo* (actividad del sujeto).

Responde a esta misma preocupación, afirmando que lo fundamental de la mística no son las propias reacciones, sino el contenido divino u objeto. «Y lo que Dios comunica al alma en esta estrecha junta, *totalmente es indecible y no se puede decir nada,* así como del mismo Dios no se puede decir algo que sea como El, porque el mismo Dios es el que se le comunica con admirable gloria de transformación de ella en El, estando ambos en uno» (C 26,4). La experiencia del hombre está afectada por la condición de inefable, porque nada se puede decir de Dios, que es el que en este caso se comunica.

¿Por qué entonces se extiende tanto en hablar de sus personales reacciones? Lo califican de individualismo, psicologismo, ensimismamiento en el propio goce.

Comprenderemos mejor esa actitud recurriendo a un proceso literario paralelo, que se denomina *descripción indirecta.* En lugar de presentar directa y fríamente el rostro divino, el ser de Dios, obtiene este mismo efecto de manera mucho más exacta describiendo los efectos que en el contemplante ha producido. Es el modo más eficaz de hacernos ver su excelencia. El método, mezclado con algunos elementos asequibles de la descripción directa, alcanza una potencia expresiva muy superior. La presentación directa, por sí sola, deja en la completa oscuridad a quien no posea semejanzas muy precisas.

Aplica el método, por ejemplo, para describir la hermosura de Dios (C 11,7): «Y máteme tu vista y hermosura. Por lo cual no hace mucho aquí el alma en querer morir a vista de la hermosura de Dios para gozarla para siempre; pues que, si el alma tuviese un solo barrunto de la alteza y hermosura de Dios, no sólo una muerte apetecería por verla ya para siempre (como aquí desea), pero mil acerbísimas muertes pasaría muy alegre por verla un solo momento, y, después de haberla visto, pediría padecer otras tantas por verla otro tanto».

No dice en qué consiste la hermosura de Dios. Pero lo deja entrever por ese rodeo de encarecimiento: quien la ve un momento, le parecen nada mil acerbísimas muertes para conseguirlo; y está dispuesto a sufrir otras tantas por conseguir contemplarla de nuevo un instante [5].

5 Citemos un caso ejemplar en el sector profano: «El mismo principio se puede aplicar a la *descripción de rostros humanos.* Es costumbre muy frecuente en todas las literaturas eruditas detenerse a describir el rostro de los protagonistas, y se citan con loa las descripciones de Cervantes, de Pereda, etc. Nunca se le ocurrió a Homero describir el rostro. Cuando tuvo que describir a Helena, la más hermosa de las mujeres, la causante de la guerra por su belleza, no nos dice cómo eran sus ojos, o su boca, o el oro del pelo, etc. Emplea un método indirecto, mucho más eficaz. Todos los ancianos del pueblo estaban en la torre sin combatir; cuando vieron a Helena, que hacia ellos se encaminaba, dijéronse unos a otros, hablando quedo, estas aladas palabras: 'No es reprensible que los troyanos y aqueos de hermosas grebas sufran prolijos males por una mujer como ésta, cuyo rostro tanto se parece al de las diosas inmortales'. Decir que la belleza de Helena justifica la guerra cruel de diez años, es decir mucho más que detenerse en todos los rasgos de la fisonomía, que no logramos imaginar en conjunto... Que confiese sinceramente el lector si conoce de vista a los personajes de las novelas por los retratos que describen los autores, aun los más hábiles... Nos quedamos como antes» (L. Alonso Schökel, *La formación del estilo* [Libro del alumno] 3.ª ed. [Santander 1961] p.144-145).

El místico tiene miedo de expresarse, como si con ello colaborase a un engaño por parte nuestra y a una deformación de las realidades que nos comunica. Si dice algo, pensarán que no es más que aquello (cf. L pról.). Se anima cuando prevé que el lector lo tomará con relativismo y conciencia de sus límites.

> «La delicadez del deleite que en este toque se siente es imposible decirse, ni yo querría hablar en ello, por que no se entienda que ello no es más de lo que se dice, que no hay vocablos para declarar cosas tan subidas de Dios como en estas almas pasan, de las cuales el propio lenguaje es entenderlo para sí y sentirlo para sí, y callarlo y gozarlo el que lo tiene» (L 2,21).

Habla poco el místico. Con ello nos obliga a apurar al máximo sus palabras, estrujando hasta la última gota de zumo místico que ha depositado en ellas.

El pensamiento de Juan se nutre de la experiencia vivida, pero a esa experiencia no llega el lector si no es a través de la interpretación lírica y doctrinal que ha dejado el santo escritor. La palabra es como un sacramento, que vela la realidad, pero la contiene y la ofrece. Sería un gesto suicida en el lector menospreciar o descartar el medio expresivo con el pretexto de ponerse en contacto inmediato con la experiencia original. Resulta inaccesible.

2. Expansión lírica

En aparente antagonismo con su viva sensación de lo indecible, tiene el místico una inclinación irrefrenable a la ex-

presión. No puede contenerse, y exclama, exterioriza, prorrumpe.

Lo siente a manera de necesidad orgánica. No persigue con ello finalidad didáctica alguna; canta por cantar. Así lo han hecho literalmente algunos místicos, cantando como pajarillos del bosque, sin que nadie les escuche. Fray Juan cantaba sus versos, según dijo él, infinitas veces en la cárcel solitaria.

Espontaneidad lírica que se encarna más en el espíritu cuando participan todas las capacidades perceptivas o emotivas del hombre. El sentido despierta a los golpes de la palabra sonora o del gesto elocuente.

No hay en este proceder motivación consciente. La raíz de la necesidad se halla en la vinculación indisoluble del cuerpo a las vivencias del espíritu, por lo menos a las más intensas. Más que del cuerpo, diríamos del sector corporal. En dos maneras está unido al dinamismo espiritual: por vía de expansión o desbordamiento y a manera de reinflujo. La palabra pronunciada prolonga en el cuerpo las resonancias interiores, intensificándolas con su eco, dándoles grosor, densidad, corporeidad rotunda. En este sentido, hay casos como el de G. Miró, que no gustaba la intuición o creación personal hasta no haber pronunciado el vocablo. En un segundo tiempo, el proceso es reversivo. El grito exterior dispara la emotividad y mecanismos sensitivos, y éstos influyen hacia dentro, acelerando la experiencia espiritual.

Dice de sí misma Santa Teresa: «¡Oh válgame Dios, cuál está un alma cuando está así! Toda ella querría fuesen lenguas para alabar al Señor. Dice mil desatinos santos, atinando siempre a contentar a quien la tiene así. Yo sé de persona que, con no ser poeta, que le acaecía hacer de presto coplas muy sentidas declarando su pena bien, no hechas de su entendimiento, sino que, para más gozar la gloria que tan sabrosa pena le daba, se quejaba de ella a su Dios. Todo su cuerpo y alma querría se despedazase para mostrar el gozo que con esta pena siente» (*Vida* 16,4).

La presencia de Dios a ese nivel de conciencia unifica las fuerzas del hombre entero. Crea un núcleo de irradiación, fuerza de ensanche que hace vibrar todo, «hasta los últimos

artejos de pies y manos» (L 2,22). En el desierto, en la celda, en el bosque, habla solo.

La forma concreta en que la mística se expansiona en cada sujeto depende de las capacidades expresivas de éste. Si el místico no dispone de otros recursos, apelará al lenguaje hablado o cantado, instrumento al alcance de todos, intensificándolo a la medida de su experiencia interior. En cambio, al coincidir la mística fuerte con un alma de artista, obtendremos una de las creaciones más bellas y geniales del espíritu humano. Las cualidades humanas son realzadas por la divina presencia, y ésta es percibida y transmitida con más fiel plenitud gracias a la sensibilidad extraordinaria del sujeto natural.

Este es el caso de San Juan de la Cruz: místico hasta los huesos, artista de cuerpo entero. Sensible a lo divino y ganoso de expresarlo en formas bellas, inventa mil maneras. A pesar de su natural reserva, mayor cuando se trata de cosas interiores, abunda en manifestaciones de este género: Navidad dramática, representación del martirio, pinta el crucifijo en escorzo después de una visión, baila en momentos de viva emoción religiosa; durante las recreaciones, con una lanceta esculpe, entalla; en los viajes entona canciones, de las cuales algunas han sido compuestas por él.

Es preciso tener bien presente la pluralidad de vías por las que San Juan de la Cruz ha intentado encarnar la experiencia divina. Por ninguna de ellas, exceptuando la poesía, ha ido muy lejos. Mas esta parquedad no las priva de significado. De uno u otro modo, anónimamente, trasvasarán su propia eficacia en el poema, contribuyendo a la perfección que éste adquiere en color, forma, sonoridad, movimiento dramático. Cualidades de músico, escultor, pintor, etc., que se han puesto al servicio del poeta.

Esas otras vías marginales, que San Juan de la Cruz sólo parcialmente recorre, prestan subsidio estimable a la interpretación. Otros autores las han recorrido, llegando a un paralelismo luminoso. No cabe duda que, prescindiendo de influencias y dependencias, el acercamiento ayuda hoy a la comprensión.

El camino de las formas y el color que mayormente se asemeja a la idea y al lenguaje del Doctor Místico es el tra-

zado por el Greco. Desde hace años se vienen estudiando las posibilidades de una tal equivalencia. El Greco pudiera ser la figura clave para la interpretación del misticismo, carmelitano en particular. Santa Teresa y San Juan de la Cruz dan expresión verbal a los colores del pintor.

A San Juan de la Cruz parece haberle arrancado de las manos el sentido de la trascendencia de lo divino. Aquellas formas raras, convulsas, asimétricas, son la traducción del inefable divino, que no tiene figura, modos ni manera humana que se le parezca. El Greco pinta figuras que no son figuras. Y no deja de ser interesante afinidad el hecho de que, entre los libros de la biblioteca del pintor, se encuentre la *Teología mística* del Areopagita, como una fuente preferida de inspiración [6].

Dejando aparte la posibilidad de influjo directo en uno u otro sentido, la consideración del Greco ayuda: 1) en cuanto expresa en lenguaje de forma y color lo que Juan expresa en palabra, ritmo, imagen hablada; 2) en cuanto expresión cimera del jugo místico ambiental, que en el Santo empuja por otros cauces; en ambos fluye una misma vena epocal; 3) en cuanto es vía complementaria de acercamiento a lo divino.

Transcribo una página mesurada de Gregorio Marañón, íntimo conocedor del Greco y de su arte:

> *«Coincidencia y supuesto trato del Greco con los místicos.* Se ha hablado mucho, no ya de la coincidencia espiritual del Greco con los místicos españoles, sino de la coincidencia personal con alguno de ellos, principalmente con Santa Teresa...
>
> Tampoco pudo conocer Theotocópuli a San Juan de la Cruz, que llegó el mismo año que él a Toledo (1577), pero fue en una helada noche de diciembre y preso, para ingresar en un calabozo, en el desaparecido monasterio del Carmen, edificado sobre la iglesia de Santa María de Alficén, hacia el puente de Alcántara; y, al fugarse, unos meses después, huyó a Andalucía. Sus obras, claro es que las conocería. Hatzfeld dice que un paralelismo del Greco con San Juan de la Cruz tan sólo lleva a insignificantes generalidades. Mas esto mismo ocurre cuando el paralelismo se establece con los demás místicos que fueron sus contemporáneos, incluso con Santa Teresa, como diremos ahora.
>
> Cada uno de estos místicos, e igualmente el Greco, eran *floraciones coetáneas de un mismo clima histórico,* y a veces coincidían tan exactamente en sus obras que parecía que se copiaban; pero no eran copia, sino frutos de un clima común.
>
> Por ejemplo, la tiniebla del fondo de las *Verónicas* y de otros cuadros del Greco, que llamaba la atención de Ortega y Gasset y que comenta María Luisa Caturla, no es sino la *noche oscura* de San Juan; y cuando en la *Asunción,* de San Vicente (Toledo), el espectador, después de subir con la Virgen María, en su misma solemne espiral hasta los cielos, vuelve a la realidad y encuentra aquel ramo de azucenas olvidado en un ángulo del lienzo, se piensa sin querer en el mismo ramo de azucenas que olvidó también el sublime poeta cuando se abandonó reclinando el rostro sobre el Amado...
>
> Y, sin embargo, el gran secreto del Greco es probablemente otro: su fracaso. Pintó lienzos maravillosos, pero no alcanzó a expresar el misterio de su fervor con la plenitud que soñaba. Sus cuadros, sobre todo los de su última época, son señales desesperadas para entenderse con Dios, como la de los místicos, pero no con los pinceles en la mano, aun cuando se sea un genio.
>
> Pero en este fracaso está el profundo secreto de su gloria, que es su sentido heroico. Porque los grandes héroes no son los que han vencido, sino los que han caído intentando soñadas hazañas; las hazañas quiméricas y sobrehumanas que no está en las fuerzas del hombre el poder realizar» [7].

Entre las varias formas de expresión para las cuales poseía dotes, ha escogido San Juan de la Cruz el lenguaje. La palabra no tiene igual. Es consciente de la fuerza sustancial que encierra, como cuando Jesús dice salud y la obra al mismo tiempo sobre los enfermos (cf. 2S 31; L 1,5). Resulta incomparable la eficacia y superioridad del lenguaje si se añaden los recursos subsidiarios de que normalmente se ayuda: música, ritmo, entonación y otros matices.

Si prefiere la poesía, no es solamente debido a la coincidencia de que quien escribe es al mismo tiempo poeta. Conoce muy bien el arte de la prosa, y podía utilizar esta forma sin perder el recurso simbólico. La preferencia supone actitud interior. No es casualidad, porque del poema queda medianamente satisfecho, mientras confiesa una y otra vez su disgusto por tener que declararlo.

Poesía y mística poseen numerosas afinidades de fondo. Los mismos factores secundarios de la poesía sirven a realzar lo divino. Y habría que destacar entre los motivos más

6 «Es muy significativa, para explicar su formación espiritual, la *Teología mística* de Dionisio Areopagita, tal vez una de las más manoseadas» (G. Marañón, *El Greco y Toledo* 2.ª ed. [Madrid 1958] p.304).

7 G. Marañón, o.c., p.194-198 y 314.

influyentes el ser la poesía el vehículo más adecuado del símbolo, elemento preponderante de su obra [8].

Son muchas las afinidades existentes entre poesía y mística. Las divergencias son aún más numerosas. San Juan de la Cruz llega al sentimiento poético a través de una grave purificación.

En cuanto formas de conocer, ambas proceden por vía de connaturalidad. La mística tiene carácter sobrenatural, no provocado; el poeta en el momento inspirado recibe la impresión de pasividad, de luz no buscada. Cuando existen juntas en una misma persona, el paso de una a otra es a veces insensible. Por otra parte, ni la expresión de fray Juan es puramente pasiva (teniendo que trabajar la palabra), ni el poeta lo debe todo a su esfuerzo, pues mucho recibe como al dictado.

Nuevo rasgo de unión: insatisfacción y trascendencia del goce estético. La poesía abre el apetito del más allá, lo eterno. El místico salta de la naturaleza al Creador, como si le guiara la evidencia misma de los sentidos. Ve inmediatamente la dependencia actual de las creaturas, la semejanza, la huella de la creación original, sin pensar en posibilidades contrarias. El teólogo de mente filosófica discurre vagamente: el mundo lo creó Dios, porque es imposible que naciera de sí mismo ni se puede explicar de otra manera.

El arte y la naturaleza están presentes en la vida contemplativa lo mismo que en la poesía. Si el místico los niega, es sólo provisionalmente, pues en seguida los reasume a nivel más hondo. Por vía de simbolismo logra captación honda.

No se encarnan con igual integridad en cualquier género de poesía los valores místicos. Todo valor artístico de la poesía es expresivo y, por lo tanto, apto para transmitir o exteriorizar algún rasgo de lo divino. En igualdad de circunstancias, entre dos místicos que se expresan, quien posea con mayor integridad los matices del instrumento dirá más y mejor. Por consiguiente, la técnica no es elemento marginal, sino medio de encarnación para el mensaje espiritual. Toda belleza es una ventana de lo divino que da a nosotros. Poetas me-

[8] Afinidad e interacción de mística y poesía, con aplicación a San Juan de la Cruz, están bien analizadas en el libro de E. Orozco. *Poesía y mística.* Introducción a la lírica de San Juan de la Cruz (Madrid 1959). En él se explican largamente los puntos de semejanza que señalamos a continuación.

dianos o santos con medianas dotes poéticas dejan entrever mucho menos de la experiencia sobrenatural. Tienen función expresiva no solamente las palabras, sino también el ritmo, la música, los acentos, el colorido.

Consciente de la eficacia encarnadora de los recursos poéticos, pone también su esfuerzo en aprovecharlos. A las dotes naturales añade la búsqueda y el arte. En el locutorio de Beas entona las estrofas del *Cántico espiritual,* y, como una monja, «admirada de la alteza, dulzura y profundidad de aquella composición, le preguntase un día si le había dado Dios aquellas palabras tan divinas, le respondió: Hija, algunas veces me las daba Dios, y otras las buscaba yo» [9].

El poema, que, visto del lado místico, parecía una caída, un descenso de la viveza mística, aparece como poderoso esfuerzo ascendente. Es la nueva altura que alcanza el genio al no poder mantenerse en la línea mística.

Se pueden encontrar tantos aciertos como versos tiene. Escogemos uno: la estrofa *Mi Amado, las montañas.* «Visión inmensa y sintética de sentimiento integral del paisaje, en la que cuenta, en armónica conjunción, lo visual, lo auditivo y hasta lo táctil que entraña la sensación recogida en el último verso, que, a su vez, sugiere el sentimiento espacial de anchura y libertad. Había que expresar la belleza de cada cosa y, a su vez, la armonía, el todo que forman *todas ellas juntas.* Así, el enlace y asociación de todas esas realidades se refuerza en expresividad conjunta con una aliteración de silbantes que va a extremarse en sonoridad en la palabra onomatopéyica *silbo,* destacada en sílaba silbante, *sil,* con el primer acento fundamental del verso. La correspondencia de símbolos, realidad y sonoridad se logra, dejándonos la emoción de un cuadro inmenso de paisaje lleno de aire que parece nos penetra o cala con esa música silbante de las eses» [10].

3. Expresión simbólica

No echa mano del símbolo por pereza o falta de vigor intelectual, sino por mayor adherencia al objeto o sujeto per-

[9] Jerónimo de San José, *Historia del venerable padre Fr. Juan de la Cruz* l.3 c.13.

[10] E. Orozco, *Poesía y mística* p.52; cf. p.190-191.

cibido. Como resultado de la negación que impone a las facultades sensitivas, obtiene la más profunda revalorización de las mismas. Son más eficaces, a nivel del sentido, que antes de la renuncia. Lo comprobamos por la intensidad sensorial que supone y delata el simbolismo.

Una vez más debo recordar al lector que, en mi propósito, el fin principal es entender el mensaje místico de San Juan de la Cruz. De lo demás tomo lo necesario, sin perseguir hasta el detalle el análisis de las nociones. Es lo que haremos al presente con el simbolismo.

Tres grados se distinguen en el proceso de simbolización:

a) *comparación:* observación del detalle concreto, llamativo y pintoresco de la naturaleza o de la vida humana, que es utilizado para ilustrar una realidad diversa. Tiene mucho colorido y superficie, escaso fondo. Es el arte de Santa Teresa: agua, gusano de seda, castillo;

b) *alegoría:* nuevo procedimiento, más elaborado que el anterior. La percepción sensorial mueve la imaginación, y ésta completa el cuadro con detalles e imágenes irreales, ficticias, adaptables al objeto que a base de ella se intenta ilustrar: castillo de diamante. El *Cántico* tiene muchas alegorías;

c) *símbolo:* grado supremo de la expresión indirecta. Sensación, imagen, depuración de la imagen para convertirla en expresión directa y adecuada de una experiencia en terreno diverso. Su alcance rebasa lo sensorial e imaginario. Es la inspiración del genio, muy por encima de la fantasía. Las palabras tienen sentido directo, pues en ellas se vivió la experiencia lírica. El contenido es inagotable, y las posibilidades de expresión ilimitadas. San Juan de la Cruz es maestro en el arte: noche, llama [11].

Dos factores complementarios integran el símbolo: fuerte base sensorial y rigurosa vinculación o lanzamiento a lo divino sugerido. Si uno de ellos se independiza, el proceso simbólico queda desintegrado.

Nace de percepción sensorial o equivalente. San Juan de la Cruz muestra extraordinaria sensibilidad a la belleza natural: paisaje, color, clima, aridez. Constituye trozos bien definidos o inconscientes de su vida; a través de ella se han venido acumulando.

11 M. Olphe-Galliard, *Le sens spirituels dans l'histoire de la spiritualité:* EtCarm 33 (1954) 184; cf. Lucien-Marie, *Expérience mystique et expérience symbolique chez saint Jean de la Croix:* ibid., 37 (1958) 29-51; el libro de E. Orozco ya citado; C. Bousoño, *Teoría de la expresión poética* 4.ª ed. (Madrid 1966) p.134-204.

Lanzamiento a nuevo plano más alto es la segunda fase, que, aprovechando la base sensitiva precedente, completa el símbolo. Las realidades naturales sugieren, aluden. Respeta el dato natural. Sólo algunas veces lima eventuales incongruencias, contrarias a la emoción que se pretende suscitar. Los ríos sonorosos causan estruendo, *pero sin pena* (C 14,10). Evita que hagamos una asociación espontánea del estrépito con la consiguiente molestia que produce ordinariamente.

No basta la sensación fuerte de la naturaleza para crear el símbolo. Uno puede estacionarse en ella, y en este caso tendríamos recreación de los sentidos o del espíritu. Lo difícil es hacer que la impresión fuerte provoque al mismo tiempo impulso de elevación hacia la realidad significada. Lo cual se obtiene, no a manera de salto, abandonando el primer factor, sino a modo de perforación luminosa. Deben coexistir la continuidad de la experiencia junto a la discontinuidad por parte del objeto o contenido [12].

Aparece con esto un tercer elemento, que se añade a los apuntados. Por consiguiente, son tres las experiencias o percepciones que valorizan el simbolismo: experiencia de la realidad natural, experiencia de lo divino, experiencia de su compenetración al descubrir la línea esencial que hace de la naturaleza un espejo del misterio trascendente.

E. Orozco explica bien la trabazón íntima que ha logrado el místico poeta de los varios elementos que integran la expresión simbólica en sus escritos. Nos produce hoy sensación de unidad espontánea, y así es la verdad. Pero llegar a semejante espontaneidad ha sido la educación de toda una vida.

«Su estilo figurado, pues, surge como una necesidad no propiamente literaria, sino espiritual o mística; mas entraña, como toda expresión, un sentido estético. No es el arte por el arte, no es el evitar realidades con un sentido ascendente de embellecimiento de lo real y cotidiano, sino el destacar rea-

12 Entre los símbolos preferidos del Santo se cuentan el *matrimonio* y la *noche*. Sirven para ilustrar la diferencia entre base y lanzamiento. Matrimonio es, hoy por lo menos, poco simbólico, por falta de transparencia. Posee fuerza sensitiva, inmediatez; mas carece del segundo factor esencial, que es el despegue por encima de sí mismo. La imagen del matrimonio no tiene fuerza elevadora. Por el contrario, noche es también reciamente sensitiva; pero es menos pegajosa, más sugestiva y tornasolada, más apta para elevarnos a realidades superiores. Como símbolo, es el más completo y perfecto en todos sus elementos.

lidades concretas, uniendo paradójicamente la emoción ante el mundo de la naturaleza con un sentido oculto simbólico y trascendente que supone su negación. Pero este acto de superponer la doble expresión no da como resultado lo que es dominante en toda la poesía alegórica, esto es, lo frío y abstracto. Por el contrario, todo lo intelectual y razonador se esfuma en sus versos por la intensidad de lo afectivo. El porqué de este hecho, que creemos fundamental para entender la poesía del Santo, es lo que intentamos explicar.

La asociación del símbolo a la palabra, o mejor dicho, el empleo y valoración de los elementos de la naturaleza como símbolos, no es cosa que el santo poeta haya hecho en el momento de componer sus versos. Montes, valles, fuentes, flores o rosas constituyen para él no sólo imágenes de algo hondamente gustado y contemplado, sino representaciones de una serie de ideas, símbolos y abstracciones que el Santo había unido a la palabra o imagen de una forma tan continuada e insistente, que el término había adquirido para él una suma de significados o representaciones. La base se la daba el tan sentido y gustado Cantar de los Cantares, cuya alegórica interpretación mística no ofrecía oscuridad alguna para él.

Esta práctica continua (contemplar la naturaleza), este hábito de mirar a la naturaleza en busca de motivos para sus plásticas y consideraciones espirituales, explica bien y fundamenta cómo la palabra, sin perder la emoción de la designación de lo real, alcanza el valor de alegoría y símbolo. Así no se penetra ésta de su trascendente contenido espiritual por un acto intelectivo inmediato a la redacción del verso, sino que, cuando el término acude a su pluma o, mejor dicho, a su mente, ya estaba tan adherido a su significado simbólico, que constituía para él una voz de un vocabulario espiritual de tan natural o espontáneo empleo como el lenguaje cotidiano. Por esto, de entre sus imágenes o símbolos destacan con valor esencial en su doctrina aquellos que responden a una más gustada y profunda contemplación de la naturaleza. Pensemos en la *noche,* símbolo fundamental de su doctrina.

Consecuencia de esa constante posición es el hecho de que la naturaleza, aunque gustada y observada detenidamente, sea vista siempre sólo por su lado trascendente y esencial. Esto, además de su estado de constante abstracción interior, es lo

que contribuye a que, como ve Vossler, llegue «a ser su fantasía poética un espejo que altera toda la realidad natural y aparece ondulante como los árboles de la orilla reflejados en un oscuro estanque» [13].

Debemos añadir que la asociación de naturaleza y experiencia que el Santo opera a base de lenta contemplación no es pura creación mental. El místico está convencido de que *descubre* o *halla* en la naturaleza esa fuerza simbólica o de lanzamiento a lo divino. Existen los vínculos en la naturaleza, y San Juan de la Cruz, sensible y desprendido, los echa de ver cada vez con mayor vehemencia, hasta convertir la realidad sensible en un puro sacramento. Pero también, como sucede en el sacramento, nunca es superado en esta vida. Y lo que vemos o recibimos por encima de él, lo vemos y recibimos apoyados en él.

La potencia creadora del poeta divino se manifiesta en el alcance universal de sus símbolos fundamentales. Cada uno de ellos comporta una visión total del universo entero. Baruzi ha analizado como ninguno esa totalidad virtual del símbolo sanjuanista.

> «Baruzi entiende por símbolo una intuición poética mucho más profunda, de carácter mucho más general. Para Baruzi, la más alta y original creación de San Juan de la Cruz es la del símbolo de la *Noche* y su prolongación en el de la *Llama.* Parte de una diferencia fundamental entre símbolo y alegoría. El símbolo, tomado en este sentido, se origina por una intuición profunda que excluye la correspondencia exacta y paralela entre un mundo de realidades o conceptos y un mundo de imágenes, mientras que en los dos tipos de alegoría que antes estudiábamos se da siempre una correspondencia término a término entre el plano real o conceptual y el imaginativo.
>
> El símbolo así considerado es una profunda sima de intuición estelar, vértice el más alto de la creación artística y a la par su venero más soterraño. A su luz, la alegoría parece un juego fácil y pueril. La alegoría traduce término a término y es intraducible. Pero el símbolo no traduce y no admite traducción. Nacido de una intuición profunda y oscura, emite a su vez imágenes; pero éstas no tienen correspondencia a términos de la realidad, sino que están ligadas sólo al símbolo mismo *por una especie de lógica interna;* es decir, que tienen en él mismo su necesidad y su justificación.
>
> El puro símbolo es raro en el campo de la poesía y en el de

[13] E. Orozco, *Poesía y mística* p.177-179.

la mística. Y sigue mostrando Baruzi cómo San Juan de la Cruz ha creado este símbolo invasor de la noche, en la que la luz de la fe es una oscuridad absoluta para nuestros ojos humanos; y cómo este símbolo de la noche lleva necesariamente en su desarrollo el de la llama, el de la absoluta brasa y la absoluta iluminación, de tal modo que no son dos símbolos correspondientes, sino uno solo y total.

Así, el arte poético de San Juan, que hace revivir bellamente las alegorías que una tradición ha visto en el Cantar de los Cantares, recreándolas y resellándolas con la huella del genio, sumiéndonos con ellas en un embriagante mundo de sensuales imágenes divinas, alcanza la cima de su creación poética y de su creación doctrinal al intuir en los poemas de la *Noche* y de la *Llama* (y en sus comentarios), con los signos opuestos de la absoluta oscuridad y de la absoluta luz y el absoluto incendio, el más alto símbolo de la total negación y la total entrega y penetración amorosa» [14].

Tales nociones nos explican un fenómeno extraño. El verso contiene mucho más que la declaración y da materia para muchas declaraciones, y, sin embargo, parecen artificiales algunas de las que hace el autor mismo. Es corolario de la naturaleza del símbolo prolongado, que habremos de recordar. Dice todo, pero no tolera la desmembración en parcelas, cada una de las cuales correspondiera a un detalle distinto de la realidad simbolizada. En el *Cántico espiritual* es frecuente el aprovechamiento del símbolo en forma de alegoría; con lo cual el comentario da la impresión de agarrarse al sentido acomodaticio.

Los análisis de Baruzi no valen tal vez como teoría general del símbolo y la alegoría, aun cuando él hable en términos universales. No cabe duda, sin embargo, que la intuición global y unificante que descubre en San Juan de la Cruz presta ayuda inestimable para penetrar en la peculiaridad de nuestro caso poético y místico [15].

Insisto en la importancia de no separar los dos factores del simbolismo ni permitir que cualquiera de ellos absorba al otro. Fuerza sensitiva, adherencia mística.

No es suficiente tomar la realidad como trampolín, o lugar

14 Con estas palabras resume Dámaso Alonso (*La poesía de San Juan de la Cruz* p.159-161) la perspectiva interesante introducida por Baruzi para apreciar los valores del simbolismo sanjuanista. Cf. *Saint Jean de la Croix et le problème...* p.323ss.

15 C. Bousoño, *Teoría de la expresión poética* c.8: «San Juan de la Cruz, poeta *contemporáneo*» p.182-204.

apenas rozado del que nos apartamos del todo y para siempre. Lo místico descarnado queda sin belleza, inexpresivo, nada. Ahí está lo difícil y raro de la actitud simbólica, que se compone de gordura sensible y, al mismo tiempo, de transparencia absoluta de lo divino. La emoción de lo real y su fuerza deben subsistir, al mismo tiempo que son trascendidas por el místico espiritual. Hay muchos espíritus que no son capaces de ese gesto ágil que palpa la tierra y se eleva.

La seducción que sobre nosotros ejercen las imágenes simbólicas del Santo se debe tanto a la materia natural acumulada como a la realidad espiritual aludida y encarnada.

4. Lenguaje en prosa

En el camino de la expresión, cada paso comporta un esfuerzo nuevo y superior al precedente. Queda insatisfecho con lo que comprende, pues ve queda todo por entender; utiliza símbolos raros para decir algo lejano, ya que el lenguaje vulgar y usado no le sirve. Mas ninguno de estos esfuerzos le resulta tan doloroso e insatisfaciente como el último: *declarar* las realidades aludidas por los símbolos.

De mística a poesía hizo el salto por iniciativa suya espontánea. Unicamente su alma de apóstol pudo conseguir de él un comentario razonado en prosa. Es para el autor de la experiencia y del poema conocido fracaso. En cambio, desde el plano del lector, aporta luz y contenido a la poesía, mejor dicho, descubre los ya existentes. Merece que nos detengamos.

Entre poesía y declaración, la diferencia más inmediatamente perceptible es de forma externa: en verso, en prosa. A este cambio va inherente otro de carácter más radical: de símbolo a lenguaje directo o conceptual. De lenguaje conceptual pasamos a sistema conceptual, aplicaciones.

Los grandes escritos de San Juan de la Cruz en prosa desarrollan todos el núcleo sustancial encerrado en breve poesía. Pretenden ser ante todo una *declaración*. Semejante aspiración sorprende a quien conozca las graves divergencias que los separa. Nadie más consciente que él de que «no se podrán declarar al justo». Si todo lo que luego carga en el comentario fue previsto en el momento de la creación lírica, ésta

no hubiera podido alcanzar la espontánea perfección de sí misma que consigue. Hubiera sido oprimida por los conceptos. Y si no previó tales determinaciones, ¿cómo se atreve a decir que es declaración y que el poema contiene mucho más?

El problema ha llamado la atención de teólogos y críticos literarios: «Las poesías de San Juan de la Cruz, que, por una parte, rozan lo irracional, resultan ser claves líricas de los tratados doctrinales del autor... Por lo tanto, habremos de convenir en el hecho contradictorio de que estas poesías, tenidas por puras efusiones espontáneas, son un complicado producto especulativo, en que cada verso, cada frase, cada palabra es objeto de una larga *declaración* que desarrolla el pensamiento allí comprimido. Ello nos hace pensar en una prodigiosa conciencia artística que uniría la más emotiva vibración del espíritu a la más honda mirada del intelecto en un equilibrio sin precedentes en la lírica universal» [16].

La conciencia íntima del autor mantiene la continuidad entre poesía y declaración. Prolonga la experiencia inicial. Con ello se explican ciertas actitudes que parecen menos aptas en el comentario. Por atarse al verso, conserva el simbolismo en la medida posible; pero crea violencia, al convertirlo en alegoría por tener que acomodarlo a conceptos distintos, propios de la prosa. En el *Cántico* se encuentra el procedimiento muy repetido y da lugar a un lenguaje figurado que no corresponde al símbolo del poema ni deja libertad de movimientos a la declaración. A ese mismo afán de no abandonar el verso hay que atribuir el tono lírico asumido en ocasiones por la declaración. No comenta, sino que repite y prolonga. Muchas páginas de la *Llama* (especialmente en la segunda estrofa) son variaciones líricas sobre el verso mismo. Ni declaración ni comentario; simple eco o resonancia amplificada.

Esto confirma una necesidad, que ya por sí misma resultaba de evidencia inmediata: no perder nunca de vista el poema mientras se lee el correspondiente escrito en prosa.

El *Cántico espiritual* ejemplariza en su historia un fenómeno que tiene lugar en toda la obra poesía-prosa. El comentario, no contento con declarar, introduce por su cuenta nuevo esquema. Exigencia normal en una obra ordenada, que rehúsa el acomodarse a la línea de asociación lírica del poema.

16 G. Díaz-Plaja, *Historia de la poesía lírica española* 2.ª ed. (Barcelona 1948) p.133.

Es consciente el autor de la violencia permanente que suscita, pero no renuncia a ninguna de las dos líneas antagónicas: seguir el orden material de los versos y, al mismo tiempo, referirse constantemente al esquema doctrinal. En la *Subida* alcanza el comentario el mayor grado posible de autonomía estructural y de doctrina, si bien conserva el tono y la línea experimental del poema. La *Llama* representa el extremo opuesto, con un mínimo de autonomía del comentario, que, sin embargo, mantiene sus derechos.

Una vez desprendido de los símbolos y del verso, emprende la tarea de conceptualizar. A sus dotes de poeta y místico se añaden entonces las de teólogo, filósofo, psicólogo, escritor.

Siente en carne viva la estrechez del concepto y se revuelve contra ella. El poema supera muchas dificultades a base de palabras clave, que, sin comentario, dicen las cosas en su amplitud y vigor. El concepto secciona, contra la percepción del místico, que ve la realidad de una pieza sola. Cuando dice el verso: «Y vámonos a ver en *tu hermosura*» (C 36), queda satisfecho de haberlo dicho todo y de manera conveniente: es tu hermosura, y vista desde dentro por mí, y la hermosura que brota en mí al verla, y la satisfacción radiante que brota en ti viendo que yo la participo, etc. Sin violencias, lo dice claramente el verso desnudo y sin encarecimientos. Quiere traducirlo a otro lenguaje, en otros términos. Pero no halla términos que sustituyan, y así, en vez de traducir, repite casi treinta veces «hermosura», en distintas combinaciones.

Al investigador de su obra en prosa se le impone una labor de riesgo y responsabilidad. El pensamiento integral del Santo lleva mezcla de místico, poético, teológico. Cada uno de estos órdenes tiene sus valores y sus leyes. El método más fino que se pueda aplicar no logrará nunca aislarlos. La solución más fácil (y la más errónea) consiste en desentenderse. El poeta lo hace con pretexto de que eso es teología y no poesía. El teólogo no lo toma en serio, porque eso es poesía lírica y no ciencia teológica. Y el filósofo profano tal vez se asusta viendo en San Juan de la Cruz un pensador religioso «domesticado».

Una buena parte de sus comentarios se compone de *apli-*

caciones o formas concretas en la línea general que se encarna. La aplicación más armónica se haría en el sujeto o sujetos que le hayan servido de base a las correspondientes experiencias. En primer lugar, la vida del propio fray Juan, que sirvió de base al sistema. Pero ha elaborado un sistema relativamente universal, de manera que aun él mismo realiza sólo una parte del conjunto. El verso aspira a visión universal. El comentario, por principio metodológico y pastoral, tiende a suscitar verificaciones individuales y múltiples de esa trayectoria. Lo advierte muy de ordinario, y, cuando no, lo piensa.

También las aplicaciones ocasionan titubeos a la exégesis, ya que se presentan como fiel contenido del poema. Pretenden ser declaración, cuando tal vez son digresiones, ajenas a la experiencia original. Los principios del autor prohíben recurrrir con excesiva facilidad a ese expediente (C pról. 2). La universalidad del poema no es abstracción, sino cúmulo de virtuales individualidades. Allí se contienen, previstos y queridos, variados casos de aplicación. No faltan, sin embargo, adaptaciones.

Dejo para más adelante el hablar del valor noético que corresponde al lenguaje de los místicos. Para no mezclar al Santo en eventuales torpezas de otros místicos, mejor es referirse a él en concreto y resolver su problema individual. El problema, en su planteamiento más reciente, va estrechamente ligado al alcance de su doctorado y de su teología dogmática. Por eso lo remito al capítulo dedicado a ese tema en la parte doctrinal.

La prosa de San Juan de la Cruz, instrumento que utiliza para toda esa labor de comentario, declaración, aplicaciones, merece consideración detenida. Y, sin embargo, está por hacer un estudio serio y atento a las diversas funciones que desempeña: declaración, elaboración de sistema independiente [17].

Desde el punto de vista estético y literario, el estudio más amplio sigue siendo el que hizo el padre Crisógono en tres capítulos (7-9) de la obra *San Juan de la Cruz. Su obra literaria.*

Como es fácil de observar, el Doctor Místico conoce su

17 Algo se ha hecho, con relación al *Cántico,* estudiando la prosa en los aspectos estilísticos que le confiere su función declarativa. Cf. María Rosa Icaza, *The stylistic relationship between poetry and prose in the «Cántico espiritual» of san Juan de la Cruz* (Wáshington 1957) 207 págs.; sobre el estilo en prosa, cf. Silverio, BMC 10 p.166-172.

instrumento. Hay muchas páginas que no se improvisan, de un estilo preciso, fluido, dueño de sí mismo, en perfecta sintonía con las vibraciones de la idea. Pero repite a veces: todo lo que el ojo puede ver, todo lo que el oído puede oír, etc., en largas enumeraciones, que se hacen pesadas. Descuida las cadencias. Introduce latinismos. Conserva ciertas alegorías del verso que desentonan en el contexto de la prosa; y más parece un esqueleto que no el traslado de la belleza viviente en el poema. Desaliño que para una obra de su temática y extensión resulta infrecuente.

Dicho sea esto en atención a quienes buscan allí defectos o se asustan por pequeñeces.

Por mi parte, aun admitiendo los defectos, encuentro su estilo delicioso y estimulante. No es ésta la mejor oportunidad para justificar ante el lector con amplios razonamientos la afirmación. Pero no dejaré de anticipar a lo menos uno.

La prosa está íntimamente impregnada por la experiencia mística y la creación lírica siguiente, que le confieren una cualidad peculiar. La llamo *transparencia.* Dispone Juan de un cierto número de palabras fundamentales que poseen esa cualidad. Sin cambiar de forma, reflejan fielmente la realidad vital y creciente a cada nuevo nivel en que ésta se presenta. Entre ellas pudieran contarse: noche, Cristo, Amado, hermosura, desnudez, amor, nada, etc.

Tienen, por una parte, significado bien definido. Pero al mismo tiempo gozan de elasticidad, que les permite significar exactamente la forma ulterior que esa realidad cobra en el desarrollo vital: nuevo espesor, nuevas resonancias, hasta nuevo sentido; todo ello sin perder nada de la primitiva significación. En cada frase nos dicen cosa distinta. No significa lo mismo «Amado» cuando usa la palabra un principiante que en labios de quien ama desde la raíz. Y el mismo sujeto obtiene tantas resonancias de la palabra como instantes dinámicos en su vida. El mismo lo advierte, y el Santo lo hizo notar.

La palabra es transparente, corresponde tan exactamente a las cosas y a la vida, que nos parece se desarrolla en perfecto paralelismo y correspondencia con ellas. Y no sólo contiene la variedad de los momentos sucesivos, sino que la expresa o da a entender. El contexto, el ritmo, la disposición de ánimo nos descubren el significado de cada momento preciso. Con

el ensanche del mundo interior se dilatan las palabras, pero conservan la misma forma exterior, la contextura lingüística. Y vemos panorama distinto y desconocido a través del mismo instrumento que nos sirvió para contemplar el antiguo.

Los investigadores han interpretado ese rasgo como inconstancia en la terminología, imprecisión: aplica un mismo vocablo a veinte situaciones diversas, con lo que dificulta enormemente el establecimiento de bases y búsqueda de lugares paralelos. Acostumbrados a trabajar con esquema prefabricado, aunque sea a base del mismo autor, quisieran limitar su tarea a comprobarlo.

San Juan de la Cruz no deja lugar a semejante comodidad. Hay que fabricar un esquema para cada página. Con el movimiento del alma protagonista, al compás de la vida, baila la lengua. El investigador de pasos marciales, a la segunda vuelta se marea y piensa: no hay quien lo entienda. Carece de la agilidad mental necesaria para leer a San Juan de la Cruz [18].

Es una lectura estimulante. Hay que trabajar activamente en cada frase y no entenderla por inerte prolongación subjetiva de lo que entendimos en la anterior o en otro capítulo. La transparencia tiene la ventaja de hacernos contemplar la realidad cambiante, concreta; pero obliga a duro sacrificio al tener que desplazarse constantemente al ritmo de ella, evitando estancamientos.

Por lo demás, pocos autores habrá que faciliten de tal modo esta labor. En sus rumbos fundamentales es San Juan de la Cruz coherente, lineal, enemigo de ritmos caprichosos: amor, negación, seguir a Cristo, unión con Dios, y conceptos por el estilo hacen de hitos orientadores en su discurso interior y en su prosa.

5. La lectura de los escritos sanjuanistas

De San Juan de la Cruz nos separan la inexperiencia mística y cuatro siglos de historia agitada. Si la lectura es ya de por sí un arte sobremanera difícil, lo es mucho más la

18 Cf. G. Morel, *Le sens de l'existence* I p.38-40 nt.75, donde presenta las dificultades experimentadas por el padre Gardeil al abordar los escritos de los místicos.

lectura del místico. Habla del fondo de su espíritu y tiene por tema nada menos que el misterio divino.

La oscuridad del místico no debe asustarnos. Observaba Bergson que, por lo general, los que no tienen nada de místicos suelen ser los que hablan de las cosas divinas con mayor seguridad y detalle, como de cosa clara que no tiene secreto para ellos. Esa fingida claridad es buena prueba de que especulan y no han visto nada. Cada uno puede comprobar por sí mismo la diferencia. Coged las obras de San Juan de la Cruz: estilo difícil y, además, el autor descontento, diciendo a cada paso que cuanto escribe se parece poco a la realidad. En cambio, para algunos manuales de teología dogmática o espiritual, todo resulta claro y fácil, definido hasta el último detalle: las cosas *son* así, y nada más.

a) Esfuerzo por acercarnos a él

La extrañeza que en un primer momento causan los escritos sanjuanistas no es debida al significado particular que en ellos tienen algunos vocablos. El diccionario de la época no nos saca de apuros, ni tampoco las concordancias con lugares paralelos. Su peculiaridad radica en el mundo de convicciones en que se mueve. Ahí hemos de penetrar si queremos leerle con facilidad y con gusto.

Poco lograremos mientras estemos esperando a que el comentario genial nos trasvase la experiencia del Santo. Una buena parte del camino para acercarse debe hacerla el lector, y no aguardar inerte a que le inunde la claridad mística.

La dificultad mayor que hoy sentimos no se debe al paso del tiempo, sino al contenido mismo, que es inefable. La sintieron con igual vehemencia sus contemporáneos. Si un místico de nuestros días declarase su experiencia en lenguaje moderno y con símbolos tomados de nuestro ambiente, perduraría la oscuridad.

La prosa mantiene en gran parte el simbolismo de los poemas, mezclado con el lenguaje directo y conceptual y con otros símbolos secundarios que se añaden. La lengua mística hace uso abundante de la metáfora: visiones, locuciones intelectuales; toques de Dios, oscuridad, etc. Muchas de esas metáforas las adopta igualmente la teología.

Existe en la prosa un fenómeno estilístico de influjo decisivo, que yo llamaría de *simbolización total*. Las cuatro grandes obras están organizadas según este módulo de expresión. La *Subida* es negación; la *Noche* es la oscuridad; el *Cántico* y la *Llama,* el amor.

Tomemos como ejemplo el comentario de la *Noche oscura*. Allí vive el hombre años de oscuridad pura, en áspera lucha con Dios, con la contemplación irruente. No hace otra cosa que sufrir aridez en la oración, esperar a que Dios le purifique. Vive solitario y quieto, sin contacto con la vida.

Muchos interpretan ese panorama como si fuera descripción directa. La purificación pasiva se reduciría a momentos de oración, con visible intervención divina, lejos de la existencia agitada. Con esta perspectiva no entendemos el libro de la *Noche oscura* ni la noche que se realiza en las almas. En cambio, si tomamos la descripción como el autor la propone, es decir, simbolización de toda la existencia en forma de oscuridad, entonces la noche pasiva se ensancha y concreta, abarcando todas las realidades de la existencia humana, sus penas y dificultades, los problemas angustiosos que la vida plantea.

Lo mismo sucede con el amor en el *Cántico*. No es solamente afecto de la voluntad, amor actual. Se trata más bien de una tensión honda de todo el ser humano, que se empeña sin reservas. Muchas veces el amor es obra, servicio, sin atención explícita.

Es costumbre del Santo exponer, en cada fase o estado de vida espiritual, lo más que puede alcanzarse en él. No todos reciben todo, ni aun la mitad. Algunos participan en forma latente, apenas advertida. Dice lo más, porque en ello se incluye todo (cf. C 14,2).

Esa norma le lleva a dibujar situaciones de abundancia indescriptible. Si tomamos la forma descriptiva como programa de vida, pocos o ninguno logrará realizar la trayectoria sanjuanista. La noche oscura con todas las penas, la unión con tantas gracias como él describe, no se ha dado acaso nunca. El lector debe sustraer una parte, según los casos, y reducir a proporciones de realidad la fisonomía agrandada que retrata el autor.

Parte de la culpa en la oscuridad de sus escritos corresponde al programa ascético. No hay quien entienda esos rigores. La verdad es que lo previó, y no se desdice. Atribuye a su bajo estilo la probable reacción de disgusto que experimentará el lector. Es una presentación de cortesía, para luego decir la verdad: «Y si algunas personas con esta doctrina no se hallaren bien, hacerlo ha mi poco saber y bajo estilo, porque la materia, de suyo, buena es y harto necesaria. Pero paréceme que, aunque se escribiera más acabada y perfectamente de lo que aquí va, no se aprovecharán de ello sino los menos, porque aquí no se escribirán cosas muy morales y sabrosas para todos los espirituales que gustan de ir por cosas dulces y sabrosas a Dios, sino doctrina sustancial y sólida, así para los unos como para los otros, si quisieren pasar a la desnudez de espíritu que aquí se escribe» (S pról.).

La explicación dada en sus libros no cambia ese *bajo estilo,* sino que refuerza la expresión: la encuadra religiosamente y asegura sorprendentes resultados.

Su justificación está en la autenticidad y en la eficacia: señala el camino derecho y breve de la cruz de Cristo. La dureza es aparente, ya que abrevia enormemente la duración del esfuerzo. Asegura: si esas personas que andan con tantos ejercicios de piedad y penitencia «tuviesen cuidado de poner la mitad de aquel trabajo en esto, aprovecharían más en un mes que por todos los demás ejercicios en muchos años» (1S 8,4). Lo que atormenta al hombre no es la renuncia, sino el apetito, la avidez insatisfecha de siempre más gozar.

Cada uno desde su experiencia puede dar la razón al Santo. Ojalá fuera posible hacer una suma. Entonces veríamos que los esfuerzos gastados en nuestra mediocridad son mucho mayores de los que él nos exigía para ser santos.

b) Acercarle a nosotros

Vivió hace cuatro siglos. Ahora bien, la espiritualidad mantiene relaciones íntimas con la cultura del tiempo y con ella transcurre en parte. San Juan de la Cruz es uno de los autores que menos sufre con el pasar de los años. Se atiene a lo sustancial del Evangelio y de la naturaleza humana, que perdura. No le alcanzan las reservas que la moderna psico-

logía levanta frente a la credulidad en tema de fenómenos místicos y virtudes que se reducen a egoísmo camuflado.

Pero también sufre con el paso del tiempo. Apuntaré algunos sectores en que se hace necesaria la intervención del lector para saltar distancias.

Simbolismo.—En general, los símbolos tomados de la naturaleza conservan mayor actualidad: noche, llama, monte. Hablan hoy con igual eficacia.

En cambio, las expresiones «matrimonio espiritual» y, más aún, «desposorio espiritual» han perdido en gran parte la eficacia que poseían en su ambiente para designar los grados más altos de la unión mística. Si conservan cierto valor, se debe al uso que hace de ellas la Iglesia, como imagen de sus relaciones con Cristo.

Se puede mantener el símbolo *matrimonio espiritual,* pero usado con mucha sobriedad y sin descender a alegoría. El Santo pone de relieve por medio de él la totalidad de la entrega mutua, no la ternura o gusto.

Gustos de la época.—Cambiando el ambiente, se modifican ciertas bases que sostenían algunos de sus programas o actitudes. Por ejemplo: entonces había demasiada afición al trato directo con Dios, a horas de oración quieta; gusto en los ejercicios de piedad, excesos de penitencia. De ahí que el Santo se muestre reservado y a veces abiertamente contrario a esas tendencias.

Quien lee hoy tales consejos de moderación, de evitar excesos de piedad y oración, de penitencia, sin reconstruir el ambiente para el que se escribieron, deforma el pensamiento sanjuanista. Pone un freno donde le haría falta poner un impulso. Han cambiado las circunstancias. Lo que entonces era inclinación natural y gusto requiere hoy voluntad enérgica y convencida, disposición al heroísmo. La mortificación cristiana cuesta horrores, y el diálogo solitario con Dios resulta poco menos que un martirio. Si uno retrocede ante las exigencias de la oración, de la penitencia, etc., no tiene derecho a camuflar su cobarde retirada apelando a la cautela que el Santo recomienda.

Resonancia interior.—Muchas palabras con su correspondiente significado no provocan actualmente la misma resonancia en el espíritu. Tal vez las entendemos especulativamente, mas falta el interés, la estima que despertaban espontáneamente antes de que interviniera la reflexión.

¿Seremos capaces de imaginar siquiera la diferencia que hay entre las vivencias que suscita la palabra «contemplación» en el espíritu de San Juan de la Cruz y las emociones que trae al nuestro? La entendemos en cierto modo como una especie de meditación iluminada y fácil, donde el hombre hace de espectador. Bien poco se parece esa idea a la que él tiene de ese factor decisivo que mueve la vida del hombre de arriba abajo, desde el principio hasta el fin.

Aplicaciones.—Los principios del sistema van encarnados en sus respectivas aplicaciones. Estas envejecen fácilmente. En consecuencia, se impone la tarea de distinguir bien los valores, con el fin de que no caigan principios válidos por causa de situaciones pasajeras, ni se conserven aplicaciones trasnochadas por estar unidas a principios de valor permanente.

Buen ejemplo de ello tenemos en lo que se refiere a la fe, tema que está procurando al Santo la mayor actualidad y universal aceptación. Genial intuición, que busca a Dios superando la barahunda de ideas, sentimientos, mecanismos psicológicos del hombre. Por otra parte, en ese mismo tema encontramos muchas páginas dedicadas a purificarla de visiones, revelaciones, etc., y otros fenómenos que hoy dicen poco.

c) Diálogo personal

La lectura de un gran místico como San Juan de la Cruz es de carácter estrictamente individual, diálogo entre el autor y el lector.

A ratos se hace difícil mantener el diálogo. El escribe después de haber dado cima a la grande aventura espiritual que llena toda su existencia. El lector, en cambio, está comenzando la grande empresa, o al menos no conoce aún su desenlace. La visión de Dios, del hombre, del mundo, que tienen uno y otro, se resiente de esa distancia inicial. Juzgamos extrañas apreciaciones que él admite como evidentes.

Para no distanciarse de nadie, ha elaborado un programa con amplio margen a la iniciativa individual. Es enemigo de

maestros y programas que regulan al detalle los instantes de cada jornada. ¿No resulta extraño que ni siquiera explique en qué consiste la oración y el modo de hacerla, estando dedicados a ese tema todos sus libros? El itinerario concreto debe trazarlo cada uno el suyo.

Muchas veces ha comentado sus poemas y explicado sus libros a los religiosos en particular. Cuando se decide a escribir un comentario general, sufre viendo que con ello pierde gran parte de la riqueza y posibilidades del poema.

En el prólogo del *Cántico* precisa la clase 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 sabiduría mística. San Juan de la Cruz mismo ha dado ejemplo, interpretando la primera estrofa de la *Noche* cuatro veces y a distinto nivel. Y todas ellas hacen sentido perfecto.

Creo que hemos descuidado esta obligación impuesta por el Doctor Místico a sus lectores. Tomamos su advertencia como si fuera un permiso de inventar acomodaciones.

Es un principio serio que obliga a dialogar con el autor desde la propia vida. Todos los que pretenden entender a San Juan de la Cruz debieran poseer un comentario estrictamente personal e inédito a sus grandes poemas místicos: *Noche, Cántico, Llama.* Escrito en el corazón o en el papel, para uso privado. En él va cada uno anotando los versos, repetidos desde su situación, con sus ansias personales, con su conciencia de la predilección divina. Parecen hechos a la medida de mi vida, aunque ésta sea inferior y muy distinta de la que tuvo el Santo. Tal vez entiendo más desde mi propio comentario que desde el suyo.

Leer activamente, con empeño, dialogando.

Capítulo 5

MAESTRO UNIVERSAL

Largo camino recorre el mensaje del místico mientras se forma lentamente, hasta fraguar en una síntesis capaz de ser transmitida a otros. Fue originariamente una experiencia estrictamente personal, organizada en firmes principios, que luego asimila nuevos elementos y busca toda clase de recursos para lograr comunicarse a los extraños. Aunque es impropio hablar de extraños entre los discípulos del místico, pues, sin algún parentesco radical, no se hereda su legado.

En el plano de realización personal consigue la perfección cristiana o santidad. ¿Ha conseguido resultados apreciables en su tarea secundaria de influencia social? Tal vez no se puede decir otro tanto de todos los místicos, pero, en nuestro caso, el esfuerzo por llegar al oyente o lector ha tenido éxito. La palabra de San Juan de la Cruz, vívida y laboriosa, suscita interés por su contenido y, en parte también, debido a las formas de expresión.

El período que hoy viven la humanidad y la Iglesia reanima con vigor desconocido hasta el presente las intuiciones de Juan. Contribuyen a ello algunas circunstancias superficiales. Pero la raíz primaria de esta afinidad tan agudamente sentida está en que él y nosotros tocamos los fondos sustanciales de la persona humana y del programa evangélico.

Del magisterio sanjuanista se benefician el mismo autor y quienes le utilizan. San Juan de la Cruz gana en cuanto su doctrina es proyectada en nuevas luces y situaciones, más allá de las posibilidades en que él la encuadró personalmente. Los discípulos sacan ventaja, ya que participan de la clarividencia del genio y con su ayuda resuelven situaciones complejas que no hubieran logrado encauzar por sí solos.

Al hablar de actualidad o presencia de San Juan de la Cruz, dos escollos quisiera evitar. El primero es el hablar en abstracto de las cualidades de su doctrina, que la hacen apta para resolver los problemas del mundo contemporáneo. Si no se añaden datos concretos de general aprecio, el raciocinio demostraría que merece ser actual, pero hasta ahora no lo ha conseguido.

Pero también el riesgo contrario me parece odioso: citar testimonios, sin concretar los puntos de su figura o doctrina que demuestren justificada la estima general que de hecho ha conseguido. Sin la motivación interna, los testimonios pudieran interpretarse como un tributo a la moda: es actual porque se habla mucho de él; se habla mucho de él porque es actual.

En el capítulo presente prefiero caer en el exceso de testimonio, ya que en justificantes doctrinales abundan todos los demás capítulos de este libro.

1. Maestro en vida y escritos

Desde que se inaugura la reforma carmelitana, ha vivido constantemente empeñado en tareas de formación: maestro de novicios en Duruelo, Mancera, Pastrana; rector de colegios en Alcalá de Henares, Baeza; superior en El Calvario, Granada, Segovia; director espiritual de religiosas y seglares siempre y en todas partes [1].

Superior designa hoy un cargo administrativo más que de formación espiritual. San Juan de la Cruz cuidaba mucho más la formación individual y colectiva que el gobierno disciplinar. En este punto representa un recio contraste con los gobernantes de la Reforma en su tiempo. Mientras éstos organizan, luchan ásperamente por forjar leyes y estructuras sociales, el primer descalzo forma en pequeños grupos individualmente.

Ha ocupado altos cargos de gobierno: además de los citados, vicario provincial y consiliario general. Nunca fue primer superior de toda la Reforma, ni esto se debe atribuir a odios o rivalidades. Le faltaban cualidades para ello, o no eran esos cargos el puesto más apto para la expansión de las cualidades que efectivamente poseyó.

1 Existen algunos estudios de carácter general: José de Jesús María (Quiroga), *Don que tuvo San Juan de la Cruz para guiar las almas a Dios*. Editado por el P. Gerardo, en *Obras completas de San Juan de la Cruz* III p.503-570; Benjamin de la Trinité, *Education sanjuaniste*, en Sanjuanistica (Roma 1943) p.305-366; O. Leroy, *Quelques traits de saint Jean de la Croix, Maître spirituel:* Carmelus 11 (1964) 3-43; Efrén de la M. D., *San Juan de la Cruz* p.243ss; José Vicente de la Eucaristía, *San Giovanni della Croce «uomo celestiale e divino»:* Riv. di Vita spirituale 11 (1957) 313-346.

Es providencial que a Juan no le hayan sido encomendados oficios absorbentes de gobierno. Se hubiera alejado de la cantera de los espíritus. Su fórmula de influencia es el trato de tú a tú: orfebre del nuevo Carmelo.

Los súbditos y los testigos dicen que muy raras veces predicaba (tono oratorio), pero que fueron innumerables sus pláticas a grupos reducidos y a individuos. El trato con los súbditos lo mantiene por medio de la conferencia espiritual de temática más o menos amplia, según permitan las circunstancias. Si tiene lugar durante las horas destinadas a la oración de comunidad, se limita a temas de vida interior y de oración; cuando se hace en hora libre, habla también de la salud y otros campos de interés.

Un precioso testimonio nos ha llegado de sus métodos:

> «Llegado al monasterio de Los Remedios, de Sevilla [siendo vicario provincial de Andalucía], donde había muchos novicios, de los cuales él había enviado algunos desde Córdoba, halló que los más de ellos estaban malos, y algunos como lisiados de males de cabeza; y examinándolo más de cerca, conoció que todo esto sucedía por impericia del maestro, que, por una parte, no les practicaba la meditación provechosamente, contentándose con hacerles pláticas generales y dejándoles que se quebrasen la cabeza con representación de figuras imaginarias, sin espiritualizarles la oración, para sacar con descanso provecho de ella; y, por otra parte, los tenía recogidos en la celda todo el día y, como si fueran ya grandes contemplativos, los retiraba de los ejercicios de la vida activa.
>
> Y de aquí procedía que, como les faltaba tan presto el ejercicio corporal, a que estaban acostumbrados, se llenaban de crudezas y malos humores, y por no saber vacar continuamente a la oración, lisiaban las cabezas, y con lo uno y con lo otro perdían la salud. Y así decía nuestro santo Padre al maestro que su magisterio comenzaba por donde había de acabar; que imitase a nuestros contemplativos de la antigüedad, que cuidaban tanto de ejercitar los religiosos mozos en el trabajo corporal, que, cuando faltaban otras ocupaciones, les hacían mudar piedras de una parte a otra y volverlas otro día a su primer lugar, para que con esto se hiciesen más robustos en el cuerpo y más virtuosos en el ánimo; y con esto los disponía para la vida contemplativa. Porque en las obras activas se adquieren las virtudes morales, que enfrenan las pasiones, sin las cuales podrán mal ser contemplativos, y se conocen mejor los naturales y sus defectos, para curarlos.
>
> Y tales medicinas les aplicó el Santo el tiempo que estuvo allí,

que los dejó reparados en la salud corporal y mejorados en el espíritu» [2].

Revela un sistema de educación contemplativa bastante diverso de los corrientes. Sobre dos puntos llama la atención. Se debe comenzar por actividad y movimiento, pasando luego a soledad contemplativa; no, al revés, cerrar al novicio y al joven en larga contemplación inerte y vacía, para luego permitirles alguna actividad. Y también no cargar a los jóvenes con todo el peso de las estructuras antes de darles tiempo a que las asimilen personalmente y poco a poco. De lo contrario, todo se reducirá a largos discursos del maestro y fórmulas de oración, sin entrar en lo vivo del problema de la oración verdadera y de la vida religiosa convencida. Hay que empezar por poco, por muy poco, hasta que el natural se disponga y acostumbre a la profunda interioridad.

Dirige religiosas y seglares con la misma asiduidad. Cinco años ha dedicado exclusivamente a esta labor en Avila. Con igual fidelidad se mantiene en Alcalá, Granada y Baeza: confiesa a sacerdotes, religiosas, seglares en general, universitarios. Horas enteras consagra semanalmente a personas humildes; entre ellas se cuentan algunas mulatas de Granada. El Espíritu de Dios es infinitamente rico, y cada alma requiere un estudio aparte.

Hay en esos ambientes personas de vida frívola que, atraídas por la buena fama y el encanto místico de Juan, quisieran confiarle su alma. Mas se retraen, temiendo que un santo así las obligue a llevar las cosas por la tremenda. Pero Juan es santo y, además, inteligente. A una de esas prevenidas que se acerca por primera vez recibe el confesor con estas palabras: «No tenga miedo, que, cuanto más santo sea el confesor, más comprensivo; el peligro no está en que sea santo, sino en que sea imprudente». Por las cartas conservadas apreciamos que posee buen repertorio de variantes y tonalidades para guiar almas de variada contextura.

En el caso de Mariana de la Cruz pone en práctica sus principios y su paciencia. La monja no puede meditar ni discurrir. Pierde tiempo, dice ella. Juan de la Cruz la instruye,

2 José de J. M. (Quiroga), *Historia de la vida y virtudes del Venerable padre Fr. Juan de la Cruz...* (1.ª ed. en 1628) (Burgos 1927) p.380. Puede leerse también en Crisógono, *Vida* c.21 p.348-349.

convencido de que se trata de un natural poco discursivo. Saldrá una contemplativa muy aventajada [3].

Con las almas generosas no se muestra nada blando. En el trato individual de conciencia es mucho más exigente que como superior. Y se explica la diferencia. La dirección se refiere a personas que la escogen libremente, mientras en la vida comunitaria la medida de disponibilidad de cada individuo es muy diferente. A una monja de Malagón la engolosina con un método eficaz para ser santa en pocos meses, sin decirle en qué consiste. Se lo dirá sólo después de haberla hecho prometer que lo cumplirá aunque muera en la demanda. A la destinataria de *Llama* le recalcaba en cierta ocasión: nada, nada, hasta dejar un pellejo y otro por Cristo.

A pesar del rigor, atrae a las personas y conquista afecto y confianza. En cuanto le sacan el gusto, no saben apartarse de él. Religioso ha habido que consigue de los superiores «le dejasen siempre en la casa y convento donde el dicho siervo de Dios estuviese, por el aprovechamiento que sacaba de tenerle por maestro espiritual» [4]. Le temen cuando se anuncia su venida de superior, y después de haberlo experimentado, recuerdan durante lustros su gobierno como un paraíso.

Su presencia había traído orden y recogimiento a la barahúnda de la Encarnación de Avila. Un día, después de cinco años, es arrancado violentamente a su oficio de director y llevado a la cárcel de Toledo. Santa Teresa escribe al padre Gracián: «Doña Guiomar... llora a su fray Juan, y todas las monjas. Cosa recia ha sido ésta. La Encarnación comienza a ir como suele» [5]. Ausente fray Juan, el mundillo conventual volvía a la disipación en que lo había encontrado Teresa al venir de superiora.

En la respuesta de fray Juan a una religiosa de Segovia entrevemos el pensamiento y la estima de la penitente: como llevan de Segovia al director, ella perderá la única oportunidad que tenía de ser santa: «Lo que la ruego, hija, es que ruegue al Señor que de todas las maneras me lleve esta merced adelante [quedar sin cargo], porque todavía temo si me han de hacer ir a Segovia y no dejarme libre del todo... Mas

3 Cf. Crisógono, *Vida* c.18 p.289-290.
4 Cf. ibid., c.14 p.223.
5 Carta 224, del 15-4-78.

si no pudiera ser [quedar libre], tampoco se habrá librado la madre Ana de Jesús de mis manos, como ella piensa, y así no se morirá con esa lástima de que se le acabó la ocasión, a su parecer, de ser muy santa» (Ep 24, 6-7-91).

El más calificado reconocimiento a los valores magisteriales de fray Juan viene de un alma gemela y perspicaz para distinguir calidades. Estando el Santo de superior a dos pasos, la priora de Beas se queja a Santa Teresa de que no tienen director espiritual. Responde la fundadora en página memorable: «En gracia me ha caído, hija, cuán sin razón se queja, pues tiene allá a mi padre fray Juan de la Cruz, que es un hombre celestial y divino; pues yo le digo a mi hija que después que se fue allá no he hallado en toda Castilla otro como él, ni que tanto fervore en el camino del cielo. No creerá la soledad que me causa su falta. Miren que es un gran tesoro el que tienen allá en ese santo, y todas las de esa casa traten y comuniquen con él sus almas, y verán qué aprovechadas están, y se hallarán muy adelante en todo lo que es espíritu y perfección, porque le ha dado Nuestro Señor para esto particular gracia. Certifícolas que estimara yo tener por acá a mi padre fray Juan de la Cruz...; es muy espiritual y de grandes experiencias y letras. Por acá le echan mucho de menos las que estaban hechas a su doctrina» [6].

Pienso que el secreto de sus constantes aciertos en la dirección está en la sensibilidad con que sabe escuchar, observar, descubrir en cada uno el camino de Dios. Son las normas que da en *Llama* al director. Guía principal es el Espíritu Santo, y el director solamente se encarga de quitar impedimentos; y no trate de realizar programas suyos personales o especulativos, que apenas habrá dos almas que coincidan en la mitad del camino que llevan (L 3,30s). Un súbdito de Granada le ha oído hablar de ciertos sistemas de dirección espiritual que le repugnan: «Repugnaba de los maestros de espíritu que todo se les va en hacer pláticas a sus novicios y no en reconocer sus espíritus y guiarlos» [7].

Amigo de escuchar, de la formación individual que cala, más que de sermones, tuvo éxito en sus ambientes. No fue el oráculo de su siglo por la razón misma de su inclinación

6 Carta 261, diciembre 1578.
7 Cf. Crisógono, *Vida* c.14 p.215.

hacia el trato personal, el diálogo. Faltan las grandes masas en el contorno de su vida. Sus cualidades le conquistaron la estima de grupos selectos, y aun los más sencillos se sentían a gusto en el trato con él. No ha sido un predicador brillante, de moda. Los testigos dicen maravillas de sus charlas espirituales, entretenidas y eficaces.

En ese ambiente y actividad han nacido los escritos. Escribe para personas y fines concretos. No ha tenido prisa en redactar. A los treinta y cinco años aún no ha empezado. Cuando se decide, lo hace por insistencia y para utilidad de las personas mismas a quienes alcanzaba en su enseñanza oral.

La intención magisterial o de enseñanza afecta a su mensaje desde un principio. No previó, sin embargo, la grande publicidad. Vivió en un mundo reducido. Semejante imprevisión nos hace temer que, por falta de estímulo, deje las cosas a medio hacer. ¿Para qué empeñarse en obras de fondo y cuidarlas hasta el detalle, si las van a leer solamente unas cuantas personas piadosas, que con poco se contentan?

San Juan de la Cruz no mide su empeño por la muchedumbre de lectores. Ha puesto el mayor esmero en escritos destinados a pocos. Se interesa por la calidad, no por el número de los lectores, y le bastaría uno solo para justificar el derroche de cuidados que requiere una obra maestra. Hay almas de exquisitez espiritual tan superior, que por ellas solas se pondría a los esfuerzos de un largo escrito espiritual.

Nada publicó en vida ni pensó en la eventualidad futura. Encontraba bien remunerado su trabajo de escritor en la afición y provecho con que, según pudo observar, se deseaban y se leían sus libros.

De nosotros parece que no se acordó. Imposible para él imaginar el interés que hoy despierta su palabra. Tal vez entrevió algo cuando escribe: «Sin trabajo sujetarás las gentes y te servirán las cosas si te olvidares de ellas y de ti mismo» (AA 68).

2. Doctor de la Iglesia universal

En agosto de 1929, San Juan de la Cruz era declarado solemnemente Doctor de la Iglesia [8]. Quedaba lejos el peque-

8 El breve se puede leer en AAS 18 (1926) 379-381. Una traducción española del mismo ofrece la última edición de la BAC p.349-350.

ño círculo de almas selectas que recibió en un primer momento su mensaje. La nueva cátedra venía a confirmar un magisterio ejercido de hecho durante siglos. Pero más que el reconocimiento de méritos conseguidos, era la inauguración de una época nueva en el interés por su doctrina y su persona.

A partir de esa fecha se multiplican las adhesiones y ganan en autoridad. En la trayectoria distinguimos dos períodos, de veinte años aproximadamente cada uno. El primero se extiende hasta 1946, que se cierra con la publicación de estudios a raíz del centenario de su nacimiento (1942). Durante ese tiempo, el entusiasmo no es menor, pero se mantiene en el recinto de las almas piadosas y los estudios de espiritualidad. Más que Doctor de la Iglesia, se le considera Doctor de la mística, maestro espiritual, guía de almas escogidas. Sufre su actualidad las estrecheces en que por esos años se debate la ciencia espiritual: contemplación adquirida, llamamiento universal a la mística, modos y sobremodos de los dones, etc. Ese primer período no da la talla del San Juan de la Cruz que hoy podemos contemplar.

A medio camino entre el doctorado y nosotros se abre en la actualidad sanjuanista una nueva época, caracterizada por la entrada solemne de fray Juan de la Cruz en el gran mundo de la Iglesia y de la cultura. Ha salido del ambiente confinado de la devoción. Su magisterio gana en amplitud y variedad de oyentes, en profundidad.

Con perspicaz intuición del futuro, se alza en 1943 una voz: «Es digno de nota observar que críticos y panegiristas han asociado por turno a San Juan de la Cruz, de modo más o menos exclusivo, con cada uno de los elementos principales de su enseñanza... Doctor de la nada, Doctor del todo, Doctor de la noche oscura, Doctor de la unión divina, Doctor del amor divino. Y todo esto lo es San Juan de la Cruz, y más. No hay título que mejor le cuadre que el que le fue conferido por Pío XI en 1929, en le segundo centenario de su canonización: *Doctor de la Iglesia universal*» [9].

¿Qué podía significar Doctor *de la Iglesia,* y no simplemente de la mística; y de la Iglesia *universal,* en sentido fuerte? Los hechos más recientes nos quitan el trabajo de buscar una respuesta. Omito documentos y discursos pontificios, por ser más conocidos. Me limito a recoger algunos testimonios particularmente significativos y de rigurosa actualidad.

9 Allison Peers, *San Juan de la Cruz, espíritu de llama* (Madrid 1950) p.108. La primera edición inglesa de este libro es de 1943; en 1961 ha salido la 9.ª

El Dr. A. M. Ramsey, jefe de la Iglesia anglicana, decía en un discurso dirigido en 1962 a la Universidad de Atenas: «Aunque la Iglesia anglicana no puede admitir la pretensión de la Iglesia romana, que se considera como la única Iglesia católica universal, en otro orden de cosas, nosotros hemos edificado sobre la enseñanza espiritual y vida ejemplar de buen número de católicos romanos: Santa Teresa, San Juan de la Cruz y tantos otros misioneros» [10].

El primado de la Iglesia ortodoxa, Atenágoras, confesaba recientemente en audiencia concedida a algunos obispos españoles que le visitaron con motivo de una peregrinación a Tierra Santa: «Sus obras [de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz] son mi lectura espiritual más frecuente. Las leo en el texto original, sin necesidad de diccionario» [11].

El protestantismo luterano y reformado no posee una autoridad institucional que equivalga a lo que representan las dos anteriores para sus respectivas iglesias. De ese lado también llega una voz menos oficial, pero muy significativa por el esfuerzo que pone en contrarrestar los prejuicios inveterados de su ambiente contra la mística [12].

10 Cf. RevEspir 26 (1967) 335. La autoridad religiosa del doctor Ramsey está bien respaldada en el campo cultural por dos beneméritos investigadores anglicanos del pensamiento sanjuanista: el ya citado E. Allison Peers, y más recientemente Trueman Dicken, con su libro *El crisol del amor. La mística de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz* (Herder, Barcelona 1968) 603 págs. (la edición original inglesa es de 1963).

11 La audiencia tuvo lugar el día 3 de septiembre de 1967. Cf. Ecclesia n.1.375 (27-1-68) p.19. El mes siguiente, en ocasión de su visita a Pablo VI, Atenágoras repetía la misma idea durante un recibimiento dado por él en el Vaticano.

12 Ernest Schering, *Mystik und Tat. Therese von Jesu, Johannes vom Kreuz und die Selbstbehauptung der Mystik* (München 1959) 356 págs.; Joannes a Cruce Peters, *La Teología protestante moderna y la doctrina sobre la fe en San Juan de la Cruz:* RevEspir 16 (1957) 429-448, demuestra que las objeciones tradicionales en el protestantismo (K. Barth, E. Brunner, Nygren) contra la mística no alcanzan a San Juan de la Cruz, sino a algunas corrientes protestantes del siglo pasado, como Schleiermacher y otros. San Juan de la Cruz condena tales actitudes con mayor severidad que los mismos protestantes. Cf. también Albert de l'Anonciation, *Les réformateurs et saint Jean de la Croix devant la piété du Moyen Age finissant:* Carmel (1962) 275-300. Alude a ciertas afinidades, demostradas en la vieja actitud y en alguna experiencia reciente.

En la congregación general del concilio Vaticano II, del día 2 de octubre de 1964, interviene Mons. Paulo Zoungrana (entonces arzobispo, hoy cardenal), en nombre de unos 80 obispos africanos, pidiendo que Jesucristo sea propuesto con mayor insistencia como Revelador y Revelado en la fe. A este propósito cita el c.22, que San Juan de la Cruz dedica al tema, en el libro segundo de la *Subida del Monte Carmelo*. Al día siguiente, el patriarca oriental Máximos IV, en representación del episcopado melquita, volvía a insistir ante la comisión conciliar sobre el tema, apelando igualmente a la autoridad del Doctor Místico [13].

El cardenal F. KOENIG, en calidad de presidente del Secretariado Pontificio para los No-Creyentes, tiene un reconocimiento solemne para los valores universales, religiosos y humanos del Santo: «El surgir de una iniciativa como la vuestra en el corazón de un país de tan importantes reservas cristianas como es el vuestro [España], aumenta a nuestros ojos la importancia de vuestro proyecto.

Primeramente, porque en el diálogo múltiple de las ideologías y de los humanismos España está, sin duda, llamada a decir su palabra, venida de una tradición rica e ilustre por la experiencia de Dios. No son pocos los hombres contemporáneos que ven en la obra de vuestro gran místico Juan de la Cruz una concepción de la fe capaz de iluminar la más honda experiencia del hombre contemporáneo. El es el hombre de fe pura que se sabe distinguir de todas sus apoyaturas sensibles, el profeta moderno de la noche oscura, de la sobria, íntima, personal convicción de Dios que desborda todos nuestros condicionamientos psicológicos. ¿No tenéis quizá en él la mejor invitación para la educación de la fe de vuestro pueblo hacia la adultez y personalidad exigidas por la situación de la fe en el mundo contemporáneo?» [14]

El cardenal G. M. GARRONE, prefecto de la Congregación de Estudios, inauguraba en el Teresianum de Roma un ciclo de conferencias sobre la doctrina de San Juan de la Cruz. Transcribo algunas palabras del discurso, pronunciado en marzo de este mismo año 1968:

13 Cf. *Discorsi di Massimo IV al Concilio* (Bologna 1968) p.59.
14 Publica algunos fragmentos de la carta el periódico *Ya*, en fecha 30-1-68.

«Urge hoy volver a este Santo, que ha recibido de Dios la gracia de hablar en la Iglesia al mundo como pocos lo han hecho en el curso de los siglos. No creo que en toda la literatura espiritual se encuentre un autor que de tal manera haya exigido la fe como base de la comunión con Dios.

Nadie como él ha hecho ver la necesidad de esas terribles purificaciones, que poco a pooc dejan al hombre en fe desnuda, que es la que nos hace tocar a Dios.

Seguramente nadie lo ha dicho con tanta fuerza como él; necesitamos escuchar de nuevo este mensaje; y sus hijos tienen la obligación apremiante, gravísima, de hacer comprender a todos los cristianos esta verdad, que San Juan de la Cruz ha puesto de relieve: la posibilidad de llegar hasta Dios por el camino de la fe, una fe como él la explica, esa fe que viene de Cristo...».

A coronar la serie de testimonios autorizados traemos un plebiscito popular. La revista *Vie Spirituelle* hizo una encuesta sobre lecturas preferidas de tema espiritual [15]. Las preferencias se escalonan en la proporción siguiente:

San Juan de la Cruz	33
Santa Teresita	29
R. Voillaume	24
Thomas Merton	23
Santa Teresa	21

Habla en los testimonios citados la Iglesia de verdad universal. Y nos dice: San Juan de la Cruz es para el mundo de hoy, para todos; sus problemas son los nuestros. La estima se justifica con motivos firmes y numerosos. En tres cualidades le sentimos particularmente cercano: 1) su personalidad humana atrayente, sensitiva, de artista, de pensamiento hondo; las biografías recientes y el análisis crítico literario de sus escritos han contribuido a destacar esa faceta; 2) su mensaje medularmente divino, que busca a Dios y rechaza todo envoltorio o disfraz que pueda deformar la realidad inmediata del misterio; 3) sinceramente humano, siente el ansia de la fe desnuda; tiene exigencias duras, pero motivadas por un ideal evangélico que vale la pena.

15 Cf. La Vie Spirituelle 90 (1954,1) p.693.

3. Doctor Místico

¿Equivale este título al anterior? Mejor será no responder de antemano, y esperemos a que los datos determinen el alcance de su misticismo.

Unión del alma con Dios llama él a ese ideal que persigue en su propia vida y trata de incardinar en la vida de los demás. Es la cima del ideal religioso y cristiano, y obra de la gracia, que lo fabrica con el ser más profundo del hombre, explotando todas sus posibilidades de abertura a Dios.

Se dice que San Juan de la Cruz enseña una «mística de oración». No me asusta ese título peligroso con tal de que se entienda con la debida amplitud. Oración sin disimulo, con Dios cara a cara, en diálogo realista con o sin palabras. Grande virtud cristiana, que hemos perdido en parte. Obramos por Dios, mas somos incapaces de hablar con El. La oración es fe cristiana hecha carne del hombre.

La oración de todas las horas, y además la de esas horas muertas frente a Dios, hablando, mirando, callando. Si no es el Espíritu divino, ¿qué maestro será capaz de transformar el espíritu en conformidad con la verdad? Horas de meditación del Evangelio: el amor, la cruz, la presencia activa de la Trinidad. Cuando medito bajo la guía de fray Juan, las verdades me golpean y se asientan en mi espíritu, rompiendo viejos moldes humanistas.

Juan es contemplativo. No tiene que pedir excusas por ello. La oración es contemplación. Es una cualidad eminente y envidiable en todos los sentidos. Significa el convencimiento medular e intuitivo del misterio cristiano y un amor solo. En tono contemplativo habla a todos los hombres: «Al fin, para este fin de amor fuimos criados. Si un individuo o grupo de individuos se propone cultivar la contemplación con peculiar empeño, no por eso le dejaremos el monopolio. De ella vivimos todos.

La vida de otros santos y hombres siguió derroteros diferentes. Ellos vivieron envueltos en la masa, como fermento. Y sus horas de oración eran contadas. Aun así, han vivido la contemplación, la noche oscura, las efusiones del amor divino, como fray Juan las había previsto.

Santa Teresita, sor Isabel de la Trinidad, Edith Stein, vieron iluminarse e incendiarse el propio horizonte al contacto con el mensaje del Doctor Místico.

Charles de Foucauld le tuvo por compañero predilecto en Jerusalén y en el Sahara. Sus discípulos más conocidos hoy le llevan al corazón de las masas y a las soledades de Africa: R. Voillaume y C. Carretto, que le llama «mi gran maestro San Juan de la Cruz» [16].

No quisiera entrar ahora en particularidades que serán estudiadas en el capítulo correspondiente al tema. Sólo digo que muchos de los principios establecidos por el Santo, además de confirmarse, han adquirido rango de leyes universales. La noche de la fe, por ejemplo, la ley de los sentidos, se han convertido (o eran ya, y él lo descubrió) en ley comunitaria de la Iglesia, de su historia, de la cultura humana en general. Los rasgos con que las describe parecen arrancados de la experiencia de nuestro momento histórico.

Se ha jugado mucho y aun siguen abusando algunos autores del papel que desempeñan los *destinatarios* en los escritos de San Juan de la Cruz. Ha escrito para algunos religiosos, según él mismo confiesa en los prólogos. Eso quiere decir que no habla ni escribe al aire. Si escribe por ruegos, es normal que tenga en cuenta su destino inmediato. Pero no se puede sacar de ahí la medida de su potencialidad. Ceñir el mensaje cristiano de Juan a religiosos contemplativos, implica una miopía, como la de limitar el alcance de la predicación de Cristo a los campesinos de la antigua Palestina [17].

La experiencia de nuestros días ha demostrado perennemente válido y cristiano el mensaje sanjuanista. De Foucauld, alma gemela, ha revalorizado un ala ingente del edificio sanjuanista que empezaba a no ser tomada en serio: servicio escondido y directo a Cristo y a la Iglesia en el amor.

Hay quien teme dar cabida al mensaje sanjuanista en la

[16] C. Carretto, *Lettere dal deserto* 11.ª ed. (Brescia 1967) p.58.

[17] Merece estudiarse el significado de las dedicatorias e inmediata destinación de sus obras. Desarrolla bien el tema G. Morel, *Le sens de l'existence* I p.220-230. En un trabajo anterior he analizado un aspecto del problema. Sus grandes obras dan un programa universal, cristiano. Con ello dice a los religiosos que lo sustancial de su vida religiosa no es lo específico, sino las grandes verdades cristianas, comunes a todos. De este modo evita la desmesurada importancia concedida a pequeñeces conventuales. Cf. Federico Ruiz-Salvador, *Vida interior del Carmelita descalzo en los escritos de San Juan de la Cruz:* RevEspir 21 (1962) 464-480.

vida cristiana ordinaria, por miedo a que la desnaturalice con exigencias complicadas, la convierta en negocio de especialistas, que requiere demasiado entretenimiento.

De primer golpe, impresiona la objeción. Duele, por otra parte, recluir a San Juan de la Cruz en el ambiente confinado de los místicos de profesión, que son pocos. ¿Cómo elegir en esta disyuntiva? La vieja escuela de la primera mitad de siglo encontró una noción de universalismo místico que salvaba las apariencias. Como todo el mundo está llamado a la mística, aunque no llegue, San Juan de la Cruz es en potencia maestro universal. Todos debiéramos ser místicos y contemplativos. Juan de la Cruz espera a que lo seamos para decirnos una palabra.

Semejante universalismo me parece pobre e insincero. Hoy le creemos universal, porque su temática es esencialmente cristiana, porque la expansión a que eleva esa vida no es otra cosa que manifestación más clara de cualidades comunes, porque en menor escala todos realizamos el mismo programa, porque vive los más hondos problemas del hombre. No es solamente que debemos aspirar, sino que ya vivimos de ello en otro nivel.

Dos caminos cabe seguir para obtener fuerza general en el magisterio de San Juan de la Cruz. El más sencillo y muy seguido hace años era el de *eliminación:* despojarle de doctrinas, situaciones, experiencias, que no sean patrimonio común de todos. Lo que resta del despojo es su mensaje universal en la Iglesia y en la humanidad. Quedaba poco y sin vida.

Más exacto y fiel resulta el camino de *ahondamiento,* que no desprecia experiencias ni principios aun cuando posean contextura peculiar. Al contrario, los asume y profundiza. Buceando en ellos, llega a su raíz y descubre que no son otra cosa que la fisonomía agrandada de la vida de la gracia, que vivimos todos, o la naturaleza humana, que toca los bordes de sí misma. En el fondo del hombre, se identifican los hombres, mejor dicho, sienten la misma herida.

Tiene todas las razones a su favor Morel cuando ha propuesto la doctrina de San Juan de la Cruz, místico sin disimulos, como la clave que nos abre el significado de la existencia humana y común.

La mística, llegada a la cumbre de sí misma, pierde sentido aristocrático para mezclarse en la vida múltiple de cada

día. Y leer la *Llama de amor viva* con sinceridad, aunque a sangre fría y en la hondonada de la tibieza, no es un despropósito. Porque eso es, aunque agrandado por el microscopio, lo que nosotros somos y queremos, y en cierta medida hacemos.

No creo que la lectura de San Juan de la Cruz defraude a nadie. Es para sus lectores familiares un amigo austero, ajeno a todo afán de suscitar emociones. Tiene, en cambio, mano experta y fina, que nos palpa, y alguna vez aprieta. Estoy seguro de que me habla así porque me quiere. Existe un *amor* muy hondo que actúa sin atreverse a decir su nombre.

El campo en que despliega su influencia más valiosa no se presta a observación. A pesar de tanta celebridad como hoy consigue, lo mejor de su presencia en la Iglesia de hoy se mantiene oculto al público. «No se registra, porque es irregistrable, esa otra influencia que el Santo sigue ejerciendo, más también cada día, en el mundo de las almas. En esos aristócratas del espíritu que viven la íntima revelación vital de Dios en ellos, que saben por experiencia de la presencia amorosa del mismo en nosotros, que prolongan por misericordia divina la experiencia metafísica en una experiencia misteriosa de fe y amor sobrenaturales, del Dios escondido en ellos... Son innumerables, son desconocidos y ocultos casi todos, son lo más exquisito de la humanidad de Oriente y Occidente... Los escritos sanjuanistas son uno de los alimentos preferidos de los espíritus mejores» [18].

4. Valores humanos

En lo que va de siglo, San Juan de la Cruz ha visto ampliarse desmesuradamente el campo de sus admiradores. Del recinto religioso católico, casi conventual, en que vivía recluido, ha saltado al gran mundo de la notoriedad.

Obtiene tan poderosa irradiación sin necesidad de abandonar su campo propio. No se hace interesante a los profanos por haber cultivado marginalmente temas profanos. Por ese camino no hubiera pasado de la mediocridad. Ha obtenido iguales y aun mejores resultados por vía de ahondamiento. Cuando to-

[18] B. Jiménez Duque, *En torno a San Juan de la Cruz* (Barcelona 1960) p.190. Sobre el influjo doctrinal del Doctor Místico en la espiritualidad, cf. Crisógono de Jesús, *San Juan de la Cruz. Su obra científica* p.433-494: discípulos carmelitas y no carmelitas; Id., *Escuela mística carmelitana* p.117ss.

can el fondo, se encuentran entre sí los hombres y también las ciencias vitales. Al ser grande místico, se hace hombre grande, fino pensador, sensible, expresivo. Los soportes de su misticismo hacen de él un genio en otros campos sin buscarlo.

Considero valores humanos del mensaje aquellos que el escritor pone en juego para elaborar y transmitir su pensamiento: sensibilidad, perspicacia, agudeza intelectual, coherencia lógica, dotes eminentes de expresión. Estas serían cualidades de San Juan de la Cruz como hombre y escritor. Pero son también valores humanos aquellos elementos de orden natural que incorpora en su sistema: aspectos valiosos de la psicología humana, del mundo, de la vida. Y tiene muchos.

El mejor modo de captar en todas sus dimensiones positivas los factores naturales que entran a formar parte del sistema sería analizarlos desde la perspectiva religiosa en la que están enmarcados originalmente.

En cambio, la experiencia de los últimos años de investigación sanjuanista demuestra que los mejores resultados en la valoración del elemento profano se deben a estudios que se han limitado a sólo él: filósofos, literatos, psicólogos. Lo toman en serio y por separado, evitando el peligro de que venga descuidado por consideraciones de orden superior. Corren este peligro los que acentúan los valores místicos y exclusivamente teológicos. Ahora, las conclusiones de la investigación profana, aunque definitivas, son siempre parciales y subordinadas. Toda síntesis o visión panorámica adherente debe hacerse desde el misticismo cristiano.

No es de extrañar que, al cambiar los acentos y adelantar a primer plano lo que el Santo deja en el fondo, surjan deformaciones. Algunos investigadores insisten en aciertos relevantes de su obra, pero secundarios para el propósito principal. Olvidan con frecuencia los aspectos que para el Santo ocupan el primer rango.

En dos temas podemos ejemplarizar su irradiación profana: el pensamiento y el arte. En Francia han aparecido los estudios más penetrantes por lo que se refiere al pensamiento, rigor mental, sistema sanjuanista. España ha admirado y analizado con esmero particular el lado literario, artístico, las manifestaciones de su fina sensibilidad.

San Juan de la Cruz es maestro muy estimado de los mismos que no condividen su fe y su misticismo. J. Baruzi creyó encontrar en Juan de la Cruz un alma afín, el grande amigo de su existencia y de su pensar. Le dedica en 1924 un estudio magistral (reeditado en 1931), con preocupaciones exclusivamente metafísicas y psicológicas. Siente particularmente afín el sector del conocimiento, la crítica severa a toda clase de aprehensiones distintas [19].

A pesar de las críticas, Baruzi se cree con derecho a interpretar a San Juan de la Cruz desde el punto de vista humano. Sin condividir la fe de su héroe, puede en cierto modo hallar la vena interna del pensamiento sanjuanista. Los resultados han venido a darle en parte la razón. Sus análisis no han sido todavía superados en finura y penetración.

Su perspectiva le llevó a deformaciones. Guiado por el afán de convertirle en maestro humano universal, Baruzi intenta una y otra vez «desconfesionalizarle». El dogma cristiano significaría, en el sistema de San Juan de la Cruz, una sobreestructura añadida y engorrosa, ajena al pensamiento original. Aun a cambio de incomprensiones graves, ha sido decisiva su aportación al conocimiento del pensamiento sanjuanista, incluso en su dimensión estrictamente religiosa.

Recientemente, G. Morel hace hablar al Doctor Místico para filósofos, creyentes o no creyentes. De nuevo la sorpresa y la oposición sistemática al intento. Y también vuelve a repetirse el resultado: una obra de amplia perspectiva que, a pesar de sus limitaciones y parciales deformaciones, se justifica a sí misma abundantemente.

Ya Bergson se ocupó ampliamente de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, como supremos representantes del misticismo católico: «San Juan de la Cruz y Santa Teresa sobresalen entre todos los místicos. Su lectura me ha iluminado constantemente, y la convergencia o complementariedad de estos dos espíritus, tan diferentes y, a la vez, idénticos en su aprehensión de Dios, es para mí una prueba de verdad. Estimo a uno y otro por igual, y, sin embargo, pongo a San Juan de la

[19] *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (Paris 1924). De parte católica no faltaron reproches: Dom Chevallier, Vernet, Maritain, etc. En el plano dogmático sobran motivos, porque abundan los errores de bulto. Los críticos iban, sin embargo, más lejos. Negaban a Baruzi toda capacidad de comprensión a causa de su racionalismo e incredulidad.

Cruz en la cima de todo. Baruzi, en su hermosa tesis sobre San Juan de la Cruz, se ha quedado en los alrededores. Hay en San Juan de la Cruz algo mucho más profundo de lo que él ha visto: hacerse digno de una gracia, ésta es la esencia misma de su mensaje, y también de todo mensaje místico».

A Morente, que se lamentaba de que en España no tengamos ningún filósofo digno de este nombre, responde Bergson: «Vosotros los españoles tenéis en la mística la más alta filosofía; vuestros grandes místicos, Santa Teresa y San Juan de la Cruz, han alcanzado de un salto lo que nosotros, filósofos, forcejeamos inútilmente por conseguir» [20].

Además de su estima personal, M. Blondel ha sido un propagador de los valores sanjuanistas. Intentó despertar en el joven Teilhard de Chardin afición y sensibilidad para entender al Doctor Místico. Nada consiguió. Pero este y otros sucesos le dieron ocasión de mostrar su penetración de la filosofía y la teología de San Juan de la Cruz [21].

¿Es la mística un pensamiento intuitivo o discursivo? Eso dependerá de las cualidades humanas que el místico posea y del grado en que elabore la experiencia primitiva. San Juan de la Cruz era pensador, teólogo y psicólogo. Habilidades todas ellas que utiliza para integrar una visión esencial de Dios, el hombre, el mundo, y no solamente para expresarla.

Aprecian al Doctor Místico los intelectuales. Pocos habrán marcado con mayor dureza que él los límites del entendimiento humano natural. Lo abate en virtud de principios de fe. Para quien no condivide su creencia religiosa, se trata de abusiva extrapolación. Y, sin embargo, se entienden e intiman las dos líneas de pensamiento.

Atribuimos a San Juan de la Cruz todo el mérito de conseguir amistades dentro de un mundo que no es el suyo. Hay, sin embargo, cualidades del hombre moderno que contribuyen poderosamente a esa armonía. Este, al buscarse un maestro, no mira tanto a la coincidencia en formas externas de vida y en detalles. Salta sobre tales menudencias. Quiere llegar hasta el corazón de la existencia que palpita en los genios, aunque el marco de su vida sea muy diferente. San Juan de la Cruz, desde su fe, desde su misticismo, incluso desde su convento carmelitano, percibió en sí y en su alrededor las aspiraciones más hondas del ser humano y su posible realización. Tendrá admiradores y discípulos mientras el hombre no se degrade.

Filósofos modernos que le admiran le ponen reparos por causa de su fe. Si uno cree de antemano, ya no puede hacer metafísica en serio, buscar en total contingencia la raíz del ser, pues sale con la respuesta prefabricada por la revelación.

La objeción en este caso tiene menos validez que nunca. Desde luego, la seguridad de la fe es incompatible con ciertas formas de angustia total defendidas por el existencialismo. Pero ello no comporta desventaja ni eliminación de la contingencia. Algunos grados del sentimiento angustioso son más bien degradación que autoconciencia o pensamiento del hombre. Por lo demás, no se ahorra la contingencia con el simple hecho de apoyarse en Dios personal y providente. Sucede lo contrario. La necesidad de acoger lo divino como es, obliga al creyente a romper los moldes de su íntimo ser humano, a negarse con rigor y alcance que no llega a sospechar el hombre autónomo.

La estética es un sector para el que San Juan de la Cruz ha recibido grandes luces. Los críticos literarios tienen más viva conciencia de los límites que bordean su punto de vista. La belleza y riqueza del vaso invita, el contenido trascendente retrae. Como contenido y continente son inseparables por estar el lenguaje humano empapado de mística, el crítico se detiene perplejo.

Ya Menéndez Pelayo titubeó ante la doble actitud que provocan los poemas: invitan con su belleza al análisis detallado, imponen por su trascendencia respetuoso silencio. «Aún hay una poesía más angélica, celestial y divina, que ya no parece de este mundo ni es posible medirla con criterios literarios, y eso que es más ardiente de pasión que ninguna poesía profana, y tan elegante y exquisita en la forma, y tan plástica y figurativa como los más valiosos frutos del Renacimiento... Confieso que me infunde religioso terror al tocarlas... Sin embargo, el autor era tan artista, aun mirado con los ojos de la

20 J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson* (Paris 1959) p.100 y 248. Este libro, escrito por un discípulo y colaborador íntimo de Bergson, conserva las palabras del gran maestro pronunciadas en conversación. Contiene numerosos textos parecidos a los arriba citados.

21 Cf. Gregorio de Jesús, *San Juan de la Cruz y Teilhard de Chardin*: EphemCarm 18 (1967) 362-367.

carne, y tan sublime y perfecto en su arte, que tolera y resiste este análisis».

La justificación detallada del aserto se debe a Dámaso Alonso, que ha puesto a su libro *La poesía de San Juan de la Cruz* el subtítulo respetuoso: *desde esta ladera*. A escala de valores humanos y con cristerio profano, da la resultante: San Juan de la Cruz es el mejor entre los poetas de lengua hispánica.

La temática y el simbolismo de San Juan de la Cruz son tan especiales, que resulta muy difícil y casi imposible la imitación. Es más propio hablar de admiradores y críticos finos de su poesía que de discípulos y seguidores: J. M. Valverde, marqués de Lozoya, Gerardo Diego, Jorge Guillén, José María Pemán, Eugenio d'Ors, etc.

Las influencias apuntadas a este respecto son numerosas, pero de escasa profundidad. Citan algunas: Crisógono de Jesús, *San Juan de la Cruz: su obra literaria* p.331-361; Sabino de Jesús, *San Juan de la Cruz y la crítica literaria* (Santiago de Chile 1942); Emeterio Setién de J. M., *Mística y Novela* (Burgos 1949) (presencia de San Juan de la Cruz y Santa Teresa en los escritos de 32 novelistas, desde Juan Valera hasta la fecha); Id., *Extáticos y estéticos* (Burgos 1950) (recoge, a veces rectifica, juicios que sobre los dos santos carmelitas han dado ensayistas y escritores de los últimos cien años, 37 en total); A. Méndez Plancarte, *San Juan de la Cruz en Méjico* (Méjico 1959).

Influjo notable ejerce en el poeta T. E. Elliot (Nóbel de literatura) *Cuatro cuartetos*. Las divergencias, sin embargo, son mucho mayores. Cf. Gary Gerard, *Eliot of the circle, John of the Cross:* Thought 34 (1959) 107-127.

5. Límites

Algunos tiene, y es mejor destacarlos desde un principio para evitar la insistencia de autores que no parecen buscar otra cosa.

Las limitaciones son elemento normal de todo mensaje y de toda grande obra, antigua o moderna. Solamente los manuales y las enciclopedias desarrollan todas las cuestiones por igual. Y por esa cualidad son los libros que menos interesan.

Inexplicablemente, algunos modernos han dado en fustigar con acrimonia las limitaciones u omisiones de antiguas celebridades. Sienten gusto especial en esa labor.

Parte de la culpa corresponde a los admiradores incondicionales, que no admiten deficiencia alguna en sus autores preferidos. De éstos hay buen número: San Juan de la Cruz ha dicho todo lo bueno que se puede decir, y mejor que cualquier otro; el más profundo análisis de un tema es el que lleva por coletilla: «según San Juan de la Cruz». Preferencia exclusivista e incondicionada, como la que se profesa a tantos otros autores; Santo Tomás, por ejemplo. En el fondo, es fanatismo, que sólo sirve para cebar a la oposición.

Tiene límites. Muchas cosas dice bien y las estudia en detalle; ofrece principios fecundos de perspectivas para juzgar el conjunto; otras verdades apenas las recuerda o las sugiere; omite por completo muchas más, advirtiendo de que sobre ello hay mucho escrito. Hay limitaciones ambientales. No en vano pasan los tiempos, y cambian los hombres con sus gustos y mentalidad.

Frente a esas lagunas, la actitud noble del estudioso y del lector es admitirlas y pasar luego a lo que efectivamente enseña el Doctor Místico. Conozco varios autores contemporáneos de renombre empeñados en citarle exclusivamente a propósito de temas que no trata, con el afán morboso de reprocharle omisiones graves. Si leen a San Juan de la Cruz o le citan, lo normal es preguntarle sobre temas que él ha desarrollado.

He leído y releído las objeciones de todas clases que se le hacen. Uno acusa lo que otro más cálidamente aprueba. Las cualidades que entusiasman al primero indisponen al segundo. Es la condición que afecta a todo hombre público: saber que nunca saldrá a gusto de todos, y sus éxitos más logrados y reconocidos hallarán la desaprobación de unos cuantos o de muchos.

Pienso que, todo sumado, lo mejor que puede hacer San Juan de la Cruz es seguir siendo como es. Desafiar las quejas, escuchar a unos y a otros sin inmutarse. Y el lector irá viendo que su gusto no es la objetividad misma. El no gustarle a él puede ser una virtud de la obra.

«Hay reproches que equivalen a sinceras confesiones de

ignorancia» (Lucien-Marie)[22]. Acusando, uno revela sus propios gustos y exclusivismo mejor que los del autor acusado (*test* de proyección).

Me impresiona el hecho observado en los últimos treinta años. Los análisis que hace del tema de la fe eran tachados de *psicologismo*. Hoy son mirados como intuiciones geniales y anticipadas de un examen de conciencia que deben hacer la humanidad, la Iglesia y cada individuo sobre lo que es Dios en sí mismo y para el hombre. La vehemencia de los liturgistas ha ido cediendo y dando razón a San Juan de la Cruz. Y otros mil ejemplos.

Esta experiencia repetida me hace ver la repugnancia de los teilhardianos incondicionales como chubasco pasajero y regional.

Su carácter transitorio nos dispensa de considerar las objeciones. El tiempo se encarga de resolverlas. Por otra parte, algunas reaparecen en los capítulos sucesivos, donde se estudia el tema correspondiente. Me limito a recordar dos, una que acaba y otra que empieza: falta de sensibilidad litúrgica, falta de sensibilidad encarnacionista. En ellas se condensan varias otras más particulares.

a) Sensibilidad litúrgica

Antes de preguntarnos por qué San Juan de la Cruz habla tan raramente de la liturgia, convendría examinar un problema previo y más importante: ¿por qué algunos liturgistas se muestran tan incapaces de comprender todo valor cristiano y evangélico que no sea el gesto comunitario o la enumeración exhaustiva y ordenada de los dogmas? Este segundo problema me parece, hoy por hoy, tanto o más grave.

El Santo ha vivido personalmente y hecho vivir una vida intensamente litúrgica: misa, adoración eucarística, cuidado de altares y objetos de culto, representación dramática de los misterios de Navidad y Pasión, lectura constante de la Biblia, etc. Sabe distinguir los grandes misterios de las pequeñas devociones.

22 Así, el conocido historiador de la espiritualidad P. Pourrat dice que «noche» es una palabra vacía, un *manierismo* del lenguaje sanjuanista (cf. G. Morel, *Le sens de l'existence* II p.24-25).

Demuestra vivir los misterios en profundidad y durante todo el día. Poseemos un testimonio de valor inapreciable en nuestro caso, ya que el testigo lo dice sin preocupación apologética:

> «De lo que trató esta testigo al dicho Santo P. Fr. Juan de la Cruz conoció de él amaba mucho a Nuestro Señor y andaba siempre en oración, agradando a Dios, y así le notaba que su rostro se acomodaba con las fiestas, persuadiéndose esta testigo a que, según eran las fiestas y tiempo, así traía el afecto en Dios: si tiempo de Pasión de Jesucristo Nuestro Señor, se le echaba de ver el sentimiento que de esto tenía; si de Navidad, mostraba ternura, y así en las demás fiestas»[23].

Esa actitud personal, dicen, no ha pasado, sin embargo, a su obra escrita. El sistema, además de hablar poco de la liturgia, encuentra en ella sólo defectos y limitaciones (3S 35ss).

Las reservas y omisiones de San Juan de la Cruz no se deben en manera alguna a preferencias individualistas. Muestra la misma desconfianza frente al sentimentalismo de la oración individual, las penitencias, las virtudes y el esfuerzo personal egoísta.

No ha descendido a detalles de vida sacramental, porque la supone conocida y practicada diligentemente por sus lectores. Su carisma particular y las necesidades observadas en la vida cristiana le orientaron hacia el análisis de la actitud teologal frente a Dios y frente a Cristo, en la Iglesia y en la Escritura. Juan se mueve en este plano, que alcanza a todos los sectores particulares. Destaca el encuentro de amor con Dios y depura la vida religiosa de todo naturalismo y contaminación. Quiere encontrar a Dios. Y quiere que los medios sean medios, tanto la liturgia como la contemplación personal. Quien aplique su doctrina vivirá la comunidad litúrgica con intensidad y convicción.

Eso que él llama «bienes espirituales», más o menos lo que llamamos liturgia, «son los que más sirven para este negocio» de la divina unión del alma con Dios, pero «convendrá que, así yo como el lector, pongamos aquí con particular advertencia nuestra consideración. Porque es cosa tan cierta y ordinaria (por el poco saber de algunos) servirse de las cosas es-

23 Declaración de María de la Paz, penitente del Santo en Baeza. Cf. Silverio, *Procesos:* BMC 14 p.45.

pirituales sólo para el sentido, dejando al espíritu vacío, que apenas habrá a quien el jugo sensual no estrague buena parte del espíritu, bebiéndose el agua antes que llegue al espíritu, dejándole seco y vacío» (3S 33,1).

No encuentro nada que condenar en esa actitud. Al contrario, la veo más actual y necesaria que nunca mirando a la Iglesia de hoy. Quien tenga valor para un examen de conciencia colectivo e individual, dará la razón a San Juan de la Cruz: la liturgia es un *medio* que en tanto sirve en cuanto ayuda al fin. El fustiga el sentimentalismo religioso, que lleva a cambiar cada día de oraciones y ceremonias con el ansia de hallar gusto propio y satisfacción.

«Se han de enderezar a Dios las fuerzas de la voluntad y el gozo de ella en las peticiones, no curando de estribar en las invenciones de ceremonias que no usa ni tiene aprobadas la Iglesia católica, dejando el modo y manera de decir la misa al sacerdote que allí la Iglesia tiene en su lugar, que él tiene orden de ella cómo lo ha de hacer; y no quieran ellos usar nuevos modos, como si supiesen más que el Espíritu Santo y su Iglesia. Que si por esa sencillez no los oyere Dios, crean que no los oirá aunque más invenciones hagan. Porque Dios es de manera que, si le llevan por bien y a su condición, harán de El cuanto quisieren; mas si va sobre interés, no hay hablarle» (3S 44,3). Sospechamos que para escribir esto tuvo San Juan de la Cruz que asomarse a nuestros días y ver lo que hoy sucede.

Me confirma el testimonio de personas autorizadas: «Esto sea dicho para despertar la conciencia de nuestros liturgistas puritanos y activistas, que han convertido la reforma litúrgica, por lo demás tan justa y necesaria, en ocasión de un nuevo clericalismo triunfal, que dirige a golpe de baqueta los humildes. En definitiva, la oración eclesial vale en cuanto brota de auténtica adoración existencial del corazón a Dios, de la vuelta a sí mismo y de la conversión, de la actitud contemplativa del alma que se deja impregnar por la verdad divina. La devoción del rosario y la adoración ante el Santísimo expuesto han contribuido a este fin más que el espectáculo ultramoderno de ciertas celebraciones seudolitúrgicas.

La liturgia no es fin a sí misma, sino camino por donde los cristianos, en cuanto comunidad, son introducidos al espíritu

del crucifijo, para ir al Padre en su Espíritu de adoración, y en esa misma adoración recibirle del Padre como el don más sublime. La homilía es el acto con que la asamblea en común es introducida contemplativamente a este espíritu, es la iniciación a los misterios abisales de la sabiduría de Dios. Los laicos reciben frecuentemente la impresión de que más de un sacerdote no sabe en verdad lo que es oración y, si lo sabe, no tiene mucho interés por enseñarlo a la comunidad» [24].

A. Stolz dio consistencia a los reproches lanzados contra la mística desde esa posición. Sus aportaciones en este campo han sido notables, y podemos olvidar lo que hubo de parcial en sus apreciaciones sobre mística. Gracias a Dios, San Juan de la Cruz no es como él le hubiera deseado.

Experiencias tristes le harán cada vez más actual. La pérdida de interés del mensaje cristiano entre los mismos creyentes y apóstoles demuestra que no se ha convertido todavía en carne y sangre del mensajero. La vida del espíritu y el sentido de Dios no son cosas de escuela, sino la esencia misma de toda vida cristiana.

b) Encarnacionismo

Desde que nació, ha visto el movimiento encarnacionista en San Juan de la Cruz un autor extraño y casi un enemigo que, cerrado en soledad contemplativa, descuida y condena la realidad terrena en que está empeñada la vida entera del hombre normal. Lo que fue primero oposición de tendencia se ha personificado en los últimos años. Hoy el antagonismo tiene lugar entre dos figuras: San Juan de la Cruz y Teilhard de Chardin; mejor dicho, entre los discípulos de uno y otro.

Teilhard de Chardin mismo tuvo un contacto muy fugaz y superficial con el pensamiento de San Juan de la Cruz hacia el año 1919 [25]. M. Blondel, con quien entonces mantenía correspondencia indirecta, hizo un esfuerzo por introducirle a la lectura del Doctor Místico. Pero Teilhard no se encontraba a su gusto y la abandona. Personalmente estaría dispuesto a rea-

[24] H. U. von Balthasar, *Riforma o aggiornamento?:* Humanitas 7 (1966) 701-702.

[25] Cf. H. de Lubac, *Blondel et Teilhard de Chardin.* Correspondance commentée par H. de Lubac (Paris 1965); Gregorio de Jesús, *San Juan de la Cruz y Teilhard de Chardin:* EphemCarm 18 (1967) 362-367.

lizar su vida por la vía del despojo. «Lo que yo reprocho a la renuncia entendida como acabo de explicar es que no resulta viable para el conjunto de la humanidad».

Desde luego, los gustos de uno y otro son diversos. Por una parte, Teilhard, absorto como iba en su propio esquema, no se ha hecho cargo de la mente de San Juan de la Cruz. Ya Blondel señaló el punto preciso donde radica el desacuerdo. Mientras para Teilhard el desarrollo es constante y homogéneo, establece San Juan de la Cruz un corte pronunciado: no hay divinización sin sobrenaturalización, ni hay sobrenaturalización sin muerte de la naturaleza.

Es indudable que Teilhard viene a satisfacer las aspiraciones de ciertas personas y ciertas aspiraciones de todo cristiano. Algunos encarnacionistas, cegados por la cercanía y el sentimiento, no han sabido apreciar las dimensiones reales del fenómeno teilhardiano [26].

Hablan de una era teilhardiana en la espiritualidad que sustituiría a la orientación impuesta por San Juan de la Cruz, Santa Teresa y otros autores hasta el presente. Larkin generaliza sin la moderación que requieren los problemas graves: antes... (incluyendo el pensamiento de veinte siglos); hoy, en cambio... (dando por tendencia universal la opinión de ciertos grupos). Teilhard sería el único escritor que cumple las exigencias de actualidad fijadas por el concilio Vaticano II.

Todo imperialismo ideológico es una perversión. La Iglesia es rica en posibilidades y formas de vida interior y externa. Nunca San Juan de la Cruz tuvo el monopolio, ni tiene por qué retirarse cuando Teilhard entra a ocupar un rinconcito en la espiritualidad cristiana. Hay sitio para todos.

Los testimonios que he citado muestran que, precisamente en los años de mayor furor teilhardiano, San Juan de la Cruz ha extendido e intensificado más que nunca su influjo. Lo que quiere decir que no son incompatibles o por lo menos que la autoridad de San Juan de la Cruz no sufre por causa de momentáneas oposiciones. Despierta más interés que nunca entre

26 E. Larkin, *Le rôle de l'ascétisme dans la vie moderne:* Concilium n.19 (1966) 83-90; P. R. Cren, *Le chrétien et le monde selon Teilhard de Chardin:* ibid., 61-81. Está mal escogido el punto de base para la comparación: San Juan de la Cruz no ha pasado a la historia porque la ascética y las penitencias corporales no gozan de actualidad. Prescindamos de si la ascética es o no es actual. La verdad es que esa ascética y tales penitencias no son un factor de relieve en el mensaje sanjuanista.

personas de vida espiritual acendrada, entre los que trabajan con empeño por el Evangelio, entre los cristianos de diversas confesiones, incluso entre los no cristianos.

De Lubac, discípulo de Teilhard y buen conocedor del mundo actual, tiene una actitud más comprensiva y eclesial: «Teilhard ha explorado profundamente, siguiendo la gracia que le fue dada, una parte, sólo una parte, del dominio donde se descubren las insondables riquezas de Cristo». Y ha sido el primero en favorecer y acelerar la publicación de obras que presentan el mensaje místico de San Juan de la Cruz.

Un encarnacionismo sin la dimensión mística y trascendente acaba en naturalismo. En ese clima, el espíritu humano se asfixia.

II
LOS ESCRITOS

Capítulo 6
ESCRITOS BREVES

Es zona de la obra sanjuanista bien necesitada de una presentación clarificadora. Se lee poco, sin orden, a saltos. Conozco lectores familiarizados con los restantes escritos del Doctor Místico que saben poco de su epistolario, nada o casi nada de sus poesías (exceptuados los tres grandes poemas). El desinterés tiene su explicación en la variedad misma de las piezas y la falta de orden con que figuran en algunas ediciones.

No presentan, por lo demás, grandes problemas si prescindimos de la cuestión de autenticidad que puede pesar sobre algún aviso o poesía. En cambio, encierran valores de la talla de su autor. Aun cuando se trata de escritos breves, primicias en sentido cronológico, no son ensayos de principiante, sino obra de maestro consumado.

Los yuxtaponemos guiados por una semejanza puramente externa: la brevedad. Guardan también afinidad interna, especialmente avisos y cautelas, en razón de doctrina y destinatario. Las poesías pertenecen en su mayor parte a los primeros años de escritor.

Además de una ligera noticia histórica, ofreceré elementos doctrinales y técnicos que preparen y acompañen la lectura. Necesita el lector una clave para orientarse en la dispersión de tantas piezas sueltas. Un poco de bibliografía suplirá la forzosa brevedad de estas páginas.

A cuatro categorías pertenecen las obras que integran esta sección: 1) poesías; 2) dichos de luz y amor; 3) cautelas y cuatro avisos a un religioso; 4) epistolario.

1. Las poesías

Es un cantar la primera palabra escrita de Juan de la Cruz que llega a nosotros. Ha brotado en el silencio tenebroso de

una cárcel conventual. Toda la obra literaria y doctrinal que realiza en Toledo es poética; y añadiríamos que lo mejor de su obra poética nace en este clima adverso o como consecuencia inmediata de él. El período de composición se extiende entre 1578 y 1586.

Podemos calificar de *breve* su producción en verso. Dejando a un lado posibles dudas sobre algunas glosas, éste sería el catálogo:

a) *cinco poemas: Cántico espiritual, Noche, Llama, la fonte, el pastorcico.*
b) *diez romances:* nueve sobre la Trinidad-Encarnación; uno «super flumina Babylonis».
c) *cinco glosas:* «Entréme donde no supe», «Vivo sin vivir en mí», «Tras de un amoroso lance», «Sin arrimo y con arrimo», «Por toda la hermosura».

En total, veinte poesías. De valor desigual, aunque todas merezcan estima. Con tan escasos elementos ha llegado hasta la cumbre. Aparentemente empieza en la cumbre, ya que no conocemos de él ensayo alguno anterior. El 21 de marzo (fiesta de la primavera) de 1952 ha sido proclamado patrono de los poetas de lengua española.

El análisis literario demuestra que San Juan de la Cruz no improvisa los recursos técnicos, ni los recibe todos de la inspiración mística. Está fuertemente influenciado por la Sagrada Escritura, el Cantar de los Cantares en particular. Pero recoge además la tradición literaria, popular y culta, del ambiente y el período histórico en que vive.

A pesar de lo breve de su producción, utiliza variedad de rimas, versos, estrofas. Muchas toma de poetas modernos, como Garcilaso; otras retoca, y algunas las crea él mismo. Maneja admirablemente el ritmo, los acentos, la aliteración y otros efectos poéticos, propios de un profesional al corriente de la técnica [1].

Algunos poemas sanjuanistas llevan en el título mismo la advertencia: «a lo divino». Se trata de un fenómeno literario de grande interés, nada raro en aquel siglo. Se convierten en

1 Dámaso Alonso, *La poesía de San Juan de la Cruz* (desde esta ladera) (Madrid 1966). Estudia los recursos comunes a toda la poesía del Santo, analizando además cada poema en particular. Excelente, siempre teniendo en cuenta la limitación que el subtítulo señala.

materia religiosa creaciones del amor humano. Para ello basta cambiar el nombre de los personajes, retocar algunos versos, suprimir o añadir otros pocos. Los dos amantes pasan a ser Dios y el alma, Cristo y el alma. En la introducción a *Llama,* el poeta místico habla de las liras de Boscán «vueltas a lo divino». En realidad, las liras son de Garcilaso. Se refiere a un libro típico de ese género que el Santo ha leído con detención [2]. Al mismo género pertenece la poesía del pastorcico, la glosa «Por toda la hermosura», etc.

Inicialmente los versos tuvieron origen lírico-místico. El mismo autor los repite luego en horas de abatimiento y de tristeza. Llevan dentro un poder vivificante. Antes de que él emprendiera el comentario, ya los lectores se dieron cuenta de que los versos eran algo más que literatura piadosa. Son utilizados como expresión de doctrina y experiencia mística [3].

Destacan entre las poesías del Santo, por su arrebato lírico, lenguaje exquisito, hondura doctrinal, los tres grandes poemas. Pero todos ellos encabezan una obra en prosa y serán presentados con ella en el lugar correspondiente. Al presente serán analizadas las composiciones que, por no haber recibido comentario ni integración en el sistema, son juzgadas de menor valía e incluso ignoradas. Toda la belleza que en estas poesías descubre el análisis literario no equivale al espesor que a los grandes poemas les confiere la declaración original.

a) Poemas

«Que bien sé yo la fonte».

Reza el título: «Cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por fe». Con ello tenemos declarados los dos elementos fundamentales de la metáfora, que por sí misma resultaba ya transparente: Dios es la fonte, y fe la noche. Los misterios de la Trinidad y de la Eucaristía, vividos a través de la fe. Dos misterios hacia los cuales ha manifestado duran-

2 Sebastián de Córdoba, *Las obras de Boscán y Garcilaso trasladadas en materias cristianas* (Granada 1575). Cf. Dámaso Alonso, *La poesía...* p.38ss. Menos acogedor a tales influencias se muestra el P. Emeterio de Jesús María, *Las raíces de la poesía sanjuanista y Dámaso Alonso* (Burgos 1950).

3 Ofrecen buena introducción, de carácter doctrinal y místico, a los poemas el padre Lucien-Marie en la edición francesa de las *Obras* del santo (París 1959) p.1279-1298 y J.-G. Hondet, *Les poèmes mystiques de Saint Jean de la Croix.* Introduction, texte, traduction, commentaire spirituel (Paris 1966) 575 páginas.

te toda su vida particular devoción [4]. Sabemos que uno de sus mayores tormentos en los meses de prisión era no poder celebrar misa ni recibir la Eucaristía. En la cárcel compone estos versos (1578).

Tres elementos acompañan el desarrollo del entero poema, presentes en cada estrofa: 1) el misterio divino (la fonte que mana o alguna de sus propiedades); 2) el conocimiento seguro del mismo (bien sé yo); 3) a través de la fe oscura (aunque es de noche). Mientras el estribillo «aunque es de noche» se mantiene siempre en último lugar, los otros dos se alternan rítmicamente, precediendo uno u otro. A partir de la estrofa 10, desaparece el «bien sé». La fuente y la noche, en cambio, perduran hasta el final.

Por este detalle descubrimos una trama y proceso interno en la sucesión de las doce canciones. Siguen línea descendente, hacia lo concreto. Marcan etapa nueva las tres canciones cuyo primer verso nombra la fonte (2.10.12):

1.ª fase: «*Aquella* eterna fonte» (estr.2) evoca una contemplación de lejanía, compensada únicamente por la seguridad de la fe oscura. Se dilata esta visión en ocho estrofas (2-9).

2.ª fase: «*Aquesta* eterna fonte» (estr.10) nos trae la fuente al alcance de los labios con sólo un leve cambio de pronombre: «aquella-aquesta». La sensación de cercanía se acentúa en el segundo verso: «*en este* vivo pan». En esta fuente cercana se puede beber, saciarse. De ahí que desaparezca el «bien sé», de tono abstracto.

3.ª fase: «Aquesta viva fuente» (estr.12) hace de conclusión y corona. Aumenta la cercanía y la impregnación del alma. En lugar de «está escondida», «bien sé yo», aparecen formas de realismo: es la fuente «que deseo», en este pan de vida «yo la veo».

El simbolismo fuente-noche pervive hasta el final. La fuente no ha sido eliminada por el nuevo simbolismo del pan de vida. No obstante el «yo la *veo*» radical de la última estrofa, sigue en pie el estribillo: aunque es de noche.

La fuente del misterio divino brota libre en la oscuridad, fluye por la Eucaristía y empapa a las creaturas, que de esta agua se hartan, aunque a oscuras. El poema es una sacramentalización del misterio cristiano: la Trinidad en Cristo, Cristo en la Eucaristía, la Eucaristía en el hombre dando vida.

[4] Sobre las circunstancias históricas de esta composición, cf. José Vicente de la Eucaristía, *La fonte nella notte: commento alla poesia di S. Giovanni della Croce...*: Rivista di Vita Spirituale 16 (1952) 293-425.

Y Juan cantando en la noche de Toledo estos versos deliciosos. Al pie de la muralla conventual, escuchaba los rumores del Tajo saltando entre rocas. El simbolismo de la noche despierta en Juan la más recóndita sensibilidad mística y estética. Irradia belleza.

El pastorcico

Título: «Otras canciones a lo divino de Cristo y el alma». Es versión a lo divino de una poesía profana. Apenas ha retocado el Santo la última estrofa. De este modo cambia el tono y el significado total del poema. No es original, pero gana en belleza con la nueva perspectiva [5].

Los tres elementos alegóricos de la canción, pastor, pastora y árbol, representan a Cristo, el alma, el árbol de la cruz. La cruz se mantiene en la perspectiva de todo el poema: pena de amor, sin desviarse a tonos sombríos, espinas, sufrimiento físico.

Intensamente lírico, no tiene, sin embargo, el espesor místico y doctrinal de los otros cuatro poemas.

b) Romances

Observa Dámaso Alonso que San Juan de la Cruz debe de haber sido, como buen español del siglo XVI, aficionado a los romances. Se advierten muchas resonancias en su obra. En la cárcel de Toledo escribe una serie de romances, los 10 que conocemos.

El padre Andrés de la Encarnación, en el siglo XVIII, dio un juicio desfavorable que ha venido influyendo: «Prevengo que los romances, que ciertamente son suyos, tienen alguna aspereza y diferencia con el metro algunas veces..., tienen no sé qué rusticidad y bajeza, muy ajenas de tal pluma». Añade el crítico arriba citado: «El buen padre no podía soslayarse al gusto neoclásico de su ilustrado siglo. Cierto que los romances no pueden compararse con las aladas estrofas del *Cántico*, de la *Noche* o de la *Llama;* pero en su rusticidad

[5] Cf. Dámaso Alonso, o.c., p.43-48 y 193-196.

y monotonía no dejan de tener transparencia, difícil virginidad, agraz encanto. Pertenecen al tipo de romance aconsonantado, sumamente monótono, usado desde el siglo XV; y prolongan giros y expresiones de los viejos y de los juglarescos. El lenguaje directo, por ejemplo, se introduce repetidas veces por medio de un verso estereotipado ('de esta manera decía') que le zumba en los oídos a todo lector de los romances» [6].

El poeta antepone una aclaración: «Sobre el evangelio *In principio erat Verbum,* acerca de la Santísima Trinidad». Se apoya también en el evangelio de la infancia, de San Lucas; de San Pablo toma la alegoría, y la teología de la Iglesia, esposa y cuerpo místico de Cristo.

Es una pena que no hayan recibido comentario del autor. Tienen la culpa sus devotos, que no lo solicitaron al no percibir el enorme interés del tema. Los nueve primeros, aunque numerados separadamente, forman un conjunto unitario, a manera de panorámicas sucesivas.

El esquema corresponde a la «oeconomia salutis», o plan divino de revelarse y comunicarse concretamente, progresivamente, en la historia hasta la comunicación definitiva en Cristo: hijos en su Hijo. La Iglesia sacramentaliza el plan divino y el amor unitivo de Cristo. El mundo fue creado para ser palacio del Hijo y de la Iglesia esposa [7].

La riqueza doctrinal ha sido poco explotada. No creo sea lo más importante el valor teológico que puedan tener en sí mismos. El hecho, cargado de consecuencias, es que los romances han sido escritos, en principio, antes que los grandes poemas y sus comentarios. Ahora bien, los romances suponen y encarnan un sistema profundamente bíblico y cimentado en la mejor teología de Cristo y de la Iglesia. Por consiguiente, todo el razonamiento filosófico y espiritual de las grandes obras ha de ser interpretado teniendo en cuenta este primer esbozo genial del sistema sanjuanista.

6 Ibid., p.80.

7 Sobre el contenido teológico de los *Romances*, cf. LUCINIO DEL SS. SACRAMENTO, *La doctrina del Cuerpo Místico de San Juan de la Cruz:* RevEsp 3 (1944) 181-211; 4 (1945) 77-104.251-275; y JOSÉ VICENTE DE LA EUCARISTÍA, *El tema de la Iglesia en San Juan de la Cruz:* Ephemerides Carmeliticae 17 (1966) 368-404; 18 (1967) 91-137. Expresa misterios de fe «en levísimos ropajes literarios..., cantando las realidades teológicas más bellas, apoyado apenas en lo imprescindible de nuestro humano lenguaje» (P. LUCINIO: RevEsp [1944] 197-198).

Rom 1: «Sobre el evangelio *In principio erat Verbum,* acerca de la Santísima Trinidad». Siguiendo la pauta que le ofrece el prólogo de San Juan, por el Verbo penetra en la vida íntima de Dios Trinidad. Panorámica de lo intemporal, eterno.

Rom 2: «De la comunicación de las tres Personas». Sigue la vida íntima de Dios, comunicación interna de la Trinidad. Se dibuja el primer plano de la creación: el Padre halla contento sólo en el Hijo; por lo tanto, si algo creare, habrá de ser en el Hijo y que sea semejante al Hijo.

Rom 3: «De la creación». Una vez aprobado el plan de crear, desciende a los pormenores en la realización del proyecto. Quiere ante todo crear seres inteligentes, capaces de amar y de conocer las maravillas de Dios; capaces de tomar parte en la vida trinitaria, de vivir en unidad de amor, como esposa, con el Hijo. Es un diálogo en el que el Padre dice las dos primeras estrofas, y el Hijo las tres restantes. El Padre quiere crear una esposa, para que con El se congratule de la gracia y lozanía que ha puesto en el Hijo; el Hijo quiere tener una esposa para que le ayude a sublimar la bondad del Padre. Son versos de grande sensibilidad mística y teológica.

Rom 4: «Prosigue [la creación]». El proyecto de amor se realiza en una sola palabra: «*Hágase,* pues, dijo el Padre, / que tu amor lo merecía, / y en este dicho que dijo, / el mundo creado había». La creación es el palacio de la esposa, dividido en dos aposentos: ángeles y hombres. El amor de un mismo esposo los hace una esposa. El hombre sale desfavorecido en la distribución, por ser la naturaleza humana de menor valía. Pero la desventaja inicial queda abundantemente compensada por una segunda iniciativa del esposo. El Esposo Dios se hará hombre, y el hombre Dios sería. Vendrá a estar con los hombres, comer y beber con ellos, quedándose hasta la consumación del siglo. Entonces recogerá a todos los miembros de los justos, que son cuerpo de la esposa, para llevarlos al Padre. Allí vivirán, en la unidad de Hijo y Padre, vida de Dios. Hondamente bello y cargado de sentido.

Rom 5: «Prosigue». ¿Desengaño? El plan anterior de habitar entre los hombres era sólo una promesa. Llena al hombre de deseos, mas no se lleva a cabo inmediatamente. La esposa no sabe cuándo tendrá lugar. Entretanto se consume en deseo y *esperanza larga.* Traduce en lenguaje los sentimientos e inquietudes del Antiguo Testamento, con intensidad que desborda en emoción: «Por lo cual con oraciones / con suspiros y agonía / con lágrimas y gemidos / le rogaban noche y día / que ya se determinase / a les dar su compañía. / Unos decían: ¡Oh si fuese / en mi tiempo el alegría! Otros: Acaba, Señor...» En casi todos los versos resuenan profecías o pasajes del Antiguo Testamento. La belleza del lenguaje, idea, sentimiento, hace olvidar del todo la monotonía de la rima.

Rom 6: «Prosigue» el romance y la realización del plan divino. En el viejo Simeón culmina la esperanza prolongada: «en los postreros años el fervor mucho crecía». Dios se compadece de tantas ansias. El Espíritu Santo da palabra al santo anciano «que la muerte no vería / hasta que la vida viese / que de arriba descendía».

Rom 7: «Prosigue la Encarnación». Ha sonado la hora de Dios. Desde la creación del hombre tiene el Hijo esposa que le ame y a quien amar, «pero difiere en la carne / que en tu simple ser no había / en los amores perfectos / esta ley se requería / que se haga semejante / el amante a quien quería / que la mayor semejanza / más deleite contenía». También la Encarnación es fruto y causa de la igualdad de amor. De aquí ha tomado Juan de la Cruz el principio universalmente válido de su sistema. «Iré», dice el Hijo, dispuesto a tomar sobre sí las penas de la esposa, hasta morir por ella.

Rom 8: «Prosigue». La Encarnación entra en planos de historicidad y tiempo humano. El diálogo trinitario se amplía e intervienen nuevos personajes: «*Entonces* llamó a un arcángel», que transmite el designio divino a María. Acepta ella, y el misterio se cumple. «Y el que tenía sólo Padre / ya también Madre tenía / ... por lo cual Hijo de Dios / y del hombre se decía».

Rom 9: «Del nacimiento». El misterio culmina en su revelación a los hombres. El lirismo plástico con que dibuja la escena la convierte casi en una acción dramática. Recordemos el entusiasmo con que gustaba de representar el misterio de Navidad en los conventos donde era superior. El poema consta de tres escenas, a cual más bellas: *a)* entra el Verbo triunfante en el mundo, con su esposa la naturaleza humana en los brazos; pero El mismo va a su vez en los brazos de «la graciosa Madre», que lo deposita en un pesebre, entre animales; *b)* el contraste: la esposa, ángeles y hombres festejan el desposorio con cantares y alegría; mientras tanto el esposo Dios en el pesebre llora y gime; *c)* María está en pasmo, contemplando el contraste. Entrevé el misterio: ha sido un cambio de joyas entre los desposados. Jesucristo hecho hombre nos da de lo suyo, alegría; mientras nosotros de lo nuestro le ofrecemos penas y llanto.

Cuesta a ratos reprimir la emoción que suscita la lectura meditada de estos versos. He procurado ser breve, porque no me permite mayor amplitud el marco de este libro. Merecen un comentario lírico y teológico más detenido.

Rom 10: «Romance sobre el salmo *Super flumina Babylonis*». El salmo habla de la tristeza en que está sumido el pueblo israelita, desterrado en tierras de Babilonia. El pensamiento de Jerusalén le mata de pena y le resucita de esperanza: «En mí por ti me moría / y por ti resucitaba / que la memoria de ti / daba vida y la quitaba». Rechaza las invitaciones insistentes que le hacen de cantar canciones de la tierra lejana. El Santo, que ha seguido fielmente hasta aquí el movimiento espiritual del salmo, se aparta radicalmente en la última estrofa. Transforma la maldición del salmista, que pide ver un día la venganza divina sobre Babilonia y a sus hijos estrellados contra las piedras, en una preciosa imagen de salvación: «Y juntará sus pequeños / y a mí, porque en ti lloraba / *a la piedra que era Cristo* / por el cual yo te dejaba». Veladamente reevoca sus propias penas.

c) Glosas

«Es característico de nuestro cancionero el que muchas veces un mismo villancico, coplilla o tema inicial (ya estrictamente popular, ya semipopular, ya culto) sea desenvuelto o glosado en tiempos distintos y en estrofas diferentes por diversos poetas... Como parte de este último fenómeno, resalta y viene especialmente a nuestro propósito el que villancicos o temas iniciales, que primero tuvieron carácter humano, sean en un momento determinado convertidos a lo divino y glosados en sentido espiritual» [8].

Se da el nombre de *glosa* a una serie de estrofas que comentan un tema, de tal manera estructuradas, que cada una de ellas tiene por último o últimos versos otros tantos del tema glosado. Muy frecuente en los siglos XVI y XVII.

«Entréme donde no supe».

Es el tema de la noche, con su contraste: rayo tenebroso o tiniebla luminosa. Sólo que en esta ocasión el lenguaje se despoja de símbolos e imágenes, para exponer los conceptos al desnudo. Aun cuando el verso es fluido, incluso armonioso alguna vez, más parece un comentario de *Subida-Noche* que un poema de inmediata inspiración.

Patentiza la lucha existente en toda la obra del Santo en busca de la expresión humana. La contemplación que se da en fe le ha llevado hasta los umbrales del misterio. Ha entendido grandes cosas, pero no podrá decir lo que sintió. Cada estrofa es un nuevo intento del poeta por descorrer algo el velo, para terminar siempre insatisfecho.

Observa cierto progreso temático. Sin saber cómo, llega a entender grandes cosas de vida interior y soledad espiritual. La fuerza del conocimiento espiritual le hace perder el sentido, y puede convencerse de que es nada todo lo que antes

[8] Dámaso Alonso, o.c., p.82-83.

sabía. El nuevo conocimiento no es fruto de humana sabiduría, antes al contrario, el camino para llegar es la negación de sí mismo. La canción final hace un último esfuerzo por formular: «consiste esta suma ciencia / en un subido sentir / de la divinal esencia; / es obra de su clemencia»...

«Vivo sin vivir en mí».

El tema ha sido glosado también por Santa Teresa. Son superiores las estrofas del Santo. A diferencia de la anterior, aquí hay un mínimo de concepto y mucho sentimiento. Lleva el contraste hasta la paradoja, la paradoja hasta el virtuosismo. Tiene aciertos en la expresión.

Es de fácil comprensión. El poseer vida propia e independiente lejos de Dios le desespera, hasta causarle la muerte. Los sucedáneos que en esta vida puede encontrar de Dios le dan más ansias que satisfacción. Para mayor desgracia, no se acaba de morir, cosa que le permitiría vivir en Dios y poner remedio entero a su mal.

«Tras de un amoroso lance».

«Hay entre todas estas poesías menores una que particularmente nos mueve. Está basada en la técnica de cancionero, y su tema no es más que la trasposición a lo divino de uno semipopular. El juego de sus imágenes forma una alegoría simbólica, como las que ya hemos estudiado. Creo que la fuerza de esta composición reside en la índole sustancial de su alegoría. El alegorismo más frecuente para el proceso místico, el erótico, me deja en el fondo insatisfecho (a pesar de las bellezas del *Cantar de los Cantares,* del *Cántico espiritual* y de la *Llama*). Hay en el alegorismo amoroso demasiada aparente cercanía y, en verdad, demasiada disparidad insalvable, pues ni los términos que se unen ni el vínculo mismo de unión pueden admitir cotejo. Y entonces la imaginación busca imágenes más nuevas, más atrevidas, menos aparentemente posibles, o, si queréis, más extravagantes. Imágenes más escuetas y más impulsadas, con un prurito extremado, final, de linde o de cima. Y esto es, creo, lo que nos satisface, nos aquieta y nos incita en esta canción, basada en la imagen de cetrería: el azor o neblí tras de su caza... Poesía, otra vez, en la línea conceptual: fríamente abrasada, elemental de representación, escuetamente desnuda, blancamente matemática de lo inefable, exaltadora de todo nuestro impulso humano ascensional y coronador» [9].

He citado el largo párrafo porque señala uno de los méritos de esta breve composición, que ensaya una nueva vía de expresión a la experiencia mística: el simbolismo de la caza en lugar de las imágenes de amor. Es hondamente poético este himno a la esperanza.

Adonde no pudo llegar la ciencia alcanzó el amor en oscuro. Las diversas estrofas repiten, con variaciones, el mismo contraste. Vuela más allá de su horizonte, y ni aun esto le basta; mas el amor da un último empuje y alcanza la presa. En su ascenso volador pierde de vista el camino y la presa. Viendo que fracasan sus conatos de elevarse, termina por abatirse desesperanzado; pero precisamente en el humilde abatimiento encuentra un nuevo resorte que le lanza a las alturas y se apodera de la presa. El secreto de la conquista radica en la esperanza de cielo, que tanto alcanza cuanto espera. La última estrofa ha estado a punto de abandonar el simbolismo, pasando a la realidad. Queda en luz crepuscular.

«Sin arrimo y con arrimo».

Lenguaje espiritual y directo, sin recursos alegóricos. Breve y sencilla, pero bien tramada. Cada una de las tres canciones se refiere a una de las tres virtudes teologales, por este orden: esperanza, fe, caridad.

El alma está desasida de todo lo criado, apoyada en solo Dios por la esperanza. Vive en tinieblas, pero no es tan crecido su mal, pues a través de la oscuridad recibe vida celestial. Todo es obra del amor, «que, si hay bien o mal en mí, / todo lo hace de un sabor / y al alma transforma en sí».

«Por toda la hermosura».

Tema profano, que San Juan de la Cruz oye en un locutorio de monjas o recoge en algún libro de poesías. La hermosura, palabra e idea, constituye una obsesión para el místico poeta. La copla remueve su lirismo y redacta una glosa. Ya en otra ocasión se movió a componer las últimas estrofas del *Cántico espiritual* con sólo oír nombrar la hermosura de Dios.

Toda la humana hermosura no me gusta, antes me deja estragado el paladar. El corazón generoso no se detiene en

[9] Ibid., p.173-175.

este primer gusto superficial, sino que busca algo más hondo y difícil de alcanzar. Esa tendencia natural del corazón generoso a no satisfacerse con poco está reforzada por un toque divino que le ha transformado el gusto. No es extraño que haya perdido el gusto de las cosas terrenas, pues la causa del mal es también extraña. La razón es sencilla: una vez que ha gustado la divinidad, pierde el sabor para todo lo que no sea Dios. No tenemos por qué compadecer a ese enamorado que en ninguna cosa criada halla sabor, pues tiene el gusto allá dentro. Gusta con el espíritu bienes eternos. Quien desea aventajarse, cuida de aspirar siempre hacia ese valor secreto. Por nada de lo que puede alcanzar el sentido o entendimiento ni por gracia y hermosura terrena se dejará conquistar. Busca siempre un más allá, que se halla por ventura.

2. Dichos de luz y amor

Es el título que San Juan de la Cruz da a una serie de avisos o máximas espirituales. Son breves y de tema variado. Condensan en fórmulas felices y de fino gusto literario toda su producción, lírica y doctrinal, pudiendo servir como muestrario.

a) Historia

Desde que le hacen director espiritual en el monasterio de la Encarnación de Avila (1572-1577), tiene San Juan de la Cruz la costumbre de afianzar el magisterio oral sirviéndose de billetes escritos que entrega a sus penitentes. El billete contiene un aviso o pensamiento apropiado, que el destinatario con ayuda del papel tendrá más fácilmente presente.

En Beas y otras ciudades de Andalucía se añade un nuevo motivo que no existía en la Encarnación. Juan es superior de los religiosos y no puede asistir de manera continuada a las monjas. Pasa largas temporadas sin poder visitarlas. «Cuando se iba, les dejaba unas cautelas... y algunas sentencias a cada una religiosa...»; «Yo procuraba apuntar algunas para recrearme en leerlas cuando, por estar ausente, no se le podía tratar». El magisterio oral y escrito ha sido abundantísimo, especialmente el que se dirige a la comunidad de Beas. Con los

apuntes que ha ido recogiendo, dice una religiosa, había formado un libro que tenía dos dedos de alto. Cosa parecida tiene lugar en otras comunidades [10].

Los destinatarios se intercambian los avisos y se los pasan para copiarlos, mezclándolos con frases tomadas del magisterio oral. Poco a poco se forman colecciones, extractos, paráfrasis, de manera que viene a resultar casi imposible entre tanta variedad distinguir los que son palabras del Doctor Místico de aquellos que sólo conservan el sentido o han sido inventados por algún lector. Dada la facilidad con que se manejan estas breves sentencias, es el sector más expuesto a corrupción e interpolaciones [11].

En semejantes circunstancias, es más que providencial la conservación de un original, el llamado *Autógrafo de Andújar* (Jaén), por el lugar donde actualmente se conserva. Su autenticidad es innegable. Consta de 12 páginas, siendo, por lo tanto, el autógrafo más extenso que poseemos de San Juan de la Cruz [12]. Se acercan al autógrafo por su originalidad y probabilidades de autenticidad verbal los avisos conservados en el códice de Burgos y los que trae la edición de Gerona 1650. Todos ellos se encuentran en las modernas ediciones manuales.

El códice de Burgos trae al principio una noticia sobre la destinataria: «Este tratadito dio nuestro Padre fray Juan de la Cruz a la madre Francisca de la Madre de Dios, monja de Beas». Se refiere a los avisos contenidos en el autógrafo de Andújar.

Los dichos de luz y amor poseen grande importancia histórico-doctrinal. Doblemente hacen de puente entre la vida y el sistema: entre la dirección espiritual y el pensamiento sistemático que se está fraguando; una vez formado el sistema,

[10] Cf. Crisógono, *Vida* p.185 y 160. Recuerdos también de sus pláticas y charlas son los *Dictámenes de espíritu*, escritos por el padre Eliseo de los Mártires (en la última edición del padre Lucinio, p.999-1003), como también los *Agrapha* (sentencias del Santo conservadas por quienes le conocieron de cerca), de los cuales recoge treinta el padre José Vicente en su edición de las *Obras* (Madrid 1957) p.1183-1186.

[11] La mejor catalogación de manuscritos y colecciones es la hecha por Ph. Chevallier, *Les avis, sentences et maximes de saint Jean de la Croix, Docteur de l'Église* (Bruges 1933) 351 págs.

[12] Tenemos la edición del P. Gerardo, *Los autógrafos que se conservan del Místico Doctor San Juan de la Cruz*. Edición fototipográfica (Toledo 1913). Como estudio textual y doctrinal resulta imprescindible (con los debidos reparos de carácter dogmático y teológico) el de J. Baruzi, *Aphorismes de Saint Jean de la Croix* (Bordeaux 1924) XXV + 78 págs.

entre éste y su aplicación a cada sujeto. En algunos avisos se contienen fragmentos de *Subida* o *Cántico* casi al pie de la letra. Es más que simple recuerdo o coincidencia. Probablemente el Santo leía a las monjas o les daba por escrito algunos trozos ya redactados de sus obras, que conservaba también él. Los avisos conservados son todos posteriores a la prisión toledana.

b) Forma literaria

Me refiero preferentemente al *Autógrafo de Andújar*, por ser el único que ofrece absoluta garantía. En el original no existe numeración alguna, aunque sí hay separación. Ello da lugar a diferencias entre los modernos editores. En total, resultan de 76 a 78 avisos [13].

Baruzi, apoyándose en el testimonio que califica de *tratadito* esta serie de avisos, quiere ver en ellos una obra compacta, a la manera de las *Cautelas*. En consecuencia, interpreta los cambios de tema, de forma, de tono, como ondulaciones de la inspiración lírica que hace vibrar el alma del autor.

A pesar de sus finos análisis, pienso que estos avisos resultan más bien un tratado-colección. Es decir, originalmente han sido escritos por separado y seguramente dedicados a personas distintas, como avisos sueltos o en pequeños grupos. El Santo conserva para sí copia de los que va dando. Los ordena luego según temas, y tal vez añade otros nuevos, formando el cuadernillo que entrega a la madre Francisca. Así se explica que en otras colecciones figuren algunos avisos del autógrafo de Andújar y no otros del mismo grupo. Esas colecciones los tomaron en su primera aparición antes de que entraran a formar parte del «tratadito», que viene a ser un florilegio. Por ello no insistiré en buscar estructura literaria de conjunto en la sucesión de los avisos.

La lectura resulta interesante y nueva en cada axioma. Se debe, más que nada, a la densidad del contenido. Pero mucho contribuye la riqueza y la perfección del lenguaje. En ocasiones se suceden varios con idéntica fórmula introductoria, otras

[13] La diversidad en la numeración es debida a que algunos cuentan como aviso la «Oración de alma enamorada», que ocuparía el lugar 26, y otros la dejan sin numerar, como un paréntesis; también altera el cómputo el desacuerdo sobre si son dos avisos o uno solo «El alma dura...», «Si tú en tu amor...», que siguen a la mencionada oración. El autógrafo del Santo no decide claramente.

veces varían. Ha logrado un procedimiento suave que, sin salir del género, supera la monotonía en que suele incurrir la sucesión de frases cortas e independientes.

Hay algunos, pocos, de estructura simple; por ejemplo, el n.28: «El alma enamorada es alma blanda, mansa, humilde y paciente». La inmensa mayoría poseen dos o más miembros, de los que el primero hace el aserto, y los siguientes señalan el efecto, la razón, una condición, un contraste, etc.

He aquí las formas más frecuentes:

Axioma: sentencia formulada en abstracto. Ej.: «El camino de la vida, de muy poco bullicio y negociación es...» (n.57), o el citado anteriormente (n.28).

Aviso: precaución en un tema importante o que suele descuidarse. Ej.: «Cata que no te entremetas en cosas ajenas...» (n.60), «Mira que son muchos los llamados y pocos los escogidos...» (n.74).

Norma: mandamiento de hacer o evitar algo. Ej.: «Date al descanso echando de ti cuidados y no se te dando nada de cuanto acaece...» (n.69).

Oración: dice las cosas mirando y hablando a Dios. Ej.: «Señor Dios mío, no eres tú extraño a quien no se extraña contigo; ¿cómo dicen que te ausentas tú?» (n.49).

Oración-confesión: dice la propia miseria mirando a Dios. Ej.: «Secado se ha mi espíritu, porque se olvida de apacentarse en ti» (n.38).

Algunos representan típicamente algún género, en otros hay mezcla de varios. Por la perfección de fondo y forma, Baruzi propone como el más logrado aforismo el siguiente: «Niega tus deseos y hallarás lo que desea tu corazón. ¿Qué sabes tú si tu apetito es según Dios? (n.15). Resume en pocas palabras toda su doctrina, con la fuerza además de la paradoja [14].

c) Contenido

Debemos a este respecto distinguir la temática de la peculiar dimensión en que al presente es analizada. Los temas aquí tratados forman parte de las grandes obras: dirección espiritual, valor de la razón sobre el sentimiento, necesidad de la negación, temor santo de Dios, recogimiento.

[14] Cf. *Les aphorismes...* p.47.

Ha llamado la atención de los comentadores la insistencia con que ensalza el papel de la razón en las cosas de Dios: «Entra en cuenta con tu razón para hacer lo que ella te dice en el camino de Dios, y valdráte más para con tu Dios que todas las obras que sin esta advertencia haces y que todos los sabores espirituales que pretendes» (n.43). La constituye juez supremo en el obrar humano, incluso cuando se refiere a cosas divinas. Después de todo, el hombre administra su fe con ayuda de la razón. No intenta San Juan de la Cruz contraponerlas. Prefiere dejar la fe en manos de la razón antes que confiarla a fuerzas menos humanas, como el sentimiento y los recursos preternaturales [15].

Dos funciones desempeña la razón. La que el Santo aquí valora es lo que llamaríamos *constancia,* actitud virtuosa perseverante, que sigue fiel cuando faltan consuelos y fervores. Tiene por misión suplir las arbitrariedades y altibajos de las restantes actividades psicológicas. Frecuentemente ha de trabajar sola cuando los demás recursos fallan, y de ahí su dificultad. Es además un criterio para juzgar de las cosas divinas, más seguro incluso que los favores particulares que pueden sobrevenir. Equivale entonces a la *ley evangélica,* establecida por Cristo.

Pero no es la temática lo peculiar de estos dichos de luz y amor, sino su alcance universal.

Ya el padre Andrés de la Encarnación hizo notar: «En muchos avisos del Santo se ha de tener presente que los escribió para personas de particulares condiciones y estados, y dirigiendo su dirección a este fin y particular necesidad o disposición». Un aviso está, más que una obra extensa, condicionado por el destinatario y su circunstancia. Ampliarlo indebidamente pudiera llevar las palabras a campos no previstos y acaso no tolerados por el autor.

Aun observando esta cautela, creo que nos hallamos ante un fenómeno del todo especial. Los primeros destinatarios mezclaban con los propios los dirigidos a otras personas, sacando provecho de todos igualmente. Eso quiere decir que hoy no es fácil deslindar las situaciones concretas a que estaban destinados. Dice sobre todo que ya desde un principio advirtieron que el valor de estos avisos iba mucho más allá

15 Idea ampliamente desarrollada en *Subida del Monte Carmelo* 1.2 c.19-22.

de la necesidad personal o circunstancia inmediata de donde nacieron.

Cada uno de ellos parece encarnar íntegro el sistema, no a manera de fragmentos, sino como otras tantas perspectivas de una única realidad total. Llevan una densidad que deslumbra por su sencillez y hondura. Es mística y es ascética, ambas cosas a la vez, y aun las trasciende, tocando la religiosidad en ese punto donde coinciden las diversas vías de acercamiento.

El principiante y el perfecto, hasta el hombre distraído, los encuentra a su gusto y medida. Desbordan con mucho la situación del primer destinatario, si es que lo tuvieron concreto. Hoy hablan a toda clase de personas y en cualquier circunstancia, siempre nuevos, siempre a propósito.

Debe aplicarse a estos *dichos de luz y amor* el principio establecido en el prólogo del *Cántico espiritual:*

> «No pienso yo ahora declarar toda la anchura y copia que el espíritu fecundo del amor en ellas lleva; antes sería ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia mística con alguna manera de palabras se pueden bien explicar... Porque los dichos de amor es mejor declararlos en su anchura, para que cada uno de ellos se aproveche según su modo y caudal de espíritu, que abreviarlos a un sentido, a que no se acomode todo paladar. Y así, aunque en alguna manera se declaran, no hay para qué atarse a la declaración».

El lector tenga presente esa norma general de interpretación y deje operar libremente a su espíritu sobre el contenido de esas breves fórmulas.

Unos llevan más lirismo, otros más cantidad de pensamiento. Pero en todos hay de todo. Constituye una cumbre, como riqueza de pensamiento y como expansión lírica, la «Oración de alma enamorada». Partiendo de un tímido inicio, se eleva en continuo *crescendo,* hasta rebosar en un grito de confianza creadora.

He aquí el esquema. Recuerdo de sus pecados en primer plano, con lirismo que raya en ternura. Una mirada de esperanza al cielo: sólo Dios puede librar de tanta miseria. La seguridad de que Dios ha intervenido cambiando la suerte: perdona y colma de bienes en Jesucristo. Y con Cristo, todo. Aquí el místico poeta, que con dificultad ha conseguido reprimir, en las fases anteriores de la oración, la experiencia

humano-divina que en él provocan estas verdades, no puede más y prorrumpe: «Míos son los cielos y mía es la tierra. Mías son las gentes. Los justos son míos, y míos los pecadores. Los ángeles son míos; y la Madre de Dios y todas las cosas son mías. Y el mismo Dios es mío y para mí, porque Cristo es mío y todo para mí».

3. Cautelas

El título da viveza a la obra y, por otra parte, corresponde exactamente a su contenido. Son avisos o normas de prudencia que debe tener presentes el religioso para salir indemne y aprovechado de los peligros que más frecuentemente se ofrecen en la vida conventual.

Algunos extremos de recogimiento y rigor se explican por los destinatarios. Han sido pensadas y escritas para religiosos que viven en comunidad. Aunque no llevan dedicatoria, resalta su carácter conventual. Fueron compuestas para las monjas de Beas entre los años 1579-1581. No hay en ellas rasgos individuantes que las vinculen a esa determinada comunidad. El mismo Santo debió de explicarlas a los religiosos de sus conventos.

Prueba de ello es que repite las principales cautelas en estas páginas una especie de carta o consejos de vida espiritual dirigidos a un religioso carmelita. Desconocemos fecha y destinatario. Corresponde: el primer aviso, a la tercera cautela contra el mundo; el segundo, a la primera cautela contra la carne; el tercero, a la segunda y tercera cautelas contra la carne; el cuarto, a la primera contra el demonio, en parte. Los cuatro avisos se asemejan en todo a las cautelas, con la diferencia de que no se enfrentan directamente con los tres enemigos [16].

Cuatro avisos a un religioso para alcanzar la perfección.

16 Se ha intentado recientemente atribuir al Santo una serie de 22 avisos, también de tema conventual, pues van dirigidos a los novicios del primitivo Carmelo reformado: San Juan de la Cruz, *Avisos para después de profesos. Nuevo escrito del Santo Doctor*. Edición y estudio por los padres Simeón de la S. Familia y Tomás de la Cruz (Roma 1961) 116 págs. Sobre tal atribución pronuncié ya un juicio severo y razonado: Federico Ruiz, *Avisos falsamente atribuidos a San Juan de la Cruz:* RevEsp 22 (1963) 137-168. La investigación posterior ha confirmado abundantemente las conclusiones negativas. Prescindiremos en absoluto de estos avisos.

Clasifica en tres categorías de la ascética tradicional los peligros más salientes del convivir religioso, personificándolos en tres enemigos: mundo, demonio, carne o sensualidad. Cada uno de estos enemigos opera en tres formas, parecidas y diferentes. Provee a la defensa en todos los frentes, escudándose en nueve cautelas [17].

Tienen todas ellas marcada tonalidad negativa. Sólo se habla de enemigos y daños. Se explica por la misma naturaleza de la *cautela,* ordenada a inmunizar contra riesgos inminentes. Estas cautelas, según el Santo, proponen al religioso un dilema pavoroso: la santidad y la paz del Espíritu Santo, si las cumple; ruina y amargura, de no cumplirlas. A vida o muerte.

Negativo y todo, el aspecto que destacan las cautelas es de importancia primordial. No necesitan hoy disculpa, sino meditación atenta. San Juan de la Cruz, que parece ajeno a las contingencias vulgares del mundillo cotidiano, tiene una mística muy adherente a las realidades en que se mueve. Observa a hombres y situaciones. Habla desde la experiencia, doble experiencia: ve los peligros y ve la triste realidad de muchos que han caído en ellos. Dos cosas le preocupan en especial.

Observa disgustado el formarse de un pequeño mundo interior, el claustro, que para el caso tiene los mismos inconvenientes que el de fuera. En vez de un puesto social, se buscará un oficio o una celda; a las inquietudes por los grandes acontecimientos políticos sustituirá (mejor, se añadirá) el afán y la curiosidad por el menudo suceso doméstico. Los objetos son de menor cuantía; mas, si el afecto se agarra, producen iguales daños, y aun peores, aniñándose el espíritu por la importancia desmesurada que atribuye a pequeñeces. «Si deseas hallar la paz y el consuelo de tu alma y servir a Dios de veras, no te contentes con eso que has dejado, porque por ventura te estás en lo que de nuevo andas tan impedido o más que antes» (AA 78).

Más aún que el mundillo conventual, le preocupan los roces que ocasiona la convivencia. Es verdad que hay mucho

17 Ha resultado clásico durante decenios el comentario del padre Lucas de San José, *La santidad en el claustro.* Comentarios a las «Cautelas» (Barcelona 1920).

de colaboración, pero también de esto otro que ahora preocupa al Santo. Superiores y demás religiosos están puestos allí por Dios para que te labren. Llevan a cabo esa labor providencial sin proponérselo ni darse cuenta de ello. Irritan con su indelicadeza o la simple divergencia de criterios, gustos, temperamentos. Desmoraliza la mediocridad a que forzosamente descienden los ambientes más escogidos, convirtiéndose en despiadado rasero que aplasta todo arranque de generosidad particular. Ser heroico en tales circunstancias cuesta el doble: mantener el propio esfuerzo, mayor por el contraste, y además soportar que los otros se aprovechen humanamente de ese esfuerzo. San Juan de la Cruz se hace cargo de la enorme dificultad y, sin embargo, remacha esta cautela como ninguna otra: Dios trae a los religiosos al convento para probarlos; por eso no quiere que falten pruebas de tentaciones y demonios, de personas y cosas.

Cierto religioso, escandalizado y quejumbroso por las cosas que veía, recibe una buena lección:

> «Como un día, inquieto de su celo, entrase a hablar al Santo sobre cierta cosa de otro religioso que le parecía relajación, él le respondió: ¿Piensa, Padre, que todos vienen a salvarse a la Religión? Dejóle tan espantado con la respuesta, que por muchos años le daba que pensar cuál sería su fin, con que cerró la puerta a su indiscreto celo» [18].

Las *cautelas* dicen lo que quieren decir, y nada más. Cuando afirma que los religiosos hacen de oficiales y demonios, puestos allí por Dios para probarte, pretende inculcar una actitud tuya frente a Dios mismo, siendo El quien los pone allí, y, por lo tanto, el responsable de lo que contigo se hace. Siendo disposición divina, exige conformidad. No se refiere al juicio que tú debas hacerte de la conducta de los hermanos, como de gente condenada o verdugos de tu paciencia. Tus relaciones con los religiosos están reguladas por otras normas: humildad y caridad, «holgándote del bien de los otros como del de ti mismo y queriendo que los antepongan a ti en todas las cosas, y esto con verdadero corazón... Y esto procura ejercitar más con los que menos te caen en gracia. Y sábete que,

[18] El hecho es narrado por el padre Alonso en su vida del Santo. Cf. EFRÉN, *El misterio...* p.253.

si así no lo ejercitas, no llegarás a la verdadera caridad ni aprovecharás en ella» (3.ª c. contra el demonio).

La problemática tradicional se ha cebado en la primera cautela: igual amor para todos, sin particularidades con nadie, y menos con los parientes. Ordena una cosa difícil e innatural. El mismo no la practica, pues conserva cariño ilimitado hacia su hermano Francisco hasta el final de su vida. Tengo la impresión de que las elucubraciones y la defensa andan un poco fuera de tema. No habla aquí del simple cariño y delicado afecto para con la familia, sino de aquellos «bienes temporales» que tan dura y merecidamente critica en *Subida* (3,18-20): «Por bienes temporales entendemos aquí riquezas, estados, oficios y otras pretensiones, e hijos, parientes, casamientos». El tono absoluto de la cautela deja lugar a los afectos legítimos y obligatorios. A continuación del aviso cuarto, que prescribe la más absoluta soledad e indiferencia frente a las cosas, añade una aclaración que no esperábamos: «No quiero decir con esto que deje de hacer el oficio que tiene, y cualquiera otro que la obediencia le mandare, *con toda la solicitud posible* y que fuere necesaria...» (AR 9).

Hoy encontramos mayor dificultad en otros puntos, especialmente la pasividad frente a las dificultades. Soportar al superior con sus defectos, al hermano con sus molestias. La obediencia sanjuanista no apaga el interés por el bien colectivo. Exige solamente que antes o al mismo tiempo la fe sustituya al egoísmo personal, «de manera que vengas a que no se te dé más que sea prelado uno que otro, por lo que a tu particular sentimiento toca» (2.ª c. contra el demonio). El soportar las molestias de la convivencia fraterna requiere tal heroísmo de caridad cristiana, que no hay peligro de que lleve a la inercia.

No obstante su modesta apariencia, las cautelas forman parte del grande sistema sanjuanista, del que vienen a ser una realización en pequeño. La meta es idéntica: llegar a los grandes bienes del santo recogimiento, a la desnudez y pobreza de espíritu, donde se goza el pacífico refrigerio del Espíritu Santo y se alcanza la unidad con Dios (Ct. 1). Los medios también coinciden: esperanza contra el mundo, fe contra el demonio, caridad contra el egoísmo de la sensualidad. Varias situaciones conventuales son interpretadas por el Santo como

realizaciones concretas de la noche pasiva espiritual, con toda su inmensa eficacia [19].

El límite de las cautelas es bien visible. Y, sin embargo, su urgencia y practicidad no serán puestas en duda por nadie que haya vivido durante algún tiempo en vida de comunidad.

La paciencia de fe no es ceguera. Su interpretación del ambiente adverso e irritante como prueba divina tiene un límite. Cuando las circunstancias lo sobrepasan, más que prueba, la convivencia es un estorbo que anula todo entusiasmo. Juan de la Cruz, siendo religioso y estudiante en Salamanca, creyó rebasada la medida de lo providencial y decide abandonar la Orden.

En el capítulo segundo hemos analizado la sensibilidad con que impregna de sentido divino el mecanismo complicado de la vida de comunidad. La transparencia le delata «religioso» en sentido fuerte, en cada uno de sus pasos o gestos.

En contraste con su mirada sensible, confiesa repetidamente en las *Cautelas* el sufrimiento que le causa el ver en su derredor tantos religiosos sin perspectiva. Para que la vida conventual, hecha de gestos menudos y labores repetidas, sea ascendente, necesita poner una ilusión en cada nuevo día, un impulso de amor heroico en la fidelidad continuada. Sin ese amanecer cada mañana con la ilusión de vivir consagrado a Dios y al bien, con el alma llena de las grandes ansias de la Iglesia y de los hombres todos, el claustro se ensombrece y deshumaniza, hasta convertirse en una jaula de roedores.

4. Las cartas

El epistolario, no obstante su brevedad, aporta valores eminentes al conjunto de la obra sanjuanista. Revela una modalidad casi desconocida de su alma. El sistema mismo adquiere un matiz nuevo aplicado a personas amadas y necesidades concretas.

Poseemos un número muy reducido de cartas suyas. En la última edición, el padre Lucinio cataloga 31. A ésas hay

19 Sobre las semejanzas de contenido y de expresión que guardan los *Avisos a un religioso* con la descripción que de la noche pasiva hace en *Llama*, he escrito en otra ocasión *Vida interior del carmelita descalzo en los escritos de San Juan de la Cruz:* RevEsp 21 (1962) 464-480.

que añadir otra hasta ahora desconocida, cuyo autógrafo ha sido descubierto últimamente en Gmunden (Austria) por el padre F. Zuazúa [20]. Todas las que conocemos pertenecen a los últimos diez años de vida (1581-1591).

Nos daríamos por satisfechos con estas pocas si no hubiera escrito más. Pero consta que escribió muchas otras. La finura de estas piezas hace lamentar que la incuria y, sobre todo, la malicia de los hombres hayan causado tan grave pérdida. Es éste el daño más duradero de la infame persecución que contra el Santo emprendió el padre Diego Evangelista. De lo sucedido en muchos conventos nos puede dar idea la carta autógrafa que se conserva de una monja de Granada: «No me acordé de decirle de cuando vino aquel visitador contra el Santo y apretó mucho con descomuniones y preceptos... Hiciéronme a mí guardiana de muchas cartas que tenían las monjas [en tanta consideración] como epístolas de San Pablo y cuadernos espirituales altísimos, una talega llena, y como eran los preceptos tantos, me mandaron lo quemara todo, porque no fuera a manos de este visitador, y retratos del Santo los abollaron y deshicieron» [21].

Más extraño resulta que se hayan perdido tantas como debió de escribir a los de Castilla. Ninguna llega hasta nosotros de las que sabemos ha escrito a Santa Teresa.

Actualmente se conserva el autógrafo de 11 cartas. Y existe la fotocopia de tres más, hecha sobre los autógrafos, que posteriormente han desaparecido.

Es difícil adoptar un número de orden para referirse a ellas, pues las ediciones siguen cómputos diversos, según que incluyan más o menos fragmentos. Por el momento sigo el del padre Lucinio en su última edición. Tampoco éste es definitivo, ya que la carta autógrafa descubierta recientemente en Gmunden lleva la fecha de 1582; debería pasar, por consiguiente, al segundo lugar, aumentando en uno el número de todas las que siguen. La clasificación temática, en cambio, no tiene problema. Tres cartas son de carácter oficial, una de tema narrativo. Las restantes pertenecen al campo de direc-

20 *Nueva carta autógrafa de San Juan de la Cruz:* EphemCarm 17 (1966) 491-506.

21 Cf. Crisógono, *Vida* c.16 p.245.

ción espiritual o confidencia. No poseemos cartas de San Juan de la Cruz dirigidas a la familia [22].

a) El Santo en sus cartas

De la doctrina ofrecen las grandes obras muestra más extensa y acabada. Mas rehúsan por sistema la confidencia, la abertura llana de la persona. Por eso las cartas no tienen sustitución posible en cuanto a valores autobiográficos, psicográficos. Sin ponderaciones ni tono magisterial, deja traslucir el fluir cotidiano de sus alegrías, intenciones, penas y enfermedades. Abundan las confesiones de intenso afecto hacia el destinatario. Aletea en estas líneas el alma de San Juan de la Cruz al desnudo, en su frescor.

Muestra su pena de encontrarse en Andalucía casi mendigando compasión: «Consuélese conmigo, que más desterrado estoy yo y solo por acá» (Ep 1). Busca apoyo y una palabra de afecto. En cambio, cuando llegue la hora del desamparo final y la persecución, Juan no se queja ni pide consuelo. Al contrario, es él quien consuela a sus consoladores: «De lo que a mí toca, hija, no le dé pena, que ninguna a mí me da. De lo que la tengo muy grande es de que se eche la culpa a quien no la tiene; porque estas cosas no las hacen los hombres, sino Dios» (Ep 25). Reprime toda palabra de queja, sabiendo que acentuaría en sus amigos la sensación de que es objeto de una manifiesta injusticia. Sabe administrar sus confesiones.

Después de un tiempo sin recibir carta, se le quejan las carmelitas de Beas de que las olvida. Responde en seguida. En primer lugar, desmiente la sospecha afectuosa: «El no haber escrito no ha sido falta de voluntad». Y pasa a dar un poco de doctrina. Ya les ha dicho demasiadas cosas en tantos años que lleva tratándolas, y «lo que falta (si algo falta) no es el escribir o el hablar, que esto antes ordinariamente sobra, sino el callar y obrar». La condicional es una delicadeza: «Si algo falta», como diciendo: Tal vez ni eso falta, pues lo tienen ya cumplido (Ep 7).

Declara sus flaquezas: «Esto por mí lo veo, que cuanto

[22] Buena introducción psicológica y doctrinal es la del P. Lucie-Marie, en la edición francesa de las *Obras* p.1097-1116.

las cosas más son mías, más tengo el alma y corazón en ellas y mi cuidado»; «Bueno estoy, aunque el alma muy atrás»; «Estoy bueno..., aunque el alma muy pobre anda. Debe querer el Señor que el alma también tenga su desierto espiritual» (Ep 10).

Modelo de sensibilidad humana y finura espiritual es la carta que dirige desde Segovia a Juana de Pedraza, antigua penitente en Granada. Esta se queja de que, desde que le han hecho presidente de la Consulta, ya no se acuerda de los humildes como ella. Fray Juan de la Cruz se da cuenta de que aquel alma atraviesa un momento de prueba y desamparo, y, por consiguiente, que no es hora de hablarle de silencio y soledad, como a las de Beas. Responde:

> «Jesús sea en su alma. Y gracias a él que me la ha dado [la gracia] para que, como ella dice, no me olvide de los pobres y no como a la sombra, como ella dice; que harto me hace rabiar pensar si, como lo dice, lo cree. Harto malo sería a cabo de tantas muestras, aun cuando menos lo merecía. No me faltaba ahora más sino olvidarla. Mira cómo puede ser lo que está en el alma, como ella está. Como ella anda en esas tinieblas y vacíos de pobreza espiritual, piensa que todos le faltan, y todo; mas no es maravilla, pues en eso también le parece le falta Dios... ¿Qué quiere? ¿Qué vida o modo de proceder se pinta ella en esta vida? ¿Qué piensa que es servir a Dios sino no hacer males, guardando sus mandamientos, y andar en sus cosas como pudiéremos?... Escríbame presto y más veces» (Ep 18); «Las cartas dé... más a menudo cuando se pueda, y si no fuesen tan corticas, sería mejor» (Ep 10: a la misma).

b) La doctrina de las cartas

El estilo cortado y el razonamiento denso le obligan a forjar expresiones lapidarias, paradojas, aciertos.

Se repiten, en combinaciones variadas, los mismísimos principios del gran sistema: desnudez y pobreza, la cruz de Cristo en el amor, la noche oscura, el amor que sólo se realiza en la unión con Dios. Pero los acomoda y tonifica en forma tal que parecen cosa nueva.

Me limito a citar un ejemplo que haga ver la importancia del epistolario en la interpretación del sistema. Los modernos investigadores han convertido en tragedia una simple

omisión: en el abandono de la noche pasiva espiritual, el alma se acuerda de Jeremías y David o Job, pero no de Jesucristo (2N *passim*). Esto significaría que San Juan de la Cruz no ha acabado de asimilar el cristianismo. Nadie se ha acordado de una carta: «Cuando se le ofreciere algún sinsabor y disgusto, acuérdese de Cristo crucificado y calle. Viva en fe y esperanza, aunque sea a oscuras, que esas tinieblas ampara Dios al alma. Arroje el cuidado suyo en Dios, que El le tiene; ni la olvidará. No piense que la deja sola, que sería hacerle agravio» (Crt 19). Es la noche pasiva, y con Cristo en primer plano.

Constituyen una combinación única de familiaridad y magisterio. Ni las muestras de afecto desvirtúan la doctrina, ni tampoco la solidez de ésta amengua el cariño.

Capítulo 7

«SUBIDA DEL MONTE CARMELO». «NOCHE OSCURA»

Lectores y editores de los escritos de San Juan de la Cruz colocan esta obra en primer término. La precedencia es debida a que expone con mayor detenimiento las fases iniciales de la vida espiritual. Se muestra, en cambio, menos explícita que las otras dos grandes obras en lo referente a los últimos grados de perfección.

Algunos estudios sanjuanistas recientes recalcan la primacía de *Cántico*. Cada uno puede empezar la lectura del Santo por la obra que mejor le parezca. Pero, visto en el plano de razonamiento objetivo, los argumentos no sostienen la trascendencia que se pretende atribuir a ese cambio. La diferencia cronológica entre *Subida, Noche* y *Cántico* no existe o es mínima, pues se redactan simultáneamente, entremezcladas. Como síntesis doctrinal, ninguna de las obras es completa, aun cuando *Cántico* esté terminado. Cada una recoge una perspectiva del camino espiritual. Quien conozca solamente *Cántico,* se hará del pensamiento de San Juan de la Cruz una idea tan parcial como el que tuviera conocimiento únicamente de *Subida-Noche*.

Creo que tales autores sugieren el cambio, más que nada, por afanes pedagógicos: evitar que tope con *Subida-Noche* el lector que se acerca por primera vez al Santo. Probablemente quedaría desmoralizado, cerrando inmediatamente el libro y para siempre. Salimos al paso a este inconveniente, sin trastornar las obras, anteponiendo los escritos breves, que tienen todas las razones para ir delante. Austeros y luminosos al mismo tiempo, facilitan la comprensión del sistema, anticipándolo en pequeñas dosis.

1. Origen de la obra

Como toda grande obra personal, *Subida-Noche* tiene raíces incontables: vivencias, lecturas, observación, reflexiones, etcétera, muchas de ellas inconscientes. Ni el autor mismo

sería capaz de identificar los diversos factores y señalar la procedencia exacta de cada uno de ellos.

Con ayuda de documentos históricos y de la obra misma, podemos señalar algunos: un poema duramente experiencial, un dibujo programático, fragmentos de reflexión en forma de avisos. La aparición simultánea y la convergencia doctrinal de los diversos ingredientes delatan un pensamiento ya fraguado y una experiencia espiritual refleja. Desde sus primeras manifestaciones, la obra posee fisonomía definida en el trazado general y en los pormenores. Tales anticipaciones, no obstante su brevedad, más parecen resúmenes hechos después de terminada la obra que esbozos de ensayo. No nos es dado presenciar los tanteos que le llevan a la fórmula definitiva de pensamiento y de expresión.

a) El poema «En una noche oscura»

Recién salido de la cárcel, bajo el influjo todavía de aquella experiencia lacerante, compone estas ocho canciones. Su brevedad vale por muchos años de existencia. La riqueza inagotable de estos versos brota de un espíritu saturado de experiencia y de doctrina. El paso del tiempo y la voluntad del poeta han eliminado los rasgos individuantes. Queda, en cambio, toda la vitalidad de lo real e inmediato. Su forma impersonal e inmediatez mística comunican al poema una fuerza de irradiación particular. Contagia su lirismo a cada lector que tiende a repetirla, a recrearla, como expresión de la propia vida.

Escribe los versos durante sus meses de permanencia en El Calvario y Beas de Segura (noviembre 1578 a junio 1579). Desconocemos la historia del poema anterior a la redacción del comentario. El día que nació el poema, ya estaba la obra entera concebida. Las resonancias del tema *noche* en sus escritos son tantas y tan intensas que entrevemos un descubrimiento genial y concluso en estas pocas estrofas. De poema tan alado y ligero saca el autor la sustancia filosófica y teológica necesaria para formar una grande obra de pensamiento. Noche, símbolo y contenido, desvela los secretos del caminar místico, pero también el enigma de la vida cristiana,

y aun el sentido de la vida del hombre sobre la tierra. Estudiaré el poema en particular más adelante.

Con el poema, decimos, existe en germen la obra entera. Y no solamente en germen. Recuérdese lo dicho (c.4) sobre las relaciones entre poesía y comentario. Lo normal es que un comentario amplíe y perfeccione la visión original. En el caso de San Juan, la relación es inversa, anómala. La declaración coarta, empobrece dolorosamente el primer producto. La obra sigue, pues, un proceso de formación involutivo, no evolutivo.

b) El «Monte de perfección»

Como síntesis visual de su programa ascético-místico, dibuja a trazos elementales una figura, que denomina *monte de perfección, monte, montecillo.* «Allí [en Beas] compuso el *Monte,* y nos hizo a cada una uno de su letra para el breviario. Aunque después añadió y enmendó algunas cosas», dice Magdalena del Espíritu Santo, monja de aquel convento.

Ofrece un esquema denso e intuitivo que puedan tener siempre delante. A pesar de su brevedad, resume con eficacia el camino del perfeccionamiento espiritual. Prueba de la importancia doctrinal y pedagógica que el Santo le atribuye es el hecho de haberlo copiado tantas veces de su propia mano. Y conserva hacia el dibujo estima permanente, pues lo sigue utilizando aun después de haber compuesto las grandes obras. En los *Procesos* abundan los testimonios de religiosas y religiosos que recibieron dibujo y explicación directamente de San Juan de la Cruz [1].

Ningún autógrafo se conserva de los muchos que escribió. Tampoco figura en los manuscritos de *Subida,* a pesar de que esta obra se refiere a él explícitamente varias veces [2]. Afortunadamente, el padre Gerardo descubre en 1912 una copia notarial del autógrafo sanjuanista dedicado a la madre Magdalena (al pie de la figura se lee «para mi hija Madalena»). Lo publican, por lo general, todas las ediciones modernas.

[1] Cf. Efrén, *San Juan de la Cruz* p.120-123 y 290-293; Edmondo M. della Passione, *Il «monte» di S. Giovanni della Croce:* Sanjuanistica 1-24. Uno y otro, además de recoger los testimonios, se ocupan de la problemática que apuntaré a continuación.

[2] Cf. 1S 13,10; 2S 8,7; 3S 2,12; 15,1.

Es un dibujo de pura línea y sobrecargado de palabras. Tiene forma entre circular y ovalada, a manera de monte visto lateralmente, desde arriba. Por la vertiente de quien mira suben tres senderos en línea recta. Carece casi por completo de relieve y perspectiva.

Dice la madre Magdalena que San Juan de la Cruz «añadió y enmendó» posteriormente el dibujo. No es posible determinar si tales retoques se refieren a la figura o a los versos explicativos. La edición príncipe (1618) reproduce un dibujo de Diego de Astor que pretende ser versión artística del original sanjuanista. Tiene aires de verdadero monte, con perspectiva, laderas, vegetación, senderos zigzagueantes. Modifica en parte las palabras. No sabemos si lo hace por propia iniciativa y preocupaciones estéticas o porque tiene delante un autógrafo con las correcciones que nos consta introdujo más tarde el Santo mismo, y no poseemos otros documentos para identificar cuáles fueron. A Diego de Astor siguen en general las ediciones de los siglos XVII al XIX.

En nuestro siglo, al ser descubierto el apógrafo, se levanta un mar de protestas contra la pintura de Astor, al que acusan de gravísimas deformaciones. Se quejan de que ha dado relieve excesivo al camino, dejando la cumbre relegada al plano de un lejano horizonte, mientras el original ensancha la cima y la pone en primer término, quitando relieve al camino. También le acusan de haber desvirtuado la senda abrupta y cortada a pico, operando un allanamiento de la ladera del monte por donde se internan los caminos [3].

Insatisfechos del dibujo original, algunos autores han intentado una remordenización del *monte,* procurando evitar las inexactitudes de Astor. Los ensayos más notables se deben al padre Gabriel de Santa María Magdalena y al padre Lucien-Marie [4]. Rectifican las líneas y adecentan el paisaje.

3 Insisten en la deformación de Diego de Astor: GABRIEL DE S. M. MAGDALENA, *Le Cantique de l'amour:* Sanjuanistica 91s; EDMONDO DELLA PASSIONE, l.c., p.14-23; LUCIEN-MARIE DE S. JOSEPH, en su introducción a la versión francesa *Oeuvres complètes;* M. FLORISOONE, *Esthétique et Mystique d'après Sainte Thérèse d'Avila et Saint Jean de la Croix* (Paris 1956) p.121; G. MOREL, *Le sens de l'existence* II p.17.

4 Cf. GABRIEL, l.c., p.92; LUCIEN-MARIE, l.c. Este segundo es obra de un artista, inspirado por el padre Lucien. En su estudio ya citado, el padre Edmondo reproduce el dibujo del padre Gabriel (p.24, placa adjunta) y el del padre Lucien (p.21, placa adjunta), junto con varios otros aparecidos en ediciones anteriores de las obras del Santo.

Ninguno de los dos satisface. El del padre Lucien, por alambicado y anguloso: lleno de rayas paralelas, escaleras y círculos, que nada tienen de monte. El padre Gabriel conserva mejor la línea original, pero elimina toda rusticidad y aspereza, características de un monte. Ambos convierten el monte en una figura geométrica y dejan fuera los senderos, que el Santo incluye. Puesto a escoger, me quedo con la figura primitiva, de líneas inseguras y mal trazadas; de querer algo intuitivo, prefiero el de Diego de Astor, con sus laderas y colinas verdeantes.

No me extrañaría que el mayor relieve dado por Astor a la senda provenga de San Juan de la Cruz, que posteriormente acomodara el gráfico a la materia que de hecho desarrolla en esa obra, centrada sobre el camino de la unión más que sobre la unión misma. Las referencias que esta obra hace al *monte* (cf. los lugares en nota 2) se fijan todas ellas en la senda o subida, y no en la cumbre. En una u otra hipótesis, lo cierto es que la forma retocada de la figurilla corresponde mejor al contenido efectivo de la *Subida-Noche* [5].

El gráfico original dedica la mayor parte de su espacio a la cumbre del monte, que representa la perfección. Por ella se leen esparcidas frases bíblicas, frutos del Espíritu Santo, bienes divinos en abundancia, pues dispone de espacio. El que reserva al camino es, por el contrario, muy reducido, cosa que le obliga a fórmulas breves y apenas insinuadas. Pero revisten una solidez tal, que hablan más claro que largas explicaciones: *nada,* repetido seis veces a lo largo de la senda central, reforzado a diestra y siniestra por «ni eso ni esotro».

Estas breves indicaciones no le dejan satisfecho tratándose de la senda que constituye el nervio de la figurilla. Con el fin de suplir la brevedad obligada, añade al pie unos «versos», lapidarios y absolutistas. Son tres series de ocho versos cada una, a las que sigue una breve conclusión; las dos pri-

5 El padre Efrén es quien más ha defendido las grandes probabilidades que tiene Diego de Astor de reflejar el pensamiento definitivo del Santo: «A nuestro juicio es, pues, auténtico el *Monte* de la edición príncipe. A Diego de Astor sólo le debemos la interpretación artística; pudo incurrir en algunas inexactitudes, y lamentamos no tener el dibujo definitivo de mano del Santo; pero juzgamos que no por eso debe ser rechazado ni tenido en menos que el dibujo primitivo... Reiteramos nuestra preferencia por el dibujo tradicional de las ediciones y lo consideramos el más apto para representar la síntesis de la doctrina cuyos principios se exponen en los libros de la *Subida*» (l.c., p.123).

meras distribuyen las consignas según las tres potencias del alma y virtudes teologales, más una para la sustancia o el ser en general:

a) «Para venir a gustarlo..., saberlo..., poseerlo..., serlo todo, no quieras gustar..., saber..., poseer..., ser algo en nada».
b) «Para venir a lo que no gustas..., sabes..., posees..., eres, has de ir por donde no gustas..., sabes..., posees..., eres».
c) «Cuando reparas en algo, dejas de arrojarte al todo...»
d) «En esta desnudez halla el espíritu su descanso y gozo...»

Con ligeros retoques en el orden, entrarán los versos a formar parte del capítulo 13 del primer libro de *Subida*.

c) El comentario

Con dos anticipaciones tan densas y precisas, no sorprende que poco después emprenda una obra sistemática de mayor envergadura. Cada uno de los fragmentos anteriores encarna su pensamiento ya elaborado. Falta precisar algún detalle y organizar conceptualmente el conjunto. Se han conservado algunos avisos dados por el Santo en este mismo período en que redacta el poema y el *monte*. Corresponden exactamente a párrafos de *Subida*.

La obra entera está concebida como declaración del poema «En una noche oscura». Toma la declaración dos rumbos divergentes y complementarios, que dan lugar a dos partes de una misma obra: *Subida del monte Carmelo* y *Noche oscura*. *Noche* vive exclusivamente del poema, con el que se funde de manera total. No sucede lo mismo en *Subida*, que se adhiere a los versos con mayor desprendimiento y se deja influir en parte por la imagen y la idea del *montecillo*.

Procede lentamente la redacción de una y otra. Da comienzo a *Subida* durante los meses de permanencia en El Calvario (1578-1579). La continúa en Baeza, donde probablemente empieza *Noche*, cuando la anterior iba ya adelantada (1579-1582). Con muchas quiebras, siguen ambas parale-las, para concluir hacia 1584 en Los Mártires, de Granada.

Mejor dicho, ninguna de las dos concluye por desgracia. Se interrumpen bruscamente, sin haber realizado el programa trazado por el autor. *Subida* ni siquiera termina la última

frase [6]. Se han hecho numerosas suposiciones acerca de la posible terminación de ambos escritos. Hoy es unánime la creencia de que así como las encontramos las dejó el autor. Siempre que declara sus propósitos, éstos se refieren a exponer la noche, no la meta de perfección.

En concreto, la prolijidad que van tomando las divisiones y subdivisiones de su programa en *Subida* llegan a cansarle. Convencido de que los principios y grandes líneas de aplicación están ya declarados, un día los interrumpe sin más. También *Noche* queda inconclusa. Antes de terminar la declaración de la segunda estrofa, manifiesta decaimiento en el ánimo y muy pocas ganas de continuar: «... como acaece en este estado de perfección al alma, como en lo restante se irá diciendo, aunque ya con alguna más brevedad. Porque lo que era de más importancia y por lo que yo principalmente me puse en esto, que fue declarar esta noche a muchas almas..., está ya medianamente declarado y dado a entender» (2N 22,1-2). Apenas enunciada la tercera estrofa, cesa [7].

No poseemos autógrafos de esta obra. A Baruzi se le ocurrió lanzar la sospecha de que el texto que poseemos sea una segunda redacción (como en el caso de CB), debida a otro autor que hubiera deformado el pensamiento original de San Juan de la Cruz. No aduce ninguna prueba. Pocos años más tarde, el padre Silverio hizo un hallazgo sensacional. Encontró el códice de Alcaudete, escrito por el padre Juan Evangelista, discípulo predilecto y secretario personal del Santo. Contiene *Subida* y está escrito probablemente al dictado de boca del Santo. El texto de la obra, que aun sin este hallazgo era seguro, cobra ahora una solidez muy superior [8].

[6] Cf. Silverio: BMC 10 p.185-201; Efrén, l.c., p.322.
[7] Son dos finales un tanto bruscos, que, sin embargo, no extrañan en el estilo sanjuanista. Equivalen a la fórmula con que termina la primera de sus cartas, dirigida a una persona de confianza: «Y no la quiero decir de por acá más, porque no tengo gana».
[8] Para las noticias sobre el manuscrito, cf. Silverio: BMC 10 p.285-289. Y sucede (más de uno habrá que no lo crea) que Baruzi, en la segunda edición de su obra, *Saint Jean de la Croix* (1931) p.10ss, no se siente invitado a abandonar sus conclusiones, demostradas falsas por el hallazgo anterior del padre Silverio. Siguen todavía operando bajo las hipótesis de Baruzi H. Sanson, *El espíritu humano según San Juan de la Cruz* (Madrid 1962) p.15-16; J. Orcibal, *La «Montée du Carmel» a-t-elle été interpolé?...*: Rev. de l'histoire des Religions 166 (1964) 171-213.

2. El poema de la noche oscura

No son necesarios preparativos especiales para acercarse al poema de la noche oscura. El contacto directo sugerirá las vías que posteriormente hayamos de seguir en orden a completar esta primera visión espontánea.

El esfuerzo mayor debe hacerse por respetar el simbolismo, tal como éste se presenta. Los estudios doctrinales suelen pecar de escasa adherencia a la encarnación expresiva que ha escogido o creado el místico poeta. Me fijaré particularmente en ella, porque la encuentro sugestiva en todos los aspectos. Ocasión habrá, en ulteriores capítulos, de estudiar sus dimensiones doctrinales y ascéticas.

a) Ambiente del poema

En las tres primeras canciones, todo está quieto y dormido. Sólo se mueve el alma protagonista. La noche es como un clima, un escenario, algo que la envuelve y la deja pasar.

A partir de la cuarta estrofa, la noche parece animada, se pone en pie y camina delante, como guía bien informada sobre el itinerario y al corriente de las pretensiones del alma. Con la estrofa siguiente (5.ª) queda personificada la noche. Han llegado al término, y el poeta se dirige a ella, mirándola cara a cara: le agradece su ayuda inapreciable en momentos de riesgo total y le atribuye el mérito de haber podido llegar a la ansiada meta de unión con el Amado.

Las tres últimas canciones aportan un contraste curioso: se detiene el alma, y empieza a moverse el paisaje. Personajes activos son los cedros, el aire de la almena.

La forma ambiental de noche se mantiene con maravillosa coherencia. Hay cambios de escena, pero todos ellos caen dentro del colorido que impone la oscuridad nocturna. Las tres últimas estrofas, con todo el gozo interno de unión que llevan, no rompen el sosiego ambiental y oscuro de la primera. Acumula propiedades en este sentido: oscuridad de noche, y, además, disfrazada, en silencio, escogiendo las horas de mayor quietud.

No hay en todo el poema un solo paisaje ni un detalle visual. Parece que se guía por el tacto en la oscuridad. Los cedros, el rostro del Amado, rozan, acarician, pero no se ven. Las azucenas entran como aroma envolvente, y no en razón de color. Llevado por el entusiasmo, más de una vez está a punto de gritar: luz. Pero lo evita: noche más *amable,* más *cierta,* pero nunca más clara.

Es la noche desnuda y poblada, esencialmente ella misma.

b) La acción

La acción del poema es doble: huida y encuentro fuera con el Amado. A la huida corresponden las cuatro primeras canciones; la quinta hace de empalme; las tres restantes cantan la unión venturosa.

Primera escena: huye de su casa, en medio de la noche, en busca del Amado. Nadie la ve, ni ella se detiene a mirar. Lleva en el corazón un empuje instintivo que señala el camino. La rapidez de la fuga está marcada por el uso de un solo verbo principal: «salí», que recoge todo el movimiento de tres canciones. Nos hace sentir la quietud del momento escogido, la cautela con que lleva a cabo el lance, a base de aliteración en sibilantes: «salí sin ser notada, estando ya mi casa sosegada» (siete «s»).

El golpe del simbolismo y de la idea va entero en la primera estrofa: la oscuridad, el sosiego, ansias de amor, feliz terminación de la aventura. Las estrofas 2.ª, 3.ª, 4.ª son dilataciones internas, no avance de la primera. Van poniendo de relieve sucesivamente elementos insinuados ya: oscuridad, ansias, seguridad.

Empalme. El gozo que asomaba tímidamente, como verso perdido, en las canciones anteriores: «¡oh dichosa ventura!», constante en medio de la oscuridad penosa, se convierte en grito de victoria, júbilo en forma directa, tema central del canto: «¡Oh noche que guiaste!; / ¡oh noche, amable más que la alborada!...»

El hallazgo trae la fruición, y ésta el recurso literario de la aliteración en bilabiales, que imita el paladeo: «Amado con amada, amada en el Amado transformada» (cinco «m»).

Segunda escena: quietud y unión. En primer plano están los amantes solos. Un fondo de naturaleza apenas perceptible

hace de paisaje. Tres canciones graduadas. Duerme el esposo, mientras la esposa le regala, teniéndole reclinado en su pecho (6.ª). La emoción del momento acaba por adormecer los sentidos de la esposa (7.ª). Por último, la esposa, arrobada, dobla su frente sobre el hombro del esposo, que descansa en su seno, y ambos duermen. Se paraliza todo movimiento. Ni siquiera se mueve el aire, como en las dos estrofas anteriores. Duermen felices, abandonando negros cuidados entre azucenas. Final grandiosamente lírico.

c) Mirada retrospectiva

El poema está escrito al fin de un largo proceso que coloca al protagonista en la cumbre. En la base del lirismo opera el recuerdo. Las canciones de la primera escena llevan más señalado su carácter de pretérito: salí de la prisión, y con carácter definitivo, para no volver a entrar. La quinta vincula la oscuridad pasada a la luminosidad actual: todavía en la noche ocupa el centro, pero es el canto de despedida al guía, que ha cumplido su misión. Entonces se inaugura el nuevo estado.

Las estrofas últimas ensalzan absortas el estado actual, sin mirar al itinerario por donde ha llegado. Perfectamente ensambladas las dos partes del poema. La felicidad dominante de la segunda escena se insinúa en la primera por la constante repetición del «¡Oh dichosa ventura!» La oscuridad de la primera perdura en la segunda, manteniendo siempre un ambiente de silencio, recogimiento, renuncia a todo color.

Poseemos un poema logrado en todos los sentidos. Es muy complejo el proceso que siguen los elementos hasta formar esa combinación única. La génesis interior se identifica con su espíritu. La vida entera del poeta entra a formar parte del proceso creador. Porque la noche es experiencia de la naturaleza, asimilación literaria, vivencia de sufrimientos desgarradores a nivel humano y religioso, meditación bíblica, creación personal.

El poema de la noche no entrega sus secretos a una primera lectura. Guarda reconditeces, asequibles solamente a quien haya gustado experiencias semejantes a las del autor. Es obligado aprovechar al máximo su comentario, que, por lo

demás, tiene la ventaja de estar concebido en línea de declaración.

Mas el comentario del Santo nos abandona en los primeros pasos. Declara detenidamente dos estrofas. Desde luego, evitaremos el error de pensar que solamente las estrofas declaradas poseen riqueza doctrinal, mientras las restantes quedarían en pura literatura. Son todas de igual valía lírica y doctrinal. Faltos de comentario original, carecemos de llave para entrar en el recinto sagrado.

El símbolo noche se mantiene constante a lo largo de todo el poema. Junto al poeta ya existía por ese tiempo el pensador, y, sin embargo, ni una vez sola entrevera palabras del lenguaje doctrinal que repite monótonamente el comentario en prosa: negación, desnudez. Ni siquiera «oscuridad» (forma sustantivada) entra en los versos.

Todo el simbolismo y la intuición global están condensados en la primera estrofa. De ella ha comentado con particular amplitud el primer verso: *En una noche oscura,* «el verso inagotable» [9].

El poema desarrolla todos los aspectos del simbolismo «noche», mientras el comentario se ha detenido en el primero, que es la oscuridad y el vacío. Las estrofas finales, de imágenes evanescentes, claroscuro lunar, forman parte del símbolo, mas no corresponden al *período* que el comentario denomina noche, sino a los últimos grados de unión, que son también noche-oscuridad-fe. En tal sentido, noche son todas las realidades divinas en esta vida (1S 2,1).

Dos veces se propone San Juan de la Cruz explicar el sentido de este poema, concretamente de sus dos primeras estrofas. *Subida* y *Noche* se apoyan en los mismos versos. Mas no coinciden en la interpretación.

Según la declaración de *Subida,* la primera estrofa hablaría de la noche sensitiva, y la segunda, de la espiritual (2S 1).

Noche, en cambio, pone la noche espiritual como tema propio de la primera canción: «En una noche oscura». Y advierte expresamente: se refiere primariamente a la noche espiritual, aun cuando antes la haya aplicado a la purificación del sentido (2N 3,3). Desdice las diferencias que había recal-

[9] «Le vers inépuisable», de Baruzi, *Saint Jean de la Croix* p.573.

cado en *Subida,* donde para la noche espiritual sale a oscuras y sin ansias (2.ª estrofa), mientras en *Noche* el espíritu sale en noche oscura y con ansias.

¿Quién lleva la razón? No cabe la menor duda que es más adherente la segunda interpretación. La noche es una sola, en la que se penetra gradualmente. Esa noche se realiza en plenitud por medio de la purificación espiritual. Por lo tanto, noche es ante todo la espiritual. La del sentido sólo en la medida de su participación en la oscuridad de aquélla [10].

Las estrofas no llevan una secuencia lógica de ideas o cronológica de hechos. Es una intuición o percepción total, que luego irradia luz en todas las direcciones. El símbolo total, cuajado en la primera, se desentraña a continuación. Las estrofas 2-4 no significan avance fuera o más allá del marco señalado por la primera. Son esclarecimiento interno, dilatación interior del símbolo, que se revuelve sobre sí mismo, ansioso de tomar conciencia. La noche, en sentido fuerte, es la primera. Canta algunas propiedades de la misma..., dice de las dos siguientes el autor (2N 15; 24,2).

3. Obra unitaria

El poema «En una noche oscura», tan bello y bien trabado, ha sido comentado parcialmente por dos veces. No equivale a dos redacciones sucesivas de una sola declaración, como sucede en el caso de *Cántico* y *Llama.* Tampoco lleva la segunda funciones de apéndice, para suplir la materia olvidada en la primera. Se redactan contemporáneamente, y son queridas así, distintas y complementarias. Ninguna de ellas pretende reemplazar a la otra, sino que se suponen, se respetan, se exigen mutuamente. Divergencia y complementariedad que se intenta expresar con la denominación «díptico»: el *díptico Subida-Noche* [11].

Guardan entre sí una relación del todo particular. Se re-

10 Cf. Juan de Jesús María, *El díptico Subida-Noche:* Sanjuanistica 50-51. Baruzi se deja engañar por el Santo, que asigna la primera estrofa a la noche del sentido; la segunda, a la del espíritu (cf. o.c., p.445).

11 El trabajo más significativo en este sentido es Juan de Jesús María, *El díptico Subida-Noche:* Sanjuanistica (Roma 1943) 27-83. Cf. también Efrén, *San Juan de la Cruz* p.124-127; Lucien: p.8-9; G. Morel, *Le sens de l'existence* I p.163-170.

claman con insistencia. *Subida* tiene temática propia, método propio. Sin embargo, deja escapar una y otra vez el gemido de insuficiencia, y pide ayuda a los nuevos medios que introducirá *Noche.* Esta, en cambio, trabaja sobre los resultados de aquélla en gran parte, pues, de faltar tal base, quedaría malogrado el proceso ulterior. Las referencias explícitas del autor avisan, en cada obra, el lugar que corresponde dentro del propio esquema a la materia desarrollada por la otra. Guiados por esta sugerencia, que casi es mandamiento, intentamos mezclar el contenido de ambas obras, en orden a obtener una visión de conjunto. Mas no se dejan ensamblar.

Estos mismos resultados del análisis los presentimos a través de una simple lectura. *Subida* y *Noche* son demasiado afines para poder vivir aisladas, y demasiado diferentes para poder fundirse. Conviene examinar de más cerca los puntos de contacto y divergencia.

a) Unidad temática

Resuenan en una y otra las mismas palabras, idénticos conceptos: fe, oscuridad, noche, desnudez, purificación, contemplación, amor, unión con Dios. Son todos ellos ramificaciones, disfraces, potencialidades ocultas en ese mágico vocablo-realidad: noche. En uno y otro caso, el mismo poema y experiencia ha servido de base. *Subida,* que lo sigue menos estrictamente, también declara las estrofas: por qué se llama noche, causas, partes, oscuridad de la misma [12].

El mismo principio rige ambas: «En el desarrollo sistemático de *Subida* y *Noche,* el tema central es el principio de trascendencia, simbolizado por la 'noche', aunque la directriz sea la unión de amor» [13]. Transmite un solo mensaje y son los destinatarios los mismos, si bien en momentos distintos de su crecimiento espiritual.

El lenguaje con que el Doctor Místico las ditingue pone su divergencia a nivel modal. Se trata de dos aspectos, activo y pasivo, de una misma purificación, que se analiza separadamente *cuanto a lo activo* y *cuanto a lo pasivo* (1S 1,2). Son *dos maneras* de entrar en *la* noche (1S 13,1).

12 Cf. 1S 1.2.14.15; 2S 1-2.

13 F. Urbina, *La persona humana* p.162.

La demostración plena del enlace doctrinal nos llevaría a resolver un problema importante y complejo que envuelve las relaciones entre purificación activa y purificación pasiva. En líneas generales, se puede afirmar que no suele darse la pasiva sin que preceda y coopere el empeño activo; ni éste logra resultados apreciables hasta que la intervención divina no empuja la obra. La unión sólo brota de una compenetración íntima y prolongada de noche activa y noche pasiva.

Con ello dice sin rodeos que, tanto quien analiza la realidad del camino hacia la unión como el que intenta ponerla en práctica, no conseguirán su propósito si no leen o practican respectivamente el contenido de *Subida* y *Noche*.

b) Unidad estructural

La linde fluctuante que separa activo y pasivo, divino y humano, en la obra de santificación cristiana, impide fijar una estructura diferenciada y al mismo tiempo dócil a los movimientos de la realidad. Las relaciones entre divino y humano, siempre difíciles, afectan vivamente a la división de *Subida* y *Noche* incluso a nivel estructural. No se puede pretender un perfecto acoplamiento.

De todos modos, la intención se hace palmaria. Los esquemas completos que traza *Subida* incluyen a *Noche* como un libro o una parte más de la obra [14].

Todas las divisiones denotan que no hay solución de continuidad. Son dos partes que integran una sola línea de pensamiento y un mismo plan. El lector de *Subida* siente la necesidad de interrumpir la lectura y completar con *Noche* el desarrollo de las ideas para no perder la secuencia del razo-

14 «La primera noche o purgación es de la parte sensitiva del alma, de la cual se trata en la presente canción, y se tratará en la primera parte de este libro. Y la segunda es de la parte espiritual, de la cual habla la segunda canción que se sigue; y de ésta también trataremos en la segunda y tercera parte cuanto a lo activo; porque, cuanto a lo pasivo, será en la cuarta» (1S 1,2). En esa terminología, S-N constituyen un solo libro, del que *Noche* forma la «cuarta parte». Utiliza otras formas de división, pero siempre haciendo *Subida* y *Noche* miembros de un mismo esquema: *Noche* es el «cuarto libro» (cf. 1S 13,1), después de los tres de *Subida;* o, contando ésta como dos libros, es decir, purificación del sentido y purificación del espíritu, *Noche* resultará el «tercer libro» (cf. 2S 2,3); también la llama «segundo libro» (cf. 2S 6,8), siendo el primero *Subida,* que comprende toda la purificación activa (cf. Juan de Jesús María, *El díptico Subida-Noche:* Sanjuanistica 29).

namiento. El contenido mismo obliga a ello, sin contar con las numerosas referencias que hace el autor.

Podemos asegurar que, cuando San Juan de la Cruz declara sus planes en el prólogo de *Subida,* piensa en la temática que desarrolla en *Noche.* La desorientación de las almas en momentos de contemplación oscura, la inutilidad de sus recursos para eludir la prueba, el daño que causan directores poco perspicaces y experimentados, el dar vueltas inútilmente a la propia miseria: he aquí lo que piensa tratar, y he aquí también temas característicos del libro *Noche.* Poco antes de terminar bruscamente ese libro, tiene unas palabras de perfecta resonancia con las del prólogo, en que declara sus proyectos. Los da por ya realizados en el libro *Noche* y da como propio el prólogo de *Subida:* «lo que era de más importancia y por lo que yo principalmente me puse en esto, que fue declarar esta noche a muchas almas que, pasando por ella, estaban de ella ignorantes, como en el prólogo se dice, está ya medianamente declarado y dado a entender» (2N 22,2).

c) Perspectivas diferentes

La innegable afinidad ha llevado a menospreciar las divergencias. Ello puede ocasionar errores de interpretación y sorpresas en la lectura. Tienen ritmo propio y sufren violencia si intercambiamos desarrollo lírico y elaboración conceptual.

La fuerza de la discusión se ha centrado en torno a la unicidad o dualidad de título. ¿Son dos o uno solo? Comúnmente las nombramos por separado: *Subida del monte Carmelo, Noche oscura.* Los manuscritos de una y otra corren independientes, y, cuando alguno contiene ambas, las considera distintas, como los demás tratados del Santo. El hecho de repetir el poema por entero al principio de ambas indica que están hechas para viajar por separado.

Hay en *Llama* (1,25) una referencia que parece fundir los títulos: «lo tratamos en la noche oscura de la *Subida del monte Carmelo*». Lo más probable es que noche figure como parte de *Subida,* que sería el nombre genérico; o que *noche oscura* deba ir con minúscula, como denominación de una realidad, no de un libro [15].

15 Más de un autor quiere ver en ese texto el título completo y como

Los dos títulos son diferentes por la metáfora misma, y no solamente por el contenido doctrinal a que corresponden. ¿Qué puede ser la noche de la subida, si noche es lo mismo que subida, dicho en lenguaje diferente?

A nadie debe sorprender la dualidad de título, pues los dos libros tienen peculiaridades más que suficientes para justificarlo. La atención, concentrada exclusivamente en la homogeneidad de pensamiento, se ha cegado a los matices relevantes que caracterizan a cada una.

No es el título el único valladar que se opone a la total fusión de *Subida* y *Noche*. Al título corresponde la tonalidad literaria y doctrinal diferente. Subida indica esfuerzo, iniciativa, dificultad, aspereza. Noche dice oscuridad envolvente, soledad, pasiva espera, silencio. Adoptan formas de exposición antagónicas. *Subida* construye un programa central, independiente del poema, con numerosas divisiones, donde se revela el pensador, que persigue las ideas en sus bifurcaciones y reflejos innumerables; llega a hacerse prolijo. *Noche,* por el contrario, sigue la línea ondulante de los versos, sin introducir apenas divisiones o esquemas auxiliares. Se deja llevar por las experiencias, las situaciones, cambiando fácilmente de tema según le sugiere el verso que comenta.

Subida es un tratado doctrinal, de lenguaje duro, escolástico a ratos. Distinción de potencias, bienes terrenos, gracias sobrenaturales. Rigurosa división en capítulos. Es *Noche* comentario a un poema lírico. El autor no dividió esta obra en libros y capítulos (cosa que han introducido posteriormente las ediciones).

Debemos concluir: *Noche* y *Subida* son dos perspectivas, complementarias y diversas, totales cada una en su plano, de una misma trayectoria espiritual.

El lector debe tener en cuenta su relativa independencia, para no sobreponerlas o engranar la materia de una y otra indebidamente. No se corresponden ni se suceden exactamente. Por ejemplo, la noche pasiva del sentido difiere de la activa no solamente en eficacia y tiempo, sino también en el concepto mismo. El significado de «sentido» en el caso de noche pasiva se acerca mucho más a lo que en la activa se considera purificación del espíritu.

Aunque el ensamblaje de ambas es tarea delicada, no deja por ello de ser imprescindible. Con el acercamiento se aventajan las dos. El ascetismo de *Subida* pierde rigidez e independencia, para revestir una intensa proyección mística. Y la pasividad de *Noche* se engrana en un programa de vida, seguido con empeño y perspicacia.

oficial de la obra. Así Louis de la Trinité, *La Nuit de la Foi:* EtCarm 22 (1937) I 192; Lucinio del Ss. Sacramento, en *Obras completas de San Juan de la Cruz* (BAC, 1950 2) p.527ss; G. Morel, *Le sens de l'existence* I p.167; Lucien-Marie, en *Ouvres complètes* (1959) p.8 (ése sería el título de la *Noche oscura*).

4. «Subida del monte Carmelo»

Obra interminada que él mismo divide en tres libros, de 15, 32, 45 capítulos, respectivamente. El título es eco de aquel *montecillo* mal trazado que contiene los primeros fragmentos de este libro [16]. El dibujo y su explicación fueron incorporados a la redacción orgánica (1S 13). Han dado el título a la obra, aun cuando ésta reciba mayor influencia efectiva del poema de la noche.

Doble punto de partida: el monte y el poema. Ninguno de ellos es decisivo. Conviene, sin embargo, hacer notar que los aprovecha en su integridad, aun cuando no los explique por entero, ya que el tratado en prosa se limita a las etapas del camino de la unión. Pero nunca pierde de vista la unión o término, que influye decisivamente en la explicación que hace del proceso. Diríamos que, si bien interpreta solamente la mitad, utiliza todo el esquema al interpretar la primera mitad en función esencialmente subordinada a la segunda, que no analiza por separado.

La imagen de «subida» indica iniciativa y esfuerzo. Dos caminos y una senda de perfección, dice el autor comentando el gráfico (cf. 1S 13,10). Es decir, dos vías anchas y cómodas a manera de caminos, y una sola senda estrecha que lleva a la perfección. Los caminos tienen sus márgenes cultivados y con variedades para entretenerse: gozos, bienes, gustos; la

[16] Podríamos señalar dos fuentes del nombre adoptado. A nivel cultural, es probable que se inspirara en la obra *Subida del monte Sión,* del franciscano Bernardino de Laredo. Su experiencia personal tiene afinidades, pues infinitas veces ha hecho el Santo a pie *la subida* que conduce desde Beas a El Calvario.

senda carece totalmente de materia diversiva, con pavimento y laterales hechos de rudo pedernal: nada.

De su natural, la metáfora «subida» apunta a lo empinado y abrupto del camino. Su corolario moral es que el caminante debe aligerar el peso si quiere llegar a la cima: «Porque esta senda del alto *monte de perfección,* como quiera que ella vaya hacia arriba y sea angosta, tales guiadores requiere, que ni lleven carga que les haga peso cuanto a lo inferior, ni cosa que les haga embarazo cuanto a lo superior» (2S 7,3; cf. 1S 13,13).

La ha emparentado estrechamente con las palabras de Cristo: «¡Cuán angosta es la puerta y estrecho el camino que guía a la vida!» También aquí se habla de un camino difícil y que siguen pocos hasta el final. La imagen, sin embargo, no es de pendiente, sino de angostura. San Juan de la Cruz incorpora a su empinada senda el contenido de la imagen evangélica, con lo que la senda del monte resulta angosta y hacia arriba. La dificultad es doble: fuerza para subir y estrechez para caber. «Si pretende tener algo, ahora de Dios, ahora de otra cosa, con propiedad alguna, no va desnudo ni negado en todo; y así, *ni cabrá ni podrá subir* por esta senda angosta y hacia arriba» (2S 7,7).

a) La estructura

Mirada al microscopio, *Subida* parece un conglomerado de temas advenedizos y casuales, desarrollados incidentalmente. Trata los más graves principios en paréntesis, como de paso, obligado por una duda imprevista que surge en el discurso. Leyendo sus anotaciones, llegamos a creer que casi todo pudiera suprimirse y en cualquier parte se podría concluir el libro [17].

17 He aquí una serie de capítulos, entre los más trascendentales, introducidos como sin ganas: 1S 13: «porque parece quedaba muy corto y no de tanto provecho no dar luego algún remedio o aviso para ejercitar esta noche de apetitos, he querido poner aquí el modo breve que se sigue» (n.1); 2S 5: «para que procedamos menos confusamente, paréceme será necesario dar a entender en el siguiente capítulo qué cosa sea esto que llamamos unión del alma con Dios...; aunque se corta el hilo de lo que vamos tratando, no es fuera de propósito...» (2S 4,8); 2S 13: «y porque esta doctrina no quede confusa, convendrá en este capítulo dar a entender...» (n.1); 2S 14: «y por que lo dicho quede más claro, daremos las causas y razones en este capítulo siguiente» (2S 13,8); el capítulo 2S 17 también nace de una duda (cf. 2S 17,1; 16,13-14); 2S 18: «No podemos en esta materia de visiones ser tan breves como querríamos» (n.1); 2S 22: «De entre las manos nos van saliendo las dudas, y así no podemos correr con la priesa que querríamos adelante...; pero este bien hay en estas dudas siempre, que, aunque nos impiden el paso un poco, todavía sirven para más doctrina y claridad» (n.1); 2S 23,1: aquí hace una advertencia, por donde parecerían sobrar los capítulos siguientes: «Y aunque, en alguna manera, podríamos juntamente concluir con estas cuatro maneras de aprehensiones, dado el común consejo en ellas que en todas las demás vamos dando, de que ni se pretendan ni se quieran, todavía, porque a vueltas se dará más luz..., es bueno tratar de cada una de ellas en particular» (2S 23,5); de refilón también 2S 26,1.

Parece que está de más el libro tercero (cf. 3S 1; 3S 34).

Expone los principios forzado por las dudas. Por otra parte, las aplicaciones le resultan prolijas y le cansan. Si capítulos como 1S 13 y algunos del libro segundo, como 5,17,22, entran sólo por una duda, ¿a qué se reduce el libro en su ideación original? Hasta parece dispuesto a sacrificar el libro tercero completo.

Es engañosa la primera impresión. Y lo notamos sin esfuerzo, pues la simple lectura convence de que hay algo más que digresiones y respuestas a dudas accidentales. Tiene armazón recia de obra unitaria. Y algunos de los puntales los constituyen esos temas que el autor declara introducidos ocasionalmente.

¿Cómo se armonizan las declaraciones del autor con la evidente estructura rigurosa del conjunto? Creo que, con el fin de hacer interesantes los principios, los presenta como exigidos por situaciones, hechos, aplicaciones; en una palabra, por la vida. A través del fenómeno, conduce al lector a descubrir las estructuras humanas y los procedimientos divinos de base. Conviene tenerlo en cuenta, porque la fenomenología espiritual descrita en *Subida* puede perder actualidad, ya que tales fenómenos eran solamente el disfraz de que San Juan de la Cruz reviste su mensaje doctrinal sobre la fe y la caridad del Evangelio.

Su primera idea fue distribuir la materia según el esquema *sentido-espíritu:* «La primera noche o purgación es de la parte sensitiva del alma, de la cual se trata en la presente canción... Y la segunda es de la parte espiritual..., y de ésta también trataremos en la segunda y tercera parte» (1S 1,2). *Subida* tiene por tema la purificación, y ésta se realiza y se explica por separado, según las dos partes del hombre, sentido y espíritu.

Es una división sencilla y clara. La recuerda constantemente a lo largo de la obra. Y, sin embargo, en rigor, no la

sigue. Ni era fácil seguirla. Sentido y espíritu son dos partes del compuesto antropológico, más que miembros de un esquema doctrinal. Se desvirtúa ulteriormente su eficacia al recibir en la terminología del Santo significación dinámica, terreno donde es imposible deslindar.

Fe, esperanza, caridad.—Entran en escena como medios adecuados para la purificación y unión de las potencias espirituales. Por consiguiente, sería una parte y subdivisión del esquema anterior en su segundo miembro: espíritu. Supone ya purificado el sentido. Las virtudes teologales proseguirán la tarea a nivel espiritual.

Desde un principio, fe, esperanza y caridad se hacen dueñas de todo el campo y se adelantan a primer plano, quedándoles subordinado el plan primitivo sentido-espíritu.

En efecto, sorprende que la purificación del entendimiento por medio de la fe (2S 10-32) reserve espacio tan amplio a las potencias sensitivas: actividades naturales, favores recibidos en ellas. No parece el lugar más apropiado, pues se trata del espíritu. Comprobación idéntica al tratar de la memoria (3S 2-15). La mitad de los capítulos hablan del sentido. Resulta aún más evidente cuando se ocupa de disponer la voluntad. Bienes naturales, sensuales, temporales, pertenecen enteramente al sentido, lo mismo y más que los recordados en el libro primero de *Subida.*

Creo que la explicación no es difícil. San Juan de la Cruz ha introducido las virtudes teologales con motivo de la purificación espiritual. Al tratar de desarrollar su potencialidad, ve que abarcan a todo el hombre, sentido y espíritu. Sólo a base de violencia sería posible recluirlas en la zona estrictamente espiritual. Entonces reasume la tarea del sentido de manera más completa, como exigencia ahora de este principio superior que son las virtudes teologales [18].

Por la fluidez de linderas y contornos, ningún libro de *Subida* puede cerrarse con tema propio. El libro primero establece principios y señala daños, válidos para toda la noche

18 En su lugar observaremos que tampoco, a nivel antropológico, las potencias espirituales viven de sí mismas; ni los sentidos por su parte guardan un dinamismo independiente. El espíritu vive del sentido, y el sentido vive del espíritu, aunque en plano distinto. Cuando San Juan de la Cruz incluye la actividad sensitiva en el campo ordenado por las virtudes teologales, no tiene aire de hacerlo por digresión, sino con toda propiedad. Esto obliga a corregir un error muy difundido, que asigna al libro primero la purificación activa del sentido. Proviene la creencia del relieve que se otorga al capítulo 13 dentro de 1S. Tiene importancia, sin duda, por las normas clarividentes y eficaces que sugiere. Pero, a nivel estructural, es un puro *apéndice.* El libro primero no se ocupa directamente de la noche activa del sentido, sino de la noche en general: su noción y su necesidad, demostrada por la naturaleza de las cosas, por la Sagrada Escritura y por los daños que causan los apetitos no mortificados.

en general, y más en particular para la del espíritu. Analizando las posibilidades y exigencias de la fe, el libro segundo sienta las bases y aun desarrolla el tema de las otras dos virtudes teologales. Cuando llegue a ocuparse de éstas, omite varios temas, advirtiendo que, como doctrina y avisos, vale para esperanza y caridad, en su respectivo sector, lo dicho sobre la fe. Hablando de caridad y esperanza, analiza situaciones que afectan primariamente a la fe y no examinó al hablar de ella.

Ninguno de los esquemas totales o parciales que se propone seguir consigue distribuir la materia y organizarla hasta el detalle. Se escurren los temas, desbordan, afectan a los miembros adyacentes de la división.

Puede haber en ello una parte de inhabilidad por no haber logrado fundir los dos esquemas dominantes: sentido-espíritu, fe-esperanza-caridad. Más bien creo que el problema era insoluble desde el momento en que se ocupa de realidades y no de conceptos formales. El hombre está implicado todo él en la actuación de cualquiera de sus potencias. Las virtudes teológicas son actitudes globales de toda la persona. El sentido se introduce hasta las más altas esferas del espíritu. Estos y otros muchos presupuestos más hacían imposible una división precisa y orgánica del contenido de *Subida.*

b) El contenido

Está programáticamente declarado en el «Argumento» inicial: «Toda la doctrina que entiendo tratar en esta *Subida del monte Carmelo* está incluida en las siguientes canciones, y en ellas se contiene el modo de subir hasta la cumbre del monte, que es el alto estado de la perfección, que aquí llamamos unión del alma con Dios». Líneas antes: «Trata de cómo podrá un alma disponerse para llegar en breve a la divina unión; da avisos y doctrina...».

En resumen, ése es el contenido de *Subida:* conseguir la unión con Dios, explicar el modo de disponerse para ella; doc-

trina sobre las realidades básicas de la vida cristiana perfecta, avisos de precaución contra los peligros que más frecuentemente la suelen estorbar.

Nada tiene de imprevisto el corte de la obra sin haber esclarecido con igual detalle la doctrina perteneciente al estado de perfección. Estaba ya previsto en sus propósitos iniciales. El prólogo es bien explícito: se ha movido a escribir por la necesidad que tienen muchas almas, que no entienden el camino por donde Dios las lleva ni el que deben seguir en lo que depende de su libre iniciativa. El ideal inmediato de la obra no es la unión suprema, sino la desnudez suprema, que es disposición para aquélla. Y en ese plano se mueven sus razonamientos [19].

La especificación del contenido en *doctrina y avisos* está hecha con toda propiedad. E insisto en ello porque hay muchos, incluso entre los investigadores, que se empeñan en no ver otra cosa que normas prácticas de conducta. Aunque su exposición es breve, «queda dicha la sustancia y la doctrina, y cautela que conviene para ello y para todo lo a ello semejante» [20].

No defrauda la lectura de *Subida.* Se encuentran en ella muchos capítulos narrativos que hablan de peligros, provechos y daños. Sin embargo, no se demora en el fenómeno. Analiza su conformidad o disconformidad con el centro del misterio divino e impone una conducta en consecuencia. Hay mucha doctrina. Los capítulos más importantes suelen ser de carácter doctrinal y bíblico: 1S 4 y 5; 2S 5,7 y 22; 3S 16.

El contenido material de *Subida* se divide en dos secciones: *a)* materia *común,* que vale igualmente para *Noche.* Es la que habla de noche en general o noche de la fe. A ella pertenecen el prólogo, casi todo el libro primero y algunos capítulos iniciales del libro segundo; *b)* materia *propia,* donde desarrolla el tema de la purificación activa del sentido y del espíritu. Es la mayor parte.

Como finalidad busca el Santo en este libro una regeneración de la percepción y de la afectividad. No tiende sólo a más y mejor, sino a transformarlas y hacerlas de otro modo.

19 Puede verse más amplia demostración en nuestro estudio *Vida teologal durante la purificación interior:* RevEsp 18 (1959) 357-359.
20 2S 28,1; cf. 2S 22,1; 32,5.

Convencido de la inadaptación en que se halla el hombre, se decide a suprimir también la actividad acerca de objetos buenos. Tiene las manos manchadas y ensuciará cualquier cosa que toque.

La denomina purificación *activa.* Cualificación sobremanera compleja, y que nos obligará a un detenido análisis doctrinal más adelante. Los objetos a que se refiere llegan por vía sobrenatural en gran parte, es decir, pasiva. Y quien no reciba nada de eso, ¿de qué se purifica? Por otra parte, la actitud que asume el hombre durante la noche pasiva es también activa. Pero es mejor no anticipar las múltiples dificultades que suscita la obra *Subida-Noche.*

Ha sido frecuente ver en *Subida* un libro típicamente filosófico y rígidamente ascético, debido al relieve peligroso y aislamiento con que se han leído algunos capítulos programáticos. La moderna investigación está envolviendo los temas predominantes: noche, trascendencia de Dios, negación, etc., en un clima bíblico y teológico que transforma de raíz la perspectiva [21].

De la Biblia toma las imágenes, los principios, las situaciones. Tiene capítulos sobre el tema de Cristo o de las virtudes teologales que hacen de *Subida* una obra maestra, con aportaciones a la teología y a la mística.

El estilo es más bien seco, expositivo o didáctico. Dos veces apostrofa: una se dirige familiarmente a San Pablo («Cosa, pues, notable parece, Pablo...», 2S 22,12); otra se dirige a Dios en forma casi de exclamación («¡cuántas fiestas, Dios mío, os hacen los hijos de los hombres en que se lleva más el demonio que Vos!», 3S 38,3). Pone en boca de Dios una respuesta para quienes pretenden revelaciones en la economía cristiana («Si te tengo ya habladas todas las cosas en mi Palabra, que es mi Hijo, y no tengo otra...», 2S 22,5).

Los mayores encarecimientos los reserva para quienes, ciegos, se dan a mil ejercicios piadosos o a personales comodidades, abandonando el camino de la cruz de Cristo: «es harto de llorar la ignorancia de algunos que se cargan de extraordinarias penitencias...» (1S 8,4); «¡Oh quién pudiera aquí ahora dar a entender y a ejercitar y gustar qué cosa sea este consejo... de negarnos a nosotros mismos!... ¡Oh quién pudiese

21 Cf. J. VILNET, *Bible et Mystique* p.130ss; H. SANSON, *El espíritu humano según San Juan de la Cruz* p.283ss.

dar a entender hasta dónde quiere Nuestro Señor que llegue esta negación! » (2S 7,5-6).

Tiene momentos de intenso lirismo, que el lector sabrá apreciar si lee con sensibilidad despierta.

c) Síntesis

Subida tiene un solo eje. Alguien dirá: las nadas. Pero San Juan de la Cruz no dice eso, ni mucho menos lo piensa. San Juan de la Cruz dice: la unión de amor con Dios. Hasta cambia el nombre de perfección o santidad, porque le parece demasiado humano y seco, cerrado. Prefiere otro más rico y abierto: unión con Dios en amor.

En virtud del principio de incompatibilidad de los contrarios, aplicado a cada facultad y a cada pequeño objeto que recuerda constantemente (1S 4,1; 2S 1,2), vendrán inevitablemente negaciones, pues el amor de Dios (como todo amor intenso) no tolera otro amor y exige totalidad, exclusivismo.

Negación rodeada de amor por todas partes: *precedida* de amor, pues nadie niega ni tiene valor para ello hasta que el amor ya existente no le empuja (1S 14, 2); *seguida* de amor, ordenada al amor, porque tras ella viene automáticamente la mayor intimidad, de manera que quien más niega, más alcanza.

Negación que no es eliminación de facultades, sino concentración de fuerzas (alma, corazón, espíritu, pasiones), todo para el Amor, su único objeto (3S 16).

La fe.—Purificación o reforma de criterios prácticos a base de la fe: Cristo camino (2S 7; 2,22); valor de las cosas según el Evangelio (3S 16). Rectifica ideas para conformarlas a la fe.

Son capítulos llenos. Es una pena y un daño que los principios vayan ilustrados por situaciones hoy poco frecuentes y aplicaciones que no rozan a nuestra sensibilidad. Se impone una actualización de toda la segunda mitad de S2.

El mismo Santo se da cuenta de que varios capítulos no son estrictamente necesarios, y los incluye sólo para explicar mayormente la doctrina, con alguna concreción. Pero la verdad es que lo trata, y muchos no saben distinguir los capítulos que él tiene por fundamentales y los que considera aplicaciones parciales y circunstanciadas por la época o los peligros de su tiempo.

La caridad.—Idéntica comprobación. Actualidad rebosante, pero limitada por algunas denominaciones y perspectivas que no sentimos mordentes. Su lenguaje sobre devociones, liturgia, bienes terrenos, es la teología eterna y el Evangelio.

El mensaje central es el de Dios, trascendente a todo afán de apropiárselo, pero accesible, entregado a quien le busca con amor desinteresado: hará de El lo que quiera (3S 44,3).

Mensaje de Dios trascendente, de un hombre que quiere llegar a El, adorarle a El, y no a la propia idea o a las propias reacciones sentimentales que siente en su experiencia religiosa. Todo eso no es Dios.

Prescindamos de detalles. *Subida* es una obra mística, llena de acercamiento sentido, vivido, a Dios.

Las aplicaciones que hace en 2S 23ss y en 3S 18ss no quieren decir que S2 sea únicamente para místicos, y S3 para seglares metidos en los bienes del mundo. Esas descripciones tienen finalidad paradigmática. Ha escogido tales sectores por juzgarlos particularmente aptos para poner de relieve los principios y los peligros que quiere inculcar en torno a la fe y la caridad. Son peligros que amenazan a todos, y a algunos más en particular.

5. «Noche oscura»

En una noche oscura,
con ansias en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!,
salí sin ser notada,
estando ya mi casa sosegada.
A oscuras y segura,
por la secreta escala, disfrazada,
¡oh dichosa ventura!,
salí sin ser notada,
estando ya mi casa sosegada.

El poema sigue cantando, en ritmo ascendente, las maravillas de la noche. Pero, como ya sucedió en *Subida,* la declaración se detiene otra vez aquí.

Este libro lleva por título *Noche oscura* [22]. Es apropiado y corresponde exactamente a su contenido. Tomadas del pri-

[22] No es frecuente en los manuscritos, sí en los *Procesos.* Se encuentra en la referencia hecha por el autor en L 1,25.

mer verso, estas dos palabras representan el cenit de la intuición simbólica en el poema. Manifiestan además la fuerte ligazón que une poesía y comentario [23]. Se mantiene en la línea del simbolismo central, sin acarrear nuevos elementos alegóricos ni recurrir a trasvases categoriales. Deja que el verso revierta sobre el lector su vena inagotable. Es el comentario más adherente y sostenido de todos los que ha hecho San Juan de la Cruz. No ha tenido que hacer violencia para ello, sino explotar al máximo las riquezas que ha intuido, «llamando noche oscura *con harta propiedad* a este camino estrecho» (N pról.).

Como se supone vinculada a *Subida,* carece de accesorios: prólogo amplio, motivación, dificultades, fuentes, destinatarios, etc. Da por válido lo dicho para *Subida.*

Por su íntima adherencia al poema que comenta, carece de ulteriores divisiones en libros y capítulos. Tales divisiones, conforme hoy se encuentran en las ediciones, con sus correspondientes epígrafes, no son originales del autor. Fueron añadidas por la edición príncipe, en 1618. Originariamente no lleva otra división que la impuesta por la estrofa y el verso que comenta.

Mas los versos no se suceden en *Noche* con la misma regularidad que guardan en *Cántico,* por ejemplo. Cuando comenta algunos de ellos, especialmente el primero: «En una noche oscura», se extiende hasta quince o veinte páginas, sin ninguna subdivisión. Por ello resulta a ratos muy difícil la lectura, al faltar en largos trayectos toda orientación. Es lo que ha movido a los editores a introducir la división en dos libros, de 14 y 25 capítulos, respectivamente [24].

23 Escribe Dámaso Alonso refiriéndose a las dos estrofas citadas: «Estrofas que han de leerse al par del comentario de su autor. Porque, si hay ocasiones en que el comentario, con su pormenorización y a veces extravagante alegorismo, nos enfría el entusiasmo producido por la creación lírica (no deja de ocurrir así en algunas estrofas del *Cántico espiritual),* a la belleza poemática de esta oscura noche de búsqueda, en que la Amada sale para unirse a su Amado, corresponde la belleza conceptual de las dos noches del sentido y del espíritu, máxima creación ideológica de San Juan de la Cruz» *(La poesía de San Juan de la Cruz* p.120).

24 Ya Andrés de la Encarnación, en el siglo XVIII, insistió en que se volviera a la división original, por versos y estrofas; a lo más, se introdujera la simple numeración existente en algunos manuscritos. Esta última forma ha sido adoptada por el padre José Vicente en su edición de las *Obras completas* (Madrid 1957), pero sin abandonar la tradicional en libros y capítulos. Considero de práctica utilidad la innovación introducida por la edición príncipe, y no veo motivos de abandonarla.

Los dos libros se distinguen con facilidad, en base a la distinción noche del sentido y noche del espíritu, habiendo el autor mismo señalado con precisión el punto de tránsito: «Tiempo es, pues, de comenzar a tratar de la segunda noche» (1N 14,6). Los epígrafes de los capítulos más de una vez delatan su carácter intruso, ya que no ajustan cuándo coinciden con el enunciado del verso que se dispone a comentar. Si se pone antes el verso, queda desvinculado del capítulo en que se declara; poniéndolo a continuación del epígrafe, queda separado de la última frase del capítulo anterior en que lo enclava el texto original (cf. 1N 11; 2N 11, 14, 16, 17, 22, 23, 24).

Es descriptiva más que sistemática. No introduce nuevos esquemas, fuera del bimembre sentido-espíritu, que tiene aquí mayor eficacia que en *Subida.* La diferencia de potencias espirituales carece de relieve. Este hecho, sin embargo, se debe atribuir no solamente al carácter lírico del comentario, sino al contenido mismo de la purificación, que se realiza de manera totalitaria y profunda en el ser del hombre.

Purificación del sentido representa en *Noche* una fase relevante, definida, superior a su correspondiente de *Subida.* Dentro de cada categoría, sentido o espíritu, se borran los lindes y las múltiples distinciones aprovechadas en otros libros: sentidos externos e internos, conocimiento y pasiones, potencias, etc. Apenas las enumera. El tema central lo constituyen situaciones envolventes, que empeñan a toda la persona. No resultaba adecuado el método analítico.

Esa misma modalidad se nota en la selección de textos de la Sagrada Escritura, a la que recurre frecuentemente [25]. De ella toma el símbolo básico «noche» y numerosas experiencias de personajes allí narradas. En conformidad con el tono descriptivo de la obra, prefiere testimonios directos, autobiográficos. Nada de grandes principios evangélicos, como hizo en *Subida.* Encuentra tales confesiones personales en el Antiguo Testamento: profetas, patriarcas, sabios. Los capítulos centrales de esta obra (2N 6ss) están plagados de citas largas y dolientes, casi todas en primera persona, y muchas con el máximo acento autobiográfico: Yo, aquel que solía... Yo, varón que veo mi pobreza... Yo dije...

He dicho que es descriptiva; pero lleva un mecanismo que

25 Cf. H. SANSON, *El espíritu humano* p.267-274.

la ordena sistemáticamente, e incluso con cierta graduación psicológica, táctica. Basta examinar el libro primero. Lleva tres secciones: 1) punto de partida: estado miserable del hombre antes de entrar en la noche pasiva del sentido, con lo que demuestra su necesidad (c.2-7); 2) realización de la noche a base de oscuridad y padecimientos (c.8-11); 3) punto de llegada: efectos maravillosos de la prueba (c.12-13).

Lleva un mecanismo de revelación y ocultamiento, ordenado a provocar entusiasmo que estimule a soportar la prueba. Antes de entrar en la noche sensitiva, todos son defectos, como si nada hubiera hecho el alma hasta ese momento. Al salir de esa noche, todo son virtudes, tan numerosas y radicadas, que parece la cumbre de la santidad.

Pronto se descubre el manejo, pues, al repetir el mismo sistema pedagógico con la noche del espíritu, cae en cierta incongruencia. Con el fin de animar a aceptar la dura prueba del espíritu, busca nuevos defectos que convenzan de su necesidad (2N 1-3). Y sucede que varios de ellos son precisamente los que ha puesto antes como virtudes conseguidas en la noche sensitiva: soberbia, egoísmo, apego a cosas espirituales, etc. Todo esto parecía conseguido definitivamente, a juzgar por las descripciones del libro anterior. Y se trata de una misma situación en uno y otro caso. Procedimiento legítimo y normal. Sería contraproducente exponer las virtudes del alma antes de atravesar la noche y lo superficial de los resultados obtenidos después de haberla pasado.

Tiene un ritmo nuevo, y más dinámico que el de *Subida.* En primer lugar, esto es debido a que se halla mucho más cerca de la experiencia que dio origen al poema. Es *declaración* en sentido estricto. Pero influye mucho más en la vitalidad peculiar de *Noche* la irrupción de un factor decisivo y desconcertante, que llama *contemplación infusa.*

Dios interviene eficazmente y lleva al hombre por rutas desconocidas. El hombre no sabe si ha bajado al fondo de sí mismo o anda por las nubes. Hablando en rigor de términos, le están transformando en nuevo ser y nueva vida. Por el momento, el interesado siente solamente que le quitan el único ser y vida que hasta ahora tenía y sentía.

El autor ha escrito poema y comentario cuando ya se encontraba en las cimas de la unión. No obstante, en los momentos más fuertes de la descripción, el recuerdo intenso le acerca a la vivencia misma. «De donde grande compasión conviene tener al alma que Dios pone en esta tempestuosa y horrenda noche. Porque, aunque le corre muy buena dicha..., con todo eso, con la inmensa pena con que anda penando y por la grande incertidumbre que tiene de su remedio..., es de haberle gran dolor y lástima» (2N 7,3). Comprende que quien lo está sufriendo no ve las cosas desde la altura.

El comentario se limita a la primera y segunda estrofas, declarando aquélla por dos veces (sentido y espíritu). Dentro de ellas, el interés se concentra más aún. En realidad, declara con gusto y amplitud solamente los primeros versos de cada una: «En una noche oscura,—con ansias en amores inflamada»; «A oscuras y segura,—por la secreta escala disfrazada». Su atención a los restantes se reduce a poco más que cumplimiento [26].

Noche es una obra completa, y, sin embargo, resulta abstracta. Apenas existen aplicaciones. Sabemos que la prueba se realiza a nivel de la vida concreta y no solamente en los momentos de oración solitaria. De tales circunstancias, dónde la noche pasiva se encarna, dice muy poco. Ha extraído la sustancia nocturna encerrada en diversas contingencias de la existencia cristiana o humana, dándoles un relieve que permite estudiarlas con detalle. Pero el lector deberá tener la suficiente iniciativa personal para no imaginar que la noche pasiva se lleva a cabo solamente mientras el hombre está sentado, contemplando...

6. Indice de «Subida»-«Noche»

Con intento de obviar a la desorientación que experimentan algunos lectores, ofrezco aquí un sumario de esta obra.

[26] Tiene numerosas afinidades con *Cántico* y *Llama.* Con *Cántico:* cf. 2N 13,7.8; 24,4-C 16,1: las azucenas; C 9,6, etc.
Coincidencia casi verbal con *Llama:* «la voluntad se afervora maravillosamente, ardiendo en ella, sin ella hacerse nada, ese divino fuego de amor en vivas llamas» (2N 12,5). Las fechas de composición son muy próximas.

«Subida del monte Carmelo»

Libro primero

I. Introducción general: dibujo, poema, prólogo; nombre y divisiones de la noche (c.1-2).

II. Noche del sentido en general (c.3-12).
1. Por qué se llama noche la mortificación del sentido (c.3).
2. Necesidad de la misma, probada con tres argumentos.
   a) incompatibilidad de amores contrarios (c.4);
   b) testimonio de la Sagrada Escritura (c.5);
   c) los daños que produce el apetito no mortificado:
   — daño privativo: privan de Dios (c.6);
   — daños positivos: cansan, atormentan, oscurecen, ensucian y enflaquecen (c.6-10).

   Apéndice a lo dicho sobre los daños:
   — privativo: si lo causa cualquier apetito leve (c.11);
   — positivos: si un solo apetito los causa todos (c.12).

III. Noche activa del sentido en particular: método sencillo y eficaz para entrar en ella (c.13).

IV. Epílogo: termina de declarar la estrofa: «con ansias en amores inflamada» (c.14); los tres versos restantes (c.15).

Libro segundo

I. Principios generales sobre la noche oscura de la fe:
1. La fe es noche oscura por su naturaleza (c.1-4).
2. Por el término adonde guía, la unión (c.5).
3. Por los medios, que son las virtudes teologales (c.6).
4. Testimonio de la Sagrada Escritura: necesidad y naturaleza de la n. (c.7).

II. La fe, medio de unión en el entendimiento:
1. Ninguna creatura puede hacerlo (c.8).
2. Solamente la fe es medio proporcionado (c.9).

III. Aplicación a las diversas aprehensiones intelectuales:
1. División general de las mismas (c.10).
2. Aprehensiones por vía de los sentidos:
   a) sentidos externos (c.11);
   b) sentidos interiores, la imaginación y fantasía (c.12-16).

3. Economía divina en su comunicación al hombre:
   a) empieza por los sentidos a modo humano (c.17);
   b) conducta que debe seguir el director (c.18);
   c) no gusta Dios de medios extraordinarios:
   — son peligrosos y difíciles de entender (c.19-21);
   — son ajenos y contrarios a su revelación en Cristo (c.22).
4. Aprehensiones intelectuales directas:
   a) división general de las mismas (c.23);
   b) visiones (c.24);
   c) revelaciones (c.25-27);
   d) locuciones (c.28-31);
   e) sentimientos espirituales (c.32).

Libro tercero

I. Esperanza en la memoria: introducción y división (c.1):
1. Purificación de las noticias naturales:
   a) Necesidad de negarlas (c.2).
   b) Daños que se siguen de no hacerlo (c.3-5).
   c) Provechos de la negación (c.6).
2. Noticias sobrenaturales:
   a) Necesidad de negarlas (c.7).
   b) Daños que se siguen de no hacerlo (c.8-12).
   c) Provechos de la negación (c.13).
3. Noticias espirituales (c.14).
4. Síntesis final: modo de comportarse con la memoria (c.15).

II. Caridad en la voluntad: base bíblica y división (c.16-17):
1. Purificación del gozo en los bienes:
   a) temporales: naturaleza, daños y provechos (c.18-20);
   b) naturales: naturaleza, daños y provechos (c.21-23);
   c) sensuales: naturaleza, daños y provechos (c.24-26);
   d) sobrenaturales: naturaleza, daños y provechos (c.30-32);
   e) espirituales: noción y división (c.33):
   — bienes esp. sabrosos (c.34);
   — bienes esp. motivos: imágenes, etc. (c.35-44);
   — bienes esp. provocativos (c.45).
2. Purificación de la esperanza ...
3. Purificación del dolor ... ...
4. Purificación del temor ... ...

} proyecto no realizado (cf. c.16).

«Noche oscura»

Introducción general: prólogo, poema, advertencia.

Libro primero

I. Preliminares de la noche pasiva del sentido.
   1. Estado del alma, que demuestra la necesidad de la noche (c.1).
   2. Examen particular a base de los siete vicios capitales (c.2-7).

II. Noche de contemplación.
   1. Naturaleza y señales (c.8-11).
   2. Frutos de la noche: virtudes, etc. (c.12-13).

III. Realización más o menos grave de la noche sensitiva (c.14).

Libro segundo

I. Preliminares de la noche espiritual: defectos y necesidad (c.1-3).

II. Primera canción:
   1. La noche: oscuridad y tormento, sus causas (c.4-10).
   2. Los frutos: amor y pureza (c.11-13).
   3. Declara los últimos versos (c.14).

III. Segunda canción: se empieza a declarar (c.15):
   1. «segura» (c.16);
   2. «secreta» (c.17);
   3. «escala» y sus grados (c.19-20);
   4. «disfrazada» (c.21);
   5. «dichosa ventura» (c.22);
   6. «en celada» (c.23);
   7. «estando ya mi casa sosegada» (c.24).

IV. Tercera canción: empieza el comentario (c.25).

Capítulo 8

«*CANTICO ESPIRITUAL*»

Título sonoro y luminoso, que, sin embargo, no es original de San Juan de la Cruz. Está conforme con la idea del autor, que las llama «canciones», y con el uso hecho de ellas, pues efectivamente se cantaban. El Santo habla de «Las canciones», refiriéndose probablemente al poema (Ep 7), y «Declaración de las canciones» es el título que pone al comentario.

La tradición posterior ha preferido llamarlo *Cántico espiritual,* nombre más expresivo y al mismo tiempo fiel al contenido y a la forma de la obra. Adoptado en las ediciones, mientras los manuscritos antiguos conservan la denominación original [1].

Cántico es preferido por muchos lectores e investigadores del pensamiento sanjuanista. Las confesiones del prólogo delatan una obra muy cercana a la autobiografía, ventaja inapreciable para conocer al místico. Los versos tienen fuerza reevocadora, y en ocasiones han dado acceso a experiencias similares. Aletea en el poema el espíritu de fray Juan y el Espíritu divino.

El autor mismo ha acariciado esta obra como a ninguna otra. Su ciclo de escritor (1578-1586) se abre con ella, y, al cerrarse, todavía le encuentra con ella en las manos, sometiéndola a duros retoques. Traza el itinerario completo de la vida cristiana lograda en dimensiones de santidad. Ofrece una síntesis de todo su mensaje.

Y no contribuye poco a hacerla atrayente su casi milagrosa perfección humana [2].

[1] Se oye frecuentemente afirmar que fue Jerónimo de San José el primero en llamarlo *Cántico espiritual,* en su edición de 1630. Pero ya antes figura con ese título en los escritos del padre Quiroga. Cf. Eulogio de la V. C., *El «prólogo» y la hermenéutica del «Cántico espiritual»:* MontCarm 66 (1958) 25-26 nota. Me referiré repetidamente a este artículo, que analiza el historial interior y externo de la composición de *Cántico.*

[2] Como visión de conjunto, breve y densa, de *Cántico* (bibliografía, historia, valores místicos, doctrinales, literarios), lo más sugestivo resulta Lucinio del Ss. Sacramento, *Introducción al «Cántico espiritual»,* en su 2.ª ed. de las *Obras completas* (BAC, Madrid 1950) p.921-970.

1. Génesis de «Cántico»

Con toda propiedad podemos hablar de una génesis interior de *Cántico*. Es más, debemos hacerlo. De lo contrario, la historia posterior de manuscritos y ediciones se convierte en un enigma indescifrable.

A lo largo de ocho años, San Juan de la Cruz la elabora lentamente. Es la obra que mayores solicitudes le ha exigido hasta llegar a maduración. Las continuas y prolongadas atenciones denotan cariño y son síntoma al mismo tiempo de la penosa lucha interior en que se debate. No logra armonizar de manera satisfactoria la multitud de elementos heterogéneos que la integran: contenido místico indecible, expresión estética, formulación de ideas, adaptación pedagógica.

El afán de encontrar equilibrio entre los factores le lleva a constantes innovaciones, con las que mejora un elemento, en perjuicio frecuentemente de otro o de varios. En su larga trayectoria, el proceso sube y baja: un poema brotado en cuatro tiempos distantes, comentario en fragmentos; vuelve a ocuparse del poema, para ordenarlo (o desordenarlo), y del comentario, que reelabora profundamente.

En tales circunstancias, resulta sobremanera arduo determinar cuál es la forma definitiva. Sabemos a ciencia cierta cuál es la última. Pero, no siendo ésta una mejora absoluta en todos los campos (sino solamente en el pedagógico-doctrinal, que es lo que pretende), quedan etapas anteriores del proceso como definitivas y superiores desde otros puntos de vista. El autor no las ha abandonado por repulsa, sino por juzgarlas incompatibles con la finalidad que en el momento siguiente perseguía. La forma última que recibe *Cántico* es una opción, que respeta la validez de formas anteriores de la misma obra.

El lector sacará por sí mismo el corolario. Para conocer *Cántico* en todas sus dimensiones es imprescindible leerlo en sus diversas redacciones [3].

3 Hablo de un conocimiento hondo y razonado, teológico y literario. Como libro de formación espiritual, se aprovecha con leer una sola de sus redacciones, y mejor la segunda, más ordenada y explícita. Aunque también estas personas hallarán jugosidad y frescor saltando alguna vez a la primera redacción. No estará de más advertir al lector que ahora me refiero al orden y número que tienen las estrofas en la primera redacción, que es cuando verdaderamente las crea. El control es fácil, pues las ediciones modernas del Santo suelen traer ambas redacciones.

Cuatro etapas son discernibles en el proceso: 1) experiencia mística original y vivida; 2) reexperiencia global al tiempo de la expresión poética; 3) primera declaración del poema; 4) segunda redacción del mismo comentario. Las tres últimas constituyen el tema propio de este lugar.

a) El poema

Consta, en su última presentación, de cuarenta canciones o estrofas. Han sido compuestas en cuatro grupos diversos, y también en lugares y tiempos distintos.

Primer grupo.—Una y otra vez, para comprender las creaciones más geniales del Doctor Místico, hemos de volver a los nueve meses del calabozo toledano. Allí vive el poema, lo repite infinitas veces. En su blandura se apoya cuando el cuerpo siente la aspereza y lobreguez de aquella mazmorra y el espíritu gime en cruda soledad. Dios se muestra generoso. Por otra parte, algunos ecos y sonsonetes trascendidos de la calle agitan su alma hipersensibilizada. En clima adverso de negrura y de pasiones brota esta maravilla de luz y de color, de ansia serena.

A la madre Ana de San Alberto confesará más tarde el Santo que «con estas canciones se entretenía y las guardaba en la memoria para escribirlas» [4]. Las va preparando lentamente, una a una o en pequeños grupos. Una vez perfiladas, las repite para delicia de su espíritu y de toda su sensibilidad.

En la cárcel compone solamente una parte del actual poema. «Sacó el santo Padre, cuando salió de la cárcel, un cuaderno que, estando en ella, había escrito de unos romances...; y las canciones o liras que dicen *¿Adónde te escondiste?,* hasta la que dice *¡Oh ninfas de Judea!* Las demás compuso el Santo estando después por rector del colegio de Baeza, y las declaraciones, algunas hizo en Beas, respondiendo a preguntas que las religiosas le hacían; otras, estando en Granada» [5]. La estrofa *¡Oh ninfas de Judea!* ocupa el lugar 31 en la pri-

4 Cf. Eulogio, l.c., p.12.

5 Relación de la madre Magdalena del Espíritu Santo, que se conserva autógrafa. Cf. BMC 10,323; Eulogio, l.c., p.11.

mera redacción. El grupo de la cárcel abarca, por consiguiente, las canciones 1-31 (ésta inclusive, según todas las probabilidades).

Segundo grupo.—Con las anteriores, el poema está ya formulado y estructurado. Queda aún por aclarar el origen de nueve estrofas (32-40). *Escóndete, Carillo; La blanca palomica, En soledad vivía,* carecen de testimonios que fijen lugar y fecha [6].

Guiado por ciertos indicios de afinidad con las cinco siguientes, el padre Eulogio así propone algunas conclusiones provisionales: «De ser así, las estrofas 32-34 tienen un origen muy parecido a las cinco últimas. Se perfilan en Beas, como éstas, y, también como éstas, en animado diálogo entre el Padre y las hijas espirituales... Pasados los días de su ministerio, vuelve el prior de Los Mártires a su monasterio... Antes de volver de nuevo a Beas tiene pronto el papel que entre tanto ha escrito en torno a lo escondido y retirado de la soledad... Cualquiera que sea el grado de probabilidad de estas nuestras deducciones, permanece en pie el hecho innegable de los dos tiempos que, contra la atestación de la madre Magdalena del Espíritu Santo, hay que establecer para la composición de las ocho últimas estrofas del *Cántico,* es decir, para las canciones no escritas en la prisión toledana» [7].

Tercer grupo.—Al tercer grupo pertenecen las cinco últimas: *Gocémonos, Amado,* hasta *Que nadie lo miraba* (35-39). Ha sido motivada su composición por un diálogo. Poseemos el testimonio de la interesada, madre Francisca de la Madre de Dios, monja de Beas: «Preguntándole un día a esta testigo en qué traía la oración, le dijo que en mirar la hermosura de Dios y holgarse de que la tuviere; y el Santo se alegró tanto de esto, que por algunos días decía cosas muy levantadas, que admiraban, de la hermosura de Dios; y así, llevado de este amor, hizo unas cinco canciones a este tiempo sobre esto, que comienzan: *Gocémonos, Amado, y vámonos a ver en tu hermosura,* etc.» [8]

Queda por averiguar el origen de una estrofa solitaria: *Descubre tu presencia,* que llega después de terminado el poema de 39 estrofas y va a ocupar el undécimo lugar. Pertenece a la etapa de la segunda redacción.

6 Me sorprende que entre las compuestas en la cárcel no se halle la estrofa *Escóndete, carillo* (32), que es precisamente la inspirada en motivo toledano, con ocasión de una copla callejera que el preso escucha a través de su ventanuco. Pero los autores no se inquietan o no han advertido la rareza del hecho.

7 Eulogio de la V. C., l.c., p.23. El mismo autor se quejará más tarde de que estas conclusiones provisionales hayan sido tomadas por algunos, sin ulteriores argumentos, como definitivas. Cf. EphemCarm 11 (1960) 312 nt.2.

b) Declaración de las canciones

El poema se propaga en su original desnudez. Los lectores saborean su belleza y misticismo. En su cerrado simbolismo, resulta elocuente para los espíritus generosos que han puesto la vida a ese mismo ideal.

Era, sin embargo, de prever que los aficionados pedirían aclaraciones; en un primer momento fueron parciales, para extenderse luego a todas las estrofas. Hemos leído el testimonio de la madre Magdalena: «Las declaraciones, algunas las hizo en Beas, respondiendo a preguntas que las religiosas le hacían, y otras, en Granada».

Los primeros fragmentos se limitan a algún verso o estrofa. Es posible incluso que haya empezado a declarar algunas estrofas del primer grupo (el de la cárcel) antes de haber compuesto las últimas canciones del poema.

La declaración ordenada y completa nace en Granada. Hay, entre muchos otros, un testigo de excepción, el padre Juan Evangelista, novicio y secretario del Santo. Dice: «Sin duda las escribió aquí en Granada, porque en mi tiempo las comenzó y acabó». El epígrafe de *Cántico* advierte explícitamente que ha hecho la declaración (sistemática de todo el poema) «a petición de la madre Ana de Jesús, priora de las descalzas en San José, de Granada. Año de 1584 años». Debe de ser por los meses de otoño.

c) Historia ulterior

La obra, como tal, estaba concluida. Pero su autor no se da por satisfecho. Varios manuscritos de la primera elabo-

8 Cf. BMC 14,170; Eulogio, l.c., p.17-18. La misma religiosa precisa aún más. No compone inmediatamente las estrofas, sino que las trae compuestas *otra vez que vino* (¿de Granada, de Baeza?).

ración atestiguan la revisión que Juan opera. Los manuscritos se difunden, y cada uno propaga la obra en un grado diverso de la fase de corrección. Desde este momento resulta imposible unificar. Cuando el autor introduce nuevos cambios, éstos pasarán a las transcripciones que se hagan en adelante. Mientras tanto, las copias hechas con anterioridad seguirán su camino independiente, sin incorporar los retoques y correcciones que luego añade el autor.

Podemos observar al divino poeta en su labor de revisión. Se conserva en Sanlúcar de Barrameda un códice sobre el que ha trabajado con esmero. Entre líneas y al margen se añaden textos bíblicos, esbozos de más amplio desarrollo, corrección de errores, frases para incluir. Algunas páginas están duramente castigadas por su autor [9].

Y no es solamente el de Sanlúcar. Hay varios manuscritos con el texto de la primera hornada, «que dan un texto revisado con intenciones más bien literarias que doctrinales. Forman el llamado *Cántico A'*, o forma retocada de la primera redacción».

Al mismo tiempo, empieza a figurar en los manuscritos una nueva estrofa,. que viene a ocupar el lugar 11: «Descubre tu presencia». Con ello tenemos el poema de las «Cuarenta estrofas». Sigue el orden mismo que tenía hasta entonces, con la sola diferencia de que las estrofas que siguen a la 11 aumentan en un número al ser incluida ésta. « ¡Oh cristalina fuente! » es la 12 en vez de la 11, y así sucesivamente.

Pero aún no ha concluido la historia ni el trabajo del autor sobre su obra. El manuscrito de Sanlúcar, con tachaduras y proyectos a medio esbozar, a veces imprecisamente adaptados al texto, tiene unas palabras inquietantes en la portada misma, debajo del título: «Este libro es el borrador de que ya se sacó en limpio. Fr. Juan de la †».

Lo que pareció ser redacción completa y definitiva de la declaración de las canciones es ahora calificado por su mismo autor de «borrador», que ha sido ya pasado a limpio.

Del nuevo estado o «limpio» tenemos también códices

9 Es fácil hoy la comprobación de tales correcciones a base de la edición hecha por el P. Silverio de Santa Teresa, *Cántico espiritual y poesías de San Juan de la Cruz, según el códice de Sanlúcar de Barrameda*. Edición fototipográfica, 2 vols. (Burgos 1928).

en abundancia, aproximadamente en la misma abundancia y antigüedad que para la primera forma, o borrador. Es la llamada *segunda redacción,* o *Cántico B. Ordena* diversamente las cuarenta canciones. *Rehace* el comentario, añadiendo explicaciones, cambiando algunas actitudes de la primera. Pertenece a los años de producción intensa, 1585-1586.

Este es el itinerario que sigue *Cántico,* o *Las canciones.* En sus últimas etapas continúa el movimiento iniciado en las primeras. A algunos, sin embargo, les parece inverosímil el resultado final y prefieren cogerle en su origen: *Cántico A.* La historia nos parece sugerir lo contrario.

Con este largo proceso, ¿ha terminado la historia del *Cántico espiritual?* Al contrario, ahora empieza una historia mucho más larga y complicada de manuscritos y ediciones. Algunos investigadores han enturbiado los cauces del proceso histórico. En penitencia, se han visto condenados a perder un montón de tiempo para enmarañar lo sencillo; y fueron motivo de que otros hayan tenido que gastar tiempo en volver las cosas a su primitiva claridad. En fin, no hay mal que por bien no venga. Hoy por hoy, es *Cántico espiritual* el escrito sanjuanista mejor conocido en su formación externa y estructura interna [10].

2. El poema «¿Adónde te escondiste...?»

El poema es la vena de la experiencia mística y cima de la expresión humana. Fruto de experiencia personal, no debe, sin embargo, interpretarse como itinerario gráfico de la progresión espiritual de su autor. Han brotado en el momento de una experiencia sintética, retrospectiva, que engloba en visión panorámica vivencias dispersas de la vida anterior.

Con los recursos que ofrece el poema, algunos que añade la declaración y normas de análisis literario, intentaremos acercarnos a la composición poética original. Me limito a algunas indicaciones sumarias y de carácter general, con el propósito de facilitar al lector menos preparado una lectura provecho-

10 Un resumen de esa larga historia ofrece el P. Eulogio de la V. C., *El Cántico espiritual. Trayectoria histórica del texto* (Desclée. Ed. Teresianum, Roma 1968) 116 págs., con indicación de documentos manuscritos y bibliografía en p.IX-XXII.

sa y directa de los versos, esa «lectura recitada en voz íntima» que recomienda Gerardo Diego [11].

a) Simbolismo

Tan sostenido en el poema, que ni una sola palabra hace saltar a la superficie el plano religioso en que se desarrolla todo el diálogo. Pudiera interpretarse íntegramente en sentido profano, sin hacer violencia alguna.

El único vocablo que, a decir del autor, adquiere sentido religiosa sería «¡Oh *cristalina* fuente!»: «Llámala cristalina... porque es de *Cristo,* su Esposo» (CA 11,2). El parentesco verbal tiene todas las probabilidades de ser una adaptación posterior y rebuscada. Mayor resonancia religiosa encuentro en la estrofa «Cuando tú me mirabas»: eficacia transformadora de la mirada divina (cf. CA 23).

El simbolismo es fundamentalmente de origen bíblico; en concreto, del *Cantar de los Cantares:* «Con frecuencia, toda una estrofa del *Cántico espiritual* es paráfrasis o traducción libre de un versículo del *Cantar*... Sería inútil el multiplicar ahora fáciles ejemplos y también el mostrar en pormenor con qué constancia, con qué repetición, cuando ya no es todo un pasaje el que libremente se traduce o interpreta, tupidamente afloran por todas partes encendidas palabras, olorosas o nítidas imágenes que proceden del poema bíblico» [12].

Veía en el fantástico simbolismo del *Cantar* un recurso, tal vez único, para la expresión de lo inefable: figuras, comparaciones, semejanzas. «Las cuales semejanzas, no leídas con la sencillez del espíritu de amor e inteligencia que ellas llevan, antes parecen dislates que dichos puestos en razón, según es de ver en los divinos Cantares de Salomón...» (C pról. 1). Le ofrecía hecho y aplicado el simbolismo nupcial y otros símbolos marginales más difíciles de crear en el mundo y en la época de San Juan de la Cruz: ciervos, gamos, etc. El poeta castellano dispone de otra manera la escena, pero juega con los mismos elementos.

Ha asimilado de manera tan viva el simbolismo bíblico,

11 Cf. Escorial (Madrid 1942) 185.
12 Dámaso Alonso, *La poesía de San Juan de la Cruz* p.113-114. Estudia la influencia de los Cantares en un plano más general y de doctrina J. Vilnet, *Bible et Mystique* p.101-113.

que lo traslada luego a la interpretación doctrinal, conservando en ella el lenguaje poético. Cosa que no ha hecho en las restantes obras, también influidas por el *Cantar.* Este procedimiento es de eficacia dudosa. Con el fin de *aplicarlo* a situaciones y doctrinas concretas, convierte el simbolismo en alegoría. Se pueden prever las consecuencias: acomodaciones, juegos de palabras, algunos incluso de mal gusto. He aquí un detalle que revela su cuidado en mantener el lenguaje figurado: «en la canción pasada ha dicho el alma o, por mejor decir, la esposa...» (CA 19,1; CB 28,2).

Además del simbolismo matrimonial, polarizador, existen otros de menor relieve, tomados de la naturaleza o de la vida humana. Algunos de ellos resultan hoy poco elocuentes. Pero no se debe olvidar que juegan en el conjunto. Al tomarlos por separado, en un análisis de detalle, se descentran y producen impresión desfavorable. Vistos fugazmente en su función subordinada al conjunto, colaboran.

Centro de todo el desarrollo es el simbolismo nupcial, que culmina en el matrimonio (CA 27-28): «Ejercicio de amor entre el alma y el esposo, Cristo», reza el epígrafe de *Cántico.* Así es. En ese amor se apoya la trama, la secuencia estrófica, la línea psicológica del poema.

b) Realidad y lirismo

Está redactado en forma dramática: diálogo entre dos personas que se buscan y se mueven. La esposa habla cinco veces y largamente; el Esposo, tres veces y en breve; las criaturas dicen una estrofa.

La experiencia mística dota al espíritu de un fuerte lirismo, que traduce en palabras los gestos, las obras, las calladas actitudes espirituales. Muchas de las ideas y sentimientos expresados por el poema no los tiene el alma como tales, ni los dice al tiempo de vivirlos. Obra simplemente. En un momento de inspiración, el sublime poeta lo traduce a lenguaje: oración, queja, propósito, etc.

> «Y es de notar que, como dice San Agustín, la pregunta que el alma hace a las criaturas *es la consideración* que en ellas hace de el Criador de ellas» (CA 4,1).

«En esta canción responden las criaturas al alma, la cual respuesta, como también dice San Agustín en aquel mismo lugar, *es el testimonio que dan en sí* de la grandeza y excelencia de Dios al alma que por la consideración se lo pregunta» (CA 5,1).

«Detente, cierzo muerto. Dice a la sequedad que se detenga. Lo cual se ha de entender que este dicho es cuidado de hacer obras que la detengan, conservando y guardando el alma de las ocasiones» (CA 26,2). «El cual *dicho* del alma se ha de entender que es *hecho y obra* de oración, de ejercicios espirituales, para que se detenga» (CB 17,3).

Con este sistema, aplicado de manera permanente, opera un realce de los diversos factores y planos de vida que intervienen en la trayectoria señalada por *Cántico*. Diríamos que es una interpretación real hecha por el místico después de los sucesos. Los desentraña mejor que si estuvieran presentes.

En una inquietud o angustia oscura del alma ve una queja declarada o ansia de Dios; en un acto generoso ve una ofrenda de amor; en una actitud paciente descubre una oración; en forma de deseo exterioriza una realización.

Lirismo semejante enriquece la obra en dos direcciones. El poema queda engrosado con el espesor vital que asimila y convierte en drama lírico; no es invención poética, sino vida real interpretada líricamente. Y gana la vida misma, que es declarada, iluminada en su verdadero alcance.

La progresión, ansias, lucha, esfuerzo, paz, aunque en diálogo, son contemplados del lado del alma. Mejor dicho, el alma expresa lo de ambos, lo que hace ella misma y lo que el Amado hace por atraerla.

Los primeros afanes del amante que busca dibujan la figura del Amado en lejana pasividad. Es más, parece que hiere de amor y se oculta para más hacerse desear. El dinamismo de acercamiento nace todo de la esposa. Pregunta a las creaturas, porque el esposo huye en vez de corresponder.

Después del encuentro, se da ella cuenta de que los impulsos iniciales que sentía hacia la unión eran obra y gracia del Esposo. Interpreta a nueva luz el itinerario: «Cuando tú me mirabas», «No quieras despreciarme» (CA 23-24). Más adelante, cuando habla el esposo, manifiesta el interés con que ha seguido por su parte la aventura. Aunque menos sensible, su participación en la larga historia es mucho más intensa y eficaz. Se le ve gozar del triunfo: «Entrado se ha

la esposa» (CA 27), «La blanca palomica» (CA 33). Tiene más parte, y, por consiguiente, mayor gozo, en la victoria que el alma misma.

c) Estructura del poema

Ya avanzado el comentario, se detiene a relevar, en mirada retrospectiva, «el orden de estas canciones» (CA 27,2). Las divide en tres secciones, correspondientes a los tres grados tradicionales de la vida espiritual: meditación, desposorio, matrimonio espiritual; mortificación, ansias de amor, unión. En tales agrupaciones se mezclan perspectivas ajenas a la secuencia mística establecida originariamente por el poema. Es preferible prescindir de tales indicaciones y seguir las canciones en su fluir espontáneo.

El orden de las canciones no coincide con el orden de la primera experiencia o realización en la propia vida espiritual. Son creación artística, donde los recuerdos o experiencias se suceden en virtud de leyes de asociación lírica, es decir, con suprema libertad. Para gustar las canciones y seguir su interior movimiento, es preciso abandonar la lógica del pensamiento y los esquemas de sucesión cronológica de la vida espiritual. Si no llevamos esta cautela elemental, todo el cuidado se centrará en determinar cuáles hablan de principiantes o de perfectos y dónde habría que poner cada estrofa con el fin de que guarden un poco de orden y claridad [13].

Cabe hacer las más variadas distribuciones del material estrófico según los criterios adoptados. El que seguimos integra bien los elementos y esclarece la línea de movimiento

[13] «Cantan la vida del alma, pero no es la vida la que les da su ordenada estructuración, sino la lógica radicada en la mente del poeta. Quien confiere unidad y trabazón interna a las canciones, según su contenido sustancial, no es la vivencia misma, sino la facultad creadora del artista...

Sería incongruente el reclamar contra posibles anacronismos o comprobadas irregularidades en la senda iluminada del poema así creado. Porque la ordenación de sus elementos no se debe a la madura coordinación del pensamiento reflejo, sino a la espontánea lógica radicada en las facultades humanas. Tampoco la visión poética del itinerario espiritual es necesariamente fiel al desarrollo histórico. Es una visión más bien carente de perspectiva histórica o temporal. Intuye las situaciones, los instantes, sin fijar las lindes cronológicas de cada uno. Como la visual del profeta respecto al futuro, la mirada del poeta místico respecto al pasado prescinde de la estricta sucesión en el tiempo. Su creación resulta así una anamórfosis.

Este es el caso del *Cántico espiritual* y de todas las poesías de índole biográfica de San Juan de la Cruz» (Eulogio de la V. C., *El «prólogo»...* p.41-42).

interior al poema. Hay una correspondencia exacta entre las vibraciones interiores de la idea y el sentimiento, y, por otro lado, las variaciones en el mecanismo de los recursos expresivos. Sólo un artista consumado podía lograr semejante interacción [14].

Podemos distinguir seis ciclos en el movimiento poético, al que corresponden seis grupos estróficos, con un contenido relativamente homogéneo dentro de cada grupo.

1. 1-11. Búsqueda del amado esposo.
2. 12-16. Encuentro de los amantes.
3. 17-26. Mística unión de los esposos.
4. 27-31. Matrimonio espiritual.
5. 32-34. Vida de intimidad en el matrimonio espiritual.
6. 35-39. Deseos y vislumbres de gloria.

Primer ciclo: canciones 1-11

Está caracterizado líricamente por el gemido y la búsqueda ansiosa. Ha sido agravada el ansia por visitas fugaces y veladas. La primera estrofa refleja con fiel exactitud la tonalidad de todo el grupo estrófico.

Las canciones siguientes expresan búsqueda en todas las direcciones, preguntas pidiendo informes, insatisfacción con la respuesta y nuevo ardor. En último término, vuelve a dirigirse al Amado ausente, como en la primera.

La rapidez y variedad con que se suceden diálogos, monólogos, quejas, ayes, ansias, nos deja la impresión de sofoco. Corre por el campo, pregunta, llama a las puertas, recibiendo siempre respuestas insuficientes. No quiere mensajeros ni palabras a medias; le quiere a él mismo y de veras.

Como muestra de la extremada finura del poeta, destaco un detalle. El alma enamorada va preguntando sucesivamente a pastores, naturaleza, hombres, en creciente ansiedad. Cima sería la canción 7, cuando pone en las creaturas racionales su última esperanza. La defraudan también. En el lugar más estratégico, desde el punto de vista lírico y psicológico, ha

[14] Nuevamente he de referirme a un estudio del autor tantas veces citado al hablar de *Cántico:* Eulogio de la V. C., *La clave exegética del Cántico espiritual:* EphemCarm 11 (1960) 312-351. La división en ciclos poéticos, en p.319ss.

colocado un verso genial: «y déjame muriendo / un no sé qué que quedan balbuciendo». Nuevas ansias, balbuceo de lo indecible. Tartamudea en sílabas, cargándolas de acentos.

La rapidez de la acción, su dramatismo condensado, se reflejan en la palabra poética. Como ha observado finamente Dámaso Alonso, en todo este primer ciclo de estrofas no existe un solo adjetivo (tanto menos epítetos) que desvíe la atención hacia el detalle o colorido. La palabra desnuda, sustantivo y verbo, empuja y orienta la marcha hacia el Amado escondido [15].

«Parece describirse una prolongada acción histórica, cuando en realidad no existe más que un momento temporalmente indivisible y captado en un simple golpe de vista. Contempladas así estas estrofas, sin la dimensión temporal que les atribuye la glosa, es muy difícil señalar en ellas palpable progresión cronológica en consonancia con los grados de la escala espiritual. En sustancia reflejan todas el mismo estado de ansia, de zozobra; idéntica visión del alma, herida de amores por la ausencia de su Amado» [16].

Con las indicaciones dadas aquí, el lector puede orientarse por sí mismo sin necesidad de tantos detalles en los ciclos siguientes.

Segundo ciclo: canciones 12-16

La estrofa «Apártalos, Amado» (CA 12) cambia el panorama e introduce un nuevo ritmo místico y poético. Han asomado los ojos que pedía en la estrofa precedente. Empieza el diálogo, la presencia, la satisfacción.

La misma forma poética se dilata, multiplicándose los adjetivos, las yuxtaposiciones. Buen índice de la nueva situación son las dos estrofas enlazadas: «Mi Amado, las montañas..., la noche sosegada...» (CA 13-14). Se dilatan en sí mismas, sin avanzar, sin verbo principal que empuje la acción. El encuentro provoca la contemplación *estática,* remansada.

Se encuentra con el Amado, y en El halla todo gozo, expresado con los mismos términos que en el primer ciclo significaron sus renuncias: montes, riberas, valles, flores, ríos, soledad. Halla lo que abandonó, y mejor.

[15] Cf. Dámaso Alonso, *La poesía de San Juan de la Cruz* p.135-145. Es obligado leer las páginas que dedica al análisis poético de *Cántico espiritual.*
[16] Eulogio de la V. C., *La clave exegética...* p.320.

Tercer ciclo: canciones 17-26

Un grupo bien marcado y líricamente lógico, pero no tan homogéneo como los anteriores. Su primer paso es el matrimonio espiritual, y desde el mismo divisa gran parte del camino antes, ahora y después. Lo que hizo, piensa hacer o hace, lo que aún pide; y, como final, el conjuro de precaución.

Posee una estructura literaria que pudiera ser intencionada (similar a la *Eneida*). Empieza por un momento cumbre, dejando la narración de sucesos anteriores muertos para oportunidad mejor: estado de pecado, de despreocupación, etc. Con ocasión del matrimonio, recordará los orígenes pobres de donde ha salido: servidumbre de apetito, pecado, que, como realidad, son anteriores cronológicamente a las ansias narradas en el primer ciclo poético.

Cuarto ciclo: canciones 27-31

Casi una repetición o eco del grupo anterior. Comprende los tres elementos: unión plena o matrimonio espiritual, mirada histórica a situaciones anteriores y conjuro de precaución.

Se corresponden, a manera de eco, 17=27, 18=28, 25=29, 26=30.

Aquí termina el poema que Juan sacó de la cárcel. «Las canciones añadidas posteriormente al poema toledano no delimitan claramente ningún estado nuevo en el itinerario espiritual del alma. Describen su vida práctica una vez llegada al más alto grado de unión, haciendo ver la intensificación en el 'ejercicio de amor'. Aunque seguramente no previstas en el momento de rematar el primitivo poema, enlazan tan perfectamente en su ritmo poético, que, sin ayuda del dato histórico, sería muy difícil descubrir su origen advenedizo. Prolongando la descripción del matrimonio espiritual, están además colocadas en el puesto que les corresponde dentro de la temática general del *Cántico*» [17].

Quinto ciclo: canciones 32-34

Diálogo breve y rápido. El alma pide comunicación en soledad. El Esposo alaba el fruto que ha conseguido con el

17 Ibid., p.331.

sacrificio de amor: guardando ausencia. No quiso otra compañía mientras él estuvo escondido. La última estrofa da el contraste: soledad dolorosa, soledad de dos en amor exclusivo y directo. CA 34 repite la palabra en todos los versos. Parece un juego, pues la soledad cambia de sentido gramatical, pero dice muy bien lo que quiere: soledad individual primero, ahora soledad de amantes, que a solas se quieren gozar.

Sexto ciclo: canciones 35-39

Es un monólogo de la esposa, como el primer ciclo. Son también deseos de presencia; pero otra clase de deseos, más tranquilos, más serenos que las ansias. Y otra clase de presencia, que no es la de simple comunicación en fe, en unión, ya poseída. En una forma parecida se describe una situación cambiada.

La secuencia poética es de fácil percepción: deseos de internarse más, una esperanza que ve su objeto, y la serenidad o paz absoluta que se promete para entonces. Nada le quedará entonces por desear.

Estaba como soñando ya en el cielo. La última estrofa introduce un elemento nuevo: el demonio (Aminadab). Brilla por su ausencia, pero el recuerdo de él avisa que la paz es todavía terrena, aunque inmensa. Cielo y tierra parecen fundidos en este colofón que el santo poeta quiso un día añadir a su poema.

3. Declaración de las canciones

Un día, San Juan de la Cruz se decide a declarar el sentido de las «Canciones», que tan buena acogida han tenido entre sus devotos. ¿Equivale el gesto al lanzamiento de una segunda edición, ampliada, de la obra primitiva? ¿Le habrá nacido nuevamente la inspiración o el afán de prolongar el poema?

La declaración tiene poco de brote espontáneo, místico desahogo y efusión lírica. De fuera ha venido el impulso. Los primeros comentarios parciales los hizo, según el testimonio ya citado de la madre Magdalena, «respondiendo a preguntas

que las religiosas le hacían». En el epígrafe mismo de *Cántico* se confiesa: Declaración de las canciones... «a petición» de la madre Ana de Jesús. Idéntica fórmula en el epígrafe de *Llama:* «a petición...».

No le asusta el trabajo de redacción. Se trata de una dificultad interna mucho más honda. El prólogo de *Llama* lo dice en la primera línea: «Alguna *repugnancia* he tenido en declarar estas cuatro canciones». Pero nunca como en el prólogo de *Cántico* revela el secreto de esa repugnancia íntima que siente frente a las declaraciones de sus poemas místicos.

La dificultad, aunque extremadamente grave, estaba prevista: los dichos de amor en inteligencia mística no sufren concreciones ni traslados a lenguaje conceptual. La inefabilidad de lo divino y la insuficiencia del lenguaje humano valen también para los versos.

El verso, primer salto de la experiencia mística al lenguaje, se mantiene cercano a la experiencia. Por ello se ve forzado a modelar su lenguaje recurriendo a figuras, comparaciones y semejanzas que resultan inteligibles sólo a quien se coloca en la perspectiva del místico. Al entendimiento profano, «antes parecen dislates que dichos puestos en razón».

El lector entrevé el misterio, se engolosina, exige precisión. Sólo su inexperiencia de lo divino le disculpa en tales pretensiones. No hay palabras, dice el místico. Mas el lector se convence sólo a medias: algo más siempre se puede explicar.

A nivel especulativo, el problema no tiene solución. Por principio, San Juan de la Cruz rehúsa emprender una declaración adecuada. Sabe, sin embargo, que sólo quien tenga experiencia logrará hacerse cargo de la imposibilidad radical de manifestar la realidad.

Y llegamos a una vía de compromiso: no se pueden declarar, ni lo intentará siquiera. Lo único que puede hacer es dar alguna luz general, con la condición además de que nadie se sienta atado a la declaración que haga el autor. Cada lector «empeñado» puede y debe interpretarlos «según su modo y caudal de espíritu».

«Por haberse, pues, estas canciones compuesto en amor de abundante inteligencia mística, no se podrán declarar al justo, ni mi intento será tal, sino sólo dar alguna luz en general, pues V. R. así lo ha querido. Y esto tengo por mejor, porque los dichos de amor es mejor dejarlos en su anchura, para que cada uno de ellos se aproveche según su modo y caudal de espíritu, que abreviarlos a un sentido a que no se acomode todo paladar. Y así, aunque en alguna manera se declaran, no hay para qué atarse a la declaración. Porque la sabiduría mística, la cual es por amor, de que las presentes canciones tratan, no ha menester distintamente entenderse para hacer efecto de amor y afición en el alma» (C pról. 2).

Responde directamente a la pregunta que en un principio nos hicimos: ¿es el comentario una prolongación? Todo lo contrario: el poema da ya los dichos de sabiduría mística «en su anchura»; comentarlos es «abreviarlos», empobrecerlos.

En el prólogo de *Llama,* antes de decidirse a manosear las riquezas del poema, impone al lector una rigurosa condición: «como se lleve entendido que todo lo que se dijere es tanto menos de lo que allí hay como lo es lo pintado de lo vivo, me atreveré a decir lo que supiere».

a) Indicaciones generales

Excluido de antemano el propósito de explicar detenidamente el contenido de los versos, se ciñe a dar alguna luz. Desacredita su propia obra de comentador. Lo que dirá no corresponde a la realidad. Es un fracaso previsto. Por mucho que nos cueste, estamos obligados a admitirlo.

Sin embargo, todas esas ponderaciones tienen validez desde el punto de vista del autor: el comentario no es ni sombra del poema. En nuestro plano de lectores, la declaración es una luz insustituible. Es verdad que la trascendemos luego y percibimos en la poesía más de lo que nos declara, pero esta superación del comentario nos es posible gracias a la pauta ofrecida por el comentario mismo.

A los límites de expresión que le impone forzosamente la inefabilidad mística añade él otros de propia iniciativa. Tiene intención de ser muy breve. No podrá por menos de tener que alargarse en algún punto. Las materias preferidas son «algunos puntos y efectos de oración»; dentro de ese tema, «dejando los más comunes, notaré brevemente los más extra-

ordinarios». Evita aplicaciones al estado de principiantes por la razón que señala tantas veces: para ellos hay mucho escrito.

Ante las dificultades confesadas por el comentarista, nace la duda de si lo que en efecto escribe es una declaración en sentido estricto o, más bien, comentario razonado, con algunas adaptaciones.

Hay de todo. La sensibilidad con que persigue a veces las palabras del verso hace suponer que intenta una declaración estricta, si bien parcial.

Numerosos ejemplos se pueden citar de comentario doctrinal con recurso a principios teológicos. Lo prevé en el prólogo (n.3): «se escriben aquí algunos puntos de teología escolástica acerca del trato interior del alma con Dios...».

Y no faltan aplicaciones marginales, desarrolladas cuando le da pie para ello la temática del verso. Se pudieran calificar de *digresiones,* si bien la palabra me parece inadecuada, ya que les desvincula excesivamente de la intuición original.

Las advertencias del prólogo obligan a abordar un tema difícil, pero influyente en la interpretación general de *Cántico:* relaciones entre poesía y prosa [18]. El carácter más amplio y general del verso significa la inclusión de mayor número de individualidades. Es decir, el verso admite una realización a diversos niveles de vida espiritual y de plenitud religiosa. Porque había mucho escrito para principiantes, el Santo no se demoró a declararlo para ellos. Se fija solamente en *algunos* puntos, precisamente los más elevados.

No obstante, la declaración del prólogo sigue siendo válida: cada uno puede entender el poema según el propio caudal de espíritu. Es lícito preguntarse: además de la interpretación que ha dado el Santo en escala alta, ¿cabe hacer una interpretación del poema, al menos en su mayor parte, a escala reducida, como para principiantes? La hipótesis tiene a su favor, sin contar los datos del prólogo, la experiencia de las muchas personas que lo encuentran a su medida, sea cualquiera el grado espiritual en que se hallan. Y esto ya sucedía en vida del Santo.

18 Me muevo al respecto en un plano místico y doctrinal. El aspecto literario de las relaciones poesía-prosa es analizado con detalle por ROSA MARÍA ICAZA, *The stylistic relationship between Poetry and Prose in the Cantico espiritual of San Juan de la Cruz* (Wáshington 1957) 207 págs.

Por mi parte, creo que el poema conserva plena validez en otras perspectivas de horizonte más reducido. Las restricciones no nacen del poema, sino de la insuficiente realización que el estado del alma le permite. Si se me permite aducir un ejemplo, escogería el del poema «En una noche oscura». En su primario significado, habla de la noche en plenitud, la pasiva del espíritu. Y, sin embargo, el autor mismo lo interpreta con propiedad de formas de noche oscura, a escala muy reducida: purificación activa y pasiva del sentido, noche activa espiritual. No necesita para ello hacer violencia a las canciones, que tienen potencialidad para eso y mucho más. Otro tanto podemos hacer con *Cántico.*

La primera estrofa: «¿Adónde te escondiste?», la canta un alma llena de heridas místicas, pidiendo gloria a las claras, según el comentarista. Pero cada uno de nosotros siente que, repitiéndola desde las ansias más pobres y turbias de la propia existencia (sin llagas místicas), la canción expresa con total fidelidad lo que pensamos, sentimos, anhelamos. Como si la hubiera compuesto para la situación personal de cada uno.

Con ayuda de estas aclaraciones, puede el lector responder a la duda sobre cuál es el punto de partida de *Cántico* con relación a las etapas de la vida espiritual. San Juan de la Cruz dice que las primeras canciones hablan de los «principiantes». Algunos autores se han asustado ante semejante aclaración, dado que las estrofas, particularmente la primera, suponen un grado de vida espiritual demasiado elevado para principiantes. Encuentran la solución en dar a la palabra *principiantes* un significado especial: no serían los principiantes en sentido absoluto (como los entienden los tratadistas), sino los principiantes en la vida mística, o sea, los que empiezan a entrar en el camino de la contemplación (que corresponde al estado de aprovechados, o vía iluminativa, en las categorías usuales). Me parece marginal toda esa problemática en la perspectiva de *Cántico espiritual* [19]. El comentario de las primeras estrofas desborda sistemáticamente el grado de madurez espiritual a que las atribuye. Hay muchas cosas que suponen grados superiores al de principiantes místicos.

19 Estudia la problemática, presentando las diversas opiniones G. MOREL. *Le sens de l'existence* I p.146-162.

b) Nuevo esquema

Al lado de la declaración pura y simple del verso, asoma de vez en cuando algún esbozo de construcción doctrinal. Se da cuenta de que el verso no permite desplegar una lógica de pensamiento y adapta la elaboración a su cauce poético. Se cohíbe.

Pero llega un momento en que se permite contemplar el recorrido con mirada de teólogo, maestro. Quiere descubrir una línea de progresión regular reflejada en la sucesión de las estrofas. La tentación era de prever. Accede a declarar las canciones por motivos pastorales, para orientar la vida espiritual de los lectores. Esta finalidad solamente se consigue a base de respetar un cierto orden. Y quiere encontrar orden en conformidad con los esquemas tradicionales del desarrollo interior. Preocupación ésta que no guió la mente del poeta al tiempo de la creación original.

El examen de conciencia tiene lugar en el último estadio del camino: el matrimonio espiritual (CA 27): «Para declarar el orden de estas canciones *más abiertamente* y dar a entender el que ordinariamente lleva el alma hasta venir a este estado de matrimonio espiritual..., es de notar que primero se ejercitó en los trabajos y amarguras de la mortificación y en la meditación, que al principio dijo el alma desde la primera canción hasta aquella que dice: «Mil gracias derramando...» (CA 27,2). De esa forma sigue marcando cortes precisos en las estrofas del poema, para hacerlas entrar en el cuadro de las etapas clásicas.

Ha confesado finalmente una inquietud que viene molestando desde un principio al comentarista. Sin dejar el orden del verso (como hizo *Subida*), ha querido encontrar materia para todos los estadios de la vida espiritual y en el mismo orden cronológico en que los exponen los tratadistas. Exigencia comprensible desde el punto de vista didáctico que lleva el comentario en prosa. Pero desde este momento es inevitable la escisión, ya que la expresión lírica no encaja en esos moldes de sucesión lógica o temporal impuestos por el orden conceptual.

Una vez que San Juan de la Cruz ha empezado a analizar con ojos de maestro su creación poética, introduce un germen

de desintegración, que no le permitirá ya nunca, a pesar de retoques y reelaboraciones, devolver a esta obra su unidad original.

Y ese germen lo ha introducido la primera declaración o *Cántico A*. Buena muestra de la lucha entre lírico y tratadista la tenemos en una advertencia puesta al final del comentario a la canción «¡Oh ninfas de Judea!» (CA 31). Pide que se tranquilicen todos los movimientos desordenados de la porción inferior. Ahora bien, en la canción 27 ha tenido lugar el matrimonio espiritual, que supone terminada esa labor. ¿Cómo es posible que, después del matrimonio, pida ser librada de cosas que ya no tiene? La respuesta del poeta sería sencilla: por contraste, la secuencia lírica le llevó a ese tema, y pone como futuro lo que está ya realizado; no le preocupa el factor «tiempo».

El comentarista, en cambio, se siente cogido en flagrante desorden, y se disculpa: «Esta canción se ha puesto aquí para dar a entender la quieta paz y segura que tiene el alma que llega a este alto estado; no para que se piense que este deseo que muestra aquí el alma de que se sosieguen estas ninfas sea porque en este estado molesten, porque ya están sosegadas, como arriba queda dado a entender; que este deseo más es de los que van aprovechando y de los aprovechados que de los ya perfectos, en los cuales poco o nada reinan las pasiones y movimientos» (CA 31,6).

En la intimidad de *Cántico A* tiene lugar la crisis de *Cántico espiritual*. Aspira a armonizar lo inconciliable: sin renunciar al desorden lírico del poema, se propone organizarlo conforme a un ordenado esquema doctrinal. Como era de prever, no lo consigue. Muchos de los modernos investigadores sanjuanistas han intentado desplazar la crisis interna de *Cántico* a las relaciones CA-CB. Sólo el desconocimiento del primer *Cántico* ha podido permitir la supervivencia de esta opinión entre personas competentes.

El verdadero problema y contraste se localiza con toda claridad y precisión entre poema A y comentario A, es decir, entre las dos formas que todos admiten como indudablemente auténticas. Poema B y comentario B no hacen otra cosa que solucionar a su manera los enredos y complicaciones en que había caído la primera redacción del comentario.

Colocarlo en su lugar es el primer paso para resolver ese problema [20].

Insinuaciones y forcejeos de la declaración primera ponen de manifieseto la existencia de preocupaciones nuevas, ajenas al poema, que han surgido entre tanto en la mente del autor. Se reducen a dos líneas: practicidad y orden lógico. Las siente agudamente, pero no las resuelve, decidido como está a comentar por su orden las estrofas y los versos.

Aquellas sugerencias dispersas fraguan en una refundición sistemática de toda la obra. Así puede organizarla según le agrade, sin violencia. Doble tarea comporta: 1) ordenar las estrofas del poema conforme a exigencias de sucesión lógica y vida práctica; 2) ampliar libremente el comentario en esa línea doctrinal y práctica.

De este modo resuelve el problema de *Cántico* y, a la vez, prolonga el desgarrón abierto por el primer comentario.

c) Reordenación del poema

He citado la acotación a la estrofa 31 (CA 31,6) como ejemplo de los escrúpulos que siente el tratadista al encontrarse con el lírico desorden del poema original. Exterioriza la desazón que ha venido sintiendo a lo largo de todo el comentario.

La raíz del malestar es doble. El poema A habla de abundancia, plenitud, paz cumplida, antes de que haya tenido lugar la unión perfecta. Por otra parte, se ocupa de turbaciones, y pide ser librado de ellas después de conseguido el grado más alto de perfección espiritual.

Desde el punto de vista lírico, no hay tal desorden. Está justificada la anticipación de bienes y el recuerdo posterior de males. El encuentro místico con el Amado (CA 12), revivido en el momento de inspiración poética, hace tal impresión en el alma, que, sin perspectiva temporal, reevoca todos los bienes de que goza, pertenezcan a uno u otro estado de perfección espiritual (CA 13-24). Atenuada la impresión absorbente, queda tiempo y sensibilidad para recordar y revivir las flaquezas y condición baja de que ha sido librada. Entonces vienen las estrofas de conjuros (CA 25-26). Habla después el Esposo en la misma forma: dos canciones de bienes, dos de conjuros a toda clase de males (CA 27-30).

20 Cf. Eulogio de la V. C., *La clave exegética del «Cántico espiritual»*: EphemCarm 9 (1958) 309ss.

El recuerdo de los males puede muy bien tener lugar, y lo tiene, después del matrimonio espiritual. Su presencia en este lugar se explica, como en *Llama* la de los versos rememorativos *(pues ya no eres esquiva; que toda deuda paga; que estaba oscuro y ciego):* estimulan y dan pábulo a la unión de amor. Líricamente, el recuerdo de tiempos malos reaviva, por contraste, el sentimiento de la felicidad presente. Canta en presente lo que es historia.

Es superior el orden del primer poema. El punto donde CB ha operado el primer corte resulta un desacierto. «Nuestro lecho florido» (CA 15) es prolongación normal de las canciones 13-14: *Mi Amado, las montañas..., la cena que recrea y enamora.* La intensidad lírica de esas dos estrofas pide una larga expansión, cantando bienes y abundancia por normal asociación. CA respeta la exigencia, haciendo seguir inmediatamente diez canciones de unión plena.

En la distribución realizada por CB, las estrofas 13-14 quedan cortadas, sin prolongación homogénea, como pide el hondo sentimiento que en ellas se manifiesta. Ha retrasado las diez canciones siguientes del poema A, y coloca en su lugar seis canciones de conjuros, recuerdo de males y peligros, en un momento psicológico del todo inoportuno.

En definitiva, ¿qué es lo que pretende con el cambio? Ordenar lógicamente las estrofas. Y lo logra a base de un procedimiento sencillísimo. Me refiero a las canciones tal como están dispuestas en CA. Conservan su lugar las estrofas 1-14, y las últimas, 33-39. El juego se limita a esas 18 canciones intermedias, 15-32.

Lo más sencillo es coger la clave. Toma el Santo como eje o punto de referencia la estrofa «Entrado se ha la esposa» (CA 27), que presenta la unión perfecta o matrimonio espiritual. Con relación a ella efectúa doble operación:

a) Pospone a esa estrofa todas las que se encuentran delante y hablan de unión perfecta o la suponen. De 12, pertenecen a ese grupo las 10 primeras (CA 15-24), que, por consiguiente, CB traslada, retrasándolas a después del matrimonio.

b) Antepone a la estrofa 27 todas las que en CA se hallan después y hablan de perturbaciones, desasosiego, rebeliones de la parte sensitiva, ya que tal desorden es inconcebible después del matrimonio. De las cinco que siguen a la 27, cuatro pertenecen a esa categoría (CA 29-32), y, por consiguiente, se anticipan.

Eso es todo. Como puede observarse, un gesto perfectamente razonable. Ha transformado el orden de asociación lírica en sucesión cronológica. La consecuencia más grave de orden doctrinal es que traslada a la sección del matrimonio espiritual diez estrofas que antes se encontraban referidas al desposorio. La objeción tiene poca consistencia, ya que el lugar de CA no corresponde a estados.

La numeración de las estrofas sufre en consecuencia. Antes de dar la definitiva, se debe tener en cuenta que, entre tanto, se ha añadido la canción «Descubre tu presencia» en el lugar 11, retrasando en uno la cifra de orden de todas las que siguen. Con respecto a la estrofa central: «Entrado se ha la esposa» (CA 27), es superior el número de las que se retrasan al de las que pasan delante. Por consiguiente, esa canción adelanta algunos puestos, haciendo el número 22 de CB.

He aquí un esquema del traslado y la correspondencia resultante entre primero y segundo *Cántico:*

Cántico A	*Cántico B*
1-10	1-10
	11
11-14	12-15
15-24	24-33
25-26	16-17
27-28	22-23
29-30	20-21
31-32	18-19
33-39	34-40

d) Reelaboración doctrinal

Me ciño a dar algunas indicaciones generales sobre la línea que sigue en la segunda declaración. Del contenido se hablará en el número siguiente.

El cambio de orden que han sufrido las estrofas del poema impone idéntica trasposición de la declaración correspondiente. El comentario en prosa no goza de independencia y adapta su estructura al ritmo de los versos.

Los desplazamientos obligan a normales adaptaciones. He citado anteriormente la canción 31 de CA («¡Oh ninfas de Judea!»), como ejemplo del escrúpulo que siente el comentario A, por encontrarla fuera de lugar. Habla de perturbaciones sensuales, cuando ya se encuentra en estado perfecto. CB la traslada al tiempo que precede al matrimonio, eliminando la nota de CA que se excusaba de colocarla fuera de su sitio. El nuevo emplazamiento exige otra omisión. Tiene que suprimir frases que, por el lugar que ocupaba, se habían deslizado en el comentario A, refiriéndola al estado de perfección. «Esta es ya una bienaventurada vida semejante a la del estado de la inocencia... ¡Dichosa el alma que a este estado llegaré!» En el emplazamiento muy inferior que le asigna CB (c.18), tales encarecimientos resultan excesivos, y los suprime.

En ocasiones se olvida de introducir las debidas modificaciones, quedando la incongruencia. CB, al declarar la estrofa 24: «Nuestro lecho florido», así enlaza con lo anterior: «*En las dos canciones pasadas* ha cantado el alma esposa las gracias y grandezas de su Amado, el Hijo de Dios». Tales dos canciones serían la 22 y 23, que no hablan de tales grandezas. ¿Cómo se explica la referencia precisa? Es una distracción. Esa frase introductoria fue escrita para CA, donde la canción citada: «Nuestro lecho florido», hace el número 15; y las dos canciones inmediatamente anteriores (CA 13-14) son: «Mi Amado, las montañas..., la noche sosegada...». Es decir, que en CA tiene sentido, no así en CB, donde ha quedado por inercia.

Las novedades más salientes se reducen a tres:

«El *Cántico B,* después del prólogo y del poema, trae un *argumento* o sumario de la materia tratada en la obra, desconocido de A.

En la mayor parte de los comentarios a cada una de las estrofas o canciones antepone una *Anotación para la canción siguiente,* cosa que el texto A hace solamente para el par de estrofas 13-14. Más de la mitad de los párrafos de la primera redacción pasan literalmente a la segunda, sufriendo, como era na-

tural, el *cambio de lugar* correspondiente al nuevo orden de las estrofas comentadas.

El *Cántico B* suprime algunos párrafos del comentario A y retoca, más o menos, los restantes y añade párrafos nuevos. Los comentarios de algunas estrofas (1,38, etc., de B) están profundamente retocados» [21].

El resultado de la grave refundición es una obra más pedagógica y menos lírica; más universal y menos exclusiva de la madre Ana de Jesús, que la pidió. Escrita para utilidad de todos.

No le falta inspiración en los retoques. Los hay que son un verdadero acierto, incluso a nivel literario, como la anotación que antepone a la estrofa primera. Ocupa media página; sin verbo principal que detenga la frase, se embala hacia adelante, toda en gerundios o formas adjetivas, hasta prorrumpir en la canción ansiosa. La forma gramatical se adecua perfectamente al movimiento interior: «Cayendo en la cuenta de lo que está obligada a hacer, viendo que la vida es breve..., conociendo la gran deuda que tiene con Dios..., y que gran parte de su vida se ha ido en el aire..., y que ya es tarde...; y para remediar tanto mal y daño, tocada ella de pavor y dolor, renunciando todas las cosas, dando de mano a todo negocio, sin dilatar un día ni una hora, con ansia y gemido salido del corazón..., *comienza a invocar* a su Amado y dice: ¿Adónde te escondiste...?» (CB 1,1).

4. Itinerario espiritual

Por su carácter de obra terminada, se utiliza *Cántico* de preferencia como base para elaborar la síntesis del pensamiento sanjuanista. Sigue el trazado de la vida espiritual hasta sus más altos grados. *Subida-Noche* se interrumpen a medio camino y *Llama* empieza en fase muy adelantada.

La segunda redacción ha ensanchado y alargado el horizonte. Por el principio, anticipa el punto de partida, prestando mayor atención a los principiantes. Acentúa en el centro las

21 Juan de Jesús María, *El «Cántico espiritual» de San Juan de la Cruz y «Amores de Dios y el alma» de Antolínez, O. S. A.*: EphemCarm 3 (1949) 445; una sumaria presentación de las variantes de cada estrofa puede verse en Silverio: BMC 12 p.XXX-XXXII.

ansias de la purificación. Y lanza las últimas cinco estrofas, que CA dejaba en la tierra, a visión de gloria, pregustada y casi vivida al descubierto por el hombre que ha llegado a ese término de perfección.

La obra sus límites tiene. Estos no se deben propiamente al período de tiempo analizado, sino al punto de vista o perspectiva parcial que ha escogido: ejercicio de amor. Ahora, esa misma limitación de carácter dramático y movido al paisaje. El devenir cruza sus páginas con el ansia interminable: salí tras ti clamando..., entrado se ha la esposa..., vámonos a ver en tu hermosura [22].

a) Trayectoria de amor

«La trayectoria espiritual del alma, camino de la perfección, se proyecta en el *Cántico* en una dimensión casi exclusivamente afectiva. Punto de convergencia para señalar el arranque, las etapas y el vértice de la senda espiritual es el amor divino en su aspecto positivo de gradual adquisición por parte del alma. La perfección se mide casi matemáticamente por los grados de ese amor divino, que, por correlación, señala la disminución progresiva de todo otro afecto que le sea contrario. Los demás elementos constitutivos o integrantes de la vida espiritual giran y se estructuran siempre en función del «ejercicio de amor». A él quedan supeditados, y a él convergen todas las manifestaciones de la actividad espiritual. Son su mundo circundante y circunstancial. Al fin de cuentas, la obra trata directamente *del ejercicio de amor entre el alma y el Esposo Cristo*» [23].

Por su terrible vulgarización, por el simbolismo matrimonial demasiado común que adopta, el lenguaje del amor pierde eficacia. Mas el abuso no descarta el legítimo empleo. Con uno u otro simbolismo, el amor sigue siendo, en la psicología humana y divina, el factor decisivo, el máximo despliegue de energía constructora. Biólogos, psicólogos, Teilhard (amo-

22 H. Sanson, *El espíritu humano según San Juan de la Cruz* p.449-519, ofrece una síntesis bien lograda y sugestiva del itinerario espiritual trazado en *Cántico*. Complica algo las cosas por no decidirse a reconocer la autenticidad de CB. No obstante, queda en pie el valor fundamental de esas páginas.

23 Eulogio de la V. C., *La antropología sanjuanista:* MontCarm 69 (1961) 50.

rización), místicos, hacen esfuerzos titánicos por rehabilitar el afecto, liberándolo de la ignominia que la literatura y las pasiones fáciles han cargado sobre él.

El amor de *Cántico* nutre su constante novedad, la ilusión permanente e inagotable que le anima en el objeto, mejor dicho, en el otro sujeto de relaciones: conocer, entregarse a Cristo; ser poseído por El. Por ese ideal se pone en movimiento de búsqueda, lo persigue tenazmente sin cansarse, hasta conseguirlo. Y desde esa experiencia, se le hacen Cristo y el mundo entero tan nuevos y frescos como si acabaran de ser creados para el alma.

¿No se habrá convertido Cristo en tema viejo y gastado del amor, después de tantos como le han amado y hablado de El en la historia? El camino hacia Cristo sigue siendo inexplorado. Se abre delante y se cierra detrás de cada uno. El haber muchos corrido antes la misma aventura no quita ilusión y novedad a la aventura que canta la protagonista de las canciones.

«Por más misterios y maravillas que han descubierto los santos doctores y entendido las santas almas en este estado de vida, les quedó todo lo más por decir y aun por entender. Y así hay mucho que ahondar en Cristo. Porque es como una abundante mina con muchos senos de tesoros, que, por más que ahonden, nunca les halla fin ni término, antes van en cada seno hallando nuevas venas de nuevas riquezas *acá y allá*» (C 37,4). Son expresivas estas últimas palabras, que sugieren la ramificación de filones en nuevas venas.

Atendiendo a la temática afectiva y al ritmo de la obra, el itinerario admite una división en tres etapas, a condición de que se evite toda rigidez: ansias de amor, unión de amor, amor de gloria. Está muy lejos de ser rigurosa la sucesión de etapas. El ansia inicial es fruto de unión parcialmente conseguida. Tras de la unión se esconden nuevas ansias. De todos modos, la división ayuda en el análisis.

b) Ansias de amor

Amor ansioso caracteriza la primera etapa. Equivale al período-tarea que otras obras denominan noche, desnudez, vacío.

La purificación lleva por compañero inseparable el vacío y la renuncia. Pero se invierte el orden de las relaciones: en lugar de vaciar para recibir, recibe primero y, en consecuencia, niega. Cuando toma la salida, antes de haber renunciado a nada, se ve el alma colmada de beneficios, y además con la agravante de no haber sabido reconocerlos y menos aún agradecerlos hasta el presente: conociendo la gran deuda que a Dios debe en haberla criado solamente para sí... y en haberla redimido solamente por sí mismo... y otros mil beneficios en que se conoce obligada a Dios desde antes que naciese, *comienza* a invocar a su Amado (cf. C 1,1).

La diferencia con relación a *Subida-Noche* es manifiesta:

> «En el *Cántico* las cosas están tomadas del lado del espíritu. La dialéctica no subraya tanto esta especie de punto muerto, al cual llega el alma despojada, cuanto el deseo que entonces actúa sobre ella. El espíritu busca con impaciencia, porque es esencialmente tensión. La *Subida* y la *Noche* subrayan más bien el aspecto pasivo del amor, la espera; la búsqueda impaciente subraya más bien el aspecto activo, la atención. Siempre se trata del mismo amor; pero visto, en un caso, en su potencia de negación y desprendimiento, y en el otro, en su potencia de búsqueda y solicitud...»
>
> «Hay en el corazón del hombre una presencia de ausencia que le atormenta y que no le dejará en reposo hasta que la haya alcanzado. Que solicita al hombre y le empujará a despojarse de todo lo que no es ella. Que impacienta al alma, incapaz todavía de igualarla. Hay en el corazón del hombre una presencia de ausencia, para tomar conciencia de la cual el alma hace del espíritu una búsqueda impaciente de Dios» [24].

Es amor radical de todo el ser, y no fenómeno exclusivo de voluntad. El espíritu se empeña en esta búsqueda, que llega a convertirse en única razón de su existencia a todos los niveles. «Esta pena y sentimiento de la ausencia de Dios suele ser tan grande... que, si no proveyese el Señor, morirían» (C 1,22).

El ansia de amor no suprime las diversas funciones de esta primera etapa, pero sí la influencia eficazmente. El padecer es aquí mal de ausencia, deseo positivo, actividad enervante de búsqueda. Mira siempre a la persona amada. Hay

[24] H. Sanson, *El espíritu humano* p.476-477.

mayor familiaridad y menos pasividad que en el ambiente de *Noche*.

Cumple los requisitos del proceso normal: conocimiento de sí, conocimiento de las creaturas, y por ahí hasta llegar al Amado (cf. C 4,1). Pero lo hace a su modo. Valora las creaturas como algo en el camino hacia Dios. Son realidades parciales, reflejos, huellas: mira y pasa adelante. Las abandona, pero al mismo tiempo las aprovecha. Son mensajeros, y el alma quiere la persona. Algo dicen, mas su ansia se dirige al conocimiento integral, a la posesión llena: que se entregue de vero, y no en bromas; quiero a ti todo, y ellas no saben ni pueden decirme más que una pequeña parte (C 6,6). Estamos lejos de aquella oposición irreductible: todo-nada. Ha encontrado armonía jerárquica: parte-todo.

Todas las peculiaridades de la nueva perspectiva no bastan a ocultar las líneas directivas del sistema, que marcan el trazado sea cual fuere el itinerario. Hay descripciones como las de *Noche*: «Está el alma como vaso vacío que espera su lleno, y como el hambriento que desea el manjar, y como el enfermo que gime por la salud, y como el que está colgado en el aire que no tiene en qué estribar» (C 9,6; 2N 6,5). Dios se enamora del alma por la soledad de su fe y amor (C 31,3); como le enamora en *Noche* el disfraz de fe-esperanza-caridad con que sale vestida (2N 21).

c) Unión de amor

La unión con el esposo, con Cristo, forma el núcleo sustancial de *Cántico*. Y esto desde el primer momento, ya antes de que llegue a verificarse la unión. Todo el movimiento se centra en «el otro», en el Amado. Tan absorta va la esposa en su Amado, que se pierde a sí misma de vista, desviando la atención.

Tal vez algún lector se ha dado cuenta ya de este fenómeno curioso. En las doce primeras canciones no habla una sola vez el Esposo ni interviene para nada en escena. Las creaturas aparecen de soslayo y en paso fugaz. Toda la pantalla la ocupa el alma, que corre ansiosa, pregunta, habla consigo misma. Y, sin embargo, quien se deja arrastrar por el lirismo de las canciones, invierte los términos. El Amado, el grande «Ausente», ocupa el primer plano y llena el horizonte; las creaturas, algún relieve, como de paisaje. En cambio, llegamos casi a olvidar que existe un alma que clama ansiosa. La hemos perdido de vista en la sucesión vertiginosa de elementos, y nos dejamos conquistar por su único centro de interés: el Amado. Lo demás no existe, ni siquiera el amante.

Todo el itinerario es cristocéntrico, en sentido fuerte. Jesucristo, antes de constituirse en centro de mira y aspiraciones, toma la iniciativa y hace posible la unión. La purificación fue una mirada de amor: «la mirada de Dios cuatro bienes hace en el alma, es a saber: limpiarla, agraciarla, enriquecerla y alumbrarla; así como el sol cuando envía sus rayos, que enjuga, y calienta, y hermosea, y resplandece» (C 33,1). Las dos canciones decisivas de la unión (22-23) son cantadas por el Esposo, que recuerda la historia lejana de cuando empezaron las relaciones.

A lo largo de la etapa ansiosa, no la *espera* el Esposo, sino que también *la busca*. «Tanto era el deseo que el Esposo tenía de acabar de libertar y rescatar esta su esposa de las manos de la sensualidad y del demonio, que, ya que lo ha hecho, como lo ha hecho aquí, de la manera que el buen Pastor se goza con la oveja sobre sus hombros, que había perdido y *buscado* por muchos rodeos..., así este amoroso Pastor y Esposo del alma es admirable cosa de ver el placer que tiene y gozo de ver al alma ya así ganada y perfeccionada, puesta en sus hombros y asida con sus manos en esta deseada junta y unión» (C 22,1).

Descubrimos un proceso paralelo al que ha descrito la esposa. El Esposo ha estado también *buscando* al alma y deseando la unión con el mismo ardor. Se equivoca el hombre cuando piensa que él es quien busca, y Dios espera quieto y escondido. Luego se da cuenta de que ella era la muerta y escondida, y Dios la buscó y llenó de favores inmerecidos, sólo por «su bella gracia y mera voluntad» (C 33,2).

Al presente se aman de igual a igual, pues por activa y por pasiva, todo es caridad divina: «Bien puedes, ya, Dios mío, mirar y preciar mucho al alma que miras, pues con tu vista pones en ella precio y prendas de que tú te precias y te prendas» (C 33,9).

Alguna dificultad presenta, en la trayectoria espiritual señalada por *Cántico,* la distinción entre desposorio y matrimonio espiritual. A la imprecisión doctrinal se añade el cambio de orden en las estrofas, que afecta íntimamente esta cuestión.

No me detengo por el momento. La explicación más razonable está en la naturaleza misma, indeterminada, del desposorio. Por una parte, es verdadera unión y entrega sin reservas, cosa que permite yuxtaponerle en algunos aspectos al matrimonio espiritual. Por otra de sus vertientes, presenta flaquezas y vehemencias típicas de la purificación espiritual. De hecho tiene lugar dentro del período purificativo [25].

En esta línea de comunicación de amor, *virtudes* y *dones* cobran un relieve desacostumbrado. Virtudes del alma, de Dios, del Verbo...; dones de Dios, del Esposo, del alma. Se convierte en un estribillo, incansablemente recordado desde que llega a la unión.

Virtudes y dones tienen aquí un significado más místico y menos moral que en *Subida* (3S 27-29). Son concreciones de la entrega hecha y recibida; manifestaciones del amor personal, que se enciende en los dones sin confundirse con ellos. El don son las personas, que utilizan otros elementos en cuanto éstos sean perfectamente transparentes. Está mucho más allá del simple ejercicio de virtudes, aun cuando también éste vaya incluido.

d) Amor de gloria

La meta de unión terrestre que había fijado el primer *Cántico* se le hace estrecha. Perfección, unión, todo lo que se quiera. Sin embargo, mientras no salga de la tierra, respira aire confinado. Un día se decide a abrir puertas y ventanas, y asoma a la gloria.

La transposición ha sido hecha a conciencia. Avisa en el *Argumento:* «Las últimas canciones tratan del estado beatífico, que sólo ya el alma en aquel estado pretende». Con mayor propiedad expresaríamos el contenido exacto modificando la frase: las últimas canciones tratan de la pretensión que el alma tiene, en la unión perfecta, del estado beatífico.

[25] Cf. Laureano Zabalza, *El desposorio espiritual según San Juan de la Cruz* (Burgos 1964) 142 págs. De sus repercusiones en los retoques dados a la estructura de *Cántico* habla en p.9-29; H. Sanson, o.c., p.479ss.

La nueva dimensión que confiere a las cinco estrofas finales no es fruto de fantasía lírica creadora. Al contrario, corresponde perfectamente a la estructura y a la doctrina espiritual de *Cántico,* que en los acordes finales revela su gama inmensa de posibilidades.

Estructuralmente, el cambio de perspectiva no crea dificultad. La primera redacción las aplicaba a la unión terrestre. Ya advierte en el prólogo de la obra que los dichos de sabiduría mística mantienen toda su validez en diversos planos. Probablemente ha preferido elevarlas a gloria en CB, por influjo de la evolución sufrida por él mismo, que, pasando el tiempo, comprueba más claramente la insuficiencia de toda perfección terrena, por muy elevada que se la suponga. Ahora cobran sentido pleno. Nos ofreció en el prólogo la libertad de interpretar el poema diversamente. Al presente utiliza él mismo ese margen.

Doctrinalmente, dejaba *Cántico* sus mejores principios en la penumbra, sin esta nueva prolongación. Entrega, don, amar a Dios con el mismo amor que El nos tiene. La trascendencia de tales afirmaciones se revela cuando se instaura en Cristo resucitado la participación de gracia a la vida íntima de la Santísima Trinidad. No podía haber encontrado una terminación más adecuada al movimiento espiritual de la obra.

«Las cinco últimas estrofas de *Cántico* presentan, pues, la ventaja de mostrarnos mejor lo que el alma y Dios se dan en el matrimonio. Sabíamos que la actitud característica del matrimonio era la del don mutuo; pero no sabíamos aún exactamente lo que se daban el uno al otro. Mostrándonos aquello a que, en definitiva, aspira el alma, estas estrofas nos enseñan que la esposa y el Esposo se dan amor, y que este amor es el Espíritu Santo. Dada por completo en los desposorios, el alma se hace donante en el matrimonio. Así como por su amor Dios da el alma a sí misma, a su vez, el alma llega por su amor a dar Dios a Dios, por Dios mismo» [26].

La terminación de *Cántico* introduce la temática de *Llama:* aunque el estado como tal no sea superado, siempre el amor tiende a ser nuevo y más intenso (CA 36,5); le ama a

[26] H. Sanson, *El espíritu humano...* p.513.

Dios en igualdad, por medio del Espíritu Santo (CA 37,3); todo es alabar, engrandecer a Dios (CA 37,4; 38,7). «Por la *llama* entiende aquí el amor del Espíritu Santo» (C 39,14).

El ejemplo dado por San Juan de la Cruz, al introducir interpretación diversa de estas canciones, nos invita y casi obliga a utilizar la concesión del prólogo: cada uno lo interprete según su nivel y caudal de espíritu. Hay elementos en la obra para esa labor. Cito un ejemplo: comentario al verso «ni temeré las fieras». A las personas que comienzan les hacen miedo fieras como el perder amigos, favor del mundo, etc.; «Pero a algunas almas generosas se les suelen poner otras fieras más interiores y espirituales...» (C 3,8). El mismo verso, la misma palabra, hablan al principiante de situaciones que le son vitales; y, sin quitar ni poner nada, el adelantado y el casi perfecto hallan ese mismo verso cincelado a la medida de su estado.

Capítulo 9

«*Llama de amor viva*»

El temblor sagrado con que rechaza la invitación a declarar por el justo el contenido místico de *Cántico,* quita toda esperanza de que pueda el escritor ocuparse de algún trance aún más elevado. Y, sin embargo, ha escrito una obra que lo intenta. *Llama de amor viva* es nuevo desafío a la inefabilidad del misterio divino realizándose en la vida del hombre. De la doctrina mística de San Juan de la Cruz dijo con razón uno de sus primitivos historiadores que, «donde los más aventajados escritores de ella parece acaban, comienza el venerable Padre» [1].

1. Historia de la obra

«*Llama de amor viva*» es el primer verso del poema correspondiente. Sirve como título a poema y comentario. Uno y otro han tenido el mismo origen o, si queremos no exagerar el alcance de la dedicatoria, una misma destinataria. Reza el epígrafe: «a petición de doña Ana de Peñalosa», refiriéndose al comentario. Mas luego el prólogo especifica: «Alguna repugnancia he tenido, muy noble y devota señora, en declarar estas cuatro canciones que vuestra merced me ha pedido... Quizá, *como se hicieron por su devoción,* querrá Su Majestad que para vuestra merced se declaren».

Bien lo merece la noble y devota señora. Ha conocido por primera vez a San Juan de la Cruz, cuando éste se presenta en Granada a mediados de enero de 1582, acompañando a las carmelitas descalzas que vienen a fundar. El arzobispo, después de haber dado palabra, se echa atrás, dejando a

[1] Jerónimo de San José, en los *Procesos de Segovia.* Cf. Silverio: BMC 14,423. Como introducciones generales a *Llama* pueden consultarse: Silverio: BMC 13 p.VII-XXXI; Alberto de la Virgen del Carmen, en *Vida y obras de San Juan de la Cruz* (BAC, Madrid 1950 2) p.1157-1178; Federico Ruiz, *Cimas de contemplación. Exégesis de Llama de amor viva:* EphemCarm 13 (1962) 257-298; H. Sanson, *El espíritu humano según S. Juan de la Cruz* p.520-572. Hace notar el padre Alberto que «de *Llama* tenemos una bibliografía muy tímida y reducida» (l.c., p.1157).

las carmelitas en la calle. Doña Ana les cede su propia casa y les procura sustento, en una caridad heroica de meses [2].

Esta ha sido la ocasión del primer contacto. Fray Juan es nombrado prior del convento de descalzos, en Los Mártires, y las relaciones se harán frecuentes. Bajo su dirección alcanza la noble penitente una madurez espiritual insospechada. Muerto fray Juan de la Cruz en Ubeda, ella se encarga de hacer trasladar a Segovia, su ciudad natal y donde reside entonces (1593), el cuerpo del Santo.

Llama supone una vida mística lograda. La gracia trinitaria fluye por estas páginas tersa y rebosante. Mas el camino es siempre el mismo. Mientras viven las descalzas hospedadas en su casa, una monja ha tenido ocasión de presenciar esta escena de dirección espiritual: Juan de la Cruz sentado, Ana a sus pies de rodillas, llorando. Se oye la voz de Juan que golpea suavemente: «Nada. Nada. Hasta dejar un pellejo y otro por Cristo» [3].

Poco sabemos de la historia independiente que hace el breve poema antes de ser comentado. Nacido por devoción de doña Ana, es probable que ella misma pidiera en seguida la declaración. Ciertamente, entre uno y otra ha mediado más breve tiempo que en el caso de los otros comentarios.

El autor se excusa de haberse demorado tanto en cumplir el ruego: «Con dificultad se dice algo de la sustancia, porque también se habla mal en las entrañas del espíritu si no es con entrañable espíritu; y, por el poco que hay en mí, lo he diferido hasta ahora que el Señor parece que ha abierto un poco la noticia y dado algún calor» (L pról.). Doña Ana esperaba que fray Juan se decidiera, y Juan, por su parte, estaba también esperando... que Dios le abriera un poco la noticia. No le basta la inspiración primera que provocó el

2 A Santa Teresa llega a parecerle abusiva la larga permanencia de tantas monjas a cargo de la piadosa doña Ana. Con acento doliente recrimina a la priora: «ha sido gran indiscreción haber estado tantas...; ha sido terrible descomedimiento estar tantas, en especial sintiendo daban pesadumbre... Cada vez que me acuerdo que tienen a esos señores tan apretados, no lo dejo de sentir... Ya escribo a la señora doña Ana, y quisiera tener palabras para agradecer el bien que nos ha hecho» (carta de 30 de mayo de 1582). La mejor recompensa humana por este y otros servicios al Carmelo reformado la recibe de San Juan de la Cruz, que inmortaliza el nombre de doña Ana de Peñalosa vinculándolo a su obra cumbre.

3 Cf. Crisógono, *Vida* c.15 p.226.

poema, ni el endiosamiento en que habitualmente vive. Quiere luz para dar este nuevo paso.

El impulso interior ha debido de ser vehemente, pues redacta la obra casi de un tirón y entre mil afanes: «La *Llama de amor viva* la escribió siendo vicario provincial, también en esta casa [de Granada], a petición de doña Ana de Peñalosa, y lo escribió en quince días que estuvo aquí con hartas ocupaciones» [4].

Desempeña el cargo de vicario provincial de Andalucía desde el 17 de octubre de 1585 hasta el 18 de abril de 1587. Dentro de estos límites, nos es dado precisar más aún. La segunda redacción de *Cántico* cita ya «la declaración de las cuatro canciones que comienzan *¡Oh llama de amor viva!*» (CB 31,7). Por lo tanto, la declaración de *Llama* es anterior a CB, que debe de estar terminado para junio de 1586, fecha en que lo entrega a la madre Ana de Jesús. *Llama* dataría de los meses del invierno de 1585-1586.

Algunos años más tarde vuelve el autor a ocuparse de esta obra. Escrúpulos de escritor, preocupaciones didácticas, afán de superación. Es otro caso de segunda redacción, como el que vimos en *Cántico*.

El poema queda intacto, en palabras y en el orden de las cuatro canciones. Se trata de una revisión sistemática del texto en prosa. Suprime muy poco, modifica algunas cosas y añade otras. En conjunto, resulta una séptima parte más largo que el anterior [5].

Es casi cierto que esta revisión tiene lugar en La Peñuela, durante los meses de agosto-septiembre de 1591, adonde Juan se retira al quedar sin cargo en el Capítulo de Madrid de ese mismo año. A sólo dos pasos de la muerte, atraviesa las horas más amargas de su existencia siendo objeto de una difamación sistemática y despiadada. Diariamente le llegan noticias de nuevos atropellos, contados con ardor y santa indignación por sus amigos.

4 Testimonio del padre Juan Evangelista, su íntimo amigo y discípulo, que convive en Granada. Cf. BMC 10,340-341.

5 La historia de *Llama*, peculiaridades de la segunda redacción, manuscritos, etc., pueden leerse en Silverio: BMC 13 p.VIIss. Se ocupa ampliamente de la hipótesis infundada de Baruzi, que quiso atribuir a corrupciones de algún extraño las novedades introducidas por LB. Es decir, aplicar a *Llama* la problemática que Dom Chevallier había suscitado en *Cántico* (cf. J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix* p.33ss). No ha tenido seguidores.

Fray Juan, en la soledad del desierto, se agiganta sereno sobre este mundo de pasión. Vive ya en otro mundo, hecho de mística y belleza. Un religioso de La Peñuela, que le ha tratado durante estos dos meses de permanencia, testifica: «Viviendo en el mismo convento, se levantaba antes que fuera de día, y se iba a la huerta, y entre unos mimbres, junto a una acequia de agua, se ponía de rodillas y se estaba allí hasta que ardía el sol mucho, y luego iba a decir misa; y en diciéndola, se entraba en su celda, se estaba allí en oración, o escribiendo unos libricos que dejó sobre unas canciones» [6].

Se trata seguramente de *Llama.*

Ahora podemos decir con toda verdad que este libro tiene una historia. Fue primero una llama de verdad, que abrasó el espíritu afinado del fraile carmelita. Como el fraile era poeta, de la llama brotó una imagen, y de ésta, un poema ardiente y concentrado. Apóstol y teólogo, prolonga los versos en un comentario. Místico antes que nada y después de todo, lleva hasta el final de sus días la cruz. Y cierra su obra con el gesto sobrio y puro de un poeta santo:

¡Cuán manso y amoroso
recuerdas en mi seno,
donde secretamente solo moras,
y en tu aspirar sabroso,
de bien y gloria lleno,
cuán delicadamente me enamoras!

Ha coronado su obra. Podemos trazar, en grandes líneas, la sucesión de etapas:

Poema de *Cántico, Romances* (Toledo 1578).
Poema de *Subida-Noche* (El Calvario 1578-1579).
Fragmentos en prosa de *Subida* y *Cántico* (El Calvario-Baeza (1579-1581).
Redacción sistemática de *Cántico A* (Granada 1582-1584).
Redacción sistemática de *Subida-Noche* (Granada 1582-1584).
Poema y comentario de *Llama* (Granada 1584-1586).
Segunda redacción de *Cántico* (Granada 1586).
Segunda redacción de *Llama* (La Peñuela 1591).

6 La declaración es de Francisco de San Hilarión. Cf. BMC 13 p.XII.

2. «¡Oh llama de amor viva!»

«El poema que más honda y apasionadamente (concepto y trance) se acerca al misterio de la unión divina es el de la *Llama*» [7]. Es, en todos los sentidos, una cima.

La *llama* es el símbolo central y casi el único: *llama viva, llamaradas,* como explica el comentario (L 1,8). Se enciende directamente en la experiencia mística. Las imágenes de este poema no sufren contaminación; tan puras, que llegan a confundirse con la realidad vivida. En la cuarta estrofa culmina la inspiración. Pues bien, es tan fina e íntima su belleza, que nada perdería puesta en prosa y sin distinción de versos. Lleva el ritmo dentro.

Baruzi ha querido convertir el símbolo «noche» en intuición clave de toda la obra sanjuanista. Los restantes serían prolongación o variaciones. En ese afán establece la más íntima unión entre *Noche* y *Llama,* en cuanto a los poemas y en cuanto a comentarios. Vendrían a constituir la síntesis deseada. Por eso las pone en inmediata relación suprimiendo la mediación de *Cántico.*

A nadie se le oculta el parentesco de las imágenes: luz-oscuridad en *Noche;* llama y fuego en *Llama.* He citado ya el texto de *Noche:* «la voluntad se afervora maravillosamente, ardiendo en ella, sin ella hacerse nada, ese divino fuego de amor en vivas llamas, de manera que ya al alma le parece él vivo fuego por causa de la viva inteligencia que se le da» (2N 12,5).

Mas también *Cántico* ostenta visible familiaridad con *Llama.* Y precisamente en la estrofa penúltima prepara su inmediata irrupción. Hace eslabón entre noche y llama: «en la noche serena / con llama que consume y no da pena».

El simbolismo de llama y fuego, tan apropiado para indicar viveza y ardor, representa menos adecuadamente la serenidad y refrigerio que acompaña a tal estado. Por eso la declaración completa la imagen recurriendo al simbolismo refrescante del agua:

«¡Oh admirable cosa, que a este tiempo está el alma rebosando aguas divinas, en ellas ella revertida como una abundosa

7 Dámaso Alonso, *La poesía de San Juan de la Cruz* p.118.

fuente, que por todas partes rebosa aguas divinas! Porque, aunque es verdad que esta comunicación que vamos diciendo es luz y fuego de estas lámparas de Dios, pero es este fuego aquí, como habemos dicho, tan suave, que, con ser fuego inmenso, es como aguas de vida que hartan la sed del espíritu con el ímpetu que él desea... Y así, aunque es fuego, también es agua; porque este fuego es figurado por el fuego del sacrificio que escondió Jeremías en la cisterna, el cual, en cuanto estuvo escondido, era agua, y cuando le sacaban afuera para sacrificar, era fuego» (L 3,8); «estas aguas alma y cuerpo regando penetran» (LA 3,16).

La estrofa ha sido creada intencionadamente. El movimiento de *Noche* y de *Cántico* cabía en la lira. *Llama,* en su bullir reposado, ha sentido la necesidad de modificar la estructura misma de la estrofa: «En el poema de la *Llama,* modifica hasta la estructura misma de la estrofa, guiado por un instinto certero o por arte consumado, con el fin de crear un ritmo solemne y admirativo, mucho más adaptado a la inmovilidad de la unión elevada que canta» [8]. Más bien que inmovilidad, diríamos *serenidad.*

La lira de seis versos, a manera de estancia, es una estrofa rara y no usada en tiempos de San Juan de la Cruz [9]. El efecto de la innovación es sorprendente. El lector más distraído advierte que cada estrofa de *Llama* se alarga indefinidamente con la adición de un solo heptasílabo.

Sea instinto, sea arte consumado, la introducción de esta nueva forma estrófica es oportunísima. La experiencia mística de *Llama* es doble: serena estabilidad, después de haber conseguido el triunfo completo sobre el mundo turbador; por otra parte, actividad exacerbada del afecto, continuo desbordamiento íntimo. El místico poeta expresa la primera con la forma tranquila y prolongada de la estrofa; la segunda, con las exclamaciones repetidas y el ardor del lenguaje. Ambas juntas forman la maravilla del poema.

[8] MAX MILNER, *Poésie et vie mystique chez Saint Jean de la Croix.* Préface de Jean Baruzi (París 1951) p.87.

[9] A continuación del poema añade el autor una nota: «La compostura de estas liras son como aquellas que en Boscán [son de Garcilaso] están vueltas a lo divino, que dicen: *La soledad siguiendo / llorando mi fortuna / me voy por los caminos que se ofrecen,* etc.; en las cuales hay seis pies, el cuarto suena con el primero, y el quinto con el segundo, y el sexto con el tercero». Mas no sigue exactamente a Garcilaso. «Es rara innovación: la estancia garcilasesca de donde procede tiene trece versos; San Juan de la Cruz ha desglosado los seis primeros y los ha convertido en estrofa» (DÁMASO ALONSO, *La poesía de San Juan de la Cruz* p.125).

Literalmente, la forma externa es de exclamación y apóstrofe. Con estos dos recursos afines, que han pasado luego al comentario, eleva las realidades figuradas que utiliza para la expresión. El uso continuado del apóstrofe delata un estado de hipersensibilidad: interpela directamente a la llama y cada una de sus causas y efectos. Entrando en contacto con las realidades divinas, que son inefables, renuncia a la expresión, limitándose a encarecer y ensalzar. Más que hablar con los hombres, lo que hace es desahogarse. El empleo del apóstrofe da vida y alma a todo lo que cae bajo la mirada del poeta. Pero, en el caso de *Llama,* no es una figura retórica, o pura personificación imaginativa. Tras de la imagen (llama, toque, mano) se oculta y se descubre una Persona, y a ésta se dirige. Es un diálogo completo, o su principio, la alocución.

Cántico parecía terminar con la paz cumplida. Y ahora *Llama* viene a poner de nuevo todo en movimiento. Pero es un movimiento de naturaleza peculiar. Sucesión de escenas paralelas, sin avanzar.

En medio de la quietud se aprecia progresión y desarrollo.

La primera canción, *¡Oh llama de amor viva!,* tiene función de arranque lírico, en tres dimensiones: comprobación de la abundancia presente, mirada retrospectiva a los tiempos de escasez, lanzamiento de las ansias a la meta. El ímpetu inicial se apaga en conformidad («si quieres»), y las siguientes canciones encarecen más en detalle la viveza presente de la llama.

¡Oh cauterio suave! es la obra regalada y eficaz de Dios en el alma, que ha recibido capacidad para contemplar al Dador y al don. *¡Oh lámparas de fuego!* canta los primores de la nueva actividad que hierve en el hombre, como fruto del don divino. En la última, *¡Cuán manso y amoroso!,* ya no parece que canta, sino que lo está viviendo hacia dentro [10].

Las tres primeras canciones acompañan el deleite actual con un verso de recuerdo: *pues ya no eres esquiva, y toda deuda paga, que estaba oscuro y ciego.* Por contraste, la memoria del pasado dolor intensifica la sensación del gozo pre-

[10] Esta última constituye un tema precioso para momentos de recogimiento y acción de gracias después de la comunión.

sente. La cuarta es toda quietud, sin referencias a pasado ni a futuro, suprema actualidad, concentración en el Amado: Cuán manso y amoroso / recuerdas en mi seno... No es inferior en belleza y propiedad a la terminación de *Noche oscura*.

Muchas veces hemos oído al Doctor Místico excusarse de no poder decir cosa clara por culpa de la inefabilidad que pesa sobre la experiencia mística. Pero siempre acaba por hablar y revelar una parte del secreto. Esta vez, en cambio, lo dice sin rodeos ni excusas y corta en seco. Se ha hablado largamente de la interrupción brusca de *Subida* y *Noche*. Y, sin embargo, semejan más bien un cese por desgana. *Llama* es la que termina con un corte de consciente brusquedad: «En *aquel* aspirar de Dios yo no querría hablar, ni aun quiero, porque veo claro que no lo tengo de saber decir, y parecería menos si lo dijese... Y por eso, aquí lo dejo» [11].

3. Declaración en prosa

En el campo sobrenatural se reciben experiencias, pero no se hacen experimentos. Los ensayos o repeticiones quedan enteramente a cargo de Dios, que decide si se hace y a qué tiempo. Sólo cabe prepararse, y esperar.

Está fray Juan en espera de la nueva experiencia. A poco de compuesto el poema, recibe la petición insistente de doña Ana de Peñalosa para que lo explique, y el Santo quisiera condescender. Pero no le bastan los elementos con que cuenta: teología, ciencia, poesía, experiencia pasada. Necesita nuevo trance, y éste llega finalmente: «lo he diferido hasta ahora que el Señor parece que ha abierto un poco la noticia y dado algún calor» (pról. 1). Aprovecha ávidamente la oportunidad, redactando el entero comentario en sólo quince días, y en medio de otras muchas ocupaciones, según testigo ocular.

Le da miedo, casi repugnancia, emprender un comentario, que obliga a concretizar y exteriorizar vivencias, intuiciones, que son más para tenidas y gustadas personalmente. Pero se resigna a decir algo, confiando en la Sagrada Escritura y en la garantía de la Iglesia. Pide al lector que tenga un poco de fantasía para creer que lo que el Santo dice dista de la realidad a que se refiere como dista lo pintado de lo vivo (pról. 1-2).

[11] LA 4,17. Cito por la última edición del P. Lucinio. Ofrece paralelamente en la misma página el texto de ambas redacciones, con lo cual presta ayuda inapreciable en el estudio comparativo. Téngase en cuenta que los números marginales de la primera redacción están puestos conforme al número que lleva esa misma materia en el texto definitivo.

El esfuerzo por declararse y la buena voluntad no le duran hasta el final. Al llegar a los umbrales del misterio, aflora la repugnancia y la sensación de impotencia. Deja sin declarar los tres últimos versos. Concluye sin terminar: «No quiero hablar de ello, y por eso aquí lo dejo». Así termina el comentario en su primera redacción.

Obligado a expresar algo de lo mucho que el verso encierra, se mantiene lo más cerca posible del poema original. Más que comentario, parece una prolongación en el mismo tono lírico y místico de la poesía. La misma frecuencia de exclamaciones y apóstrofes, idéntico fervor y tensión. La llama abrasa e ilumina también la prosa.

Cito un ejemplo manifiesto de lo que tiene lugar en medida diversa a lo largo del entero comentario. Se trata de la aclaración que hace del verso *¡Oh toque delicado!* (L 2,17-20). En cinco párrafos, cinco veces repite el verso. Todo lo que lleva de explicaciones antes o después del verso es únicamente pábulo que reenciende y obliga a pronunciar el verso. Se advierte una peculiaridad en la disposición. Los tres párrafos primeros llevan el comentario detrás, como prolongación del verso repetido al principio; los dos restantes lo repiten al final, anteponiendo unas palabras de encendimiento que provoquen la vivencia y repetición del verso:

> «¡Oh, pues, tú, toque delicado, Verbo Hijo de Dios, que por la delicadez de tu ser divino penetras sutilmente la sustancia de mi alma...» (n.17).
>
> «¡Oh, pues, mucho, y en grande manera mucho delicado toque del Verbo, para mí tanto más cuanto, habiendo trastornado los montes...» (n.17).
>
> «¡Oh, pues, otra vez y muchas veces delicado toque, tanto más fuerte y poderoso cuanto más delicado, pues con la fuerza de tu delicadez deshaces...» (n.18).
>
> «Es de saber que tanto más ancha y capaz es la cosa cuanto

más delgada es en sí... El Verbo es inmensamente sutil y delicado, que es el toque... ¡Oh, pues, toque delicado!...» (n.19).

«Y también es de saber que tanto más sutil y delicado es el toque... Este toque divino ningún bulto ni tomo tiene, porque el Verbo que le hace es ajeno de todo modo y manera... ¡Oh, pues, finalmente, toque inefablemente delicado del Verbo...!» (n.20).

A pesar de su adherencia a la forma primordial de la expresión mística, la obra tiene finalidad concreta y práctica. Tiene por objeto hacer más inteligible a los profanos el contenido del verso. Aun a costa de quedar él personalmente insatisfecho, sacrificará frecuentemente el lirismo a la claridad expositiva.

En ocasiones va más allá del estricto comentario, aprovechando cualquier oportunidad para hacer una digresión, acentuando temas de inmediata aplicación. Las digresiones van a parar, por lo general, al tema preferido del autor siempre que se ocupa de los estadios anteriores a la unión: la noche purificativa, que pocos saben discernir y aprovechar en toda su eficacia santificadora.

En rigor, las digresiones que el comentarista se permite para desarrollar el tema *noche* o purificación no están fuera de lugar. Son tres las principales, una en cada una de las tres primeras canciones. Todas ellas justifican su presencia por el verso correspondiente, que se refiere expresamente al tema de la digresión. Esta se halla, por lo tanto, en el poema. Tal vez el comentario se demora con exceso en lo que era un recuerdo fugaz, pero la pauta la recibe de la experiencia original.

Conserva en prosa la frecuencia del apóstrofe, como ya dije: habla con Dios, con la llama, con las heridas, con el alma protagonista, con eventuales contradictores. Las dos últimas formas son exclusivas del comentario.

Esta primera redacción conserva mejor las cualidades y bellezas literarias del poema. A muchos devotos les disgusta oír que, desde el punto de vista estético, es superior a la segunda redacción, como si este hecho implicara un retroceso en la perfección literaria del Doctor Místico. Aunque así sucediera, la realidad seguiría siendo innegable. Pero no supone tal merma. El comentario sobrevino por apremios de utilidad práctica, aun siendo el autor consciente de que restaba belleza a la formulación del poema. Una vez puesto en la línea de utilidad, San Juan de la Cruz lo hace más asequible y pedagógico, por los mismos motivos que le indujeron a escribir el primer comentario.

Las personas poco acostumbradas a leer *Llama* en su redacción original, encontrarán gusto en conocer ciertas formas de expresión que han desaparecido en la segunda, más mesurada. Subrayo lo que ha sido suprimido o retocado, quitando el gracejo de la espontaneidad: «Y en declarar cómo sea esto, nos habremos de detener *un poquito*» (LA 1,18); «como el cisne, que canta más dulcemente cuando *se quiere morir* y se muere» (LA 1,30); «la *endivinas*» (LA 2,20); «obrando *con maciza paciencia*» (LA 2,27); «*endiosarlos*» (LA 2,27); «*llamarear*» (LA 3,10); «todos los movimientos *y meneos*» (LA 3,10); «*quema en amor*» (LA 3,5); «*y ella porfiando por vocear con aquella imaginación*» (LA 3,36).

La diferencia en la frase final de ambas redacciones es sintomática. Espontánea y rústica en LA: «Y por eso aquí lo dejo». LB redondea y termina más religiosamente: «... Dios. Al cual sea honra y gloria en los siglos de los siglos. Amén» [12].

En el plano doctrinal, el segundo comentario añade sistemáticamente explicaciones donde el anterior las dejaba entrever. Un ejemplo de esta labor, la más constante entre las innovaciones de LB; tras cada párrafo una adición. Van en cursiva las partes añadidas:

«Porque en esta disposición de purgación no le es esta llama clara, sino oscura; *que si alguna luz le da, es para ver sólo y sentir sus miserias y defectos.* Ni le es suave, sino penosa; porque, aunque algunas veces le pega calor de amor, es con tormento y aprieto. Y no le es deleitable, sino seca; *porque, aunque*

[12] Del *lapsus* en que incurre el Santo al querer completar un ejemplo de la primera redacción: la historia de Mardoqueo (L 2,31), ya he hablado en otra ocasión. En resumen, el procedimiento ha sido el siguiente: Mardoqueo, judío, ha servido fielmente al rey de los persas, sin haber recibido recompensa alguna por este servicio. Al contrario, sufre por el exterminio que de su pueblo quieren hacer algunos magnates persas. La primera redacción continúa: «con el fin de premiarle, el rey da muerte a todos *sus enemigos*» (de Mardoqueo). En la segunda redacción redondea la imagen con intención de enriquecerla, y añade: «aún quedan muertos *los judíos* sus enemigos». Incongruencia superlativa, ya que los judíos no son los enemigos de Mardoqueo, sino su pueblo, cuya muerte llora. ¿Cómo es posible semejante desliz? Sencillamente, porque *judíos* es sinónimo de enemigos en el lenguaje sanjuanista (v.gr.: *¡Oh ninfas de Judea!*). Esta vez, sin embargo, el contenido de la historia y el motivo de aducirla excluían de raíz la equivalencia.

alguna vez por su benignidad le da algún gusto para esforzarla y animarla, antes y después que acaece, lo lasta y paga con otro tanto trabajo. Ni le es reficionadora y pacífica, sino consumidora y argüidora, *haciéndola desfallecer y penar en el conocimiento propio*» [13].

Llama, más que ninguna otra obra del Santo, se permite desquiciar las formas del lenguaje, para convencernos de que las cosas no solamente son más y mejores de lo que pensamos, sino sencillamente *de otra manera.*

La lectura de este libro requiere educación especial y sensibilidad.

4. Doctrina peculiar de «Llama»

Desde el prólogo patentiza esta obra su preocupación por deslindar y caracterizar la situación en que se desarrolla la vida del alma a estas alturas, que podemos designar *amor calificado.* Se le impone la doble tarea de marcar los márgenes inferior y superior que lo separan de las realidades contiguas. Está fuera de los grados comúnmente usados para clasificar el proceso de la vida espiritual. Por otra parte, no quiere hacer de él un estado.

Aunque desarrolla algunos temas ya tocados en *Noche* y en *Cántico, Llama* es obra nueva. La caracterización le viene de ese superestado que introduce, y más aún del color trinitario que confiere a toda la experiencia mística. *Subida:* imitación de Cristo; *Cántico:* unión con el Verbo Hijo de Dios; *Llama:* inhabitación estática y dinámica de la Santísima Trinidad, del Espíritu Santo en particular. Se coloca desde un principio a nivel de la transformación desbordante, trinitaria: «Esta llama de amor es el espíritu de su Esposo, que es el Espíritu Santo» (L 1,3).

A pesar de la incesante actividad, carece de progresión temporal. Avanza por dilatación interna, variando las perspectivas: «En las obras anteriores era relativamente fácil descubrir las diferentes actitudes espirituales que presidían el devenir temporal y el devenir espiritual del alma: este devenir mostraba, en cada caso, de qué modo Dios era recibido en el

[13] L 1,19. Ya Silverio escogió el pasaje como representativo. Cf. BMC 13 p.XVI.

alma, y esta acogida de Dios era, en cada ocasión, objeto de actitudes espirituales diferentes. Aquí ya no hay, propiamente hablando, devenir; San Juan de la Cruz dice, realmente, que «puede con el tiempo y ejercicio, calificarse, como digo, y sustanciarse mucho más en el amor»; pero resultaría, sin embargo, vano buscar una progresión en las cuatro estrofas de la *Llama,* que son más bien cuatro fases diferentes de la inhabitación de la Trinidad en el alma. A falta de actitudes, la *Llama* descubre situaciones, de un modo particular la del alma en el seno de la vida trinitaria» [14].

Por debajo, el *amor calificado* linda con la transformación o unión perfecta descrita en *Cántico.* Temeroso de que alguien las confunda, avisa en el prólogo que hay notable diferencia entre una y otra, más de lo que permiten sospechar las palabras, que por fuerza han de ser parecidas en uno y otro caso. Luego olvida esta preocupación primera, que da por supuesta en el resto de la obra.

A pesar de la insistencia con que separa la nueva situación de su inmediata precedente, San Juan de la Cruz no se atreve a hacer de aquélla un estado distinto, ni siquiera un grado más alto dentro del mismo estado. Desde el final de *Cántico,* el alma se halla en el «más perfecto grado de perfección», en el «mismo estado de transformación», más allá del cual no se puede pasar en esta vida (pról. 3). La ventaja está en que el amor, con el ejercicio, se ha calificado y sustanciado más. Nueva perfección en hábitos y en actos. No cree que la novedad añadida constituya estado ulterior. Tal vez no se decida a crear un grado más alto que la unión perfecta, porque no encuentra rasgos concretos que sensibilicen la ventaja, o acaso por no hacer violencia al esquema tradicional.

Por el lado superior, el amor calificado entra en contacto con la visión beatífica. Es ésta la linde que continuamente le preocupa. La está rozando a lo largo de toda la obra, y a cada paso siente la necesidad de advertir que, aunque es mucho lo que aquí posee, no es todavía el estado de gloria. La segunda redacción ha insistido aún más en quitar altura al estado presente. En un lenguaje de lirismo, con propósito de encarecer los bienes recibidos, nada tiene de extraño que la comparación le lleve a gloria. Su rigor teológico le hace des-

[14] H. Sanson, *El espíritu humano* p.524-525.

decirse levemente. Mas tampoco quiere quitar nada al valor de la unión terrestre, y vuelve a encarecer. Así indefinidamente [15].

La vida en esta región fronteriza constituye el tema central de *Llama.* Resulta difícil concretar la tarea, que no es directamente purificativa o unitiva. Con más propiedad hablaríamos de jubilación, glorificación.

Por parte de Dios, igual redundancia. Serie de gracias que no entran en categorías preparadas, que rebasan la capacidad humana de fantasear. Parecen inverosímiles [16]. Responde con dos argumentos de absoluta garantía: *a)* dice Cristo en el Evangelio que a quien le amase vendría la Santísima Trinidad, con todas las consecuencias; *b)* Dios hace tales gracias como quien es, y precisamente para demostrar o manifestar su ser y bondad divinos. Nada tiene de extraño que tales gracias nos desborden. Se trata de una especie de exhibición por parte de Dios, que quiere mostrar su gloria y poder, todo a provecho del hombre que le ama.

Concluye *Cántico* introduciendo la nueva perspectiva que llena el horizonte de *Llama:* el misterio trinitario, las personas divinas por junto y en particular. El Espíritu Santo, identificado con la llama, es, en consecuencia, el más profusamente nombrado. «Lo que *Cántico* es de Cristo, tiene la *Llama* del Espíritu Santo» [17]. El es agente y guía de toda labor perfectiva. De su comunicación vive todo esfuerzo logrado de santidad cristiana.

Canción primera.—Fusión de la actividad del hombre con la obra del Espíritu Santo en él. El Espíritu divino toma a su cargo el movimiento y se ensimisma en las más recónditas capacidades del alma. Esta se adhiere en pleno, sintiéndose removida en su más profundo centro. Termina aspirando a gloria.

En el momento de la máxima expansión destaca dolorosamente el límite divino-humano que aprieta la vida del cristiano sobre la tierra. Una leve tela esconde la luz de visión y posesión.

15 La segunda redacción ha dejado un buen testimonio de la lucha interior entre místico y teólogo (cf. L 1.14). Puede verse el análisis en nuestro estudio *Cimas de contemplación:* EphemCarm 13 (1962) 266-267.

16 En ninguna otra obra se ha preocupado tanto de la objeción: muchos no lo creerán, por parecer cosas imposibles y excesivas (L 1,5.15-16; 2,21.36; pról. 2).

17 Lucinio del Ss. Sacramento, *La doctrina del Cuerpo místico:* RevEsp 3 (1944) 197.

Canción segunda.—El carácter trinitario de toda la obra se hace aquí manifiesto. Algunas incongruencias del comentario indican que se deslizan acomodaciones. Queda, no obstante, en pie el carácter de unión con las personas de la Santísima Trinidad que afecta a toda la experiencia.

La explicación empalma con el resultado de la estrofa precedente. Las tres personas se distribuyen ahora la obra que hace un momento encomendaba el Espíritu Santo. El cauterio y la llaga es el Espíritu Santo. Precisa que proviene del toque regalado (el Hijo), dado por la mano blanda (el Padre). Como consecuencia, llega el amanecer de vida nueva.

Canción tercera.—La obra divina es analizada ulteriormente bajo el simbolismo de las lámparas. Como primer paso, y decisivo, le importa recalcar que la actividad de las personas divinas en el alma no es algo externo, una producción entre tantas. Ponen un reflejo de su propio ser divino y de sus atributos. Todos y cada uno de los atributos imprimen forma, causando noticia y amor proporcionados. Se puede afirmar con toda verdad que Dios obra como quien El es, y el alma se da cuenta de ello.

Canción cuarta.—Habla de unión con el Esposo Hijo de Dios, a la manera de *Cántico.* El movimiento interior adquiere dimensiones cósmicas. Las creaturas desdoblan su ser y muestran sus bellezas. Las coge en el momento eterno de su creación y dependencia. Es más, las ve casi sin mirarlas, en Dios.

El hombre quisiera que tantos favores particulares fueran permanentes. Mas no se le concede. Sería la gloria. Debe contentarse con tener al Amado dormido en su seno.

A pesar de moverse en un terreno de tal abundancia, *Llama* se muestra muy escasa en la presentación de gracias particulares. En el comentario a la primera estrofa no se describe una sola gracia particular; en la segunda, tres solamente: cauterio, trasverberación, unción del Espíritu Santo; lámparas y resplandores en la tercera; recuerdo y aspiración en la cuarta.

A ello habría que añadir la infrecuencia de tales gracias,

Son pocos los que llegan hasta ellas o las reciben en el modo exuberante con que aquí las presenta [18].

Le interesa más el rasgo común a todas ellas. Actividad exacerbada, pasividad total. Aumentando la pasividad, disminuye el sentimiento reflejo de la misma.

La entrada en *Llama* es una sorpresa para quien acaba de leer la estrofa final de *Cántico,* que deja la impresión de una meta en pleno reposo, ya que *Llama* comienza con una ráfaga de fuego, devoradora, en constante agitación. Es el amor como la llama, que nunca puede estar quieta, sino siempre en movimiento, lanzando llamaradas a una y otra parte (1,8); así el amor, siempre dinámico, transformando cuanto toca (2,7). ¿Cómo ha podido nacer tan repentino ese dinamismo vehemente?

En realidad, no es nuevo, sino que es ahora cuando empieza a conquistar la atención del escritor. Es fácil encontrar la causa de este repentino despertar. *Cántico* empieza con anhelo apasionado: ansias e ímpetus del sentido o adherentes, en general dañosos. El escritor, embalado en un proceso de liberación, comprueba cómo el alma va perdiendo ansias, hasta que se libra de todas ellas y consigue la tranquilidad. Y *Cántico* se cierra con la satisfacción de ver concluido el proceso de lucha por la independencia, como se refleja en el tono de la última canción: «Y nadie lo veía...»

Embebido en este proceso exterior predominante, olvida el otro más íntimo, que es precisamente inverso: la actividad de amor puro se hace cada vez más actual y vehemente. Al nivel en que empieza *Llama,* el proceso de eliminación está ya superado y lejano. En cambio, ha cobrado vigor el segundo aspecto, descuidado en *Cántico* y que al presente es casi único, que se encuentra en un punto avanzado de desarrollo. El ansia ya no es pasional ni se contenta con aspirar a la meta de una perfección provisoria. Aspira a la gloria con lo más hondo de su alma, pues la plenitud a que ha llegado es aún relativa, y queda la esperanza con su gemido inseparable, como testigo y recordador de que estamos en destierro (1,27).

18 Más adelante hablaré de las diversas medidas de perfección, tanto por lo que se refiere al don divino como por lo que hace a la correspondencia del hombre. Las aportaciones de *Llama* a la solución de este problema en el sistema sanjuanista pueden verse en nuestro artículo ya citado: *Cimas de contemplación* p.289-298.

Apenas se vislumbra en el poema la actividad intensa que despliega el alma, que parece reducida a sentir y gozar los efectos de una fuerza que irrumpe desde fuera y actúa.

La infusión divina se dirige en primer término al principio mismo humano de obrar, al cual excita y potencia. No es solamente que el alma se sienta consumida, sino que se siente arder (1,3). Perteneciendo el ardor a la llama, que es el Espíritu Santo, ¿qué se hace de la actividad del hombre? No se olvide que el Santo se está expresando con sus nociones de actividad y pasividad. Cuando nos dice que el hombre no hace actos, sino que el Espíritu Santo le mueve a hacerlos, usa de una terminología contradictoria. Por el hecho de que mueva el Espíritu Santo, no se excluye la actividad propia del hombre, antes al contrario, si mueve al alma a hacerlos, en definitiva es el alma quien los hace.

Sólo en algunas ocasiones San Juan de la Cruz hace notar que Dios influye directamente por el lado del objeto. Y, aun en muchos de estos casos, después de advertir que el alma piensa hallarse en presencia de un objeto que se le presenta de nuevo, corrige la creencia o la experiencia (4,6). El Santo afirma entonces que no es el objeto el que se ha presentado de nuevo, sino que han sido innovadas las potencias e intensificada su capacidad sobrenatural, de manera que puedan penetrar donde antes no llegaban por falta de fuerzas: «porque, como ella es la innovada y movida por Dios para que vea esta sobrenatural vista, y se le descubre con tanta novedad aquella divina vida y el ser y armonía de toda criatura en ella con sus movimientos en Dios, parécele es Dios el que se mueve» (L 4,6). «Recuérdanos tú y alúmbranos, Señor mío, para que conozcamos y amemos los bienes que siempre nos tienes propuestos» (L 4,9). Ve la clarificación del objeto como consecuencia de una intervención divina en el principio operativo humano.

5. Digresiones

Una gran parte de esta obra no trata del amor calificado, tema correspondiente al estado actual del alma que en ella habla. Las digresiones se advierten con una simple lectura del comentario. Cuatro veces se interrumpe más largamente.

En la primera canción, todo el comentario al verso «pues ya no eres esquiva» (L 1,18-26); en la segunda, comentario al verso «y toda deuda paga» (2, 23-31); de la tercera estrofa, comentario al verso «las profundas cavernas del sentido» (L 3,18-67) y al verso «que estaba oscuro y ciego» (L 3,70-75). Ya la extensión material es notable. De los 174 números marginales en que han distribuido *Llama* los editores, 76 se refieren exclusiva o predominantemente a estadios anteriores del camino. Casi una mitad de la obra entera.

La digresión queda justificada en parte por el verso correspondiente que trata de comentar. No obstante, parece que su presencia es debida, más que nada, a una preocupación personal de San Juan de la Cruz, que hubiera explicado esos mismos temas con cualquier otro pretexto. El mismo se da cuenta de que vaga fuera del tema, aun en los casos en que el verso sugiere un breve *excursus*. «Volviendo, pues, a nuestra declaración», anota al terminar una de las digresiones (L 2,31). No es el poeta ni el comentador quien se extravía en campos limítrofes. Es el maestro de espíritu. Antes de iniciar la más larga digresión, advierte que «es fuera del propósito a que vamos hablando»; pero es tanta la pena que le hace ver a las almas estancadas en este camino, que, «aunque nos detengamos un poco..., lo quiero decir» (L 3,27). Se desvía conscientemente [19].

Tales digresiones tienen el inconveniente de desintegrar aún más la unidad ya problemática de *Llama*. Pero este inconveniente se reduce a escrúpulo literario. Doctrinalmente, la obra gana en todos los sentidos. Además de iluminar las vivencias ignoradas de la cumbre, presenta desde una perspectiva nueva las realidades que ya eran conocidas por otros escritos del mismo Doctor Místico. Es una aportación inestimable. La mirada retrospectiva va a fijarse particularmente en la constante intervención divina a lo largo de todo el camino.

La nueva perspectiva deja borrosa y en penumbra precisiones que en otros lugares de su obra San Juan de la Cruz ha

19 La digresión tiene finalidad distinta en el verso y en la declaración. El poema recuerda el tema, para uso de la protagonista, como motivo de agradecimiento. El comentario lo hace para ayudar a otros. Siendo poco frecuentes las experiencias peculiares de *Llama*, añade enseñanzas de más corriente aplicación.

marcado con insistencia. Se comprende que, en la mayoría de los puntos, sea aquí más genérico, dado que trata el tema incidentalmente. Pone, en cambio, de relieve aspectos que en otras ocasiones las preocupaciones del momento le habían hecho descuidar. Procuraremos aprovecharlos.

Tres son las digresiones más ricas en doctrina: 1,18-26; 2,23-31; 3,18-67. Todas se refieren al período de purificación en sus momentos más intensos. La coincidencia, nada casual, avisa que nos hallamos ante un tema preferido del autor. Es curioso advertir que ni una sola vez da el nombre de *noche* a esta purificación, a pesar de que la doctrina coincida casi literalmente con la dada en *Noche* acerca de la misma realidad, donde la denominación es corriente.

Pues ya no eres esquiva (1,18-26).—La descripción es dramática. Sufrimientos de muerte e impotencia absoluta frente a la tiniebla invasora. El clima es de dificultades y aflicciones puramente interiores. A fin de extirpar del alma los malos hábitos, la llama le pone en entredicho toda la actividad de sus potencias. Queriendo expresar algo de la experiencia dolorosa, el Santo echa mano de las palabras y del ejemplo de Jeremías. El profeta ha vivido y expresado como pocos la eficacia psicológica del dolor espiritual. Hablando de la llama, era esta labor detallada de orfebrería la que mejor se acordaba con el contexto. No hay en el comentario una sola palabra que se refiera a circunstancias concretas de la vida, en que pueda encarnarse un desgarro semejante.

El lenguaje y el ambiente corresponden exactamente a la situación descrita en el libro segundo de *Noche*. El Santo no distingue en *Llama* dos purificaciones. Las une, explicando la del espíritu, que es la definitiva. Advierte que tal rigor no es frecuente. Ordinariamente se verifica con mayor suavidad.

Y toda deuda paga (2,23-31).—Cae fuera de la perspectiva del comentario en esta ocasión pintar en detalle la manera en que las aflicciones llevan a cabo la purificación del espíritu. Se siente pagada de una como deuda que con ella ha contraído Dios. Las tribulaciones anteriores reciben, desde otro punto de vista, el carácter de prueba de fidelidad a una persona, más que de soporte de purificación. Piensa en una sabia y amorosa or-

denación de la divina Providencia: para qué sirven las tribulaciones, y cómo suele Dios mandarlas a los que ama y precisamente porque los ama.

Ya no es la llama, es Dios mismo quien lleva a cabo, a través de las circunstancias de la vida, la reforma del sujeto. El panorama es notablemente diverso con relación a la estrofa anterior. Ha ganado en intimidad personal, y probablemente en valor teológico. Dios manda los trabajos, y el hombre se da cuenta. Aunque no disminuya por esto el dolor, ofrece un semblante más humano y más divino. En el verso anterior, como en *Noche,* la llama tiene aires de ser un agente material que se ensaña contra el alma. Esta sufre porque no le queda otro remedio.

A pesar de los comentaristas de *Noche,* la doctrina de San Juan de la Cruz en esta ocasión no coincide con *Noche* ni con *Subida.* Es un plus inapreciable para orientarnos en el conocimiento de la naturaleza real de la purificación pasiva. Se respira ambiente de humanidad. Tocamos con la mano las ocasiones dispuestas por la Providencia en la vida de cada uno para realizar esa tarea indispensable. Más normal, más accesible, más acomodada y frecuente, conforme exige el mismo Doctor Místico que sea la purificación. *Noche* es una penetración especulativa, sin contacto con la vida humana y religiosa del hombre.

No hay oposición alguna entre los dos puntos de vista. En el anterior precisa ulteriormente uno de los puntos que el actual presenta englobado en el conjunto. Al presente, no añade limitación alguna. Todos han de pasar por muchas pruebas de las aquí nombradas. Se presta menos a motivar errores en el lector la segunda visión.

Las profundas cavernas del sentido (L 3,18-67).—El autor mismo confiesa que la digresión aquí introducida conserva relaciones muy tenues con el verso que comenta. De por sí, no entra como digresión o tema ajeno, pues los peligros de impedir la infusión divina son los mismos al principio y al final de la vía espiritual. En la práctica, vemos que lo que le preocupa son las primicias contemplativas. Es la digresión más extensa y detallada. Habla de los principiantes y la meditación, útil durante un cierto período. Determina el tiempo en que ya no es conveniente y los motivos del camino. Hace ver

cómo la infusión interior se dirige directamente al espíritu sin que el interesado lo advierta. Y, sobre todo, da algunas normas sobre la manera de comportarse en tales circunstancias.

El tema y la visual corresponde a *Subida,* particularmente al libro segundo. No se trata de la parte activa de la purificación espiritual ni de su aspecto pasivo. Ocupa el centro la infusión divina positiva con un desarrollo progresivo y homogéneo desde el principio. La colaboración del alma consiste en prescindir de sus propios recursos para acomodarse al trato con que Dios se acerca a ella. Las reacciones del espíritu quedan en la penumbra; el aspecto purificativo, inexistente.

A las alturas del amor calificado, San Juan de la Cruz no atiende a divisiones menudas de los tramos anteriores del camino, ni era necesario, dado que entra incidentalmente. No distingue dos purificaciones, del sentido y del espíritu, sino que habla de un período o de una tarea de purificación pasiva. Se puede pensar que incluye ambas noches. Las propiedades que le atribuye convienen a la del espíritu, por su misma naturaleza y lo que conocemos de otros escritos del mismo autor. Es la eficaz.

La lectura de *Llama* resulta instructiva e *interesante* por su contenido peculiar, mucho más que por las digresiones. Desarrolla el tema fundamental del mensaje bíblico sobre la inhabitación trinitaria. No es la gracia particular de la mística, sino la mística de la gracia común.

III
EL SISTEMA

Capítulo 10

EL SISTEMA DOCTRINAL

La coherencia entre enseñanza y vida denota una personalidad compacta y unitaria. Pero hay además apelación constante a los mismos principios, secuencia entre principios y aplicaciones, afinidad visible entre las diferentes obras, entre los recursos de principiantes y los de perfectos. Todo ello demuestra que estamos ante una verdadera síntesis de amplio radio. La llamamos sistema.

No se propone en sus libros elaborar un sistema. Su finalidad es organizar la vida cristiana con totalidad y eficacia, valiéndose para ello de una presentación ordenada de los diversos elementos que la integran. El carácter vital se añade a la hondura dogmática y teológica del sistema y lo hace más auténtico y *situado.*

Una vez asegurados de que hay sistema y de que éste influye de manera constante, es un gesto obligado enfrentarse con él desde un principio y ponerlo en claro. Los diversos temas particulares ganarán en transparencia y solidez a la luz de los principios superiores.

Ha sido un grave daño que no haya podido hacerse con serenidad la investigación destinada a establecer la unidad del sistema sanjuanista. Para su desdicha, coincidió con las discusiones sobre la naturaleza y método de la ciencia espiritual, la mística, etc. Todas estas preocupaciones condicionan visiblemente los estudios que se hicieron sobre el Santo en los decenios anteriores.

1. Vida y sistema

Las grandes obras de San Juan de la Cruz empiezan todas por un movimiento vital incontenible: en una noche oscura *salí* (S-N), *salí* tras ti clamando (C), ardientes llamaradas (L).

Su temática es el hombre puesto al máximo de aspiraciones, inquieto por subir, avanzar, llegarse a Dios; o mejor, el tema es Dios, que llena y transforma la vida del hombre. Si exceptuamos los prólogos, y aun sin exceptuarlos, ninguna de sus obras antepone unos capítulos de explicación de bases.

Y, sin embargo, es menos espontánea de lo que parece la presentación del itinerario. Escribe el autor, que ha coronado el proceso y divisa panorámicamente el conjunto; no el alma que atraviesa las situaciones y se halla envuelta en el movimiento. Ese autor ha pensado el tema y posee una síntesis orgánica de cada etapa en particular y de su función en la totalidad de la vida perfectamente lograda.

Por cualquier punto que abordemos la lectura del proceso, se nos echa encima todo el sistema. Lo hace gravitar entero sobre cada punto del recorrido, aun sobre aquellos que parecerían intrascendentes al mismo que los vive. Este se halla con un esquema preparado, que le responsabiliza con su propia vida futura antes de que haya tenido tiempo de imaginarla.

La distancia entre el autor y la persona que vive los acontecimientos se delata en mil maneras. Tomemos como ejemplo dos etapas: vida del sentido y noche purificativa. El escritor dibuja la figura del principiante entretenido en su mundillo religioso, satisfecho de sus realizaciones, gozando de consuelo y abundancia, que no tiene más que desear; y, sin embargo, el escritor mira con mezcla de ironía y compasión el optimismo infundado del protagonista. Llega luego la noche, y el protagonista sufre y llora, se hunde en la incertidumbre; en cambio, es entonces cuando el autor se alegra, seguro de los buenos frutos que por ese oscuro camino llegan [1],

El tratamiento sistemático obliga a dirigir, modificar, juzgar según los principios la trayectoria de la vida. A veces da lugar a contrastes evidentes. El sistema uniforma, el proceso rompe leyes y busca evasión; el sistema acentúa lo común y permanente, el proceso lleva su atención tras de lo nuevo e imprevisto; el sistema valora a largo plazo y en conjunto, el

[1] Sólo una vez, cuando las penas alcanzan grados de paroxismo, el escritor se asocia a los sentimientos actuales del protagonista, dejando a un lado el pensamiento de un magnífico porvenir: «es de haberle gran dolor y lástima», pues, aunque a su tiempo dará buenos frutos, la situación es en esos momentos insoportable (2N 7,3).

proceso estima lo que tiene entre manos y según la impresión que de momento recibe.

Más de una vez no coinciden. Y entonces se benefician de la mutua complementariedad. El sistema confiere orden y eficacia a la vida, mientras de ella recibe flexibilidad y denso realismo.

Baruzi, que establece como base estructural la «negación inicial», comprueba que esa negación no es un principio absoluto, un esfuerzo ascético, sino mística en sentido amplio, en cuanto nace y se alimenta de una experiencia de nuevo amor previa o concomitante, y responde a un cambio radical en la escala de valores [2]. Es indudable que, en línea de pensamiento, la renuncia es disposición a recibir la nueva forma divina. Pero la experiencia demuestra que no es posible una renuncia generosa y de alcance si no precede una cierta posesión y amor divinos.

Parece que, anteponiendo toda una parte dedicada al estudio del sistema, violentamos la sencillez del santo Doctor, que empieza sus obras y las termina exponiendo una vida en movimiento. Nos engaña esa apariencia. Quien recarga de estructuras los movimientos espontáneos es él. Al principiante de *Subida,* superficial y sin prisa por llevar las cosas al extremo, le echa encima los más graves principios que sólo muy tarde tendrá la posibilidad de llevar hasta sus últimas consecuencias: trascendencia de Dios, incompatibilidad de los contrarios, nadas en serie.

¿A qué viene recordar al principiante exigencias y preocupaciones que de momento no le afectan? El fin que persigue es facilitar los primeros pasos y darles consistencia. Parece extraño, pero así es. Dejado a su propia visión, no sabe qué medios son los mejores ni cuál es la línea de conducta que tiene continuación. Apoyándose en un sistema, puede echar mano desde el principio de elementos que han de ser definitivos y empezar a fabricar sobre un proyecto conocido en su totalidad.

San Juan de la Cruz no se contenta con aplicar su pensamiento sistemático a la descripción de la vida; pretende además que el interesado conozca, en líneas generales, la totalidad del pensamiento a grandes rasgos. Casi excusándose, in-

[2] J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix* p.372ss.398ss.

terrumpe el movimiento descriptivo e intercala a manera de digresión una breve síntesis doctrinal sobre algún tema que cree indispensable conocer para la inteligencia de lo que está declarando o a punto de declarar: de dónde viene, hacia dónde se dirige el movimiento. Todo ello con el fin de justificar el presente.

Ejemplos de interrupción o temas intercalados: trascendencia de Dios (1S 4); las virtudes teologales (2S 6); Cristo, ejemplo de renovación interior (2S 7); Jesucristo significa un cambio radical de la economía en las relaciones religiosas entre Dios y el hombre (2S 22). Y muchas otras de menor extensión.

En rigor, no se trata de digresiones como él las califica. Se estaba moviendo en ellas y aplicándolas. Lo que hace es provocar una reflexión directa. Hasta en *Llama,* obra lírica por excelencia, se contienen digresiones extensas y numerosas, destinadas a llamar la atención sobre principios que sostienen la evidencia experimental o la vinculan a fases previas.

La digresión es como un desahogo del pensamiento acumulado. En cada momento del desarrollo saca a la superficie los factores que intervienen o han contribuido, junto con sus respectivas aportaciones y exigencias. Aprovecha la oportunidad de un tema afín, que puede ser un simple pretexto. No es arbitrario en sus procedimientos de digresión (ya he dicho que en rigor no merecen ese nombre). Dado que lleva por fin al introducirlas la integridad de las descripciones, el tema añadido declara lo que el tema central silencia. En las etapas inferiores, que hablan de purificación, las digresiones anticipan por lo general temas de unión (así, en *Subida);* en las obras que tratan de la unión, como *Cántico* y *Llama,* las digresiones le sirven para reevocar etapas anteriores del camino que sirven al logro de la unión. Obtenemos de este modo una complementariedad correlativa: las digresiones de *Subida* anticipan situaciones de *Cántico* y *Llama;* las digresiones de estas dos obras reasumen temas de *Subida* y *Noche.*

El lector de los escritos sanjuanistas habrá observado la frecuencia con que en ellos se habla de *daños* y *provechos.* A primera vista, un simple estímulo del fervor ascético. Ese recurso, utilizado con tanta profusión, es una manifestación evidente del pensamiento sistemático, pero no de un pensamiento que construye su sistema, sino de observación perspicaz que descubre leyes y orden en el funcionamiento de la vida. Daños y provechos son la defensa del organismo vital, la autodefensa del orden y de las cosas, diríamos, sin necesidad de que Dios intervenga cada vez. El desorden conlleva su desencaje y, en consecuencia, sus daños inseparablemente; conformarse a la realidad de las cosas y a la voluntad de Dios es ponerse en comunicación y sintonía con el rumbo de la gracia divina y de la naturaleza del hombre. El castigo desnudo sugiere ley positiva y exterior; el *daño* delata un sistema de fuerzas establecido o ley natural de un organismo. El castigo viene de otro, el daño se lo proporciona uno a sí mismo.

La mayor parte de esos daños y provechos están vinculados por sí mismos a las cosas, y se producen independientes de la buena o mala voluntad. Este mecanismo casi automático es el que denota una estructura subterránea en la vida. El espiritual tiene libertad para desviarse, pero lo que no puede es evitar la secuencia de los daños. Lo mismo sucede con los provechos, recogidos en gran parte sin pensar [3].

La yuxtaposición, o, mejor dicho, la fusión de proceso y sistema, tiene ventajas innegables. Pero exige del lector que no se deje absorber por uno solo de los dos factores paralelos. Quien se embala ciego en la línea del sistema, lo endurece y atropella con él la vida. Fijándose únicamente en el proceso, hay peligro de que nunca se llegue a comprender las verdaderas dimensiones de la realidad que se trae entre manos y se confunda lo secundario, más aparente y llamativo, con lo principal, tal vez latente. La vida misma del Santo nos da una pauta en orden a la integración vida-sistema [4].

Por ser sistemático, algunos le creen irreal y exagerado, de escasa practicidad. Por el contrario, algunos teólogos le consideran «práctico» y sin hondura, a causa de su lenguaje vivo

[3] El recurso a los *daños* se verifica igualmente en su magisterio oral: «jamás le vio este testigo inquieto ni exasperado, sino que, cuando reprendía, hacía con tal suavidad ver las faltas, *y el daño que hacían al alma,* que mostraba bien el mucho dominio de su alma» (BALTASAR DE JESÚS; cf. *Procesos:* BMC 14,140).

[4] Tras un análisis circunstanciado de la experiencia que el Santo tiene en su propia vida, concluye Baruzi: «Nous avons, des maintenant, assez pressenti les sources vivantes pour que le système mystique de Jean de la Croix nous apparaisse en sa souplesse, loin des simplifications artificielles où il se fût enfermé si nous avions prétendu l'aborder sans détour» *(Saint Jean de la Croix* p.297).

y el contacto con la realidad. Ni unos ni otros le entienden en su complejidad.

Transcribo una página de F. Urbina, que ilustra bien los principios aquí expuestos aplicándolos a un tema concreto y fundamental del sistema sanjuanista:

> «Conviene desde el principio interpretar debidamente el alcance y comprender la estructura del principio fundamental de la transcendencia divina y su consecuencia, la negación o «noche» de los apetitos a las criaturas.
>
> Caben dos maneras equivocadas de acercarse a este problema. Una minimalista, que trata de resolver las dificultades que plantea suprimiéndolas y dejando la potencia del pensamiento sanjuanista reducido a una mera consideración ascética. Otra, que se endurece en el esquema intelectual y, no viendo los matices vitales y grados progresivos envueltos en el esquema, llega a una concepción excesivamente dura.
>
> La primera actitud reduce el pensamiento central de la noche: el vacío de todo apetito a criatura y la transcendencia contemplativa al mundo, a una consideración ascética, para dar algunas normas de purificación de afectos desordenados. Hay un cierto temor de enfrentarse con la totalidad y profundidad de la «noche». Totalidad que consiste en la purificación de todo apetito a criatura, y profundidad, que afecta no sólo la zona sensible del ser del hombre, sino su parte espiritual, que en la «noche» transciende su modo ordinario de habérselas con el mundo por los sentidos, apetitos y meditación o razón discursiva.
>
> La segunda actitud percibe lo absoluto del principio sanjuanista de trascendencia; pero, influido por una mentalidad excesivamente esquemática, tiende a considerar más el primer plano de un esquema sistemático que el segundo plano de la realidad viviente y vivida al cual se aplica ese principio. Y así se le pasa por alto la riqueza de matices y grados de esa realidad. En esos matices y grados queda, en efecto, encarnada, suavizada, humanizada, por decirlo así; es decir, hecha a la medida de un vivir humano, la arquitectura absoluta del principio.
>
> La verdadera manera de acercarse a este gran principio y al núcleo del pensamiento sanjuanista simbolizado en la «noche» es: *a)* tener en cuenta su verdadera dimensión ontológica sin asustarse por su profundidad; *b)* tener también en cuenta que una cosa es el esquema lógico de esa realidad, tal como queda expresado en las obras sistemáticas del Santo (en particular 1S 4 y 2S 4 y 8; 2N 5ss), y otra la realidad de la evolución vital del alma que llega a la total profundidad de esa noche gradualmente, por diversos actos internos y acontecimientos externos. La personalidad de San Juan de la Cruz aúna al gran sistematizador, que sintetiza en un esquema conceptual los aspectos de una realidad experimentada, y al gran director de almas, que sabe llevarlas *suaviter et fortiter* a la luz de estos principios.
>
> En este sentido puede decirse que el *Cántico,* como más cercano a la experiencia real (especialmente en su primera redacción), nos da una impresión más concreta del caminar real del alma, con sus matices vitales. La *Noche* y la *Subida,* que forman parte de ella, obedece a una preocupación más sistematizadora, más conceptual. Para tener una exacta idea del pensamiento del Santo hay que leer juntamente ambas obras» [5].

2. Visión sintética

Para que haya sistema se requiere pluralidad de elementos relacionados entre sí por orgánica estructura. La simple intuición genial no es todavía sistema. Este puede ser original, aun cuando utilice los mismos elementos de base que intervienen en otros.

La visión sintética que tiene el Doctor Místico del ámbito religioso y mundano en que él se mueve se reduce, en grandes líneas, a esta breve fórmula: unión del hombre con Dios. Se nombran dos realidades básicas, Dios y el hombre; queda señalado el tono de las relaciones que entre ambos median, que es la unión en dinamismo transformante.

Lo que puede el teólogo y el místico describir con mayor detalle en la historia de esa unión es el movimiento del hombre hacia Dios. Y aun quisiéramos reducir las proporciones de ese amor al esfuerzo que hace el hombre cuando advierte la gravedad de su compromiso. Las relaciones efectivas se mueven en perspectiva mucho más amplia, infinita, que desborda por todas partes los límites de la vida consciente. Existe un cuadro universal por el que tienen dirección y sentido las vicisitudes de la vida humana, aun las más caprichosas.

«Aquí compara al alma el Esposo a la paloma del arca de Noé, tomando por figura aquel ir y venir de la paloma al arca, de lo que al alma en este caso le ha acaecido...; así esta tal alma, que salió del arca de la omnipotencia de Dios cuando la crió, habiendo andado por las aguas del diluvio de los pecados e imperfecciones, no hallando dónde descansase su apetito, andaba yendo y viniendo por los aires de las ansias de amor al arca del pecho de su Criador, sin que de hecho la

[5] F. URBINA, *La persona humana en San Juan de la Cruz* p.43-45.

acabase de recoger en él, hasta que ya, habiendo Dios hecho cesar las dichas aguas todas de imperfecciones sobre la tierra de su alma, ha vuelto con el ramo de oliva, que es la victoria que por la clemencia y misericordia de Dios tiene de todas las cosas, a este dichoso y acabado recogimiento del pecho de su Amado... Y así, la palomica del alma, no sólo vuelve ahora al arca de su Dios blanca y limpia, como salió de ella cuando la crió, mas aún con aumento de ramo del premio y paz conseguida en la victoria de sí misma» (C 34,5).

Con esto saca la unión de su recinto moral en que a veces la cortamos. Es un movimiento grandioso, total, que engloba la vida entera. Mas no es ésa todavía la visión definitiva. Si queremos encontrar la clave de esas relaciones entre Dios y el hombre, y la proporción en que cada uno contribuye a las mismas, necesitamos recurrir a los *Romances*.

Reflejan en su sencillez mucha densidad dogmática, teológica, mística. La primera y la más auténtica unión se realiza en el seno de la Trinidad: tres personas unidas en un solo ser, que es amor; en un mismo amor, que es su ser:

«Tres Personas y un amado
entre todos tres había,
y un amor en todas ellas
y un amante las hacía;
y el amante es el amado
en que cada cual vivía.
Por lo cual era infinito
el amor que las unía,
porque un solo amor tres tienen,
que su esencia se decía;
que el amor, cuanto más uno,
tanto más amor hacía» (Rmc 1).

Aquí tenemos no solamente el gran modelo de unión, sino la raíz y la razón de ser de toda otra unión. El Padre crea en el mundo, y luego envía a su Hijo, en orden a comunicar y hacer partícipes de la unidad trinitaria a las creaturas racionales. Todo ello se realiza por medio del amor, la semejanza. la unión con el Hijo. Fuera de él, nada ama el Padre.

«El Padre al Hijo decía...
Nada me contenta, Hijo,
fuera de tu compañía.
Y si algo me contenta,
en ti mismo lo quería.

El que a ti más se parece,
a mí más satisfacía;
y el que en nada te semeja,
en mí nada hallaría.
Al que a ti te amare, Hijo,
a mí mismo le daría,
y el amor que yo en ti tengo,
ese mismo en él pondría,
en razón de haber amado
a quien yo tanto quería» (Rmc 2).

En el amor del Hijo encarnado se forma la Iglesia, su Esposa, compuesta de ángeles y hombres, tan distintos. «Pero todos son un cuerpo / de la esposa que decía; / que el amor de un mesmo Esposo / una esposa los hacía» (Rmc 4).

Tenemos ya unidad de las divinas personas, participación de esa unidad en las creaturas por creación y encarnación del Verbo, unión de ángeles y hombres en una sola Iglesia por el amor común, que a todos une con Cristo. ¿Qué falta para completar la unión? Falta solamente la vuelta de esas creaturas, por medio de la unión entre sí y con Cristo, al seno de la unidad trinitaria.

«Porque él era la cabeza
de la esposa que tenía,
a la cual todos los miembros
de los justos juntaría,
que son cuerpo de la esposa,
a la cual él tomaría
en sus brazos tiernamente,
y allí su amor la daría;
y que así juntos en uno
al Padre la llevaría,
donde de el mismo deleite
que Dios goza, gozaría.
Que como el Padre y el Hijo,
y el que dellos procedía,
el uno vive en el otro,
así la esposa sería,
que, dentro de Dios absorta,
vida de Dios viviría» (Rmc 4).

Ha trazado en pocos versos las grandes líneas del sistema. Por aquí hemos de empezar a leerle. Muchos errores de interpretación se hubieran evitado de haber ordenado las cosas como él las ordenó, a saber, empezando por los *Romances*.

La misma síntesis aparece luego en un plano inferior, en el que comúnmente se mueven los autores que hablan del sistema sanjuanista. Deja en segundo plano esas realidades últimas de la historia, tratando de fijar la línea del pensamiento analítico. Cito nuevamente, por su precisión, las palabras de F. Urbina, que reflejan bien el pensamiento del Santo:

> «Así (unidos) adquieren estos conceptos toda su profundidad y despliegan todo su contenido. Al hacerlo, descubriremos esta idea sanjuanista que está en el centro y corazón mismo de su pensamiento: la unión de amor.
>
> La unión de amor es, en efecto, la idea directriz de su obra. La idea directriz de un gran sistema de pensamiento es la intuición central que, prevista por el pensador, formó la base para el desarrollo metafísico y lógico del sistema. En el caso de San Juan de la Cruz, no se trata de un sistema de pensamiento puro, sino de un sistema cuya dialéctica responde al desarrollo de una experiencia vital. El sistema del Santo es el movimiento del alma mística. Por eso su idea directriz es la causa final de este movimiento: la unión de amor. La fuerza que produce este movimiento es el amor, que busca su perfección y consumación en la unión. La unión de amor ha sido la fuerza interior de la vida del Santo, y en su pensamiento, que es sistematización de su experiencia vital, la idea orientadora y básica de la edificación de su sistema» [6].

No es una síntesis de sólo conocimiento y contemplación en sentido intelectual. Se refiere más frecuentemente a ese aspecto, porque se presta a observación o control. La realidad de su contenido es transformación, cambio a vida nueva que quebranta los huesos. De este modo, el sistema, que nació de la historia eterna del hombre en el seno de la Trinidad y de la experiencia individual de cada uno, desemboca nuevamente en vida y proceso.

Creo que hay que llegar a ulteriores determinaciones que hagan ver elementos y estructura de la síntesis. La formulación anterior, unión del hombre con Dios, destaca tres elementos: Dios, hombre, unión. Debe ser completada con un cuarto elemento esencial: unión del hombre con Dios en *Jesucristo*. A pesar de la adición, esta fórmula nos deja insatisfechos, como si no captara todo el dinamismo de los escritos. Nueva fórmula: unión del hombre con Dios en Jesucristo por medio de la fe, la esperanza y la caridad. La expresión es

[6] Ibid., p.272.

adecuada. Basta integrarla con dos facetas complementarias: la unión implica negación; las virtudes teologales culminan en la contemplación.

Resumiendo, tenemos siete elementos. De ellos, tres son personales: Dios, el hombre, Jesucristo. Dos funciones: unión y negación. Dos medios: virtudes teologales y contemplación.

Aunque parezcan numerosos, resultan homogéneos y fáciles de integrar. No me gustan esas simplificaciones que, de puro refinadas e impersonales, se convierten en retórica. Por ejemplo, cuando alguien nos dice que San Juan de la Cruz se retrata de cuerpo entero en estas dos palabras: todo y nada. Es manía de agarrar el instrumento por donde corta.

Los distintos ingredientes se intercomunican estrechamente. Dios está en el centro, como realidad primera. Todo personaje o función que posteriormente entre en escena, habrá de orientarse hacia El. Así, el hombre halla su equilibrio personal en la relación interpersonal. Y la vida moral se organiza de ese modo concreto, porque Dios es como es y ocupa el centro del alma.

De Dios depende el hombre y que el ideal de éste sea la unión; a la unión como meta es debido que busque los medios en las virtudes teologales; que se siga la renuncia. Y, al revés, existe la misma cadena de dependencias. No se da en su programa una renuncia puramente ascética o moral, pues llevan todas revestimiento y finalidad teologales, con fondo de unión mística.

Todo se mantiene unido en cohesión poco menos que natural. San Juan de la Cruz pasa de una a otra sin casi advertirlo, porque ha llegado a la vena subterránea de donde nacen los diversos manantiales que en la superficie brotan distantes.

Aunque tiene mucho de anécdota, quiero recordar un hecho sintomático y revelador. Le acaeció a Santa Teresa, en una gracia mística, oír que Dios le dirigía estas palabras: «Búscate en mí». El lema fue propuesto a la interpretación de varias personas competentes y de confianza. Dio lugar al «Vejamen» o juicio de la Santa sobre las diversas respuestas. Conserva un tono medio entre bromas y veras, pero dice su opinión.

Uno de los concurrentes era San Juan de la Cruz. No se han conservado sus palabras, pero tenemos la respuesta de la

Santa, que las refleja: «Harto buena doctrina dice en su respuesta, para quien quisiere hacer los ejercicios que hacen en la Compañía de Jesús, mas no para nuestro propósito. Caro costaría si no pudiésemos buscar a Dios sino cuando estuviésemos muertos al mundo. No lo estaba la Magdalena, ni la Samaritana, ni la Cananea, cuando le hallaron. También trata mucho de hacerse una misma cosa con Dios en unión; y cuando esto viene a ser, y Dios hace esta merced al alma, no dirá que le busquen, pues ya le ha hallado».

A través de las palabras humorísticas, se descubre el pensamiento de San Juan de la Cruz: unión, contemplación, negación. Ahora quería solamente llamar la atención sobre un detalle, y que, sin embargo, revela diferencia entre estas dos grandes almas.

Para Santa Teresa, la frase «búscate en mí» significa eso, una cosa sola: que lo busque, sea como sea. La unión es unión, sin ulteriores complicaciones. Por eso juzga extemporáneas ciertas coletillas que San Juan de la Cruz añade por su cuenta.

Es exacta la observación de Santa Teresa al comprobar las adiciones. Pero San Juan de la Cruz no las considera tales, ya que pertenecen a la esencia misma de las cosas. En definitiva, la diferencia es ésta: para Santa Teresa, unión quiere decir unión, y «búscate en mí» se toma como suena; con la misma naturalidad, para el Doctor Místico, unión quiere decir unión y negación juntas, y «búscate en mí» dice búsqueda y, además, muerte a las demás cosas. La interpretación que debió de hacer de esas palabras andaría muy cercana al actual comentario de la estrofa «Buscando mis amores»: «Por cuanto para buscar a Dios se requiere un corazón desnudo y fuerte, libre de todos los males y bienes que puramente no son Dios...» (C 3,5).

Teresa es más intuitiva y colorista; ve las cosas desconectadas. Juan es hondo y sistemático; las ve conchabadas y en dependencia esencial.

3. ¿Teológico o místico?

Condiciones del sistema son la «*unidad* de conjunto, *variedad* de partes y *encadenamiento* de las partes con el todo».

Ahora bien, tales requisitos pueden cumplirse según diferentes puntos de vista y en distintos planos: psicológico, filosófico, teológico, místico.

La primera constatación es que los campos se contaminan de manera que no es posible deslindar. Tendremos que hablar en términos de integración o predominio. La complejidad es evidente.

> «El místico intelectual (y tenemos la prueba de esto en San Juan de la Cruz) ha de manejar para la descripción de sus experiencias conceptos de tres órdenes:
>
> 1.° *Conceptos de un orden metafísico,* como sustancia y accidente, causa y efecto, potencia y acto, actividad y pasividad, sujeto y objeto, unidad y multiplicidad, material e inmaterial, principio y proceso, relación, ser y no ser.
>
> 2.° *Conceptos de un orden psicológico,* como sentidos, pasiones, apetitos, ideas, potencias espirituales, operación y deleite, sentimientos, etc.
>
> 3.° *Conceptos de un orden teológico,* v.gr., imagen de Dios, trinidad creada, virtudes teologales, dones del Espíritu Santo, noche oscura, misiones, revelaciones, locuciones.
>
> Todo ello forma el repertorio intelectual necesario para la comprensión de los fenómenos superiores» [7].

A esos tres órdenes algunos añaden el de la poesía y el lenguaje. Lo cierto es que «estos órdenes están tan indisolublemente unidos, que aunque se aplicara un método excluyente, en cada uno de ellos se habrían de encontrar las propiedades de los otros» [8]. Tiene que haber uno que predomine e incorpore los demás.

Una primera reducción da como resultado dos focos de síntesis. Los conceptos de orden filosófico entran al servicio de la teología, los psicológicos sirven a la mística. Quedan teología y mística como posibles bases de una estructura general del sistema. ¿Es forzoso reducir ulteriormente y escoger entre estas dos?

Desde hace mucho viene siendo considerado San Juan de la Cruz el teólogo de la mística, con la ventaja de ser personalmente místico de primera categoría. Posee ciencia teológica y experiencia sobrenatural en grado eminente y posiblemente no igualado.

[7] V. Capánaga, *San Juan de la Cruz* p.124.
[8] E. Sosa López, *Poesía y mística* (Buenos Aires 1954) p.64.

Durante mucho tiempo, el título «teólogo de la mística» revistió carácter honorífico, ya que los mismos autores que se lo otorgaban, le reprochaban, por otra parte, el no haber dicho nada sobre las grandes realidades de la teología espiritual.

Hoy se reconoce que es un teólogo en serio: inhabitación de la Santísima Trinidad, participación del hombre en la vida trinitaria, virtudes teologales analizadas y aplicadas de manera exhaustiva. Comprendemos que, para tener un sistema, no se necesita nombrar todos los principios de una ciencia. La teología tiene muchos sectores y verdades. Supone algunos y explica otros. Las omisiones o ausencias no se deben juzgar lagunas.

Habla en un tono que al teólogo más le parece aristocracia espiritual que vida cristiana. Pero la aristocracia de tales almas está en la totalidad con que se adhieren a la causa cristiana común, más que en los medios que utilizan. Una y otra vez vemos al místico apelar a grandes afirmaciones del Evangelio, que estábamos acostumbrados a interpretar a nivel de nuestra tibieza.

Así justifica gracias desbordantes de experiencia mística: «Y no es de tener por increíble que a un alma ya examinada, probada... y hallada fiel en el amor, deje de cumplirse en esta fiel alma en esta vida lo que el Hijo de Dios prometió, conviene a saber: que si alguno le amase, vendría la Santísima Trinidad en él y moraría de asiento en él» (L 1,15). «Y cómo sea esto [participación del alma en la actividad trinitaria], no hay más saber ni poder para decirlo, sino dar a entender cómo el Hijo de Dios nos alcanzó este alto estado y nos mereció este subido puesto de poder ser hijos de Dios» (C 39,5).

Con la mayor naturalidad del mundo, coge los principios dogmáticos, que el teólogo explica a su manera, y los interpreta a la luz de realizaciones más elevadas, como si ésa fuera su significación propia. Y seguramente tiene razón el místico teólogo. La santidad es la realización normal, y lo que llamamos normal es una reducción anormal, aunque muy generalizada.

Los más graves reparos que desde el punto de vista teológico se oponen a la aceptación del místico se deben al lenguaje. Los místicos prefieren la expresión lírica, las fórmulas paradójicas, el contraste. San Juan de la Cruz ha tenido su producción original en poesía, con abundancia de símbolos, imágenes, efusiones líricas. Para sacar en limpio una verdad, es necesario desentrañar medio poema. Las obras místicas no son sistemáticas por lo general.

Hay un desacuerdo de fondo, del que son responsables a partes desiguales el místico y el teólogo.

Místicos como San Juan de la Cruz, capacitados para elaborar un sistema teológico, se contentan con utilizar instrumentos y bagajes heredados, que ellos mismos acusan de insuficientes, pero que no sustituyen. Más de una vez, seguros de encontrarnos ante una intuición suya original, hubiéramos deseado la rotura del esquema prefabricado. Nos defrauda acomodándose. ¿Por qué retiene el esquema de los tres estados de vida espiritual, si se tiene que hacer para ello continua violencia? ¿Por qué retiene el esquema de los vicios capitales para un examen del principiante, cuando vemos que podía hacer otro más coherente y a gusto suyo? ¿Por qué...? Podríamos seguir preguntando.

En el caso del Doctor Místico, es fácil dar una respuesta. No se esmera en perfilar su expresión teológica, porque tiene centrada su confianza en la expresividad del poema místico original y espera que el lector recurra a él constantemente, con el fin de completar los ensayos de exposición doctrinal. No transforma las experiencias recibidas en términos precisos a nivel conceptual.

Otra parte, la mayor, de la culpa recae sobre el teólogo. San Juan de la Cruz ha realizado el ciclo de la ciencia por entero: realidad, conceptualización, vuelta a la realidad inmediata y global. Hay teólogos que se estacionan en la segunda fase, como si fuera la suprema.

El haber prolongado los conceptos, manchándolos de realidad movida y jugosa, no es ningún defecto, aun cuando ello imponga al lector un esfuerzo mayor, por lo demás bien compensado [9].

[9] «Même si l'expression scientifique chez les mystiques défaille quelquefois, l'expression spontanée et vivante est fréquemment d'une très grande rigueur et il suffit en général, de la part de l'historien, d'un travail relativement modeste pour la découvrir et la retranscrire. Car ce n'est pas seulement dans les mots que réside la technicité d'une oeuvre, c'est encore dans le mouvement

Nuevo factor introduce el místico de lleno en su sistema: la experiencia. No entra en colisión con ninguno de los valores teológicos que la preceden. Al contrario, los dota de adherencia al objeto, plenitud personal, luminosidad particular. De ahí que no exista el dilema de escoger entre San Juan de la Cruz místico o teólogo. La teología presta contenido y perspicacia mental a su misticismo; mientras el misticismo hace más real y cercana al misterio cristiano su teología.

En este sentido, su sistema teológico es también místico, porque el misterio de la Trinidad, de la gracia, la redención, la vida en Cristo, la fe, la caridad, etc., descubren una dimensión desconocida a través de esta experiencia de la gracia [10].

La visión sintética que San Juan de la Cruz ha elaborado del devenir espiritual funde en uno tres sectores que encarnan el desarrollo de la vida mística o cristiana en general [11]. Y aun pudiéramos añadir un cuarto, que es el definitivo y congloba o sustituye a los anteriores:

a) *perfección psicológica,* que significa libertad y predominio del espíritu en la actividad psíquica, conseguidos tras largo esfuerzo por superar la fase sensitiva, que tantos obstáculos pone a la infusión sobrenatural y a la pureza del trato con Dios; en sí misma, no significa un valor religioso;

b) *perfección ética,* que se gradúa por la conformidad con la ley divina, manifestada en el ejercicio constante y esmerado de las virtudes cristianas. Tiene valor positivo y directo en el orden sobrenatural;

c) *perfección experimental,* que es la percepción de gracias místicas en los sentidos y en las facultades superiores; depende enteramente de la iniciativa divina, que quiera comunicar tales experiencias;

d) *perfección teologal,* que es el grado de intensidad y pureza en las relaciones inmediatas con Dios por medio de las virtudes teologales.

qui l'anime: je ne veux pas dire par là une inspiration vague, un souffle seulement généreux, mais cette logique interne qui prend jusqu'aux détails d'une oeuvre et, période par période, étape par étape, l'emporte à son achèvement, témoin l'ensemble de l'oeuvre de saint Jean de la Croix. La déficience de technique scientifique est donc en un sens plus apparente que réelle chez les grands mystiques et ne saurait constituer un obstacle à leur entrée dans le monde de la théologie traditionnelle» (G. MOREL, *Le sens de l'existence* I p.47).

10 Asistimos hoy a una revalorización de la experiencia cristiana en general y, por derivación, de la experiencia mística.

11 Cf. EFRÉN DE LA M. D., *San Juan de la Cruz* p.414ss.

A esta última otorga el sistema sanjuanista valor definitivo. Las tres formas anteriores suelen andar muy juntas, y aun a veces confundidas, en sus descripciones. Cuesta mucho trabajo deslindar lo que hay de psicológico, ético, experiencial, en la noche pasiva.

Esa es la causa también de que un elemento decisivo, «relaciones con el mundo», no figure independiente, sino más bien incorporado a varios otros, como Dios, hombre, unión, negación.

4. Género literario de sus escritos

Dos cualidades hemos hallado que caracterizan esencialmente el sistema sanjuanista: teología y misticismo. En virtud de la primera, recoge los datos de la revelación y los analiza en sí mismos y en su vertiente que da a la vida. Habla de realidades divinas y humanas con conocimiento privilegiado de las mismas. Por ser místico, le es dado hablar del misterio divino con mayores luces y transmitirnos una parte de su experiencia y del contenido de la misma. Mensajero del misterio.

Pues bien, estos dos grandes valores, esenciales, se hallan amenazados o abiertamente negados en una interpretación del sanjuanismo que hasta hace pocos años había sido común. La aceptación cada vez más generalizada de San Juan de la Cruz como pensador y como místico ha obligado a revisar posiciones antes comúnmente admitidas y plantear de nuevo el problema del alcance efectivo de su sistema.

En algunos estudios muy recientes se designa al problema con el nombre de «género literario» de sus escritos. Es mucho más que un problema literario, de estilo o de modos de expresión. El género literario viene a ser como la intención básica de un autor, que dimensiona el significado concreto de sus afirmaciones, encuadrándolas en una forma de expresividad entre muchas posibles. Una misma historia de animales tiene valor muy distinto según se halle en un libro de cuentos o en una monografía de historia natural.

La determinación del género literario trata, pues, de averiguar si el Doctor Místico hace afirmaciones sobre la realidad ontológica de las cosas divinas y humanas, o se limita a dar normas de conducta, avisos prudenciales. En breve, ¿es doctor en sentido estricto, o más bien director espiritual?

Atendiendo a la dedicatoria explícita que hace en sus prólogos, confirmada por el hecho de que sus libros se leían con preferencia en ambientes piadosos y conventuales, la tradición se había formado esta idea: San Juan de la Cruz es un grande maestro de oración, guía en los caminos de la unión con Dios. Todo eso, pero nada más que eso.

J. Maritain se encargó de dar forma y justificación científicas a esta creencia de la tradición. En 1931 introduce el título «Praticien de la contemplation», como valoración total y adecuada del doctorado de San Juan de la Cruz» [12].

Compara la teología de Santo Tomás y la mística de San Juan de la Cruz, a base de una detallada clasificación de planos y ciencias subordinadas. La teoría viene a decir que encontramos lo divino en triple estadio de acercamiento a nosotros. El más alto saber es el del místico, pero tiene carácter estrictamente personal y no puede ser comunicada a otros su evidencia de la realidad divina. Inferior a ese conocimiento, tiene el teólogo una visión elaborada de esas mismas realidades, pero con la ventaja de que puede expresarse y comunicarse. En tercer lugar viene de nuevo el místico, pero no ya para manifestar la naturaleza de las cosas divinas, sino con el sencillo propósito de enseñar el camino que conduce hasta ellas.

Semejante explicación salva la persona del Doctor Místico, que gozó de tales conocimientos inefables. Mas sus obras y mensaje, es decir, lo que llega hasta nosotros, se empobrecen. Señala un camino para quien desee repetir por propia cuenta la experiencia que él mismo tuvo. En cambio, poco sabe decir sobre la naturaleza de las cosas: gracia, perfección cristiana, contemplación, ser de Dios, inhabitación y demás verdades trascendentales, ser del hombre, valor del mundo, etc. Para informarnos sobre esos temas, hemos de recurrir al teó-

12 J. Maritain, *Saint Jean de la Croix praticien de la contemplation:* Étu des Carmélitaines 16 (1931) 61-109. Reeditado un año después como capítulo octavo de su libro *Distinguer pour unir. Les degrés du savoir.*

logo. San Juan de la Cruz es un *director espiritual* que da a sus afirmaciones alcance pedagógico, no ontológico [13].

Maritain perseguía con su esquema un noble fin. Se trataba por aquellas fechas de encontrar a la teología espiritual un campo específico y un patrono, que justificaran su existencia como ciencia autónoma. Llevaba también de paso la preocupación de eliminar contrastes a la autoridad suprema y única de Santo Tomás, del que, al parecer, disiente San Juan de la Cruz en algunos puntos doctrinales [14].

Con todos los elogios que tributa Maritain al Doctor Místico no logra compensarle por la amputación operada. Viene a decir: San Juan de la Cruz no trae nada, ni testimonio de lo divino, ni doctrina sobre ello; en cambio, nos lleva a nosotros hacia esa meta.

Mucho se han repetido y se repiten esos títulos desacertados, «director espiritual», «praticien de la contemplation». Son utilizados incluso en obras que contribuyen a demostrar lo contrario [15].

No hay fundamento para establecer esa neta distinción entre guía espiritual y doctor, entre carácter teológico y finalidad pedagógica. El Evangelio y San Pablo son obras eminentemente pastorales, sin que por ello pierdan alcance o profundidad ni contenido dogmático. La finalidad «dirección» in-

13 En esa forma destruye lo más interesante del mensaje místico. Es como si el explorador, a su vuelta de una larga permanencia en región maravillosa, nos ofreciera solamente un horario de los trenes que conducen hasta allá.

14 Su teoría le sirvió a Maritain para conjurar ese peligro. Se privaba a San Juan de la Cruz de toda autoridad en cuestiones serias de teología espiritual, con el pretexto de que él habla en sentido práctico. Las grandes figuras de la ciencia espiritual son entonces Juan de Santo Tomás, José del Espíritu Santo. Escribe, p. ej., el padre T. Urdánoz: Es «en realidad muy poco lo que nos ha dicho [San Juan de la Cruz] sobre los grandes problemas de la esencia de la contemplación infusa y la perfección cristiana» (Rev. Esp. de Teología 2 [1942] 613); en igual sentido, B. Jiménez Duque (ibid., [1941] 693ss). Eran años de discordia entre las escuelas de espiritualidad.

15 Algunos ejemplos: «Tales escritos no son tanto un testimonio y una reflexión como una llamada o una guía; una llamada lanzada desde lo alto a todas las almas entregadas a la contemplación; una guía para todos los hombres sedientos de una vida espiritual más pura. En este aspecto, San Juan de la Cruz no es tanto un testigo o un doctor como un director espiritual» (H. Sanson). «La finalidad de la obra científica del Santo es puramente pastoral: él mismo nos lo dice en el prólogo a la *Subida* y lo repite al final de la *Llama*» (F. Urbina). «Seule l'expérience peut nous faire atteindre la réalité qu'il exprime. Cependant, saint Jean de la Croix s'est trouvé en contact avec des âmes; sorti de prison, il a fait lire ses poèmes; à qui lui demandait davantage sur ce qu'il a contemplé, il ne peut rien dire de positif, puisque c'est de l'intraduisible. Mais ce qu'il peut faire, c'est *montrer la voie* qui conduira le disciple à une expérience semblable» (M. M. Labourdette). En igual sentido, Lucien-Marie, F. García-Llamera, etc. Me parece infundada esta posición.

fluye en la forma de expresión, en ningún modo descarta el contenido dogmático y teológico. Me parece inadecuada en sus dos términos la expresión de Maritain: «praticien», porque quita profundidad y valores objetivos; «contemplation», porque restringe indebidamente el campo de su magisterio al tema de la oración, mundo interior.

A pesar del crédito alcanzado por la teoría, aumentaba el recurso al Santo en busca de *testimonio* místico y de *ciencia* teológica, sin retraerse por causa de la inefabilidad. En los últimos años se ha replanteado en términos crudos el problema del *género literario*. Ha dado ocasión a ello el libro de G. Morel, quien, como posición fundamental, intenta hacer valer el pensamiento sanjuanista a nivel ontológico, incluso en el campo de la filosofía existencial y de la antropología. Así se explica que le consideren maestro personas que no condividen su fe, tal vez ninguna fe [16].

Uno de los principios metodológicos que con razón recalca Morel es la superación de los «puntos de vista» y del lenguaje. Sea cual fuere el punto de vista o la forma de lenguaje en que transmita sus percepciones, lo importante es que un autor se enfrente con la realidad misma y comunique luego los resultados. Si no se expresa *formalmente,* lo tomaremos en sentido amplio o figurado; basta que diga las cosas. Es abusivo pretender que sólo se puede hacer teología y hablar de las cosas divinas en una lengua teológica determinada.

Como era de esperar, pronto surgió la reacción contra la actitud innovadora de Morel. Le acusan de haber deformado el mensaje sanjuanista, colocándolo en un marco totalmente inadecuado; de haber hecho hablar al Santo sobre Dios, el mundo, el hombre, con el desenfado de un profesional de la ciencia humana. Había que confinarlo nuevamente en el viejo recinto del «praticien de la contemplation», o su equivalente *sabiduría mística* y dirección espiritual [17].

Pero alguien se ocupó de rehabilitar la perspectiva de G. Morel contra los reproches más radicales que se habían

16 En su obra *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix* 3 vols. (1960-1961).

17 H. Bouillard, *La «sagesse mystique» selon saint Jean de la Croix:* Recherches de Science Rel 50 (1962) 481-529; Id., *Mystique, Métaphysique et Foi chrétienne:* ibid., 51 (1963) 30-82.

hecho contra ella [18]. J. M. Le Blond analiza las dos posiciones con fina penetración y muy sensible a la perspectiva de Juan de la Cruz escritor. Hasta el presente es el autor que mejor ha planteado y resuelto el problema del género literario en los escritos de San Juan de la Cruz.

Llama la atención sobre el hecho significativo de que numerosos comentadores profanos se han adentrado en la obra sanjuanista, obteniendo resultados muy apreciables. Sucede incluso que tales estudios, hechos con criterio profano, abren más luminosas perspectivas que los comentadores de tipo tradicional.

Es objeto de especial análisis el tema de los destinatarios. Concluye que San Juan de la Cruz es, ante todo y sobre todo, por su expresa intención y por el resultado efectivo, un testigo de lo divino y un teólogo; consiguientemente, un guía.

> «Desconocer esta verdad nos llevaría a pasar por alto el carácter propiamente místico de toda su obra, a comentarla en plan de moralistas, psicólogos, lógicos, en lugar de hacerlo como teólogos de la mística e historiadores fieles de San Juan de la Cruz.
>
> Esta consideración de la *forma* que adopta el razonamiento sanjuanista podrá, no obstante, parecer ajena y secundaria. Juzgamos esa forma muy significativa. Por lo que se refiere al contenido de los comentarios mismos, los bien conocidos *tratados* de la *Subida,* la *Noche oscura,* el *Cántico espiritual* y la *Llama,* es importante hacer notar que el estado místico—en que se funda la *sabiduría mística*—es formulado en ellos por San Juan de la Cruz *en términos de ser,* con la intención de manifestar *una realidad,* y no primariamente con el fin de aconsejar una actitud. Es precisamente en este descubrimiento de la realidad y no en el ofrecimiento de avisos o normas de prudencia donde su obra se revela como una ***teología***» [19].

Aun como guía, la fuerza y la eficacia de su mensaje radican en que propone el misterio divino, la vida de Dios en el hombre y del hombre en Dios. Tiene mucho más aliciente y valor pedagógico la expresión del contenido que la formulación de normas y preceptos. Es natural, atrae con más fuerza la visión de la meta o del misterio divino que las palabras de un hombre. Si a San Juan de la Cruz se le reduce a puro guía, deja de serlo automáticamente.

18 J. M. Le Blond, *Mystique et Théologie chez saint Jean de la Croix:* Rech Sc Rel 51 (1963) 196-239.

19 Le Blond, l.c., p.200.

La discusión vuelve a poner de relieve lo que ya he dicho en capítulos anteriores: la línea original del mensaje está en los poemas. Y éstos nacieron por desahogo, por necesidad de dar corporeidad a la experiencia divina. Estaba fuera de su pensamiento crear un poema didáctico. Los comentarios son eso, comentarios que tratan de desentrañar el contenido del poema. Se mantiene, por consiguiente, como finalidad primaria, en la línea de *manifestación*. Hablan de la vida nueva traída por Dios al hombre. Subordinadamente, aunque muy por extenso, trazan un programa de la conducta que debe observar el hombre para corresponder.

El haber sido destinado a monjas originariamente, no impone limitaciones de relieve a su mensaje. Dios y su misterio son iguales para todos. No diremos hoy que el Evangelio vale solamente para pescadores y gente del campo por el hecho de que a ellos se dirigiera en un primer momento y de su ambiente tomara los ejemplos y figuraciones.

5. Plan de vida y flexibilidad

La obra sanjuanista responde a varios fines, que no siempre coinciden en sus métodos y exigencias. Es, a la vez, descriptiva, sistemática, didáctica.

El influjo del sistema prevalece en ocasiones sobre la descripción exacta, modificando la figura real de ciertos fenómenos. Presenta como fruto de observación lo que más bien es construcción personal suya que estructura de los datos de la experiencia, pero no se confunde con ella.

Una de las manifestaciones de este rigor especulativo es la regularidad con que define el progreso espiritual. Este se efectúa en perfecto paralelismo de los tres factores: psicológico, ético, experimental. A una cierta forma de conocimiento corresponde un grado de virtud y ciertas gracias preternaturales o sobrenaturales. Perfeccionándose uno de ellos, mejoran en la proporción todos los otros. Si el meditante pasa a contemplativo en su forma de oración, la vida moral y las experiencias cambian en la misma proporción. Es un modo lógico y penetrante de analizar la realidad, pero no corresponde necesariamente a la experiencia común. Crecen a veces

las virtudes, sin cambiar la actividad psicológica ni recibir experiencias, y viceversa. Como tampoco se demuestra ese rigor con que afirma la evolución irreversible del proceso espiritual. Después que uno es contemplativo, aún tiene que volver muchas veces a la meditación [20].

Para más fácilmente distinguir los estados en su peculiaridad, tiene la costumbre de decir lo más que cabe en razón de tal estado, porque en ello se incluye todo (C 14,2). La peculiaridad se nota mejor cuando acumula todos los rasgos teóricamente posibles, aun cuando no se den reunidos en ningún individuo. Son acoplamientos teóricos, que sirven muy bien al fin que se pretende. Todo lector encontrará algo que corresponda a su personal situación. Sería del todo equivocado pensar que, según el Santo, las personas que se encuentran en ese estado hayan de realizar una por una las notas distintivas. La presentación que él hace de la noche pasiva es un ejemplo manifiesto de abstracción, o de descripción sistematizada.

También me parece debida a sistema la afirmación de que las almas perfectas no sienten el dolor. Aunque hace honrosas excepciones para la Virgen y San Pablo, debemos generalizar la excepción, es decir, anular el principio mismo que ahí establece (C 20,10). Está influido por el esquema de la vuelta al estado de justicia original, con todos sus dones preternaturales. Su experiencia personal, como lo demuestran las últimas cartas, relativiza las descripciones de gozo desbordante. La cruz no perdona a los santos. Somos cristianos más que adamitas.

La finalidad didáctica da lugar a reticencias o presentaciones fragmentarias de la realidad. Silencia lo que de momento no le interesa relevar, y acentúa lo secundario tal vez, en busca del efecto psicológico sobre el lector. Se muestra en ocasiones esclavo del intento. Hay obras enteras que se mantienen con terca fidelidad dentro del aspecto escogido o el simbolismo propio.

Por dos veces presenta la situación del alma que vive entre las dos noches pasivas. Se trata, con alguna diferencia

[20] En estos casos, lo mejor es completar o *corregir* la excesiva rigidez del sistema recurriendo a Santa Teresa, más sensible a los altibajos de la experiencia. Cf. EFRÉN, *San Juan de la Cruz* p.424ss.

de tiempo, de la misma realidad (1N 12-13; 2N 1,2). Y, sin embargo, en la primera descripción son todo virtudes, con tal arte adobadas, que parecen la santidad hecha. En la segunda, todo son miserias, defectos, vicios declarados. Se explica por su intención: mientras en una tiene por fin animar y consolar a quienes atraviesan la noche pasiva del sentido (acentuando sus admirables frutos), la otra se ordena a convencer de que deben someterse a la noche pasiva del espíritu (acentuando para ello su estado miserable).

La trascendencia divina, exigente y dura hasta el detalle en *Subida* y *Noche,* parece no ser tenida en cuenta por *Cántico,* hablando a personas que se encuentran en las mismas circunstancias que en las obras anteriores.

Por último, la flexibilidad.

San Juan de la Cruz sabe muy bien que un sistema es un sistema, y la vida tiene más cauces para circular que el pensamiento. No hay por qué cegarlos. «Porque a cada una lleva Dios por diferentes caminos, que apenas se hallará un espíritu que en la mitad del modo que lleva convenga con el modo del otro» (L 3,59).

Por eso, los principios más absolutos del sistema, las leyes más universales de conducta, van suavizadas por un «ordinariamente», que les quita esa rigurosidad de una ley cósmica, para dejarlos en manos de una Providencia.

Así habla el fray Juan de carne y hueso, que escribió el tratado de la *Noche oscura,* a una dirigida suya muy santa que se encuentra en ella:

> «¿Qué quiere?, ¿qué vida o modo de proceder se pinta ella en esta vida?, ¿qué piensa que es servir a Dios sino no hacer males, guardando sus mandamientos, y andar en sus cosas como pudiéremos? Como eso haya, ¿qué necesidad hay de otras aprehensiones, ni otras luces, ni jugos de acá o de allá, en que ordinariamente nunca faltan tropiezos y peligros al alma, que con sus entenderes y apetitos se engaña y se embelesa...? Y, como no se yerre, ¿qué hay que acertar, sino ir por el camino llano de la ley de Dios y de la Iglesia, y sólo vivir en fe oscura y verdadera, y esperanza cierta y caridad entera, y esperar allá nuestros bienes, viviendo acá como peregrinos, pobres, desterrados, huérfanos, secos, sin camino y sin nada, esperándolo allá todo?» (Ep 18,12-10-89).

El sistema no le distancia de la vida real.

Capítulo 11

EL HOMBRE

En toda obra humana, e incluso divina, está el hombre de por medio. Quiera o no, es siempre antropocéntrico. Aun el menos egoísta piensa y ama desde sí mismo. Sus juicios son suyos, aunque no lo piense.

La estructura y el buen funcionamiento del hombre son de primera necesidad en la vida de la gracia. Dios no intenta sustituirlos. Y la piedad, objetiva o subjetiva, vive de ellos. Después de todo, no conocemos otro misterio divino que el que nos llega a través de nuestra capacidad y se realiza en la psicología humana.

Llamamos hombre a una especie de vivientes, tan diferentes unos de otros en valores y tendencias, que constituyen géneros distintos. La libertad y el automanejo les diversifica hasta el infinito. Los hay que apenas son hombres, de tan degradados y poco hechos como se encuentran con respecto a cualidades de base. Otros elevan su humanidad a un grado tan sublime, que rebasan la medida de lo humano. Es mayor la diferencia que existe entre hombre y hombre de la misma especie que entre distintas especies de animales.

Pero a unos y a otros llamamos *hombre.* Todo el peso de la distinción se carga entonces sobre el adjetivo. San Juan de la Cruz califica los extremos: hombre animal, hombre divino.

La gama de posibles realizaciones en el hombre no es fatalismo o providencia inicial de la creación, como sucede en las especies fijas. Tiene el campo abierto para ser de una u otra manera, a elección, según quiera hacerse. Un proceso vivido separa a unos hombres de otros, y a cada hombre de sí mismo en otros tiempos. Con su modo de vivir, el hombre se juega el ser.

La gravedad del juego que el ser racional tiene en su mano ha llamado la atención del Doctor Místico, que dedica al proceso lo mejor de sus cuidados doctrinales. Y lo estudia con profundidad y anchura inigualadas. Más que inventar, observa. Es Dios quien se encarga de renovar las estructuras,

ya que sólo El puede llegar a los estratos en que tiene lugar el cambio. El hombre transformado, místico si se quiere, sigue siendo humano.

Es tarea muy dura el rehacerse, ya que no se trata simplemente de arrepentirse y evitar pecados. El individuo humano es la humanidad entera. Como si la humanidad fuera una persona longeva que atraviesa los siglos incorporando experiencias. Las nuevas encarnaciones o individuaciones que somos los hombres particulares están modificadas por esa acumulación que mejora o empeora la naturaleza común.

Cada uno tiene que cargar con la propia existencia, gran parte de la del cosmos y de quienes le precedieron. Recibe manoseada y gastada por la historia la humanidad, que se transmite de mano en mano, como por relevos.

¿No ves cuánto cansancio en los gestos y en la mirada de generaciones enteras, de hombres que apenas han vivido personalmente? Llevan el cansancio de la naturaleza, y han vivido sobre la tierra muchos más años de los que cuenta el calendario. Cuando venga Dios a purificar con la noche, el individuo se quedará extrañado: pero si yo no pequé, yo no tengo culpa de eso, yo no sé cuándo pude adquirir ese mal hábito, yo no me daba cuenta...

Maravillosa la «Oda al Hombre» (hombre = humanidad) de B. Mostaza:

> «De lejos, de muy lejos
> —¿de qué curva mohosa, de qué abismo,
> de qué rincón florido de los cielos?—,
> has llegado hasta aquí. Los ojos traes
> miniados de paisajes y catástrofes
> y el recuerdo de cuanto limo húmedo,
> colgándote cual péndulo,
> te dobla el alma en interrogación.
> Tiempo sudas a chorros por los hombros,
> por las sienes...»

1. Componentes de base

La primera imagen del hombre es una espiga desgranada. Sus propósitos le obligan a estudiarle por fragmentos. Habla de sentidos externos e internos, varios por cada sección; espíritu y potencias, fondo del alma; variedad de objetos y operaciones. Se desmonta en piezas el complejo mecanismo para permitir una minuciosa revisión. Raramente aparece la palabra «hombre» en el sentido fuerte y compacto que hoy le damos.

No es uniforme la perspectiva que asume en las diversas obras. *Subida* desmembra el organismo psicológico, con el fin de rectificarlo poco a poco, por partes. En *Noche* faltan las divisiones detalladas, porque Dios trabaja sobrenaturalmente en la raíz del ser, donde alcanza a todo el conjunto sin descender a particularidades. *Cántico* se guía por los movimientos del amor, cuidando menos de los diversos sentidos externos y las formas diversas de conocimiento.

Su división estática de la psicología humana posee líneas generales fáciles de fijar. Las repite o las supone constantemente. Por lo demás, son ya conocidas, pues carecen de originalidad. Recibe San Juan de la Cruz la herencia tradicional, fundamentalmente aristotélica, con porciones de platonismo y agustinismo.

Llegamos a conocer la naturaleza del ser por su actividad. Busca en el campo de las facultades y operaciones los elementos que integran el ser polifacético del hombre. Nunca da por junto el esquema general y la descripción particular de cada uno [1].

La percepción.—Es tal vez el sector que analiza con mayor detención. Sus valores religiosos son inferiores, pero desempeña papel decisivo para la rectitud de la fe y la orientación del afecto.

En sus órganos y funciones más externas están los cinco sentidos: vista, oído, olfato, gusto, tacto. Supone tan conocida la lista, que de ordinario le falta paciencia para citarla por completo. Nombra dos o tres, y añade «etc.». Tratándose de aplicaciones, deja al lector completar con las respectivas actividades: «..., y en todos los [demás] sentidos, ni más ni menos» (1S 13,4), «... y así en los demás sentidos ya purgados» (3S 26,5).

[1] En *Subida* abundan las subdivisiones, explicadas con todo detalle, pero falta el esquema de conjunto. *Cántico* da por tres veces el esquema general, pero sin precisar en sus detalles. La jerarquía es idéntica en uno y otro caso, e igual el número de sectores. Cf. Eulogio de la V. C., *La antropología sanjuanista:* MontCarm 69 (1961) 47-90. El cuerpo lo supone, más que lo explica

Tiene, en cambio, mayor importancia el orden que les asigna. Los tres últimos, oler-gustar-tocar, conservan siempre ese orden y ese puesto. Vista y oído se alternan en el primer lugar. La distribución se hace aproximadamente por mitad entre ver-oír, oír-ver.

Da la precedencia a vista y oído por ser más amplios y espirituales. Poseen al mismo tiempo mayor aptitud para simbolizar las actividades del espíritu. La vista alcanza en cierto modo al objeto de todos los demás sentidos; por eso, todas las percepciones pueden de algún modo llamarse visión (2S 23,2). Las ventajas del oído estriban en su espiritualidad, ya que el objeto no se percibe como masa ni volumen. A él reserva la función de simbolizar las percepciones más elevadas en el campo espiritual: «El oído es más espiritual o, por mejor decir, allégase más a lo espiritual que el tacto...» (C 14-15.13-15).

Todavía dentro de la zona del sentido, dispone el hombre de tres potencias: imaginación, fantasía, memoria. Las califica a base de nombres fuertes: sentido corporal interior, sentidos sensitivos interiores [2].

Aunque indiferenciados en su sistema, «pues para nuestro propósito lo mismo es tratar del uno que del otro» (2S 12,3), imaginación y fantasía cumplen en conjunto una función decisiva, particularmente en los momentos más graves de la crisis espiritual. Reciben la mercancía de los sentidos exteriores, o la ofrecen al entendimiento, que allí viene «a tomar y dejar como a puerto o plaza de su provisión». Ocupan una posición estratégica. Dios la aprovecha, pero sin mucho empeño, pues dispone de medios más seguros y eficaces. La explota a fondo el demonio, que, si llega a perder esa plaza, poco lugar le queda de hacer negocio.

En el más alto grado de la percepción está el entendimiento, que unifica y coordina las formas anteriores. En él confluyen los sentidos, exteriores e interiores (2S 10,23). A su lado, la memoria [3].

2 Cf. 2S 12,1-3; 2S 11,10; C 18,7.

3 El único problema de relieve que se ofrece a nivel de división estática es la existencia de la memoria espiritual como potencia independiente, distinta del entendimiento. Por otra parte, se distingue de la memoria sensitiva. El estado de la cuestión puede leerse en EULOGIO DE LA V. C., l.c., p.65ss., con bibliografía en p.67-68, nota.

El afecto.—Por seguir el esquema trazado para el conocimiento, el análisis de las facultades apetitivas no recibe tantas subdivisiones.

Cada uno de los sentidos exteriores lleva inherente a su actividad el correspondiente apetito: apetito o gusto de ver, oír, tocar, etc. Desde luego, le interesan más los sentidos externos por las repercusiones afectivas que por la noticia que comportan.

El sector dispone de categorías propias. La distinción de potencia irascible y concupiscible, como esquema, no tiene resonancia (3S 29,2; C 20,6). Las cuatro pasiones: gozo, esperanza, dolor y temor, prometían servir de base para estructurar el campo afectivo (3S 17,2). Sin embargo, esta división queda desvirtuada por el estado incompleto de *Subida.*

La voluntad es la reina y, en último término, la responsable de todo el sector. En ella piensa el Doctor Místico cuando analiza los apetitos y pasiones.

Valor de las divisiones.—Una buena parte de ellas parecen inútiles, pues a la hora de la verdad no las aprovecha en sus matices específicos. Ya se hizo notar el aparente desinterés con que enuncia los diversos sentidos. Omite casi siempre alguno; hasta llega a decir que de nada sirve para sus fines la distinción de imaginación y fantasía. Las potencias espirituales presentan fisonomía bien diferenciada.

¿Tiene significado particular cada miembro de los esquemas, o los detalla solamente por ejemplarizar? Estamos tentados de responder que su atención se concentra en la parte sensitiva como bloque, descuidando los sentidos particulares.

En esa línea se coloca recientemente R. Mosis [4], que priva de toda peculiaridad a las partes del sentido, o cada sentido en particular. Cree que en los escritos sanjuanistas no hay una doctrina que sirva para la educación de los sentidos externos en su propia actividad. Los yuxtapone simplemente, sin matizar. Nombra esas potencias porque son las que conoce. Hubiera hecho lo mismo a base de otro esquema. Lo único que le importa es la purificación, la unión total.

4 *Der Mensch und die Dinge nach Johannes vom Kreuz* (Würzburgo 1964), p.78ss. Me parece un tanto exagerada la posición de este autor. Puede observar que hay esbozos de lo que representan para el hombre las funciones específicas de cada uno de los sentidos externos, como, p. ej., en 3S 25-26.

Nos movemos entre dos extremos: la división detallada, la indiferencia total por los detalles. Me parece incomprensible que San Juan de la Cruz desmenuce en forma tal el organismo psicológico si luego piensa utilizarlo solamente en grandes bloques y no pieza por pieza. Creo que los detalles y divisiones menudas tienen sentido. La intención de base es purificar y unir con Dios al hombre en su totalidad. Mas la perfección y buen funcionamiento del conjunto requiere el perfecto estado de cada componente particular. Cada sentido o potencia tiene movimientos propios, capacidad, desorden peculiar. En su propio nivel debe ser reformada y potenciada cada fuente de energía humana. La unión total del espíritu no dispensa a cada parte de realizar a sus propias expensas el proceso de perfección en serio, como si todo dependiera de ella. Limitar la reforma a la intención de la voluntad y pretender con ello poner orden en el campo del sentido, es tapar miserias más que desarraigarlas. Un equipo de expertos es el que está compuesto por individuos, cada uno de los cuales es, efectivamente y por sí solo, experto en la tarea que se le asigna.

El sistema espiritual recibe sólida base de la antropología filosófica, en concreto de la que él utiliza. Es verdad que su mensaje religioso mantiene validez aunque lo escuchemos desde posiciones filosóficas diferentes. Este hecho demuestra que en buena parte se apoya en elementos esenciales y comunes. De ningún modo invalida la necesidad de su antropología, para que el factor religioso alcance su máxima eficiencia.

Cuando hablamos de potencias, incluimos su objeto propio y actividad. Entonces cobran sentido, puestas en contacto con la realidad; contribuyen, cada una a su manera, a hacer del sujeto un centro de vitalidad. Todo el hombre es oyente, vidente, imaginativo, pasional, pensante, etc.

La interacción, la resonancia total de los mecanismos parciales, es uno de los puntos más constantemente afirmados por San Juan de la Cruz. Hemos superado la dispersión que nos pareció descubrir en un primer contacto con su obra.

El hombre y el alma.—Hay motivos para dudar si San Juan de la Cruz habla del hombre y se dirige al hombre en sus escritos. Usa poco el vocablo «hombre». Su horizonte fue el claustro; su ambiente, almas piadosas. El vocabulario sigue el

mismo derrotero. Buen índice tenemos en las denominaciones equivalentes que lo reemplazan: las almas, los espirituales, las personas [5].

El alma o *las almas* son las formas ordinarias de su lenguaje. Creo que no coartan lo más mínimo el horizonte. Su valor es representativo de todo el hombre, y no distributivo, como se ve por los casos en que repite la palabra con diversa amplitud: *el alma* no obra con las potencias de *su alma* (L 3,67). Alma equivale a hombre, pero acentuando la interioridad, los valores espirituales [6].

¿Antropología filosófica o místico-teológica? Es posible y obligatorio eludir la disyuntiva. Por vía mística recibe el hombre de Dios un suplemento o capacitación superior. Sin disminuir la sobrenaturalidad del fenómeno, el místico lo siente como despliegue al mismo tiempo de la energía oculta que ya antes poseía. Es decir, con la ayuda y en la actividad nueva, se descubre mejor a sí mismo y las propias posibilidades. Existe una capacidad humana natural, actuada solamente por reactivos místicos. «El fondo del alma» es un misterio a la psicología natural, y, sin embargo, el místico no cree se trate de una novedad creada por su experiencia.

Las aportaciones místicas no crean al hombre, sino que lo encuentran ya hecho. Ni tampoco le sustraen, con sus mejoras, al campo del análisis antropológico. Al contrario, le hacen transparente con su poderosa iluminación, sacando a la superficie los senos más recónditos de la psicología humana. Dios remueve a la creatura desde sus raíces.

San Juan de la Cruz, por la experiencia que ha tenido, por el estudio que hace de esa experiencia, nos es doblemente interesante en sus análisis antropológicos. Ha recibido ese nuevo órgano de percepción que se llama contemplación infusa.

[5] El prólogo de *Subida*, por ejemplo, nombra catorce veces las «almas», dos veces las «personas», una vez los «espirituales». «Cuánto reine este daño, así en *los espirituales* como en los *hombres comunes*, sería prolijo de contar» (3S 28,8).

[6] Algunos protestan contra la equivalencia: «Quand on maintient l'importance du symbole nuptial, on ne peut pas remplacer constamment le mot *âme* par le mot *homme*, comme le fait le P. Morel. Nous reconnaissons cependant qu'un usage moderé de cette trasposition offre parfois des avantages» (H. Bouillard, *Mystique, Métaphysique et Foi chrétienne:* Rech Sc Rel 51 [1963] 57). El simbolismo nupcial no obliga a una tal sujeción. Ya desde antiguo se armoniza con hombre: «Oh homo, sponsa sponsi caelestis» (cf. V. Capánaga, *San Juan de la Cruz* p.100).

Aunque sean parciales los resultados a que pueda llegarse a base de un análisis puramente humano de la vida mística, no hay duda que el místico ofrece a ese análisis un modelo de hombre mucho más interesante que el representado por un hombre corriente.

Sin embargo..., San Juan de la Cruz va por su camino. En la enumeración de los componentes, su esquema se hace familiar, pues emplea categorías conocidas de la psicología natural. Mas el criterio y valoración que él aplica desconciertan. Habrá que atender al conjunto de su antropología sobrenatural para evitar deformaciones y sorpresas. Cuando dice, por ejemplo: el sentido no puede percibir a Dios, y, por lo tanto, hay que negarlo, sigue una lógica especial que no arrastra nuestro asentimiento. Le responderíamos sin mucho pensar: el sentido no comprende a Dios; es verdad, pero tampoco está hecho para eso. Por lo tanto, no se sigue que hayamos de negarlo. Pero aún le queda al Santo mucho por decir a este respecto.

2. Unidad y antagonismo

La multiplicidad de sentidos, facultades, tendencias, crea un mundo disperso, muy difícil de administrar. Si cada uno de ellos siguiera camino independiente, no sabríamos a cuál atender. La pura espontaneidad conduce al desorden.

Existe, por otra parte, una ley de asociación. La variedad tiende a unidad e interacción por razón del único sujeto en que se sustentan. Esta ley es anterior a la reflexión y a la voluntad deliberada: «Nuestros pensamientos y apetitos singulares no aparecen juntos merced a un zurcido, sino que se les siente nacer de cierta raíz íntima y como manar de cierto hontanar profundo y único» (Ortega y Gasset).

Semejante asociación no empobrece al hombre, reduciendo sus múltiples capacidades a un común denominador, sino que le confiere mayor eficacia, fundiéndolas en un todo compacto; el mutuo influjo potencia las energías individuales de cada uno. Se agrupan espontáneamente por zonas o bloques homogéneos, que vienen a constituir las verdaderas líneas de fuerza de la persona [7].

[7] Los apetitos crecen y se debilitan juntos (1S 11,5); las virtudes crecen todas en el ejercicio de una sola, y lo mismo sucede con los vicios (1S 12,5); imaginación y fantasía se sirven una a otra ordenadamente (2S 13,3); las pasiones van unidas y se reforman contemporáneamente (3S 16,5); también las potencias espirituales se purifican al tiempo (3S 1,1).

A la clasificación de sectores se aplica el Doctor Místico mucho más a fondo que en distinguir y aprovechar los componentes aislados de la psicología del hombre. Un primer esfuerzo de síntesis deja la estructura reducida a tres grandes zonas bien caracterizadas. A base de ellas se desarrolla todo el proceso espiritual. Son estratos y, al mismo tiempo, energías. Se expresan frecuentemente en lenguaje topográfico.

> «De la superficie a la hondura se pueden señalar tres diversas regiones: la primera es la sensitiva, o también animal, sujeto de los órganos y apetitos de orden sensible, por los cuales el hombre siente y se derrama en el mundo ambiente, que está a su alcance, con una vivacidad extraordinaria.
>
> La segunda es una región media, la de las potencias espirituales, memoria, entendimiento y voluntad, por las que descubre un mundo nuevo: el de la conciencia.
>
> La tercera es la porción honda y secreta, oculta a las miradas de la observación psicológica. Se llama sustancia, el hondón, el centro, el ápice de la mente. Aquí radican las potencias raciona les y reciben las embajadas y comunicaciones de Dios. Es también el sujeto principal de la imagen divina, esculpida en el hombre» [8].

Es notable la simplificación a que hemos llegado en la estructura del ser humano. Por eso distinguimos cuidadosamente entre componentes y estructura de los mismos en el conjunto de la unidad personal. Con esos tres focos de actividad identificados se tiene ya una idea del hombre, sujeto del proceso espiritual.

Es posible simplificar ulteriormente el esquema, dejándolo en sólo dos miembros. Con ello ganan éstos en peculiaridad y antagonismo, y tocamos el nervio del sistema antropológico sanjuanista. No hay página en que, de uno u otro modo, no entre en juego el esquema decisivo: sentido y espíritu, parte sensitiva o inferior y parte espiritual o superior.

Aunque habla en términos de lugar, no quiere establecer localizaciones y medidas espaciales en el campo psíquico: «El alma, en cuanto espíritu, no tiene alto ni bajo, ni más profundo ni menos profundo en su ser, como tienen los cuerpos cuan-

[8] V. Capánaga, *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina* p.129.

titativos; que, pues en ella no hay partes, no tiene más diferencia dentro que fuera, que toda ella es de una manera y no tiene centro de hondo y menos hondo cuantitativo» (L 1,10).

Con estas salvedades, se permite utilizar profusamente el simbolismo espacial y la nomenclatura correspondiente, heredados de la tradición cristiana: superior-inferior (vertical), interior-exterior (horizontal). La equivalencia es total: «... pertenece a la parte inferior del hombre, que es la sensitiva y, por consiguiente, más exterior; y esta segunda de la fe pertenece a la parte superior del hombre, que es la racional y, por consiguiente, más interior» (2S 2,2).

En ocasiones llega a mezclar las imágenes, oponiendo inferior-interior, que en sentido estricto no son correlativos: «Porque hay natural comunicación de la gente que mora en estos arrabales de la parte sensitiva con la parte superior, que es la ciudad, de tal manera que lo que se obra en esta parte *inferior* ordinariamente se siente en la otra *interior*...» (C 18,7).

Las diversas imágenes coinciden en su contenido material. Tiene, sin embargo, cada una su propia tonalidad. Parte exterior significa el complejo de sentidos externos e imaginación, con sus movimientos afectivos correspondientes. Acentúa la cualidad más relevante del sector: exterioridad. Vive de impresiones y novedades que recibe constantemente de fuera, busca sin cesar estimulantes en el mundo que la rodea, arrastra al hombre entero a preocupaciones superficiales. Parte inferior dice lo mismo, pero con matices propios: tiende a lo material, a lo fácil, gustos animales, valores palpables, raramente a los ideales nobles.

A los dos grandes bloques, sentido y espíritu, se llega con relativa facilidad en el camino de la unificación psíquica. Los sentidos se ayudan y armonizan por su propia inclinación. También se entienden entre sí las potencias espirituales y condividen ideales comunes. Un dualismo casi espontáneo. De aquí en adelante, la reducción es punto menos que imposible. Los dos sectores se enfrentan en un antagonismo feroz. Unificarlos es tarea larga y de duro esfuerzo. Sólo a través de una crisis consigue el hombre superar el dualismo fatal y hacerse él mismo

en la unidad del espíritu. A ello se dedica sustancialmente el largo proceso de la vida espiritual.

El dualismo es más grave y, por otra parte, más natural de lo que parece. La ascética superficial quiere atribuirlo enteramente al pecado original o a desórdenes culpables. Y, desde luego, a ellos se debe la actitud de rebeldía declarada a que han llegado algunas zonas inferiores del psiquismo. Mas la diferencia entre espíritu y sentido forma parte de la naturaleza. Con anterioridad al pecado. La dualidad es fuente de riqueza, pues engendra oposición; de ahí nace la resistencia, el esfuerzo, la tensión, el proceso. Este constituye la nota esencial de la naturaleza humana, que fue creada abierta, con posibilidad y obligación de hacerse. Se caracteriza por la ley del crecimiento.

La mucha experiencia que San Juan de la Cruz ha acumulado en este campo le lleva a hablar en términos de antítesis. Tratándose de un dualismo de vieja data, ha recibido en la Sagrada Escritura formulaciones adecuadas, que el Santo aprovecha con total afinidad: carne-espíritu, vida-muerte, luz-tinieblas, hombre viejo-nuevo. San Juan Evangelista y San Pablo le proporcionan abundante vocabulario e ideas sobre el tema. El Apóstol ha sentido con particular vehemencia en su propia carne la lucha de dos leyes, las dos a cual más íntimas y lacerantes.

Por extraña paradoja, es mayor el dualismo cuando se acompaña de más íntima unidad. Dualismo puro es distancia total, indiferencia, desconocimiento mutuo. En tal caso, con la lejanía reina la paz, como sucede entre personas que para nada se tratan. Suele decirse que los vecinos, para estar en paz, cada uno en su casa.

Esa manera diplomática de apaciguar no sirve para el conflicto presente. Sentido y espíritu no solamente viven juntos, sino que chupan una misma savia. En lo más alto de la unión corren suertes parejas, en bien y en mal (L 1,29).

Hay comunicación de una parte a otra por razón del solo supuesto a que ambas pertenecen (2N 1,1). No se da en el hombre sensualidad pura ni espíritu puro. Psicofísico es el hombre en su conjunto y en cualquiera de sus partes. En los primeros pasos de la vida interior, anhela el espíritu tener a su plena disposición y dominio el sentido; no logra asirle. Al

final, desea lo contrario, abandonarlo y romper la urdimbre del tejido humano. Pero tampoco lo consigue: alma y cuerpo son inseparables.

Aún nos queda por determinar la raíz primigenia del conflicto. Echa una mirada por el mundo agitado de la política. Los partidos no luchan por organizar su propia vida conforme al programa. Todos saben que una misma nación necesita programa común y único. La lucha nace de que unos y otros quieren dominar y organizar según las propias ideas el organismo nacional, incluido el partido opuesto. En otras palabras, ningún partido se contenta en principio con ser partido, sino que tiende instintivamente a convertirse en gobierno. En cambio, dos gobernadores de provincia no tienen por qué enfrentarse poseyendo cada uno su territorio.

Este mismo es el problema interno del hombre, agitado por dos partidos. El sentido no se contenta con organizar a su modo la parte sensitiva, o las facultades inferiores, sino que pretende lógicamente imponer su ideal rastrero a todo el hombre: hacer un hombre sensitivo, sensual. El espíritu, por su parte, lleva el mismo afán imperialista. Quiere arreglar sus propias funciones y, además, organizar las actividades del sentido en orden a los ideales del espíritu. Por eso resulta imposible la armonía, porque ambos aspiran a dominar el conjunto. No sucedería lo mismo si cada uno se limitase a su propia esfera.

A esta fina punta del problema queríamos llegar. Ya no se rtata de la parte sensitiva del hombre y de la parte espiritual. Las categorías pasan al conjunto: hombre sensitivo, hombre espiritual. Mientras dura el proceso, las proporciones de mezcla o convivencia admiten una gama infinita, con predominio de uno u otro, más o menos sensitivo, más o menos espiritual.

El hombre se siente solidario consigo mismo a todos los niveles. Apegos del más bajo apetito son apegos del hombre entero. Los ideales más sublimes no se consiguen sin arrastrar hasta ellos de algún modo la carne y las emociones sensibles. La solidaridad tiene desventajas, pero también su compensación.

El antagonismo entre espíritu y sentido es penoso, porque representa la lucha del hombre contra sí mismo. Uno y otro bando personifican y encarnan aspiraciones suyas. Imagina una guerra civil cuando tienes familiares íntimos en ambos frentes. Mortificar el sentido es en cierto modo *suicidarse*.

Por ser uno mismo el sujeto, tiene la ventaja de sufrir con mayor ánimo la amputación, ya que se hace en propio beneficio. Recobra por este lado con creces la renuncia.

Se llegará a una especie de armonía matrimonial entre espíritu y sentido, armonía hecha de amor, de justicia, de compromiso. El marido organiza el ideal común, acepta a su mujer y quiere que sea mujer; y viceversa. Ya dije que la unificación total es empobrecimiento. El espíritu señala el rumbo, pero comprende que el sentido sigue siendo sentido aun después de la más radical transformación. Tendremos ocasión de comprobarlo.

La severidad con que procede San Juan de la Cruz no se debe a descontento de que el hombre esté hecho así. Nada de pesimismo. Se trata de insatisfacción, sentimiento de insuficiencia. Traduciríamos infielmente su actitud si dijéramos: el hombre está mal hecho. Corresponde a esta otra, más exacta filosófica y teológicamente: el hombre no está hecho. Hay un amplio margen dejado por Dios a la humana libertad. A un aprovechamiento máximo de tales posibilidades ordena el Doctor Místico su programa.

La armonía interna del ser humano se consigue trabajosamente y por grados. Un primer esfuerzo dio como fruto que el sentido «se aunase y acomodase en uno con el espíritu, comiendo, cada uno en su manera, de un mismo manjar espiritual, de un solo supuesto y sujeto, para que así ellos, en alguna manera juntos y conformes en uno, juntos estén dispuestos para sufrir la áspera y dura purgación del espíritu que les espera» (2N 3,1). De ahí saldrá la unidad en que Juan de la Cruz sueña desde el principio: la unión del hombre con Dios.

La investigación ha venido hablando con insoportable monotonía de temas accesorios en la antropología sanjuanista: resonancias platónicas, número de potencias y sentidos, cuerpo con sentido de cárcel, etc. [9]

He cambiado la problemática, porque me parece esta otra más decisiva.

[9] Sobre relaciones entre alma y cuerpo, cf. CRISÓGONO, *Obra científica* p.281-302; H. SANSON, *El espíritu humano* p.112ss.

3. Hombre «animal»

Aprendimos que componen el sentido ciertas fuerzas periféricas del psiquismo, como la vista, la imaginación, las pasiones. Más adentro queda la zona típicamente humana, fuente de las operaciones propias del hombre. Es el principio de la estructura humana compuesta.

En virtud de otro principio, el de solidaridad, cada sector afecta a la totalidad de la persona humana y, dejado a su libre expansión, la configura en todo su ser y actividades. El sentido (como también el espíritu) es adjetivación de la entera persona: «El segundo provecho espiritual que saca en no querer gozar de lo sensible es excelente; conviene a saber, que podemos decir con verdad que de sensual se hace espiritual; de animal se hace racional, y aun que de hombre camina a porción angelical, y que de temporal y humano se hace divino y celestial. Porque, así como el hombre que busca el gusto de las cosas sensuales y en ellas pone su gozo no merece ni se le debe otro nombre que estos que habemos dicho, a saber: sensual, animal, temporal, etc.» (3S 26,3).

El sentido abarca, por lo tanto, mucho más que los sentidos particulares y aun más de lo que resulta de su sencilla agrupación. Es un modo de ser hombre, ya que impone su criterio limitado como norma universal de la existencia.

Ahora bien, el sentido no llega más que al accidente de las cosas, de los valores, de la existencia, no a la verdad de las mismas (3S 20,2). Respecto de las instancias espirituales, es tan ignorante como un asno para las cosas racionales, y aún más (2S 11,2). Su más grave deficiencia está formulada en estas palabras de auténtico sabor sanjuanista: «Dios no cae en sentido» (L 3,73; 3S 24,2). Aquí radica el más grave motivo de su condenación.

Nos rebelamos instintivamente contra una condenación que creemos injusta. El sentido no comprende a Dios. Naturalmente, pues no está hecho para ello. Lo sabe muy bien el Doctor Místico. El sentido es incapaz de entender las cosas de Dios (y es normal), y, sin embargo, pretende dirigir y organizar la vida entera del hombre (pretensión desorbitante).

El resultado normal será un hombre ciego, incapaz de lo espiritual, cerrado a Dios.

La tiranía de las fuerzas sensitivas se localiza propiamente, no en su tendencia a los bienes sensibles, sino en exigir que la persona humana se oriente totalmente en esa misma dirección. «Llama ninfas a todas las imaginaciones, fantasías y movimientos y afecciones de esta porción inferior. A todas éstas llama ninfas, porque así como las ninfas, con su afición y gracia, atraen a sí a los amantes, así estas operaciones y movimientos de la sensualidad sabrosa y porfiadamente procuran atraer a sí la voluntad de la parte racional, para sacarla de lo interior a que quiera lo exterior que ellas quieren y apetecen, moviendo también al entendimiento y atrayéndole a que se case y junte con ellas en su bajo modo de sentido, *procurando conformar y aunar la parte racional con la sensual*» (C 18,4).

En este sentido hablamos ahora. No me refiero al aprovechamiento y a la necesaria incorporación del mundo exterior, que el hombre debe realizar para serlo. El contacto con el mundo, con los hombres, incluso con la presencia sacramental de Dios, se hace a través del dinamismo sensitivo. Pero, a fin de que todo eso aproveche, debe preexistir una jerarquía interior en el sujeto: criterio, escala de valores, finalidad consciente. En ese plano condena fray Juan la primacía de los sentidos, aun admitiendo sus infinitas posibilidades.

En dos principios es posible sintetizar el pensamiento sanjuanista: 1) el equilibrio humano, dejado a su espontaneidad, se inclina hacia el sentido. Viven del sentido normalmente todos aquellos que no han puesto especial cuidado en cultivar las fuerzas y el predominio del espíritu; 2) donde predomina el sentido, el hombre se hace menos hombre, se deshumaniza.

Uniendo ambos, tendríamos un corolario a primera vista inadmisible: el hombre tiende espontáneamente hacia la deshumanización, a formas de vida inferiores, menos espirituales. Sea lo que fuere, es lo cierto que, para San Juan de la Cruz, el demasiado ejercicio del sentido no humaniza al hombre, sino al contrario, le saca a la superficie de sí mismo, le animaliza.

¿Habla en perspectiva natural, o se mueve en un plano ascético-místico? Volvemos a comprobar que no existe el dilema. Su perspectiva mística y religiosa hunde las raíces en la ontología, alcanzando de lleno la estructura natural de la persona humana. Van juntas y conchabadas. Las observaciones concretas con que orienta la actividad sensitiva hacia la vida divina son magníficas lecciones de psicología natural. «El alma alterada, que no tiene fundamento de bien moral, no es capaz en cuanto tal del espiritual, el cual no se imprime sino en el alma moderada y puesta en paz» (3S 5,3). De los provechos que a nivel humano procura la moderación en el uso de los sentidos habla repetidamente, así como de los daños que acarrea cuando predomina.

El sentido pide novedad, constante variedad, cosas superficiales, que den gozo inmediato y no empeñen la existencia. No soporta un porvenir a largo plazo, con renuncias y esfuerzos positivos que desborden la ley utilitaria o de inmediata compensación. La afición desmesurada a lo sensible se acompaña de egoísmo. Quien gusta del lujo, las comodidades, los suaves olores, los quiere para sí; no se desvive por hacer que otros gocen de iguales bienes sensibles. Rehúye la compañía de los pobres, la servidumbre, etc. (3S 25). Por esos criterios se rigen el sentido y la pasión.

No es un abuso, por lo tanto, aplicar a nivel cultural y epocal las leyes del Doctor Místico sobre el tema. Al contrario, como sucede con la noche, esa aplicación las corrobora, las ilumina, les confiere sus verdaderas dimensiones: leyes de la naturaleza humana. Los nueve capítulos de *Subida* que con mayor vivacidad analizan el tema (3S 18-26) están llenos de situaciones tomadas de la vida corriente y social, no del convento. Pareció austera su doctrina de la renuncia a los sentidos, y aun escandalosa. Solamente a personas muy dispuestas resultó aceptable. Sin hipérbole, hoy muchos la ven genial.

Cuando afirma que es preciso moderar rigurosamente el sentido a fin de que pueda vivir el espíritu y llegue a la verdad de las cosas, acierta con una experiencia que se realiza hoy a la vista de todos, y tal vez en nuestra propia carne. Nunca ha tenido el hombre la vida tan puesta a los sentidos y al mismo tiempo la sensación más cruda de no poder entregarse con empeño a las tareas más propiamente humanas.

¿Testimonios en cosa tan evidente? Vayan algunos.

«¡Vivan los sentidos, los únicos que no nos engañan!» (MONTHERLAND).

«Es necesario empujar nuestras emociones de exceso en exceso» (M. BARRÈS).

«Esta voluntaria o forzada degradación no me pesa. La tengo por virtud de asimiento a todo plano y especie de vida» (dice un personaje de G. Miró aludiendo a ciertas bajezas que se permite).

Por otra parte, ha sonado la alarma.

«Todos [Heidegger, Max Picard, Bernanos] rivalizan en avisarnos. Tanto, que—prescindiendo de algunos eclesiásticos ingenuos que se entusiasman con la radio, la televisión y demás facilidades de propaganda—quien actúa de ese modo, quien se dedica a esas actividades por alguna razón que no sea la de ganarse la vida, queda hundido en el desprestigio ante el consenso de las personas dotadas de espíritu; y si alguno da su aprobación a estas cosas sin reservas ni límites, se considera que no es persona digna de que se la tome en serio desde el punto de vista espiritual» [10].

«En una conferencia de prensa, el cardenal Julio Döfner ha anunciado que, contrariamente a lo establecido por los obispos italianos, franceses, suizos, holandeses, austríacos y otros, el episcopado alemán ha creído oportuno mantener como obligatoria en su país la abstinencia de carne todos los viernes del año.

Döfner hizo esta declaración al presentar *a los periodistas* un documento colectivo del episcopado sobre la penitencia, necesaria más que nunca cuando la sociedad goza de un progreso y bienestar que la llevan a olvidar el espíritu.

Los obispos alemanes recomiendan la restauración de antiguas prácticas penitenciales, la ayuda a los pobres y enfermos, la visita a hospitales y asilos y la privación de bailes, cine, radio, televisión, alcohol, tabaco y otras formas de goce, aunque en sí sea lícito» [11].

G. Ceriani trata de caracterizar la situación del joven en el clima de hoy, resumiéndola en estas manifestaciones escalonadas: *a)* desarrollo excesivo de la vida sensitiva: escaso ejercicio del pensamiento, sobrecarga de sensaciones, utilitarismo, placer, velocidad, comodidades en general; *b)* vida sensual, que es un grado más bajo de la vida sensitiva: gusto de las cosas, sin distinciones de moralidad; *c)* atrofia de la voluntad: «La vida

[10] H. U. VON BALTHASAR, *El problema de Dios en el hombre actual* (Madrid 1960) p.135-136.
[11] En la revista Confer 10 (1967) 292.

excesiva de los sentidos y la tendencia sensual son expresiones de la crisis de la persona... Nadie ignora lo difundidas que hoy están las enfermedades de la voluntad: el alma del joven conoce frecuentemente el bien y advierte el deber, pero confiesa su impotencia. La organización industrial, el perfeccionamiento de las máquinas, al mismo tiempo que excitan el elemento sensitivo y acrecientan las necesidades del sentido, dificultan con frecuencia el ejercicio de la renuncia, que no es tarea del cristiano solamente, sino de la persona humana, del hombre en cuanto tal»; *d)* exterioridad del alma; *e)* atrofia del ojo sobrenatural de la fe [12].

La psicología especializada en la materia hace notar que los grandes medios de que hoy tanto se sirve el público crean un estado muy semejante al de la «hipnosis»: inhibición de toda actividad propiamente humana, de criterio, resistencia, ejercicio del pensar libre. Así la radio, cine, televisión.

Con visión profundamente humana y divina de las cosas, escribe el Santo: «Admirables son los provechos que el alma saca de la negación de este gozo [bienes sensibles]... El primero es que, recogiendo el alma su gozo de las cosas sensibles, se restaura acerca de la distracción en que, por el demasiado ejercicio de los sentidos, ha caído, recogiéndose en Dios; y consérvanse el espíritu y virtudes que ha adquirido, y se aumentan y va ganando» (3S 26,2-3).

La enfermedad delatada en el campo individual por San Juan de la Cruz se realiza hoy a escala social, internacional, mundial. Podemos hablar de una generación eminentemente sensorial. Muchos, sin culpa propia, se encuentran enrolados en ella, incapacitados del todo para las cosas del espíritu, sin haber tenido oportunidad de elegir personalmente. Los jóvenes en particular se enervan con este plan de vida.

El sentido es un factor constante de humanización, de realismo y trato interpersonal; fuente de riqueza para la vida del espíritu. Pero tiene que haber moderación para que el espíritu lo incorpore y asimile. La actividad sensorial es como los ríos, que, cuando inundan, traen la devastación y la muerte; pero, si son bien encauzados y distribuidos en canales, para hacerlas caminar tranquilamente, traen fecundidad y vida.

A la sobriedad invita San Juan de la Cruz. En nuestro

12 G. Ceriani, *La direzione spirituale del giovane,* en *La direzione spirituale: direttive e problemi* (Milán 1952) p.85-94.

tiempo, la vida normal comporta sensaciones más variadas y frecuentes que en el suyo: visión inmediata, noticias, gustos, comodidades. Es inevitable y constructivo.

Pero más allá de las diferencias de época ha descubierto el dualismo tenaz y eterno del hombre. La carne tiene a su favor, en la lucha, la espontaneidad del ejercicio, que no cansa ni requiere grande atención. En cambio, el espíritu, si quiere imponerse, necesita aumentar la renuncia, que esponja e inyecta aire puro.

Hay en la humana constitución equilibrio y jerarquía. No es posible dedicarse en pleno a la vida en todas sus manifestaciones. Automáticamente renuncia a las formas más nobles. El *vividor* vive menos que nadie. Pierde la visión panorámica y el sentido de la existencia. Se coarta a una sola dimensión: hombre «económico», «curioso», «temporal», etc.[13] Al convertirse en centro, no enriquece a la persona, pues carece de distancia y libertad para apreciarlo. El hombre sensitivo, más que hombre, es sensitivez.

Cuando el enfangado dice que las cosas son buenas, habla de oídas. Es paradójica la condición humana, exclama San Juan de la Cruz, pues, para ver bien las cosas, hay que apartarse de ellas y cerrar algún tiempo los ojos:

«¡Oh mísera suerte de vida, donde con tanto peligro se vive y con tanta dificultad la verdad se conoce! Pues lo más claro y verdadero nos es más oscuro y dudoso, y por eso huimos de ello, siendo lo que más nos conviene; y lo que más luce y llena nuestro ojo lo abrazamos y vamos tras ello, siendo lo que peor nos está y lo que a cada paso nos hace dar de ojos. ¡En cuánto peligro y temor vive el hombre, pues la misma lumbre de sus ojos natural, con que se ha de guiar, es la primera que le encandila y engaña para ir a Dios, y que, si ha de acertar a ver por dónde va, tenga necesidad de llevar cerrados los ojos y de ir a oscuras para ir seguro de los enemigos domésticos de su casa, que son sus sentidos y potencias!» (2N 16,12).

«Por lo cual, los que no son tan espirituales que estén purgados de los apetitos y gustos, sino que todavía están algo ani-

13 Absorben las energías humanas destinadas a otros valores, culturales o religiosos: hay «miserables que, estando tan enamorados de los bienes, los tienen tan por su dios, que no dudan de sacrificarles sus vidas cuando ven que este su dios recibe alguna mengua temporal» (3S 19,10). De los diversos bienes y de sus daños o provechos se trata en la cuarta parte de este libro. «Por hombre animal entiende aquí aquel que todavía vive con apetitos y gustos naturales» (L 3,74).

males en ellos, crean que las cosas que son más viles y bajas al espíritu, que son las que más se llegan al sentido, según el cual todavía ellos viven, las tendrán por gran cosa; y las que son más preciadas y más altas para el espíritu, que son las que más se apartan del sentido, las tendrán en poco y no las estimarán, y aun a veces las tendrán por locura, como lo da bien a entender San Pablo, diciendo: «El hombre animal no percibe las cosas de Dios; son para él locura, y le son muy dificultosas de entender» (1 Cor 2,14)» (L 3,74).

4. Reino del espíritu

«¡Oh cuán dichosa ventura es poder el alma librarse de la casa de la sensualidad! No se puede bien entender si no fuera, a mi ver, el alma que ha gustado de ello; porque verá claro cuán mísera servidumbre era la que tenía y a cuántas miserias estaba sujeta cuando lo estaba a la obra de sus potencias y apetitos, y conocerá cómo la vida del espíritu es verdadera libertad y riqueza, que trae consigo bienes inestimables» (2N 14,3).

Sólo quien conoce por experiencia la vida nueva y la compara, recordando, con su antigua condición, sabe apreciar la mejoría. Camina ahora por la existencia como si la luz y el paisaje fueran otros, y en las venas siente desbordar la salud. Quien probó el sentido nada más, no sospecha lo que le falta.

Juan quiere convencernos de que el paso al espíritu es ante todo una *necesidad*. No hay posible convivencia armónica mientras no haya jerarquía. Donde reina el sentido, «si algún espíritu se siente, será muy sensible y grosero, poco espiritual y poco interior y recogido, consistiendo más en gusto sensitivo que en fuerza de espíritu» (3S 22,2). La carne es fuente de energías, de nobles impulsos y grandes empresas. Pero lleva inherente su pesadez, inconstancia, flaqueza. Quienes han vivido de ella saben muy bien que no es capaz de regir una existencia humana a largo plazo, con programa serio y coherente. Puede, en cambio, ser un poderoso aliado.

El hombre tiene un destino sólo, mejor dicho, es un destino por fabricar. No es suficiente, por lo tanto, abandonarse a una actividad espontánea, como sucede en el caso de un ideal ya conseguido. Se trata precisamente de conseguirlo, concentrando energías después de haberles fijado trayectoria bien definida. El hombre se hace con la voluntad de levantar a pulso el porvenir, empujarlo, perseguirlo.

Violento es el paso entre los dos mundos. El lenguaje corriente aplica el calificativo de «humano» a la condescendencia y fáciles compromisos con el sentido o tendencias instintivas. «Inhumana» es la pretensión de elevar el hombre entero a la vida del espíritu. Y, sin embargo, el espíritu es lo que mejor caracteriza al hombre, su porción más humana; pero resulta de tal manera arduo llegar hasta él, que el lenguaje quiere hacerlo sinónimo de cruel.

A pesar de su fuerza avasalladora y su evidente superioridad, el espíritu se halla para ciertos efectos en condiciones de inferioridad. La percepción sensorial es mucho más inmediata, viscosa, adherente. Con su turbulencia mueve la pasión y crea condiciones de agitación vehemente, tosca, donde la sensibilidad espiritual no puede operar. Entonces el espíritu, con toda su infinita capacidad, queda ofuscado, completamente anulado por cualquier menudencia de esas que arrebatan el sentido (L 3,18; 1S 8,3). Un inmenso panorama de color se puede ocultar con una simple moneda puesta ante el ojo.

Las cosas difíciles, dejadas a sí mismas, no se realizan, porque no encuentran colaboradores entre las diversas energías del psiquismo humano. Sólo con propósito muy deliberado se consigue cambiar las suertes. Creemos que el espíritu rompe el equilibrio con sus pretensiones de dominio. La verdad es que nunca hubo equilibrio. Antes de hacer guerra, era esclavo. «Conviénele al alma que toda la paz primera deje, que, por cuanto estaba envuelta con imperfecciones, no era paz, aunque a la dicha alma le parecía, porque andaba a su sabor, que era paz, paz dos veces, ... sea primero purgada en ella y quitada y perturbada de la paz» (2N 9,6).

Y la nueva paz bajo el espíritu se consigue lentamente. El hombre necesita tiempo para hacerse. Todos sus furores por quemar etapas se estrellan contra la historicidad humana. El tiempo es dimensión esencial de la existencia. La decisión más enérgica de la voluntad no cambia las estructuras. Parece que el organismo psíquico no se siente aludido, no responde al decreto de renovación total e inmediata.

A su tiempo haremos ver que de por medio existe un

largo *proceso*, necesario por doble motivo. En primer lugar, por los muchos tentáculos y la insospechada tenacidad con que el hombre vive ordinariamente adherido a las cosas del sentido, sin advertirlo mientras se deja llevar. Cuando tocan al despegue, la tarea se presenta infinita, interminable. Hay que rehacer pieza por pieza el ingente mecanismo, y todo son desgarrones, violencia, dolor. Hacia abajo vamos de un salto, sin escalera. Para subir, en cambio, se cuentan y se aprovechan uno a uno los escalones. Trabajo lento también, porque se trata de asimilar y transformar. Para destruir bastaría un golpe. Pero el espíritu necesita de la parte inferior. Poco a poco va haciendo «suyo» el cuerpo con todas las tendencias inferiores, superando la desarmonía entre alma y cuerpo que la acompaña. Después de largo camino juntos, se unen en estrecha colaboración, el instrumento se hace dócil en manos del artista. Vemos que a los santos y a los grandes hombres el temperamento, las pasiones, todo el organismo, les ofrecen pábulo e iniciativas para su ideal.

Dios mismo respeta esa condición humana y se acomoda al proceso: empieza instruyendo al alma por vías sensibles, que le son más naturales, «no porque no quisiera Dios darle luego en el primer acto la sabiduría del espíritu si los dos extremos, cuales son humano y divino, sentido y espíritu, de vía ordinaria pudiera convenir y juntarse con un solo acto, sin que intervengan primero otros muchos actos de disposiciones que ordenada y suavemente convengan entre sí, siendo unas fundamento y disposición para las otras» (2S 17,4).

Resulta arduo clasificar y definir los múltiples significados que San Juan de la Cruz asigna al vocablo *espíritu*. Es una de las palabras más frecuentes y fecundas de su lenguaje. Por otra parte, tanta variedad de significados se presenta como dilatación de un germen inicial. Con lo cual nos facilita la tarea de formarnos una idea suficiente.

El espíritu en su pureza es Dios, y los seres que a su naturaleza más se aproximan. Espíritu es la porción del hombre más honda, y las porciones de la realidad que le sirven de objeto. Del hombre y su mundo nos ocupamos ahora.

En sus líneas generales, asume la noción corriente de espíritu. Lo forman tres potencias, que, por ello, se califican de *espirituales:* entendimiento, memoria, voluntad. Estas ponen al hombre en contacto con la realidad de manera clara, distinta, refleja. Como el sentido se compone de las potencias sensitivas, así el espíritu lo integran las potencias espirituales (2S 6,6). Como denominaciones particulares, se puede añadir la «razón natural», que mantiene la coherencia de las convicciones y regula los impulsos, y el «corazón» (palabra que el Santo usa con sentido noble y fuerte).

Aunque haya diversas potencias y reciban mayor consideración en su individualidad que las diferentes potencias sensitivas, el espíritu es unidad, integración de actividades superiores. San Juan de la Cruz habla, como ya hemos visto, de parte espiritual, superior, interior, etc.

La superioridad del espíritu no es debida únicamente a su mayor capacidad creativa de ideas, relaciones, nuevas formas. Su dignidad está en que descubre y percibe realidades más altas, porciones más valiosas de la realidad. Precisamente por eso, porque ve el conjunto y la totalidad de valores, es el encargado de marcar el destino de la persona. Puede y debe escoger. Si el sentido decidiera, pondría como fin universal del hombre algún objeto intrascendente del mundillo que él conoce. Por eso lo priva de voz en el asunto.

Mas no abusa el espíritu de su poderío ni es a muerte la guerra contra el sentido. Hay un género de espiritualización que hunde al hombre en la más raída pobreza. Es obra del instinto ascético cuando éste pierde la conciencia de sus funciones al servicio del amor. Se enardece por la destrucción pura y simple, falto de ideales a los cuales servir. Pero la espiritualización es riqueza cuando equivale a síntesis. Incorpora los valores del sentido, transformados por la mortificación, que ha dado paso a la vida nueva. Veremos en seguida que San Juan de la Cruz llama espíritu al objeto mismo del sentido, sólo que mirado a otra luz.

Algunos autores piensan que, llevada la mortificación con la violencia que lo hace San Juan de la Cruz, ya no es posible recobrar los valores humanos allí quemados. El hombre sale de la prueba renovado, con valentía mística, seguridad espiritual, anchura, pero nada queda de los valores auténticamente humanos: audacia, confianza en sí mismo y otras cualidades.

No se desprende del sentido, ni siquiera de los sentidos

en su variedad multicolor. Apenas eliminado, echa mano otra vez de él para orientarse en la zona misteriosa del espíritu (2S 23ss). Las actividades más características del espíritu se expresan con términos sensitivos: ver, oír, gustar, etc. ¿Es imagen, metáfora, semejanza pura? ¿O se trata más bien de identidad proporcional? El espíritu es sensitivo de manera espiritual. Es decir, el sentido es la manifestación más perceptible de la sensitividad que afecta al hombre entero desde su raíz. Posee una fuerza perceptiva en varias direcciones, que externamente se divide en cinco sentidos. Internamente, sin los sentidos, tiene formas parecidas, a su nivel, de ejercitar la misma energía.

El tema de los «sentidos espirituales» tiene importancia para conocer la experiencia mística y la antropología [14].

La presencia del sentido y de su mundo en la vida del espíritu es mucho más que imagen o símbolo. Apenas establecida la jerarquía, vuelve a plantearse el problema de su integración. Ahora quien mira las cosas es el espíritu a través del sentido, y no el sentido independiente. Se maravilla el hombre mismo, pues cree descubrir un mundo nuevo. Los órganos de la sensación se detenían en la superficie de las cosas, ignorando su intimidad, su profundo contenido. Hasta que viene el espíritu a descubrir el espíritu y la verdad que hay en ellas.

> «Ha, pues, el espíritu de mirar mucho que no se le comience a asir el corazón y el gozo a las cosas temporales... Lo cual, aunque el hombre no hiciese por su Dios y por lo que le obliga la perfección cristiana, por los provechos que temporalmente se le siguen (demás de los espirituales) había de libertar perfectamente su corazón de todo gozo acerca de lo dicho... Adquiere más gozo y recreación en las criaturas con el desapropio de ellas, el cual no se puede gozar en ellas si las mira con asimiento de propiedad; porque éste es un cuidado que, como lazo, ata al espíritu en la tierra y no le deja anchura de corazón.
>
> Adquiere más (en el desasimiento de las cosas) clara noticia de ellas para entender bien las verdades acerca de ellas, así natural como sobrenaturalmente; por lo cual las goza muy diferentemente que el que está asido a ellas, con grandes ventajas y mejorías; porque éste las gusta según la verdad de ellas; esotro, según la mentira de ellas; éste, según lo mejor; esotro, según lo peor; éste, según la sustancia; esotro, que ase su sentido a ellas, según el accidente; porque el sentido no puede coger ni llegar más que al accidente, y el espíritu, purgado de nubes y especie de accidente, penetra la verdad y el valor de las cosas, porque ése es su objeto. Por lo cual el gozo anubla el juicio como niebla, porque no puede haber gozo voluntario de criatura sin propiedad voluntaria, así como no puede haber gozo, en cuanto es pasión, que no haya también propiedad habitual en el corazón; y la negación y purgación del tal gozo deja al juicio claro, como al aire los vapores cuando se deshacen.
>
> Gózase, pues, éste en todas las cosas, no teniendo el gozo apropiado a ellas, como si las tuviese todas; y esotro, en cuanto las mira con particular aplicación de propiedad, pierde todo el gusto de todas en general.
>
> Este, en tanto que ninguna tiene en el corazón, *las tiene,* como dice San Pablo, *todas* en gran libertad (2 Cor 6,10). Esotro, en tanto que tiene de ellas algo con voluntad asida, no tiene ni posee nada, antes ellas le tienen poseído a él el corazón; por lo cual, como cautivo, pena. De donde, cuantos gozos quiere tener en las criaturas, de necesidad ha de tener otras tantas apreturas y penas en su asido y poseído corazón» [15].

Ese mundo que el espíritu descubre tras la corteza de las cosas se llama también espíritu, sustancia, verdad. El hombre que vive solamente de sentido creerá que tales honduras son invenciones del hombre mismo, que atribuye a la realidad categorías. La perspectiva superior enriquece al sentido y lo provee de goces para él desconocidos. Gran parte del goce que atribuimos a las sensaciones nacen de una visión espiritual sobrepuesta.

El espíritu domina el mundo de la creación natural, descubre el ritmo de aquélla, lo respeta. Pero, como superior, puede incluso mejorar ese rumbo en su propia línea, impulsarlo, dignificarlo. El hombre, por su espíritu, tiene potencia creadora. Se siente dueño de la materia, de la vida misma del universo. Hay bondad en la creación, en el mundo del sentido, y el espíritu la asume, asociándose.

Pero también el espíritu infunde bondad, orden, a la materia y al sentido. Por su capacidad de percibir los fines,

14 Desarrolla el tema de los sentidos espirituales, como expresión simbólica y problema estructural, G. Morel, *Le sens de l'existence* II p.106ss.302-303.

15 3S 20,1-3. La ventaja se comprueba «así natural como sobrenaturalmente». Sin esfuerzo lo podemos observar en el campo natural con respecto a las riquezas. El desprendido las goza más, porque las usa con libertad, las aplica a fines nobles, a beneficencia, cultura, etc. Y no hay duda que esas actividades traen satisfacciones mayores que la avaricia, el despilfarro caprichoso. Lo mismo sucede con los otros bienes del sentido.

escoge medios aptos y facilita el desarrollo de la creación. El encarnacionismo ha sido muy sensible a la porción de bondad que lleva el universo material y la actividad humana, de los cuales se enriquece el espíritu del hombre. San Juan de la Cruz acentúa la otra dirección del influjo. A la creación material, a la actividad humana les viene comunicada la bondad por el espíritu del hombre. Por lo tanto, éste debe conseguir una pureza y una bondad que le permitan irradiar. De lo contrario, las deformaciones del corazón humano adquieren con su operosidad dimensiones cósmicas. Es tremenda la capacidad consagradora y desacralizadora que sobre la creación posee el hombre.

De especial interés para los propósitos de Juan, de influjo decisivo en los destinos del hombre, es la capacidad de extrarradio que posee el espíritu. «El espíritu es la porción superior del alma que tiene respecto y comunicación con Dios» (3S 26,4); «... la parte que tiene respecto a Dios y a lo espiritual, que es la racional y superior» (2S 4,2). Tanto la capacidad de percibir como el objeto divino que percibe, se llaman espíritu en el lenguaje de San Juan de la Cruz [16].

El mundo divino a que se abre está poblado, es activo y personal, no puro objeto. Frente a él deberá el espíritu humano adoptar una postura más honda que la de percibir. Será la de *recibir*. La actividad se encomienda a lo divino. Espíritu vivificante que habla al espíritu humano. Tan familiar se le hace a Juan esta yuxtaposición, que para él operación espiritual equivale a receptividad. Eso porque la persona dialogante con el espíritu es la verdaderamente activa (2S 29,1ss).

Espíritu, dominio sobre las fuerzas de la naturaleza. dominio de las propias tendencias, libertad, autonomía. Para algunos, ahí acaba el hombre. San Juan de la Cruz mira las

16 La terminología es muy semejante a la que antes pudimos observar para el mundo del sentido. En el mundo sobrenatural también distingue sustancia y accidente: «las potencias del alma no pueden, de suyo, hacer reflexión y operación, sino sobre alguna forma, figura e imagen; y ésta es la corteza y accidente de la sustancia y espíritu que hay debajo de la tal corteza y accidente. La cual sustancia y espíritu no se une con las potencias del alma...» (3S 13,4). Esta segunda acepción de la palabra *espíritu* es tal vez la más frecuente. Pero va de tal manera fundida con la de espíritu-sujeto, y se corresponden de tal modo, que una implica la otra.

estructuras dadas como cimientos. Lo grande aún está por venir [17].

5. Abierto a Dios

Está por encima de todos los seres el hombre, y lo sabe. Ninguno de ellos puede comparársele. La misma sociedad, con su política y sus leyes, resulta pequeña, asfixiante para la individualidad trascendente del espíritu humano.

Al descubrir tanta grandeza, después de siglos de lucha con la materia y con la maldad, el hombre se siente tentado de dar por concluido el proceso de ascensión y cerrarse. En su conciencia iluminada y poderosa cree haber descubierto la raíz de la existencia.

Pero su misma grandeza y trascendencia le obligan a seguir buscando. Le sucede como a Adán, rodeado de materia y vida animal. Su eminencia le aísla y encierra en una soledad tan dolorosa, que está a punto de convertirle en el más insatisfecho de todos los vivientes. El hombre empieza a sentir que no tiene dialogante a su medida entre todos los seres creados. Y, por otra parte, le pesa demasiado esta soledad para poder sostenerla a pulso largo tiempo. Cuanto mejor domina el mundo de los sentidos, más crece la necesidad de abrirse a otro...

> «La persona humana, en su estructura profunda, queda, pues, definida como un «ser vacío de sí mismo», pero «destinado a la plenitud en Dios». Un «ser para Dios»...
>
> El concepto de trascendencia del mundo realzaba la dignidad de la persona humana, constituyéndola en una jerarquía ontológica superior a los seres puramente intramundanos. Con lo cual la persona, en sus estructuras profundas, quedaba libre, no sujeta a la comprensión de la ciencia física o biológica, no dependiente de la acción técnica o política.
>
> Pero ahora esta nueva estructura ontológica descubierta en la noche sanjuanista, en cierto sentido, limita la dignidad de la persona humana. Ya la persona no puede tener una estructura absoluta. La noche había descubierto trascendencia con respecto

17 El Concilio Vaticano II nos ha hecho ver con cuánta suspicacia mira el hombre de hoy a todo aquello que pueda parecer un atentado a su autonomía (*Gaudium et Spes* n.33-36). Por su parte, el místico ofrece garantías. La pasividad de que él habla comporta una actividad exacerbada. Bergson quedó impresionado por el dinamismo y riqueza humana de los grandes místicos católicos.

a una relatividad puramente intramundana. Pero esta trascendencia no aparece ahora absoluta. La persona no es un absoluto «en sí mismo». Desde el momento en que su ser trasciende a las realidades del mundo, queda vacía, angustiosamente vacía, con una sensación de muerte. No es un «ser» absoluto, es esencialmente un «ser para». Para vivir tiene necesidad de abrirse a una realidad fuera de ella misma. Pero este «ser para» no es «ser para el mundo». Supera ontológicamente la pura inmanencia en el mundo. Es un «ser para Dios».

La dignidad de la persona humana no es, pues, absoluta, y el hombre no puede constituirse en centro del ser. Su dignidad está por encima del ser puramente intramundano, pero está, a su vez, dependiente del Ser Absoluto, de Dios.

Queda, pues, contestada la pregunta sobre la naturaleza del «espíritu» en San Juan de la Cruz: no es un «ser en sí mismo», puro, es un «ser para Dios».

Pero este abrirse a Dios en la contemplación mística, ¿es «natural», o sea, efecto de una suprema tensión de la persona humana, que, valiéndose de sus fuerzas naturales, se vacía de su ser en el mundo y se encuentra con Dios en una pura presencia espiritual, o es efecto de una acción de Dios gratuita y sobrenatural que desciende para colmar el vacío de la persona humana?

En el pensamiento de San Juan de la Cruz, el abrirse a Dios trascendiendo el mundo es un acto sobrenatural» [18].

Para salvar su categoría específica, el hombre necesita abrirse. Esto le crea tensiones, al romper la pretendida libertad con que se había constituido a sí mismo cima del cosmos.

En su protesta contra el dominio exorbitante de los sentidos, el místico ha encontrado seguidores entre el público de selección. La cultura ha abierto los ojos de muchos a la necesidad de combatir esa tiranía que hoy se propaga con alarmante rapidez. Pero se quedará casi solo ahora, cuando se dispone a pronunciar una sentencia parecida contra el espíritu insubordinado, autosuficiente.

Aquí están señaladas las fases del hombre integral: «Pone Dios al alma en esta noche sensitiva a fin de purgar el sentido de la parte inferior y acomodarle y sujetarle y unirle con el espíritu..., como también después, a fin de purificar el espíritu para unirle con Dios, como después se dirá, le pone en la noche espiritual» (1N 11,3). Tres son los estados: sentido, espíritu, Dios. Unidos por dos fases de transición: noche del sentido, que acomoda éste al espíritu, y noche del espíritu, que une a éste con Dios.

[18] F. URBINA, *La persona humana* p.195-197.

Todos los pasos son necesarios. Si el hombre se estaciona en las aspiraciones de la vida inferior, sensitiva, hay deformación: pecado de sensualismo. Hay veces que supera esa primera etapa, libertándose de la tiranía del sentido, pero se estaciona en el espíritu, con personal autonomía y suficiencia: deformación y pecado de orgullo, tal vez más graves que las desviaciones de la sensualidad. Con un paso más, encuentra el equilibrio y su auténtica grandeza en el conjunto de la creación: creatura de Dios.

Las aberturas siempre cogen de sorpresa. También el místico, a lo largo de su camino, intenta más de una vez poner el tejado y cerrarse en su casita. Le obligan a seguir construyendo.

El espíritu de autonomía y un fondo de autosuficiencia nos es connatural. Diríamos que las mismas personas espirituales tienen un cierto germen de ateísmo, una tendencia a confundir los propios gustos con Dios y hacerse a sí mismas último criterio. En las pruebas de la noche, al individuo se le revuelve la psicología y está a punto de pronunciar blasfemias. Las descripciones que San Juan de la Cruz nos ha dejado de este fondo humano son magistrales.

«Y muchos de éstos querrían que quisiese Dios lo que ellos quieren, y se entristecen de querer lo que quiere Dios, con repugnancia de acomodar su voluntad a la de Dios. De donde les nace que muchas veces, en lo que ellos no hallan su voluntad y gusto, piensen que no es voluntad de Dios, y que, por el contrario, cuando ellos se satisfagan, crean que Dios se satisface, midiendo a Dios consigo, y no a sí mismos con Dios» (1N 7,3).

«Otras veces se les añade en esta noche el espíritu de blasfemia, el cual en todos sus conceptos y pensamientos se anda atravesando con intolerables blasfemias, y a veces con tanta fuerza sugeridas en la imaginación, que casi se las hace pronunciar; que les es grave tormento» (1N 14,2).

«Todas estas aflictivas purgaciones del espíritu para reengendrarlo en vida de espíritu por medio de esta divina influencia las padece el alma, y con estos dolores viene a parir el espíritu de salud... Es ésta una penosa turbación de muchos recelos, imaginaciones y combates que tiene el alma dentro de sí, en que, con la aprehensión y sentimiento de las miserias en que se ve,

> sospecha que está perdida y acabados sus bienes para siempre. De aquí es que trae en el espíritu un dolor y gemido tan profundo, que le causa fuertes rugidos y bramidos espirituales, pronunciándolos a veces por la boca, y resolviéndose en lágrimas cuando hay fuerza y virtud para poderlo hacer, aunque las menos veces hay este alivio» (2N 9,6-7).

Es un texto que deben meditar quienes creen que la entrega de sí mismo a Dios que hace el místico es una evasión cobarde, para no enfrentarse con las dificultades de la existencia y evitar los esfuerzos de *hacerse hombre*.

Está en la naturaleza de las cosas la exigencia de Dios. La raíz del alma, que nos parecía su base firme, final, se convierte en un reclamo de algo ulterior. Representa al mismo tiempo la esencia del hombre y su adeudamiento total con Dios. «La raíz del alma, por un lado, aparece como algo... propio, íntimo, superior. Por otro, es algo que sale de ella y se introduce en Dios» [19]. No lo sabría decir mejor.

Zona reservada con dos vertientes. El fondo más íntimo del espíritu humano tiene una dimensión psicológica y otra teológica. La llamará sustancia, raíz, fondo, centro, cima, ápice del alma o del espíritu [20].

Desde el punto de vista psicológico, el fondo del alma forma parte de su estructura natural, con anterioridad a la experiencia mística. Parece, sin embargo, que no existen estímulos naturales capaces de actuarlo. Se requiere para ello que el espíritu se encuentre en desnudez y pobreza; y a ese estado no consigue llegar por sus propias fuerzas. La disposición y luego el objeto místico vienen de Dios, pero no crea entonces de sana planta la capacidad, como se pudiera sospechar.

«El centro del alma es Dios» (L 1,12). Quiere decir centro del hombre, sin distinción entre místico y no místico. Lo es por exigencia natural y parcial realización. Sorprende el verle asignada una meta de esa altura, cuando le ha estado tratando de sensual y animal hasta hace un momento.

Dios hace de centro de la vida humana, sin descentrarla de sí misma. San Juan de la Cruz se abre a este nuevo campo

19 García Rodríguez, *El fondo del alma:* Rev Espir 8 (1948) 462.
20 Cf. H. Sanson, *El espíritu humano* p.118ss; V. Capánaga, *San Juan de la Cruz* p.295ss.

del espíritu con sentimiento de liberación. «Fuera de Dios todo es estrechura» (Ep 12). Pero no es cómodo poner a Dios como centro de la propia vida. Procura seguridad y satisfacción a grandes aspiraciones del ser humano, pero crea otras nuevas ilimitadas.

Esa amplitud de conciencia es una gracia. Duele y cuesta, pero abre a un mundo nuevo, ignorado de quienes se han cerrado en el espíritu. Como sucede en otros campos, quien no alcanza tiende a pensar que el mundo termina con el horizonte de la propia mirada.

Se dice bien que Dios constituye el factor más entrañable de la existencia del hombre. Y aún es posible que éste se convenza, como se ha convencido de que el espíritu es más humano que el sentido. Pero temo que las convicciones no arrastran el interés, y éste siga adherido al sentido, que creímos superado desde hace varias etapas.

El hombre es maleable y dúctil, concentrado, empeñado en el ámbito del instinto. Cuando abandona el sentido y el empuje nace de la convicción superior y de la voluntad seca, el interés se evapora. Si Dios está en lo íntimo, ¿por qué no lo ve?

Sería preciso identificar cuál es esa pieza del mecanismo psicológico humano que suscita el interés hacia una cosa y la convierte en eje de la existencia. Hasta que esa pieza cambia, Dios queda fuera, y el trato del hombre con él es poco más que un negocio o tema limitado en tiempo y zonas.

El místico, el hombre hondamente religioso, poseen un órgano muy desarrollado y sensible que les hace vivir hacia Dios desde las raíces de la naturaleza. Son más hombres.

Tal vez no hemos examinado con la debida atención al hombre, que Dios creó y redimió (C 1,1). El psicoanálisis y otras ciencias humanas nos han acostumbrado a poner de relieve las tendencias instintivas disgregantes. Como si todo el curso natural del dinamismo humano se dirigiera hacia el mal. Pero lleva dentro aspiraciones de base tan arraigadas o más que aquéllas: unión con Dios, nostalgia de una felicidad perdida, conciencia de inmensas posibilidades no realizadas ni realizables en la propia autonomía. Si lo tomamos en serio, cuando pinta en negro, estos otros colores vivos tienen idéntica solidez. El apetito innato de ver a Dios, la capacidad in-

finita de las potencias, son realidades tan consistentes como la inclinación al mal o el predominio de los sentidos.

> «No todas las conciencias se mueven en el mismo círculo vital. Las diversas *Lebensformen*—formas de vida—, que E. Spranger estudia en su libro de este nombre, responden a diversas formas de conciencia. Hay conciencias estrechas, reducidas a un espacio vital miserable, v.gr., el económico, y se determinan por impulsos biológicos y primarios. Las hay más anchas y universales, como las que han logrado incorporar al orbe interior los bienes de la cultura. El conocimiento de la historia, por ejemplo, esto es, el trato y amistad de otras almas extrañas a la nuestra, dilata el espíritu y lo instala en un mundo más vasto y señorial.
>
> La conciencia de los místicos es la que ha dibujado mayor círculo. Los demás vivimos en un universo espiritual de infinita extensión y señorío; pero incapaces de sostener la fuerza de su lumbre. Ciertos barruntos nos avisan de la realidad de este hecho: mas nuestra ceguera y poca experiencia luego topa con las barreras del círculo en que vivimos.
>
> Pero el místico ha traspasado la frontera de nuestro mundo vulgar y se ha internado audazmente en lo Infinito, sintiendo la que llamaba San Juan de la Cruz *la respiración de Dios*. Su ojo espiritual abraza una inmensidad oculta a nuestras miradas, y su amor ha probado la miel de otro amor inefable, cuyo regusto le trae extrañado de sí. En la profundidad de su espíritu, en los senos recónditos de su conciencia, se ha verificado su encuentro con Dios; encuentro que significa *el paso a una forma superior de conciencia,* de máxima dilatación y riqueza. El místico posee una experiencia propia, distinta de todos los grados de la experiencia natural; una luz que da bulto y corporeidad al mundo invisible. Vive cara a cara con las realidades espirituales, y no entre sombras y reflejos. Es decir, posee un órgano nuevo de visión o contemplación» [21].

El místico tiene la conciencia humana en un grado de desarrollo superior. Pero la capacidad del Infinito es inherente al espíritu humano, y, por lo tanto, propiedad de todo hombre. ¿Cómo se explica que éste no sienta el vértigo? El tema no podía pasar inadvertido al Doctor Místico, que contempla la fácil satisfacción con que las almas se acomodan en sus pequeños goces.

«Estas cavernas son las potencias del alma: memoria, entendimiento y voluntad, las cuales son tan profundas cuanto de grandes bienes son capaces, pues no se llenan con menos

21 V. CAPÁNAGA, *San Juan de la Cruz* p.96-97.

que infinito... Y es cosa admirable que, con ser capaces de infinitos bienes, baste el menor de ellos a embarazarlas de manera que no puedan recibir hasta de todo punto vaciarse, como luego diremos; pero, cuando están vacías y limpias, es intolerable la sed y hambre y ansia del sentido espiritual. Porque, como son profundos los estómagos de estas cavernas, profundamente penan, porque el manjar que echan de menos también es profundo, que, como digo, es Dios» (L 3,18; 3,72-74).

La falta de desnudez oculta al hombre y le impide sentir sus inmensas capacidades. Juan toma dos actitudes frente a una ceguera tan lastimosa: recomendar con insistencia la pobreza de espíritu y sufrir desconsolado por una pérdida tan grave para Dios, para el alma misma, la humanidad y la Iglesia. «¡Oh almas creadas para estas grandezas y para ellas llamadas!, ¿qué hacéis, en qué os entretenéis? Vuestras pretensiones son bajezas, y vuestras posesiones, miserias. ¡Oh miserable ceguera de los ojos de vuestra alma, pues para tanta luz estáis ciegos y para tan grandes voces sordos, no viendo que, en tanto que buscáis grandezas y gloria, os quedáis miserables y bajos, de tantos bienes hechos ignorantes e indignos!» (C 39,7).

En medio de tantas promesas y conquistas, no desaparece en nuestra alma la aprensión: la pérdida es gloriosa y bien remunerada, pero es mucho perder. Al final del proceso místico, vemos al hombre llegar triunfante; pero ¿qué se ha hecho de los sentidos y del espíritu humano? ¿No será algo así como el héroe que vuelve de la guerra victorioso, radiante, pero con cuatro muñones en lugar de pies y manos? Le admiramos, pero le compadecemos.

Estamos en los principios, y es demasiado pronto para responder satisfactoriamente. Quedan entretanto bien marcadas dos ideas: la trascendencia infinita del hombre sobre el mundo y, al mismo tiempo, el compromiso ulterior a que esa grandeza le obliga. Ha dado la fórmula exacta en idea y lenguaje: «Un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por tanto, sólo Dios es digno de él» (AA 34).

Capítulo 12

DIOS EN FE

Nombre cotidiano y familiar, que pasa por la mente sin despertarla con su roce a trascendencia. Acaso el temblor que «Dios» alcanza en el lenguaje del místico sea capaz de galvanizarnos.

El místico es realista y no tolera rutina en la fuente misma de su vigor. Dios es de su espíritu la geografía, la historia, el clima, el aire, la sangre, el pan, la vida misma. Repite la palabra por activa y por pasiva, mas no la deja resonar en el vacío de su alma. Lejos de convertir a Dios en noción, objeto, concepto, al propio servicio, le reconoce primordial y le acoge en la propia vida, obligándose a reformar las nociones e ideas del mismo que antes poseía.

Va implicado en el tema de Dios el de la fe. Y no pongo esfuerzo alguno en aislarlos. Juntos constituyen lo más agobiador y consolador de la vida humana.

Dios figura en primer término, desde cualquier lado que abordemos la obra sanjuanista. Será ideal de unión, raíz de exigencias y reforma, fuente de vida nueva. Pero siempre ahí está El. Ni un solo paso quiere dar a ciegas. En medio de la tiniebla, va a lo cierto: «adonde me esperaba quien yo bien me sabía».

El conjunto de la obra ofrece un panorama variado e incitante. Muchos autores han estudiado el tema solamente a base de *Subida.* Se resienten de dureza las conclusiones. Es uno de los temas que injustamente ha sufrido por la sistemática preterición de los romances.

Empezar poniendo a Dios como base sólida y evidente parecería quitar intriga y empeño a la vida del hombre. Sucede lo contrario. Entra como una horma en las raíces del ser humano, lo ensancha, lo estira, lo desconyunta, imponiendo líneas más dinámicas. Todo lo que el hombre posee de consistencia, por una parte, y de dinamismo, por otra, está cifrado en la viveza de este nombre único: Dios.

Decimos que el ideal más sublime es la unión del hombre con Dios, pensando que de esos tres el punto oscuro y flojo

es unión. Creería más bien que es el último y decisivo, *Dios,* el que flaquea y no se adhiere al corazón y a la inteligencia.

Si Dios pierde realismo, toda la vida cristiana se convierte en un complicado ceremonial ante el trono vacío.

1. El camino de la fe

Hay períodos, en la historia de los individuos y de la Iglesia, en que éstos se abandonan confiadamente al misterio. Lo viven con inmediatez espontánea. No caen en la sospecha de que puedan tal vez modificarlo, deformarlo e incluso inventarlo a través del mecanismo de percepción. Dios y el mundo trascendente parecen estar al alcance de la mano, entre las cosas más familiares.

No está siempre al alcance del creyente tan sencilla inmediatez. Soplan vientos contrarios, y entonces el problema de los medios y las distancias se agiganta, absorbe de tal manera, que casi olvidamos el objeto. Los medios que, sin controlar su eficacia, acumuló la época de seguridad confiada dan pábulo a la crisis. Al temperamento árido y frío le son estorbo más que ayuda.

Dios, ciertamente, no es problema para sí mismo. Mas viene al hombre envuelto en realidades terrenas y realizaciones históricas. Se presenta como Dios viviente y activo en la historia del mundo, que ha transformado y marcado con destino esencial. La fe barrunta, por un lado, la sencillez de Dios y, por otro, la complejidad de sus encarnaciones en el mundo y en el espíritu del hombre. El espíritu se pregunta si los recursos de que dispone le transmiten efectivamente el misterio divino o más bien le hacen confundir a Dios con las formas intramundanas de su actividad y con las imágenes que él mismo crea para representarle.

A San Juan de la Cruz le tocó vivir en ambiente de fe honda y confiada, que utiliza sin inquietarse toda clase de medios y representaciones. El se aplica a depurarla. Hoy presenciamos, mejor dicho, vivimos la angustia de una fe desconfiada de sí misma y de sus medios: Dios inasequible e inexistente; eso que adoramos no es Dios, sino proyección del pensamiento. Crece el abismo entre él y nosotros; entonces

nos aplicamos con ardor a defender los puentes. Preocupados de los medios, descuidamos el objeto mismo de la fe. Entre ateísmo y antiateísmo, olvidamos al mismo Dios. No basta repetir la palabra *Dios* y hablar de él. Dios es más que un tema. ¿Llegaremos a convertir la curiosidad en la nueva forma de adoración?

Dios hace estremecer el sistema sanjuanista de arriba abajo. Por iniciativa suya se entrega, pero pide correspondencia, la exige. Honroso, pero duro compromiso para el hombre, que ha de salir de sí mismo, abrirse, entregarse. El vocabulario de *Noche* cuenta con una larga serie de vocablos desintegradores: *deshacer, desnudar, despojar, descocer, desollar, derretir,* etcétera. Eso es más bien tarea de un segundo tiempo, consecuencia de haberse decidido a amar sin reservas.

«El corazón no se satisface con menos que con Dios» (C 35,1). Hay que buscarle, encontrarle. Traza un plano, ¿de conquista? Todo lo contrario. Abrir puertas y ventanas, desmantelar fronteras, a fin de que Dios irrumpa sin estorbo. La búsqueda urgente de Dios tiene para el hombre la forma de una penosa espera.

«Esto, Señor mío, Esposo, que andas dando de ti a mi alma por partes, acaba de darlo del todo; y esto que andas mostrando como por resquicios, acaba de mostrarlo a las claras; y esto que andas comunicando por medios, que es como comunicarte de burlas, acaba de hacerlo de veras, comunicándote por ti mismo... Entrégate, pues, ya de vero, dándote todo al todo de mi alma, porque toda ella te tenga a ti solo, y no quieras enviarme ya más mensajero» (C 6,6).

Es la súplica humilde de quien ya tiene algo y ansía mucho más. Espera que Dios se entregue de veras, como si fuera Dios quien se esconde. Hay quienes por otros motivos imaginan que Dios ya no anda por el mundo ni es posible hoy alcanzarle.

Purifica todo: las representaciones populares, las graves analogías del filósofo y del teólogo, los gustos del espiritual. Pues también el afecto se fabrica una figura de Dios a su manera. Fácilmente cree el hombre que Dios le habla, y con ese pretexto se confirma en sus propias ideas y gustos. El místico incipiente sufre espejismos, como todo hombre. Cuando aparecen en su camino éxtasis, experiencias teopáticas, se dispone

a respirar: Finalmente lo encontré; era lo que buscaba. Juan interviene sin tardanza: Eso no es Dios.

Para el hombre de la tierra, no hay más que un Dios: el Dios de la fe.

> «La fe nos da y comunica al mismo Dios» (C 12,4).
>
> «Dios es la sustancia de la fe» (C 1,10).
>
> «Para que el entendimiento esté dispuesto para esta divina unión, ha de quedar limpio y vacío de todo lo que puede caer en el sentido, y desnudo y desocupado de todo lo que puede caer con claridad en el entendimiento, íntimamente sosegado y acallado, puesto en fe, la cual es sola el próximo y proporcionado medio para que el alma se una con Dios.
>
> Porque es tanta la semejanza que hay entre ella y Dios, que no hay otra diferencia sino ser visto Dios o creído. Porque, así como Dios es infinito, así ella nos le propone infinito; y así como es Trino y Uno, nos le propone ella Trino y Uno; y así como Dios es tiniebla para nuestro entendimiento, así ella también ciega y deslumbra nuestro entendimiento. Y así, por este solo medio, se manifiesta Dios al alma en divina luz, que excede todo entendimiento. Y, por lo tanto, cuanto más fe el alma tiene, más unida está con Dios» (2S 9,1).

¡Qué verdaderas y realistas nos resultan esas palabras desde nuestra experiencia contemporánea! Hemos explorado y dominamos como nunca las realidades del mundo, el mecanismo de la psicología humana, y, sin embargo, no estamos más cerca de Dios que antes. Al contrario, tenemos la sensación de naufragio y de hundimiento. No hay en la tierra una zona elevada que permita tocar el cielo. «El alma, si estriba en algún saber suyo o gustar o sentir de Dios, como quiera que ello (aunque más sea) sea muy poco y disímil de lo que es Dios, para ir por este camino fácilmente yerra o se detiene, por no se querer quedar bien ciega en fe, que es su verdadera guía» (2S 4,3).

Es nota característica del lenguaje sanjuanista la frecuencia y propiedad con que utiliza dos vocablos de intenso plasticismo: *estribar* y *arrimarse*. Dice a maravilla el afán con que todo hombre busca piso firme y respaldo cuando va a tomar en serio sus relaciones con Dios. Estribar es la actitud de quien pone sus pies en algo sólido, a ser posible elevado, como un trampolín para lanzarse. Busca arrimo quien se tambalea y se mueve inseguro por la existencia. ¡Echamos mano

de tantas cosas antes de entregarnos en manos de la oscura fe! Hay que dejar toda personal seguridad, «sólo estribando en pura fe y subiendo por ella a Dios» (2S 1,1); porque es la fe la única zona prominente que permite elevarse a Dios: «Habiendo ya llegado y viéndose con Dios, que está en el fin de esta escala, en quien ella (digo la escala) *se arrima y estriba*» (2N 18,4); fuera de la fe «no hay escalera con que el entendimiento pueda llegar a este alto Señor» (2S 8,7).

La fe se encarga de suplir la pobreza humana en materia de conocimiento divino. Pero ¿es suplencia efectiva o renuncia a saber nada del misterio? Nuestras relaciones exigen en el contenido de la fe algo real, y no simplemente nombre positivo dado al vacío que dejan las cosas perceptibles abandonadas.

La presencia de Dios, percibida inicialmente en forma de ausencia de toda imagen humana, a lo largo del proceso se aclara, se adensa, hasta que deja traslucir su persona divina. De momento prefiere quedarse con hambre, sediento, vacío, durante gran parte del camino, antes que entretener su amor, desviándolo hacia otros objetos. Prefiere la esperanza de un encuentro en plenitud a la satisfacción parcial que pudiera encontrar al momento si renunciara al ansia concentrada. Mientras no halle a Dios, vivirá en soledad pura: mejor solos que mal acompañados (cf. C 35).

Desde un principio y con abundancia Dios se ofrece al creyente. Es El mismo, con su real presencia en la historia y en el corazón humano. A pesar de tanta abundancia, el corazón sigue insatisfecho, vacío. Si el agua no llega al espíritu, es que por alguna parte se pierde. Como fuentes abundosas, pero de cauce reseco y agrietado, que nada riegan.

La primera tarea que se impone es localizar la avería que impide la llegada de Dios hasta el corazón del hombre. Un principio de filosofía y de experiencia aclara el enigma: «que el que recibe se haya al modo de lo que recibe, y no de otro, para poderlo recebir y retener como se lo dan; porque, como dicen los filósofos, cualquiera cosa que se recibe está en el recipiente al modo que se ha el recipiente» (L 3,34).

Ya descubrió el punto débil, y ahora todo su empeño se centra en purificar el recipiente, el hombre, que debe recibir a Dios en su ser. Para que Dios mismo llegue al hombre sin

deformarse, es preciso que el hombre se transforme en Dios. El problema no está, por consiguiente, en manipular la idea de Dios, dándole una forma en que pueda caber dentro de la mente humana. Lo que importa es transformar la mente y la persona humana, de manera que pueda ésta recibir a Dios en toda su anchura, como él mismo se ofrece activamente.

El origen del mal está en que el hombre, cuando afirmaba entregarse a Dios, lo que hizo fue cambiar algunos objetos profanos por ocupaciones piadosas. Pero no ha cambiado el corazón. Es la enfermedad de las personas más devotas. Y el que sufre la crisis de la fe dice que Dios no se mueve ni responde a quienes le buscan. También éste se confunde creyendo que buscarle es pensar en El, hablar de El. Fallan los conceptos, y la palabra enmudece.

En consecuencia, somete la psicología humana a un examen de profundidad, desalojando despiadadamente todas las figuraciones que el hombre confunde con el misterio divino. Fuera disfraces, proyecciones humanas, ídolos fabricados por la imaginación o el sentimiento. Más que limpieza, es una refundición total. Sin esa cautela, el hombre termina viviendo consigo mismo.

¿Queda algo? La FE. Es el camino por donde Dios se interna en la psicología humana; y es también el camino por donde el hombre llega lejos, trascendiendo toda realidad intramundana. Aprovecha los balbuceos de la realidad intramundana y sigue preguntando. Dios es más que todo eso.

Sin forzar mucho la memoria, recordamos que hace pocos años estas ideas acarrearon a San Juan de la Cruz continuos reproches de negatividad y psicologismo. Los capítulos de *Subida-Noche* sobre la fe parecían reservados a un puñado de personas favorecidas con gracias particulares y epifenómenos místicos. El cristiano y el teólogo del siglo xx no se mostraban dispuestos a aceptar el austero programa.

Y mira por dónde, sin saber cómo, se han topado con él de bruces. Lo ha impuesto la Providencia sirviéndose de las leyes de la historia. Se convierte en ansia común: «la verdadera imagen de Dios», «Dios es distinto», «el falso Dios de los creyentes», etc. (son títulos de libros recentísimos). Rebasa la esfera de los especialistas, filósofos o teólogos. Es el pro-

blema del *hombre,* sin adjetivaciones. Oigo hablar a cada paso de la *noche de la fe,* como de la clave para explicar nuestro momento histórico: noche natural, noche cultural, noche colectiva y epocal, de toda la Iglesia, de la humanidad [1].

Han vibrado hasta las masas con el libro del obispo anglicano J. Robinson *(Honest to God).* El examen de conciencia que opera es grave, pero superficial. Elimina ciertas ideas tradicionales acerca de Dios, reemplazándolas por otras más adherentes a la moderna cultura: Dios de la tierra, de la técnica. Cambia el adjetivo *antiguo* por *moderno,* pero siempre, ideas o representaciones.

San Juan de la Cruz es más severo. Deben ser trascendidas no solamente las imágenes, sino también aquellas medio ideas que el hombre se fabrica de Dios a base del sentimiento, los gustos de la época, inclinaciones personales, adultez intelectual, etc. «La fe es sobre todo entender, y gustar, y sentir, e imaginar... Y así, el alma, si estriba en algún saber suyo, o gustar o sentir de Dios, como quiera que ello (aunque más sea) sea muy poco y disímil de lo que es Dios, para ir por este camino, fácilmente yerra o se detiene, por no se querer quedar bien ciega en fe, que es su verdadera guía» [2].

La mente filosófica y teológica se desprenden sin mucho esfuerzo (y hasta se burlan) de las figuraciones populares, a las que tachan de simplicidad infantil: imaginar a Dios a manera de fuego, de un anciano. Aplauden a San Juan de la Cruz, que juzga pueril la confianza puesta en tales representaciones (cf. 2S 12,5). El místico, pensamos, tiene toda la razón.

[1] La actual crisis de la fe, aun fuera del catolicismo, se describe con lenguaje e ideas tomadas de San Juan de la Cruz. Cf. KIERAN KAVANAUGH, *Death of God and John of the Cross:* Spiritual Life 12 (1966) 260, que citamos en c.22.

[2] 2S 4,2-3. Cf. 2S 8; 16,7; 3S 13,1. «El despojo interior que nos proponen los místicos responde, por lo demás, a una necesidad actual. Prueba de ello es el éxito que ha tenido el libro de John A. T. Robinson... La formulación es desconcertante y a veces inadecuada. Pero el sentido profundo del libro está bien claro. El autor acaba de explicarse en una conferencia publicada recientemente: es preciso tomar la ocasión del ateísmo moderno para criticar nuestras ideas que materializan a Dios; hay que rebasar toda imagen ante el Señor, en la fe.

San Juan de la Cruz va mucho más lejos; es más exigente y más realista. La purificación que enseña, para ser eficaz, no se limita al solo ámbito de la inteligencia. Abarca todo el ser, incluida la parte sensible; supone una orientación total hacia la unión con Dios.

Este grande místico, que recibió gracias de excepción, pertenece de lleno a nuestra condición humana y puede ser nuestro guía. Las purificaciones de la fe que él describe se encuadran en un contexto de acontecimientos muy humanos» (R. L. OECHSLIN, *Purification de la foi d'après l'expérience des mystiques:* Vie Spirituelle 116 [1967, 1] 274-275). En el mismo sentido recuérdese el testimonio ya citado del cardenal Koenig (cf. c.5).

Pero ahora toca la vez a filósofos y teólogos. San Juan de la Cruz menosprecia igualmente las ideas «grandes», adultas, que nosotros fabricamos y luego identificamos con Dios. Son tan limitadas y extrañas a la realidad como las figuraciones de los principiantes. En este caso, su severidad nos hiere y la creemos exagerada.

El error no está en que el hombre se sirva de imágenes y conceptos al tratar con Dios, sino en que *piensa* además que Dios será semejante a aquello (2S 12,5; 3S 12,3).

No se puede negar que esta primera reserva y austeridad queda abundantemente compensada en la pureza de relaciones Dios-hombre, que nos va a revelar en *Cántico* y *Llama:* ama a Dios con el amor mismo que El se tiene; es amado de Dios con tantas veras, que piensa cada uno que Dios no tiene otra cosa de que cuidarse.

Lo pensamos todos: ¿cómo es posible tanta soledad y abandono en un cristiano, que tiene a Cristo desde el primer momento a su lado? A su tiempo hablaremos de ello. Jesucristo resuelve sin duda la situación, pues El personifica la fe (2S 22), pero no dispensa del esfuerzo y de la crisis. Al contrario, es El quien impone al hombre nuevo ser: desnudarse del hombre viejo y revestir la nueva creatura según Cristo.

2. Ser de Dios y trascendencia

Con echarse en manos de la fe oscura, San Juan no cierra los ojos a su contenido. El ser de Dios constituye uno de sus temas preferidos.

> «Vio una vez este testigo que, preguntando en recreación a un hermano donado llamado Francisco, cuyo sobrenombre no se acuerda, sino que sabe vivió muchos años en el convento de Granada con opinión de santo y de un alma sencilla, al cual parecía querer mucho el santo padre fray Juan de la Cruz, y le solía hacer en recreación preguntas espirituales, y gustaba de sus respuestas santas y simples.
>
> A éste preguntó un día qué cosa era Dios el santo padre fray

Juan de la Cruz, y el hermano donado respondió: *Dios es lo que él se quiere.* Y esta respuesta celebró mucho el santo padre fray Juan de la Cruz y dijo cosas muy altas sobre la tal respuesta... Yo lo vi en esta ocasión» [3].

Así quitamos el sabor de un Dios sin modo, inerte, que algunos atribuyen al Santo. Ha respetado a Dios en su ser y en su trascendencia. Pero no lo hace por desinteresarse de esa zona. Al contrario, se dispone a empeñar su existencia y su sistema en torno al ser misterioso que no conoce.

Postura típicamente cristiana. El agnóstico crea un vacío de indiferencia tras el horizonte que limita su mirada. No niega que haya algo más allá, pero se desinteresa, convencido de que para nada influye en su vida. El cristiano, en cambio, admite el misterio, el más allá de su horizonte; pero, lejos de olvidarlo, admite su grandeza, lo convierte en eje de la propia existencia.

El sistema de San Juan de la Cruz se alimenta de trascendencia. El más allá de su conocimiento le resulta algo denso, realísimo, que no comporta estrecheces. Le repugna toda imagen o fórmula que se pretenda fiel reflejo de lo divino. Y esto no porque prefiera algo lejano y abstracto. Sucede todo lo contrario. Son la imagen y la fórmula las que abstraen y arrancan fragmentos de la realidad única y simple de Dios. El místico intuye a Dios en toda su riqueza. Al querer encerrar en fórmula la visión panorámica, siente el destrozo y la pérdida, elevado tributo de la claridad conseguida. Toda imagen es incompleta y, por lo tanto, infiel [4].

Llama a Dios *el Todo,* como designación del ser. En el lenguaje corriente, *todo* equivale a síntesis, casi a «montón» de las cosas que percibimos por separado. No quiere el místico decir eso. Le ve unidad, único y simple ser, núcleo plurivalente. Es la unidad misma original. Si luego habla de la variedad de creaturas, lo hace para desentrañar la riqueza concentrada que ha visto en un ser. Es como una segunda etapa. El hombre, para hacerse cargo de totalidad, necesita ver

3 Declaración de Luis de San Angelo; cf. CRISÓGONO, *Vida* c.14 p.217.

4 Adelanto una observación capital que luego se estudiará despacio. Hablamos de Dios como de objeto de nuestra actividad: inerte, pasivo. La revelación y la filosofía moderna invitan a un cambio de mentalidad. El «otro» no es solamente algo que yo veo, sino al mismo tiempo alguien que me ve. Más activo que yo mismo en la trama de nuestras mutuas relaciones.

en ella el conjunto de valores que él conoce por separado en otros seres. Los acumula mentalmente. Algo se acerca, pero no concibe la unidad de Dios en esa totalidad.

Dios «sin modo», es decir, sin estrecheces mentales, es la plenitud, plenitud dinámica. Rebosa vida, color, abundancia, novedades. El Amado... las ínsulas extrañas. «Las ínsulas extrañas están ceñidas con la mar y allende los mares, muy apartadas y ajenas de la comunicación de los hombres; y así, en ellas se crían y nacen cosas muy diferentes de las de por acá, de muy extrañas maneras y virtudes nunca vistas de los hombres, que hacen grande novedad y admiración a quien las ve. Y así, por las grandes y admirables novedades y noticias extrañas alejadas del conocimiento común que el alma ve en Dios, le llama ínsulas extrañas» (C 14,8).

El ser divino es original, hecho de sí mismo, y no construido con despojos sublimados de las creaturas. Estas le prestan únicamente los nombres, como otras tantas vías de acercamiento. Las comparaciones de 1S 4 destrozan un poco la analogía. Dios es cosa seria; las creaturas, ni sombra. Analogía del revés. En vez de empezar por las creaturas, haciendo a Dios una creatura grandísima y de otro modo, empieza por Dios y hace de las creaturas un reflejo pálido y oscuro. Dios es la hermosura, la gracia, la bondad, la sabiduría...

El hombre es solamente lo que Dios ha querido hacer de él. Cuando la creatura empezó a pensar en Dios y deliberar, Dios ya existía, y estaba hecho a su modo, y había organizado el pensamiento humano en torno a El. El hombre pierde el sentido y la proporción de las cosas cuando dice: Dios existe, Dios no existe, pensando que con su pobre mente trae el ser divino a la existencia o lo arroja de ella, le deja espacio en el mundo o se lo niega. San Juan de la Cruz se burla con razón del pensamiento engreído.

Dios es lo que El se quiere, conforme El se revela; y no me lo inventé yo por mi cuenta, ensanchando el troquel de las creaturas. Bien lo dice nuestro Santo: la mayor necesidad que tiene el hombre es de acoger «a este gran Dios. Cercano (éste), trascendente (gran), y su nombre propio (Dios)» (Ep 7, 22-11-87).

Lejos de admitir la trascendencia como por fuerza, porque se la imponen, la necesita, la abraza, la convierte en el nervio

más activo de su vida. La trascendencia divina constituye el objeto preciso de una gracia mística: «en aquel sentir siente tan alto de Dios, que entiende claro se queda todo por entender; y aquel entender y sentir ser tan inmensa la divinidad, que no se puede entender acabadamente, es muy subido entender. Y así una de las grandes mercedes que en esta vida hace Dios a un alma por vía de paso es darle claramente a entender y sentir tan altamente de Dios, que entiende claro que no se puede entender ni sentir del todo» (C 7,9).

Se confía en brazos de ese alguien que no llega a comprender: «Nunca te quieras satisfacer en lo que entendieres de Dios, sino en lo que no entendieres de El; y nunca pares en amar y deleitarte en eso que entendieres o sintieres de Dios, sino ama y deléitate en lo que no puedes entender y sentir de El, que eso es, como habemos dicho, buscarle en fe» (C 1,12). Parece inconcebible que una vida humana pueda orientarse de manera tan absoluta y convencida en torno al misterio, a lo que no comprende. Pero así sucede, y con los mejores resultados.

La trascendencia divina, o mejor dicho, Dios trascendente, es para Juan la fuente inagotable de vida y de consuelo. «Hay en él un convencimiento único que responde a todas las objeciones, de cualquier género que sean: es su fe en un Dios cuyo amor y perfecciones no conocen límite ni medida alguna. Ahí es donde se inspira la alegría de su alma, que, colmada, canta la extraordinaria riqueza del amor. En San Juan de la Cruz, la fe en la trascendencia de Dios alimenta eficazmente las actitudes más variadas y unifica todos los movimientos de su alma: amor, alegría, alabanza, agradecimiento» [5].

Dios grande y bondadoso, cercano y trascendente, ocupa un primer plano en el espíritu de San Juan de la Cruz. Las más terribles dudas de la noche nada pueden contra esa fe, ni siquiera a nivel psicológico de ideas y sentimientos.

Siente la distancia, el abandono, la propia miseria y nulidad. Ni por tentación se le ocurre quitar realismo a Dios.

[5] Lucien-Marie de S. Joseph, *Transcendence et immanence d'après Saint Jean de la Croix:* ÉtCarmel 26 (1947, 1) 272-273. Muchas de sus ideas y expresiones sobre la trascendencia de Dios las toma de la Sagrada Escritura, en particular del Antiguo Testamento. Cf. J. Vilnet, *Bible et Mystique* p.132ss.

Sigue siendo la Persona firme y dueña de los destinos. La desesperación amenaza por el lado del sujeto mismo. No cree en la propia existencia y en los propios valores. Se considera merecidamente abandonado de Dios a la propia nada, derritiéndose. Es decir, se pierde a sí mismo, mientras persiste en su horizonte, oscura y segura, la imagen de Dios.

El ser de Dios tiene distintos reflejos en el seno de la noche y en la luz de la unión. Pero es siempre El, el mismo, inconfundible. Concreto en sus atributos y sus dogmas. Durante los meses de prisión toledana, compuso los romances sobre la Trinidad y la Encarnación.

Aunque padecemos hoy momentos de oscuridad muy semejantes a los que caracterizan su noche, la reacción instintiva sigue un rumbo muy diverso. No en vano han transcurrido desde entonces varios siglos de ateísmo. El hombre contemporáneo resuelve a su favor el conflicto entre él y Dios. Si algo hay seguro, es la propia existencia, que se percibe con evidencia. Dios no le parece tan seguro. A Juan y al protagonista de su noche les acaecía lo contrario en los momentos de crisis: dudar de sí mismos, admitiendo como evidente la realidad de Dios. Tiene esa ventaja, porque ha depurado su fe. Colocándola por encima de las propias ideas, Dios no vacila, aunque las ideas se derrumben y la misma sustancia del hombre parezca aniquilarse. Es una fe a prueba de bombas.

Ya casi no sabemos apreciar la seguridad inquebrantable, inmunizada, de que goza Juan. Estamos tentados de atribuirla a dogmatismo inconsciente. Es un don de la gracia, mantenido con especial asistencia divina. Mucho contribuye en el caso de San Juan de la Cruz su naturaleza privilegiada y mística, dotada de una sensibilidad peculiar para lo divino. Lo siente, lo intuye. La noche no tuvo nunca para él la negrura de la nada de Dios. Su riesgo fue el del barco que naufraga por desintegración interna, mientras sigue viendo límpida en el cielo la estrella Polar.

Vivir en la fe y de la fe equivale a vivir en gloria. En uno y en otro caso, posee al mismo Dios de nuestro Señor Jesucristo y participa en la vida trinitaria. «No hay otra diferencia sino ser visto Dios o creído». Esta no tiene a sus ojos gran relieve. Desde la noche cantó en romance, como si lo

viera, el misterio divino: Padre, Hijo, Espíritu Santo, encarnación, Iglesia [6].

Y la noche de la fe baña en claroscuro sus versos inconfundibles:

¡Que bien sé yo la fonte que mana y corre
aunque es de noche!
Aquella eterna fonte está escondida,
¡que bien sé yo do tiene su manida,
aunque es de noche!
Aquesta viva fuente que deseo,
en este pan de vida yo la *veo*
aunque es de noche.

3. Reflejos del ser divino

Sin privarse de las ventajas que ofrece la contemplación del ser divino en su unicidad, quiere aprovechar al mismo tiempo la posibilidad de perspectivas, de vertientes más iluminadas del mismo. Los atributos equivalen al ser, pero patentizan mejor las virtualidades que sólo confusamente enuncia aquél.

«Dios, en su único y simple ser, es todas las virtudes y grandezas de sus atributos: porque es omnipotente, sabio y bueno, es misericordioso y es justo, fuerte y amoroso, etc., y otros infinitos atributos que no conocemos; y, siendo El todas estas cosas en su simple ser, estando El unido con el alma, cuando El tiene por bien abrirle la noticia, echa de ver distintamente en El todas estas virtudes y grandezas, conviene a saber, omnipotencia, sabiduría y bondad, misericordia, etc. Y como cada una de estas cosas sea el mismo ser de Dios en un solo supuesto suyo, que es el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo...» (L 3,2).

Se trata de una gracia especialísima en cuanto a claridad y abundancia «esta comunicación y muestra que Dios hace de sí al alma, que, a mi ver, es la mayor que le puede hacer en esta vida...» Acostumbra llamar a los atributos divinos «virtudes». Son activos, grandezas en movimiento, demostrados constantemente a través de sus intervenciones en la historia de la humanidad.

Varias veces hace listas de atributos. Cuida de añadir «etc.» o cualquier otra fórmula parecida que ponga bien en claro su intención de no ser completo. «Y otros infinitos atributos que no conocemos», dice el texto (la primera redacción de *Llama* es más fresca y popular: «que no conocemos *acá*»). Es la misma actitud que guardaba antes frente al ser: ama y adora lo que no entiendes de El. Al enumerar atributos de Dios, no solamente deja lugar a otros, sino que los afirma explícitamente.

Los enumerados no le dejan satisfecho. Advierte que hay muchos más. Y aun aquellos que reciben nombre propio quedan sin formular. Después de una gracia semejante, Moisés «sólo dijo lo que se puede decir por los dichos *términos comunes*» (2S 26,4). Y lo comprueba él mismo. A pesar de tantas comunicaciones particulares como ha recibido del ser de Dios en variedad de formas, no añade un nombre nuevo de atributo a los que suele nombrar la teología.

¿Qué nombre se puede dar a esos atributos de Dios que no conocemos? San Juan de la Cruz ni siquiera se propone la cuestión. De alguna manera los percibe, ya que son virtudes divinas concretas y operantes, como la omnipotencia y la bondad. Le afectan íntimamente, pero no hace esfuerzos por nombrar uno solo de ellos. En rigor, no es desconocimiento absoluto por parte nuestra, sino más bien inagotabilidad por parte de ellos.

Los estamos percibiendo confusamente en la creación, encarnación, sin darnos cuenta. Dios, cuando obra, obra como es, se empeña y se revela todo El. En la economía creación-encarnación hay encerrados una infinidad de misterios y virtualidades que la fe barrunta en la oscuridad. Aunque pasen inadvertidos, nos afectan íntimamente y son objeto de una percepción global. Carecemos de categorías particulares para percibirlos y nombrarlos por separado; son a manera de colores fuera de la gama a que alcanza el ojo humano, que, sin embargo, impresionan el instrumento. El místico posee especial sensibilidad en su mirada de fe, de modo que percibe mati-

6 Baruzi, en su nobleza, se dio cuenta de que San Juan de la Cruz no defendía el Dios sin modos ni concreciones que él hubiera deseado: uno, absoluto, indeterminado, como Plotino. «Por una sumisión de la fe mística a la fe dogmática, considera [San Juan de la Cruz] el Ser absoluto como uno y trino... Percepción que hubiéramos preferido menos dogmática. El Ser, tal como le afirma San Juan de la Cruz, es una síntesis de la fe más bien que una introducción a la misma» (*Saint Jean de la Croix* p.447-449).

ces y cualidades de la naturaleza divina que a los demás no resultan. En el trato con Dios los advierte (cf. L 3,7).

Encuentra en la encarnación del Verbo el secreto revelado de toda la grandeza divina y el secreto de sus obras. La primera noticia que ansía y recibe al llegar a unión es la del misterio de la encarnación (C 23,1). No es simple curiosidad, sino exigencia interna, pues en la encarnación están concentrados los más claros reflejos del ser divino, la naturaleza y el destino del hombre, la naturaleza y el sentido de la creación. De ese misterio mana la sabiduría y la hermosura, los atributos por excelencia.

«Las subidas cavernas de esta piedra son los subidos y altos y profundos misterios de sabiduría de Dios que hay en Cristo sobre la unión hipostática de la naturaleza humana con el Verbo divino, y en las conveniencias de justicia y misericordia de Dios sobre la salud del género humano en manifestación de sus juicios. Los cuales, por ser tan altos y profundos, bien propiamente los llama subidas cavernas por la alteza de los misterios subidos, y cavernas por la hondura y profundidad de la sabiduría de Dios en ellos. Porque, así como las cavernas son profundas y de muchos senos, así cada misterio de los que hay en Cristo es profundísimo en sabiduría, y tiene muchos senos de juicios ocultos de predestinación y presciencia en los hijos de los hombres» (C 37,3).

Los atributos y grandezas de Dios corresponden a las personas de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo (L 3,2). En la perspectiva cristiana de San Juan de la Cruz, esta idea es un simple corolario. Conoce las virtudes de Dios por su actuación en la historia de la salvación a través de Cristo. Ahora bien, la actuación es marcadamente trinitaria. Las virtudes de Dios, por consiguiente, son reflejos de las Personas en su único ser y en su distinta personalidad. Las tres Personas han ejercitado y mostrado bondad, sabiduría, misericordia y justicia largamente. Padre, Hijo y Espíritu Santo dan esos reflejos en el mundo.

La teología dogmática más común deja la Santísima Trinidad para después de estudiada la naturaleza de Dios y sus atributos. Dios uno lo lleva todo. La Trinidad es como cualidad contingente superpuesta por la revelación cristiana.

Hoy empieza a disgustarnos hondamente ese estado de cosas. Alabamos convencidamente a quienes tratan de superarlo. San Juan de la Cruz, teólogo, ha sabido librarse de esa limitación. Cuando trata de unirse con el ser de Dios, se refiere a las personas divinas en lo más íntimo de su trina personalidad. Cuanto más avanza la vida espiritual, se hace más decididamente trinitaria, como sucede al final de *Cántico* y a todo lo largo de *Llama.*

Me parece que se acentúa con exceso el carácter filosófico de los atributos enumerados en 1S 4. Recalca la trascendencia, en conformidad con su método de no permitir razonamientos «objetivos» al hombre cargado de vicios. Con pretexto de la bondad de las creaturas, éste desplegaría libremente su propia maldad, cebándola en cosas buenas. Las propiedades de Dios intervienen como un reclamo austero hecho al hombre que anda mariposeando por las cosas del sentido, sin tomar la vida en serio.

Pero es un capítulo marcadamente místico, como todos los otros. Los atributos de Dios son reales, comprobados en mil vivencias. Igual que la hermosura, la gracia, la bondad de las creaturas, no son abstracciones lógicas, sino cualidades visibles, atrayentes; así la hermosura de Dios, su bondad y sabiduría, son palpables, densas, comprobadas una a una, y no simple deducción lógica. La hermosura de Dios lleva una recarga afectiva y concreta, mística (C 36). Lo mismo que es afectiva y sentida la hermosura humana con que entra en oposición (3S 21-23).

Podemos apreciar en una frase del Santo la densidad mística y real que llevan los atributos de Dios contrapuestos a cualidades concretas y visibles de las creaturas. La carta va dirigida a una persona seglar probada con todos los rigores de la noche: nunca estuvo mejor que ahora, «ni se conocía por *tan mala,* ni a Dios por *tan bueno*» (Ep 18, 12-10-89).

4. La hermosura de Dios

El ser divino está lleno de cualidades concretas, todas originales. El místico las ve así y quiere destacar esa originalidad. Pero no forja palabras nuevas que sugieran el atributo insospechado por la teología sin experiencia. Se afana, en cambio,

por inyectar en los vocablos comunes la dimensión original de lo divino.

Sorprendemos a fray Juan con la mirada absorta todavía en un momento muy próximo a la percepción inmediata: «hermosura» [7].

> «Y vámonos a ver en tu hermosura... Esto es, que de tal manera esté yo transformada en tu hermosura, que, siendo semejante en hermosura, nos veamos entrambos en tu hermosura, teniendo yo tu misma hermosura; de manera que, mirando el uno al otro, vea cada uno su hermosura, siendo la una y la del otro tu hermosura sola, absorta yo en tu hermosura; y así, te veré yo a ti en tu hermosura, y tú a mí en tu hermosura, y yo me veré en ti en tu hermosura, y tú te verás en mí en tu hermosura...» (C 36,5).

Forcejea por afirmar la hermosura divina de Cristo como un dato primordial. Repite, retuerce el vocablo, pero sin abandonarlo, sin distraerse un momento con el recurso a hermosuras creadas ni desviarse a la forma adjetiva. Quiere significar *la hermosura de Dios* directamente, como la está viendo; vestirla de lenguaje propio, fresco, no usado para otro fin.

A toda costa exige que la mente se levante sobre todas las cosas hermosas que ocupan el recuerdo nuestro cuando oímos pronunciar «hermosura». Es otra la hermosura de que él habla, y tal vez fuera mejor llamarla por otro nombre si continuamos llamando hermosas a las cosas o personas de por acá.

La ve de otro modo, pero no puede hacer más. Una y otra vez sus esfuerzos líricos vienen a descansar sobre la misma palabra, que los hombres aplican a tantas otras cosas: hermosura. Un solo medio le queda para distanciarla del uso común, que es repetirla innumerables veces, variando la postura sintáctica, sin adjetivos ni aplicaciones. Hasta veinticinco veces en pocas líneas. Nada hay de narcisismo piadoso ni retórica verbal en esas repeticiones. Densas y con sentido, nos llevan hasta el umbral de la mística.

[7] C 36,5. Un trance similar se vislumbra en la estrofa 11: «Descubre tu presencia y máteme tu vista y hermosura» (cf. n.10). Es probable que la canción 11, redactada posteriormente, haya nacido en las mismas circunstancias que motivaron la composición de las cinco últimas, con las que guarda evidente afinidad.

Al recuerdo de la hermosura de Dios se remueve todo el ser, místico y poético, de San Juan de la Cruz. Recibe una fuerte sacudida interior con la respuesta de una monja que le dice traer la oración en contemplar la hermosura de Dios y holgarse de que la tenga. Entusiasmado de estas palabras, dice maravillas, y compone poco después las canciones últimas del *Cántico espiritual.*

Revela el Santo, teólogo y místico, marcada preferencia por la hermosura divina, como representación general de Dios. Lleva su preferencia fuerte dosis de experiencia. Parece como si en su viaje místico se hubiera asomado a los bordes de la divina infinitud y desde allí pronunciase «omnipotente», «misericordioso», obteniendo solamente débiles ecos. Cuando pronuncia «hermosura», el ámbito de la divinidad se llena de resonancia y luminosidad. Recibe la impresión de haber encontrado la palabra hecha a la medida de la inmensidad de Dios.

Tras la percepción mística y los resultados modestos que ha conseguido en la formulación, le agobia el afán de librar esa hermosura de las deformaciones a que la somete la mente humana intrascendente. Por instinto y por educación, el hombre la reconstruye recosiendo trozos de creaturas. Tales métodos de llegar a la hermosura no gustan a Juan, que la quiere propiedad original de Dios, y sólo por pálido reflejo pasa al mundo y al hombre.

Cuando dice «hermosura de Dios», la aprecia vivamente, a base de contenido real y propio; como nosotros cuando nos referimos a la hermosura de un rostro o del paisaje. En cambio, la hermosura de Dios nos resulta un atributo comparativo: Dios posee la hermosura de las cosas de manera más alta, pero menos real que ellas, abstracta y poco luminosa. Lo que gana en elevación (por vía de eminencia) lo pierde en realismo para nuestro espíritu: Dios es más hermoso que las cosas, pero *menos realmente* hermoso que las cosas, rostros o paisajes que se ofrecen a la vista o a la inteligencia intuitiva.

> «La *hermosura* de Dios es de hecho el atributo divino más frecuentemente citado en las obras del Doctor Místico. Es raro que falte la hermosura en las enumeraciones de atributos divinos. Por otra parte, es difícil y diríamos imposible constatar, en las obras de San Juan de la Cruz, una influencia de la literatura profana o religiosa que haya movido al Santo a conceder una tal importancia a la contemplación de la hermosura de Dios. Sólo recurriendo a una exigencia personal se puede explicar este hecho. Riqueza de una naturaleza de artista, siempre pronta a captar la hermosura, sea cualquiera la forma en que se presente. Riqueza también de una afectividad abierta a todas las llamadas

del amor bajo la forma de la hermosura, capaz de nutrir una admiración inagotable. Sus últimas palabras sobre la tierra darán de ello un testimonio conmovedor» [8].

Además de ser el atributo más frecuente, posee ciertos rasgos de superatributo. Equivale al ser de Dios, a la totalidad de su revelación en Cristo. Tiene valores de nombre propio, inalienable: *Dios es la Hermosura* [9].

No figura en las listas de atributos adjetivados, porque equivale a todos ellos juntos, al ser mismo. El comentario a la estrofa 11 de *Cántico,* «Descubre tu presencia», ocasiona varias yuxtaposiciones de hermosura muy significativas: «su divinidad y hermosura», «aquel sumo bien y hermosura», «alteza y hermosura de la divinidad de Dios», «su divino ser y hermosura». Para terminar afirmando declaradamente la total equivalencia: «su hermosura, que es su divina esencia» (n.2).

La hermosura es el mismísimo ser de Dios, Dios Trinidad. Y es hermosura por el hecho mismo de ser Dios y de haber intervenido como tal en la creación y en la historia laboriosa de la humanidad. Visto a esa luz, da colores de armonía indeficiente, de hechura a mano maestra.

Más necesario aún que con los restantes atributos, es necesario evitar con éste la interpretación en el plano puramente metafísico, abstracto, despersonalizado, que no permite agarrar esa belleza a la Trinidad, que es el Dios concreto de la revelación, y debe serlo de toda filosofía clarividente. Baruzi hacía notar, con pena, que San Juan de la Cruz es cristiano, irremediablemente cristiano. Eso no quita que la mayoría de los elementos que integran la percepción total se presten a fecundo análisis desde otro punto de vista. La estética, por ejemplo, encuentra pábulo, pues de ella se sirve el Santo.

Jesucristo es la hermosura de Dios (C 36-37). Nadie llega a la hermosura de Dios si no es uniéndose con la sabiduría y hermosura de Dios, que es el Hijo. De él la reciben igualmente las demás creaturas.

Tiene en San Juan de la Cruz significado más hondo que la simple figura graciosa que perciben los sentidos. Entremos más adentro en la espesura: el misterio de la cruz es uno de los rasgos que contribuyen eficazmente a realzarla. El alma que se enamora de la hermosura de Cristo busca la cruz con ardor apasionado. Espesura de la cruz y gloria de la resurrección forman el adorno del Esposo, Cristo.

La preocupación de Dios en la santificación del hombre es embellecer, hermosearle tanto, que le haga consorte de la misma divinidad (cf. C 32-4).

La hermosura de Dios y la doctrina de San Juan de la Cruz no entregan su secreto a quienes confunden esa realidad con pequeñas curiosidades y vanos gustos.

5. El tiene su condición

Anda afanoso por conocer y adaptarse a la «condición de Dios», es decir, a su modo, su carácter, temperamento, psicología, sus gustos y preferencias. Si bien la expresión lleva algo de antropomorfismo, responde a un contenido primario de la revelación [10].

En esa inquietud salen a relucir varios rasgos que ya hemos advertido en la doctrina de San Juan de la Cruz sobre el tema. Dios no es simplemente el *objeto* de nuestra consideración o afecto, al que nos dirigimos. Es *sujeto* también, El frente a nosotros, y más activo que el hombre. La condición de Dios muestra sus iniciativas y reacciones frente a la creación y al hombre. Otra nota hay fuertemente distintiva. Se acerca a Dios en espíritu de sumisión y escucha, deseando co-

[8] Lucien-Marie de Saint Joseph, *Hermosura:* Vie spirituelle 94 (1956, I) 18-19.

[9] La forma incluso tiene valor particular. Nunca dice de Dios «hermoso», en forma adjetival. En consecuencia, cuando los atributos divinos se nombran en forma de adjetivo: omnipotente, justo, etc., falta siempre el correspondiente a hermosura. Esta figura cuando la enumeración se hace por sustantivos: omnipotencia, justicia, etc. Tampoco sustituye hermosura por «belleza». Solamente una vez menciona la *belleza* de Dios, pero sin quitar su puesto a hermosura, que figura también en ese mismo contexto (cf. 1S 4,4).

[10] De Santa Teresita dice en los *Procesos* su hermana Celina que leía constantemente la Sagrada Escritura para conocer el carácter de Dios. Y Santa Teresa en el *Camino de perfección:* «Pues razón será, hijas, que procuremos deleitarnos en estas grandezas que tiene nuestro Esposo, y que entendamos con quién estamos casadas, qué vida hemos de tener... Pues acá no quitan estos pensamientos a las que están desposadas con los hombres, ¿por qué nos han de quitar que procuremos entender quién es este hombre [Cristo] y quién es su padre y qué tierra es ésta adonde me ha de llevar y qué bienes son los que promete darme, qué condición tiene, cómo podré contentarle mejor, en qué le haré placer, y estudiar cómo haré mi condición que conforme con la suya?» (c.22,7).

nocer y secundar sus planes y sus gustos. Nada de manejarlo como una idea o al propio servicio.

A través de la condición, conocemos mejor su ser y orientamos la conducta en consecuencia. Ocupa un lugar de relieve en la vida cristiana. En primer lugar, como reflejo del ser. La más íntima naturaleza de Dios se revela cuando actúa, aprueba o condena, fomenta o simplemente tolera. Conforme es, así obra; conforme obra, así es. La ecuación permite completar las descripciones estáticas hechas de la naturaleza divina. La historia de la salvación y la historia de los hombres fieles resulta la mejor fuente de conocimiento.

La conducta del hombre se orienta según el modo de ser de Dios. Ha de regularse según ella, pues Dios hace ley. Tiene su voluntad pronunciada, sus preferencias y gustos, sus puntos débiles o repugnancias particulares; por delicadeza e incluso diríamos por interés conviene tenerlos en cuenta y acomodarse.

El tema es de trascendencia singular y alcanza a las raíces del sistema. La base de todo es el ser de Dios, Dios mismo; de ahí deriva su condición o manera de obrar con los hombres; y según esa condición divina se escoge la conducta correspondiente por parte del hombre mismo. San Juan de la Cruz desarrolla abundantemente los tres puntos.

Condición equivale a estado, modo de ser, gustos. Sería de desear un vocablo que expresara mejor la total correspondencia de obrar y ser. Dios tiene psicología de Dios. Y no es fácil en ocasiones determinar cuáles son sus vías y preferencias. El autor pone en juego toda su finura teológica y espiritual distinguiendo el significado de cada intervención.

a) Dueño de sus obras y de sus dones

Es rasgo característico de la divinidad. Obra sin tener que dar razón de sus actos al hombre. Aun cuando éste no vea los motivos, Dios sigue teniendo toda la razón.

La distribución de las gracias más selectas es cosa de pura bondad, casi de capricho: «ni el alma ni quien la trata pueden saber ni entender la causa de donde proceden, ni por qué obras Dios les haga estas mercedes... Dalo Dios a quien quiere y por

lo que El quiere» (2S 32,2); el alma llega a ver que «de su parte ninguna razón hay ni la puede haber para que Dios la mirase y engrandeciese, sino sólo de parte de Dios, y ésta es su bella gracia y mera voluntad» (C 33,2). Es más, hay veces en que obra por pura redundancia, por hacer ver que es Dios, rebasando toda humana capacidad (2S 19,1).

Recalca la divina libertad con un «se» espontáneo o reflexivo: no hay por qué forzarle, pues hace las cosas «para lo que El se quiere» (2S 18,7); Dios llama a unos, y a otros no; «el porqué, El *se* lo sabe» (1N 9,9).

Le disgusta a Juan, y con mayor razón a Dios, la irreverencia de algunos principiantes y no principiantes que hablan con Dios desde la cátedra y poniendo condiciones. Como fruto de la noche «nácele al alma tratar con Dios con más comedimiento y más cortesía, que es lo que siempre ha de tener el trato con el Altísimo; el cual, en la prosperidad de su gusto y consuelo, no hacía, porque aquel sabor y gusto que sentía hacía ser el apetito acerca de Dios algo más atrevido de lo que bastaba, y descortés y mal mirado» (1N 12,3; 3S 44,5).

Dios ha hablado para revelarse y darnos a entender las cosas. Pero siempre queda una buena porción de misterio, reflejo de su trascendencia inevitable. De ahí el principio: «No hay poder comprender las verdades ocultas de Dios que hay en sus dichos y la multitud de sentidos. El está sobre el cielo y habla en camino de eternidad; nosotros, ciegos, sobre la tierra, y no entendemos sino vías de carne y tiempo» [11].

b) Amor y liberalidad

Me dejo arrastrar por la tentación y quebranto mi propósito de no transcribir de ordinario los textos del Santo. Hay que leerlos en su salsa, que es el contexto. Pero son tan elocuentes y exquisitos en algunos casos, que gusta y dicen más que un análisis.

La cualidad más relevante de su condición es el amor. Dios es amor. Por ese camino llega El hasta el hombre, y por ese camino penetra el hombre en Dios para adorar y pedir. Mien-

[11] 2S 20,5. Es profundamente bíblica y teológica la doctrina de esos capítulos, 2S 18-22.

tras las relaciones se guían por el amor, irá todo como la seda. Cuando haya intereses o violencia, pretensiones de conseguir los deseos de manera automática, está todo perdido.

> «Comunícase Dios en esta interior unión al alma con tantas veras de amor, que no hay afición de madre que con tanta ternura acaricie a su hijo, ni amor de hermano ni amistad de amigo que se le compare. Porque aun llega a tanto la ternura y verdad de amor con que *el inmenso Padre* regala y engrandece a esta humilde y amorosa alma (¡oh cosa maravillosa y digna de todo pavor y admiración!), que se sujeta a ella verdaderamente para la engrandecer, como si El fuese su siervo y ella fuese su señor; y está tan solícito en la regalar, como si El fuese su esclavo y ella fuese su Dios. ¡Tan profunda es la humildad y dulzura de Dios!» (C 27,1).

Huelga el comentario. Antes del Evangelio, ni como hipérbole admitiríamos tales encarecimientos. Después de la encarnación, en que el Hijo de Dios se hace siervo, las palabras de fray Juan cobran todo su sentido real, como presentación exquisita de Dios encarnado. Con la sensibilidad de artista que él tiene, se dio cuenta que las imágenes cargaban la ternura; introduce un contraste oportuno: «el inmenso Padre»: amor, grandeza, fuerza, todo para mayores dones de amor.

Estamos acostumbrados a ver la grandeza y la omnipotencia de Dios en el castigo de sus enemigos. Pero en esos casos apenas arrima la mano. Es cosa pintada en comparación con la grandeza que pone en juego para regalar a sus amigos: «¡Oh mano blanda, oh toque delicado!... Cuando castigas, suavemente tocas, y esto basta para consumir el mundo; pero cuando regalas, muy de propósito asientas, y así del regalo de tu dulzura no hay número» (L 2,16).

Del amor nace su condición liberal, que es dar sin medida a quienes ama. «No hay poderlo ni aun imaginar; porque, en fin, lo hace como Dios, para mostrar quién El es. Sólo se puede dar algo a entender por la condición que Dios tiene de ir dando más a quien más tiene; y lo que le va dando es multiplicadamente según la proporción de lo que antes el alma tiene» (C 33,8).

Precisamente porque ama, quiere también la compañía. El amor no sufre dilaciones. A veces hace madurar apresuradamente el alma de los santos para llevarlos consigo: «es condición de Dios llevar antes de tiempo consigo las almas que mucho ama, perfeccionando en ellas en breve tiempo por medio de aquel amor lo que en todo suceso por su ordinario paso pudiera ir ganando» (L 1,34).

El amor debe ser también la condición del hombre, si quiere entenderse con Dios. «La mayor necesidad que tenemos es de callar a este gran Dios con el apetito y con la lengua, cuyo lenguaje, que El oye solo, es el callado del amor» (Ep 7, 28-11-87). «Grande es el poder y la porfía del amor, pues al mismo Dios prenda y liga. Dichosa el alma que ama, pues tiene a Dios por prisionero, rendido a todo lo que ella quisiere; porque tiene tal *condición* que, si le llevaren por amor y por bien, le hará hacer cuanto quisieren, y si de otra manera, no hay hablarle ni poder con El, aunque haga extremos» (C 32,2).

Urge aprender esa psicología en la oración y las prácticas de piedad. Hagan las cosas con sencillez, como manda la Iglesia, sin inventar modos nuevos y ceremonias. Así nos enseñó a obrar Jesucristo, «como el que tan bien conocía su condición», los gustos del Padre. No dio grande variedad de ejercicios y oraciones, sino que se repitiese con fervor y cuidado el Padrenuestro. «Que si por esa sencillez no los oye Dios, crean que no los oirá aunque más invenciones hagan. Porque Dios es de manera que, si le llevan por bien y *a su condición,* harán de El cuanto quisieren; mas, si va sobre interés, no hay hablarle» (3S 44,3).

Cuando Dios es amado, con grande facilidad acude a las peticiones de su amante (C 1,13).

c) Economía sacramental

Dios ha establecido una economía en Jesucristo, la Iglesia, los hombres. Desde entonces «Dios ha quedado como mudo» (2S 22,4). Ha dicho todo lo que tenía que decir, y no necesita tantas intervenciones como en el trato religioso del Antiguo Testamento. Dispone el cristiano de todo lo que necesita para servir a Dios muy a su gusto: Jesucristo, Iglesia, Evangelio, fe y razón natural. Basta y sobra. ¿Qué más quiere?

No va en el carácter de Dios que le anden preguntando o pidiendo aclaraciones. «No es de condición de Dios que se hagan milagros; que, como dicen cuando los hace, a más no poder los hace» (3S 31,9). Aserción sencilla a primera vista, pero llena de pensamientos: Dios enemigo de milagros, vías de excepción, intervenciones de esas que hinchan el ojo. Si alguna vez emplea tales recursos, a más no poder lo hace, y no porque sean de su gusto y condición.

Desearíamos su intervención para suplir lo poco y oscuro que nos dicen el Evangelio y la Iglesia, o los hombres que le representan. Y sucede todo lo contrario. El mismo ha querido sujetarse a su propia economía sacramental. En vez de suplir al hombre, quiere que el hombre le supla a El. Y sus gracias no quiere tengan efecto hasta que no han sido aprobadas y confirmadas por los medios naturales.

> «Es Dios tan amigo que el gobierno y trato del hombre sea también por otro hombre semejante a él y que por razón natural sea el hombre regido y gobernado, que totalmente quiere que las cosas que sobrenaturalmente nos comunica no las demos entero crédito ni hagan en nosotros confirmada fuerza y segura hasta que pasen por este arcaduz humano de la boda del hombre».
>
> «Y lo probamos cada día por experiencia, viendo en las almas humildes por quien pasan estas cosas que, después que las han tratado con quien deben, quedan con nueva satisfacción, fuerza y luz y seguridad. Tanto, que a algunas les parece que, hasta que lo traten, ni se les asienta ni es suyo aquello, y que entonces se lo dan de nuevo» (2S 22,9-16).

d) Condescendencia

Demuestra San Juan de la Cruz la más exquisita sensibilidad religiosa y cristiana. Lo normal, dije antes, es que el obrar divino corresponda a su ser, a su íntima voluntad.

Hay quien aplica el principio con tal rigor, que lo deforma. No tiene en cuenta una ley divina introducida por bondad: la condescendencia. Dios condesciende y participa activamente en modos de obrar que, por otra parte, desaprueba.

Cuando alguien pide luces especiales por vía extraordinaria, tal vez las concede. Pero no aprueba el sistema. Es más, positivamente se enoja y aun castiga, aunque responda. Algunos simples, «si acaece que a su petición lo revela Dios, asegúranse más, pensando que Dios gusta de ello y lo quiere, pues que responde; y, a la verdad, ni Dios gusta ni lo quiere» (2S 18,8). «Diréis: pues si así es, que Dios no gusta, ¿por qué algunas veces responde Dios?» Responde y condesciende por aquella vía porque son espíritus flacos y tiernos, que sin eso vuelven atrás. El quisiera llevarlos a la economía sacramental, pero son blandos y no dan más de sí. Los lleva por camino blando. No llegarán muy lejos.

> «Lo cual se entenderá mejor por esta comparación. Tiene un padre de familia en su mesa muchos y diferentes manjares, y unos mejores que otros. Está un niño pidiéndole de un plato, no del mejor, sino del primero que encuentra; y pide de aquél porque él sabe comer de aquél mejor que de otro. Y, como el padre ve que, aunque le dé del mejor manjar, no lo ha de tomar, sino aquél que pide, y que no tiene gusto sino en aquél, por que no se quede sin su comida y desconsolado, dale de aquél con tristeza...
>
> Y así también algunas alcanzan ternuras y suavidad de espíritu o sentido; dáselo Dios porque no son para comer el manjar más fuerte y sólido de los trabajos de la cruz de su Hijo, a que El querría echasen mano más que a otra alguna cosa» (2S 21,3).

Ofrece un panorama tristísimo la lucha entre Dios y el hombre en la vida espiritual. Sería comprensible el contraste entre dos egoísmos: Dios mirando por sus intereses, y el hombre por los suyos. Aquí sucede que Dios mira por el bien del hombre [12]. Y el hombre no sabe lo que quiere ni lo que le conviene. En algún sitio he leído que el camino de la salvación es una lucha de Dios contra el hombre para el bien del hombre.

Evita el autoritarismo en su conducta con los hombres, respetando el terrible don de la libertad humana. Se ofrece todo. Si le aceptan sólo a medias, sufre y calla. «Es de saber que Dios en todas las almas mora secreto... Pero hay diferencia en este morar, y mucha; porque en unas mora solo, y en otras no mora solo; en unas mora agradado, y en otras mora desagradado; en unas mora como en su casa, mandándolo y rigiéndolo todo, y en otras como extraño en casa ajena, donde no le dejan mandar nada ni hacer nada» (L 3,14).

[12] Algunos andan «a caza de este gusto en las cosas de Dios; a los cuales se les niega Dios muy justa, discreta y *amorosamente*, porque, si esto no fuese, crecerían por esta gula y golosina espiritual en males sin cuento» (1N 6,7).

Llega un momento en que se cansa de tantas niñerías y caprichos. Corta por lo sano, y, de buena o mala gana, el alma se encuentra metida en la noche. Se hace fuerte Dios, porque a paso del hombre se hace poco caudal. Es una de las pocas ocasiones en que Dios no condesciende, aunque el hombre patee y porfíe como los niños queriendo irse por su propio pie (S pról.; L 3,66). Lo hace Dios por el bien del hombre, ya que no puede esperar que éste por su cuenta se decida a tomar un trago tan amargo.

De la Sagrada Escritura toma los rasgos más salientes de la psicología de Dios: palabra y modos de obrar con la comunidad y con las figuras más representativas de la misma. El frecuente recurso de San Juan de la Cruz a esas figuras del Antiguo Testamento es interpretado universalmente como una identificación implícita de la propia experiencia con la de ellos. Hay otro nivel en que siente aún con mayor fuerza la afinidad. Aquellos hechos y personajes ponen de manifiesto lo que Dios es y quiere del hombre, lo que desaprueba y castiga, cuáles son sus designios, etc. Dios es hoy el mismo de entonces. Por la manera como allí se revela, le conocemos.

Los antropomorfismos que introduce San Juan de la Cruz no disuenan por referirse a movimientos nobles de ánimo y porque el simbolismo aligera su peso. En buena parte se basan en la encarnación. Entonces ya no es manera humana de figurar a Dios, sino realidad divina del Verbo, que se ha hecho hombre.

Capítulo 13

JESUCRISTO

Por este *camino* ha llegado fray Juan a la plenitud de su propia vida mística. En la misma línea de pensamiento y de experiencia forjó el sistema. Con la ventaja de que es una persona y no una idea la que vivifica las estructuras y las ansias de unión.

Jesucristo, como persona y en cuanto temática, es la síntesis de todos los elementos que analizamos en esta tercera parte como esenciales. Dios trascendente se engancha en la existencia humana con lazos de tiempo, espacio, movimiento, historia. De este modo ofrece al hombre la posibilidad de asemejarse a Dios, transformarse en él, sin perder las cualidades que le hacen hombre, sin deshacerse.

El tema refleja los métodos que sigue el Doctor Místico: experiencia, conocimiento experiencial de la Biblia, reflexión teológica. Lo ha vivido y trabajado con finura personal.

Esto nos obliga a sensibilizarnos de antemano, dispuestos a seguirle en filigrana. Parece imposible, pero es una realidad manifiesta que este campo de su predilección le ha merecido constantes reproches de parte de algunos tratadistas que en todo ven lagunas. Cayeron sobre los escritos de San Juan de la Cruz en vertical, armados de un esquema previo, inspeccionaron la superficie, y dieron el juicio: muchas lagunas, evidente *déficit* cristológico.

Va vinculado a Cristo el tema de la Iglesia, que a veces se funde con él o lo sustituye. Son complementarios en doble sentido. La Iglesia tiene propiedades y funciones que la identifican con Cristo frente a sus miembros los hombres; por otra parte, se identifica con los hombres o con el alma protagonista en su diálogo con Cristo.

No tengo intención de agotar el tema. Me basta marcar una línea de posible desarrollo y la pertenencia al núcleo esencial de su cuerpo de doctrina.

1. En vida, arte...

Todos los componentes sustanciales de su pensamiento tienen origen o fuerte reflejo en la vida personal del Doctor Místico. Es un presupuesto demostrado que no hay necesidad de recordar al lector en cada nueva ocasión. Sin embargo, el de Cristo constituye un caso tan especial, que se hace indispensable ocuparnos primeramente de su vida [1].

Hay en la vida de San Juan de la Cruz una página reveladora y de especial encanto; mezcla rara de humanismo, amor fraterno, mística, ansias de cruz, devoción sencilla, intimidad y trato confiado con Jesucristo. El hecho tiene lugar unos meses antes de su muerte, en la tarda primavera segoviana del año 1591.

Fray Juan ha caído en desgracia y vive momentos de penoso abandono y persecución, a punto de ser desterrado a Méjico. Invita a su hermano Francisco para que venga a Segovia y esté con él unos días. Le hace comer a su lado, le regala, no sabe separarse de él. Temiendo ser de peso a la comunidad, Francisco se dispone a partir. Su hermano el fraile se opone: «No tengáis tanta prisa, que no sabéis cuándo nos veremos». Efectivamente, no se vieron más sobre la tierra.

Uno de esos días de intenso cariño humano y de intimidad divina entre los dos hermanos tiene lugar el suceso. Después de cenar, ya de noche, salen juntos a la huerta, donde tantas horas de contemplación han transcurrido para fray Juan. La hora, el cariño, la sensación de que se despiden tal vez para siempre, el paisaje hondo, motivan una confidencia de fray Juan, cuyas palabras ha procurado conservar el hermano con emoción:

> «Quiero contaros una cosa que me sucedió con Nuestro Señor. Teníamos un crucifijo en el convento, y, estando yo un día delante de él, parecióme estaría más decentemente en la iglesia, y con deseo de que no sólo los religiosos le reverenciasen, sino también los de fuera, hícelo como me había parecido.
>
> Después de tenerlo en la iglesia puesto lo más decentemente que yo pude, estando un día en oración delante de él, me dijo: *Fray Juan, pídeme lo que quisieres, que yo te lo concederé por este servicio que me has hecho.* Yo le dije: *Señor, lo que quiero que me deis es trabajos que padecer por vos y que sea yo menospreciado y tenido en poco.* Esto pedí a Nuestro Señor, y Su Majestad lo ha trocado, de suerte que antes tengo pena de la mucha honra que me hacen tan sin merecerla» [2].

Se debe contar entre las escenas que mejor retratan a fray Juan en sus gustos e intimidad. Contempla el cuadro, piensa en la devoción que puede suscitar en los fieles que visitan la iglesia; luego la gracia mística, narrada con sencillez; la respuesta de Juan, que pide cruces con ánimo blando de amor y sin aspavientos. Todo esto llega hasta nosotros envuelto en el marco de una confidencia familiar cuando está sufriendo por la separación.

Se ha hecho célebre el lema sanjuanista: «Padecer y ser despreciado por Vos». Es una lástima que haya corrido independiente de éste su marco histórico, desfigurándose. La cruz de Juan no es un palo seco y con espinas, sino *Nuestro Señor,* a quien trata con sencillez y con quien le *suceden* cosas. Le ha pedido sufrimientos, y lo consigue en medida limitada, con mezcla de terrena satisfacción. Juan tiene un modo de narrar que parece se está quejando: le he pedido padecimientos, y no me los ha querido dar.

El hecho particular representa un principio general y comprobable en toda su amplitud. Así lo formula el padre Efrén: «El centro de sus alegrías y el gozo de su esperanza acá en la tierra era la *santísima humanidad de Cristo.* Su devoción era tiernísima, y diríamos que su espiritualidad tiene como eje a Cristo, Camino, Verdad y Vida» [3].

Las manifestaciones son incontables y se extienden a todos los campos. Las hay de tipo estrictamente personal y religioso, como los poemas místicos. Otras pertenecen a la piedad conventual y vida comunitaria, como las representaciones escenificadas. También las hay de carácter artístico. Todas sus facultades se despiertan y alcanzan el máximo desarrollo en contacto con la realidad absorbente que es Jesucristo.

[1] La síntesis más reciente y completa es la de SOR GIOVANNA DELLA CROCE, *Christus in der Mystik des Hl. Johannes vom Kreuz,* en *Jahrbuch für Mystische Theologie* 10 (1964) 15-24. Cf. también GERARDO DE LOS SS. CORAZONES, *Puntos de propedéutica al tema «Jesucristo en la vida espiritual según San Juan de la Cruz»* Monte Carm. 68 (1960) 240-265.

[2] Cf. CRISÓGONO, *Vida* c.18 p.291-292. No es un crucifijo, sino un cuadro, que aún se conserva en Segovia. Representa al Señor de medio cuerpo arriba, con la cruz al hombro y una soga al cuello. Destacan, sobre fondo oscuro de su vestido, la blancura de una mano y del rostro.

[3] EFRÉN DE LA M. D., *San Juan de la Cruz* p.277.

Navidad es el misterio de la encarnación del Verbo puesto al alcance de ojos mortales. Ahí empieza y se realiza el grande paso de la unión de Dios con el hombre. Fray Juan gusta de que el misterio sea representado en comunidad *muy al vivo*. El toma parte activa. Si hay novicios, a ellos encomienda los papeles principales, pues con su ingenuidad se acercan más a la forma primitiva del misterio.

> «Le gusta solemnizar las fiestas. Sobre todo, las de Navidad. Como lo había hecho en Baeza, tampoco aquí (en Granada) falta la procesión de Nochebuena por los claustros, procesión lenta, en la que alternan los villancicos cantados por los religiosos con las pláticas del Prior sobre la ingratitud de los betlemitas, que no quieren dar posada a la Virgen. Luego, en la iglesia, un altarcico con su portalito de Belén hecho de maderas toscas y tomizo. Después, en el recreo, el Prior manda a los novicios improvisar alguna representación del misterio—especie de auto sacramental—. No faltan, como improvisación de novicios que es, sus simplezas; pero fray Juan las aprovecha para sacar de ellas algún concepto espiritual» [4].

Fácil dramatismo de la Navidad, medio artístico, medio litúrgico. Personifican los testigos del misterio, reevocan las enseñanzas. El improvisa versos o apostrofa con realismo. Improvisan también los demás religiosos. Ya existía y se reafirma la devoción a la infancia de Jesús en el Carmelo reformado [5]. Muchas veces se ha transportado fray Juan ante la cuna o abrazado a la cruz. Son los dos misterios que predominan en su obra escrita.

Pero tiene gusto y ciertas dotes para la pintura y la escultura. Serán dejos de los ensayos hechos en Medina y que ha repetido más tarde a ratos perdidos. Las frecuentes referencias que, a manera de ejemplo, hace en sus escritos, denotan familiaridad con la técnica de esos oficios. Todos sus gustos y habilidades desembocan sin rodeos en el tema preferido, Jesucristo. He aquí algunos testimonios de compañeros suyos:

> «Sus historiadores nos le pintan pasando las horas de recreo de su noviciado «labrando cruces de madera»; y hablando del crucifijo que dio el Santo al carcelero toledano, dice un compañero suyo: «Tengo por cierto era obra hecha por manos del mismo Santo, porque en las horas de recreación, con una punta como de lanceta, labraba curiosamente imagencitas»...
>
> También ocupó con estas inocentes aficiones otros ratos libres. Lo dice el hermano Brocardo de San Pedro, que vivió con él en El Calvario: «El tiempo que le sobraba de sus obligaciones y ocupaciones, que eran muchas, lo gastaba como por recreación en labrar unos Cristos de madera que 'hacía'. ¡Lástima que no se conserve ninguna de estas obras!» [6]

4 Crisógono, *Vida* c.14 p.217.

5 Estudia con alguna amplitud las manifestaciones y el significado de esa devoción Sor Giovanna della Croce, *Gesù Bambino* (Milán 1967) 300 págs. Hace frecuentes referencias también E. Orozco, *Poesía y Mística* (Madrid 1959).

La expresión más lograda de su arte pictórico es también un Cristo, que afortunadamente se conserva. Tuvo origen en una gracia mística, recibida durante su permanencia como confesor en Avila (1572-1577), que impresionó vivamente su espíritu. Se trata de un crucifijo en escorzo, que ya impresionó a sus primitivos biógrafos por la maestría que revela. «Porque dibujar objeto ausente en aquella forma, pide tan singular destreza, que los mayores maestros de este arte que le han visto, tienen a particular milagro haber hecho este dibujo quien no fuese muy ejercitado y diestro pintor» (Jerónimo de San José).

El dibujo es de muy reducidas proporciones, y tiene el cuadro hoy forma ovalada, recortado con el fin de adaptarlo al relicario. La cabeza carga pesadamente sobre el pecho; el rostro, oculto por la cabellera y la corona; los brazos, estirados por el peso del busto, que se aparta del madero. Del rostro y de las manos caen algunas gotas de sangre. Una figura devota e impresionante lograda con trazos sencillos y a pura tinta [7].

La última y la más íntima prueba de la imantación total que sobre su personalidad religiosa y humana ejerce Cristo, la tenemos en los poemas. Reevoca el misterio cristiano, la creación entera, la experiencia individual, concentrado todo

6 Crisógono, *San Juan de la Cruz. Su obra literaria* p.99.

7 El pintor José María Sert en 1945 sugirió un cambio en la perspectiva o posición del cuadro con relación al espectador. Según la posición tradicional, el Cristo se halla colocado en vertical, mientras el espectador mira desde el lado izquierdo y puesto en mayor altura. En la interpretación de Sert, el Cristo debe estar en posición horizontal, como cerniéndose sobre el espectador, que mira desde abajo y a la izquierda. Las gotas de sangre que caen en línea con la cruz se moverían por el viento, no por la gravedad. Esta perspectiva ha inspirado el «Cristo de San Juan de la Cruz», de Salvador Dalí. En la perspectiva horizontal impresiona la figura, que avanza en el espacio, y el Cristo colgado. A pesar de tantas autoridades, sigo pensando que la posición intentada por el Santo es la vertical, como se ha creído siempre.

ello en la figura del Amado, Cristo. Son de inspiración cristológica los principales: los *Romances,* la *Noche oscura,* la *Fonte,* el *Cántico,* el *Pastorcico.*

Ha conocido a Cristo por medio de la creación, en la lectura asidua de la Biblia, encontrando huellas de su hermosura, la hermosura misma velada. Pero es verdad también lo contrario, que ha interpretado la creación y la Biblia, descubriendo maravillas, porque llevaba dentro la clave para abrir el recinto misterioso de las cosas.

2. El descubrimiento

Remontando el curso lírico-místico de los poemas, llegamos hasta el manantial de la inspiración. Conocemos mejor la figura de Cristo que nos transmite si hemos asistido a su lento fraguarse. Porque Jesucristo no ha entrado como mediador en un ideal o en un sistema de unión directa con Dios previamente fabricado. Nace con el ideal y con el sistema. Y aun nace antes, dando origen a ambos. No existe el problema de un elemento posterior y externo, al que diera cabida «por afanes de ortodoxia».

El primer requisito para entender es dejarse llevar por el libre movimiento salpicado de incidencias, sobresaltos, afanes, alegrías.

La primera sensación fuerte tiene por contenido la «ausencia», el vacío, la no posesión, la soledad. Coinciden las situaciones que sirven de punto de partida a los poemas de *Cántico* y la *Noche oscura.* Desintegrando los componentes de la situación, llegamos a individuar varios, que se acumulan en la unidad de la estrofa:

a) sensación de no hallarse realizado existencialmente, de no ser, de no poseer la propia vida: «gran parte de su vida se ha ido en el aire» (C 1,1);

b) urgencia apremiante de un arreglo que devuelva o dé por primera vez a la persona su equilibrio; ya no es posible ignorar el abismo que se ha abierto en la propia vida;

c) conciencia de que la solución está fuera, en otro, el Amado, Cristo; y, por consiguiente, que él es la clave del equilibrio personal, la base de toda construcción espiritual; le necesita;

d) conciencia aguda de que a Cristo no le posee ni le conoce a pesar de las noticias e ideas que ha ido formando sobre su persona.

Una situación integrada por tales comprobaciones prorrumpe necesariamente en *búsqueda.* Todo el panorama de la visión espiritual queda dominado por una obsesión: buscar al Amado escondido, lejano. Parece un cosmos hueco y en silencio reforzado, donde solamente se oyese la voz quejumbrosa:

> ¿Adónde te escondiste,
> Amado, y me dejaste con gemido?

Encierra un extraño propósito esa actitud. Un creyente fervoroso, bien informado de su fe, que sabe desde hace mucho quién es Cristo, le recibe con devoción en los sacramentos y en la caridad, y, sin embargo, convencido de que no conoce a Cristo ni le posee; y que ésta es una deficiencia culpable, ya que pudiera conocerle y poseerle. El medio que toma para salir de su ignorancia y soledad no es el estudio o la lectura, sino el empeño de toda la vida.

Se ve que es otro género de conocimiento el que aquí pretende, que no se adquiere por vía de información. Podemos leer las experiencias de un alma mística en su intimidad con el Señor y aprender todo lo que dice; mas no por eso le conocemos como le conoce ella. No hacemos nuestras por la lectura sus experiencias. El Evangelio y la palabra de los doctores y santos le revelan. Pero el descubrimiento es individual en sentido estricto. Aunque más hayan dicho, «hay mucho que ahondar en Cristo» (C 37,9).

Consciente de que le ignora, a pesar de todas las informaciones, y de que está lejos, a pesar del contacto sacramental, se lanza el hombre en ansia de descubrimiento, de hallazgo, de unión. Sólo en unión con Cristo puede fraguar la propia vida personal.

El ansia de presencia es una confesión indirecta de ausencia. Durante ese período de interior desequilibrio, falta el Amado. Sin embargo, el deseo y el amor pueden convertir al ausente en personaje central y en blanco de todas las activi-

dades. En este caso, la ausencia es sentida como presencia y tiene casi los efectos de ésta. Mientras el pensamiento y el afecto se orienten hacia él, el influjo de Cristo en esa etapa espiritual está garantizado. El simple afán salva la presencia.

Lo peor es que en lo más crudo de la experiencia nocturna *es olvidado,* es decir, no es sentido ni como ausente. La protagonista de *Noche oscura* se acuerda de Jeremías, de David, de Job, pero no de Jesucristo, en medio de sus penas. Se trataría de una ausencia total y, por consiguiente, hasta desaparece el sentimiento de la misma. Pierde el sentido de las cosas y ya no sabe ni por qué sufre ni qué le falta [8].

De ser así, tendríamos un defecto muy relevante, tanto en el sistema sanjuanista como en su misma experiencia, ya que las noches constituyen el punto fuerte. El reproche se funda en una mala lectura de la obra *Noche.* El poema, que representa el contenido original, se caracteriza por ausencia y búsqueda, lo mismo que *Cántico.* El comentario acentúa un aspecto, la oscuridad; está hecho posteriormente y en forma abstracta.

El Amado está escondido en la tiniebla. Por muy exacta y completa que sea la presentación del misterio que viene de fuera, no da la figura perfilada y luminosa. Hallándose en ansias vivas, recibe una palabra orientadora: «Dicho queda, ¡oh alma!, el modo que te conviene tener para hallar al Esposo en tu escondrijo. Pero, si lo quieres volver a oír, oye una palabra llena de sustancia y verdad inaccesible: es *buscarle en fe y en amor,* sin querer satisfacerte de cosa, ni gustarla ni entenderla más de lo que debes saber» (C 1,11).

Tenía ya antes de ahora fe y amor. ¿Por qué se los re-

[8] Ya Baruzi había llamado la atención sobre el ocultamiento que sufre la figura de Jesucristo durante la noche pasiva. Morel admite como válida esa problemática, añadiendo una explicación bastante rara: se trataría de ciertas raíces de paganismo y judaísmo que el espíritu cristiano lleva dentro, y quedan desarraigadas precisamente por efecto de esa purificación. No veo motivo para buscar tan lejanos recursos. *Noche oscura* es declaración y comentario; debe ser leída a la luz del poema. El recurso a personajes del Antiguo Testamento se explica por el deseo de dar carácter realista a las descripciones, eludiendo el doctrinarismo de *Subida.* Para conseguir ese realismo que impresione, escoge confesiones autobiográficas hechas por personas que están viviendo los horrores de la prueba. Estas se encuentran más frecuentes y expresivas en los personajes bíblicos del AT. La intención autobiográfica se nota fácilmente en la selección de testimonios. Casi todos los que aduce en los capítulos centrales (2N 6ss) empiezan: *YO,* que...

comiendan como cosa nueva? Porque ahí está el secreto del conocimiento de Cristo. Son susceptibles de ilimitado crecimiento. Y aunque desde un principio el creyente utiliza los términos de la fe para designar a Cristo, el contenido es muy diferente. «Entonces le puede el alma de verdad llamar Amado, cuando ella está entera con El, no teniendo su corazón asido a alguna cosa fuera de El, y así, de ordinario, trae su pensamiento en El... Algunos llaman al Esposo *Amado,* y no es amado de veras» (C 1,13).

Con ayuda de la fe y del amor, vuelve a examinar en mayor hondura cosas que ya antes conocía en superficie. Diríamos que no le interesan en sí mismas, sino por la cantidad de Cristo que en sí encierran. Pero de hecho coinciden, pues el Verbo encarnado les comunica íntimo ser y hermosura.

El primer apoyo lo busca en la oración: deseos, afectos, gemidos (C 2). Tantas veces los ha dejado caer en el vacío, sin comprender ella misma su sentido. Ahora tiene prisa de que llegue esa oración hasta el Amado, y éste se apiade y salga al encuentro. La oración representa, ocupa sólo una parte de lo que puede hacer el amor para encontrar su objeto. La vida entera se orienta al mismo fin, «a buscarle por la obra, por no se quedar sin hallarle, como muchos que no querrían que les costase Dios más que hablar, y aun eso mal, y por El no quieren hacer casi cosa que les cueste algo... Aunque más voces den a Dios, éstos no le hallarán» (C 3,2).

Y pregunta a la creación (C 4-5). Muchas veces la había mirado en superficie, antes de tener despejados los ojos de amor y fe. A esta nueva luz de Cristo, todo le parece nuevo, más hermoso, de otro género diferente. Brilla en la raíz de las cosas una figura: el Hijo. Por él miró Dios a las cosas, les dio forma y hermosura, imprimiendo una huella de Jesucristo, Dios encarnado.

Los hombres, con su palabra y el recuerdo de las verdades, completan la imagen. Son los misterios que ya conoce por el Evangelio, el catecismo, la teología. Esta vez, a través de ellos, Cristo parece más cerca. Tres diseños parciales vienen a constituir la imagen total: el reflejo en la creación, el misterio de la encarnación, un barrunto de la divinidad (C 7,2-4).

Le sirven las creaturas, le sirven las imágenes, pero la

figura de Cristo se va formando dentro, y sabe prescindir de tales recursos. Se desprende de todo ello sin pena para seguir buscando, «porque la viva imagen busca dentro de sí, que es Cristo crucificado, en el cual antes gusta de que todo se lo quiten y que todo le falte» (3S 35,5). Fray Juan ha hecho regalos de las imágenes más queridas. Entregó a una monja de Avila la pintura del crucifijo en escorzo, que a él le causaría tanta devoción por la hechura y por ser recuerdo de una gracia mística. Dio como gratitud al carcelero toledano el crucifijo que le acompañó en sus penas de prisión, que hubiera sido para el Santo un precioso recuerdo de aquellos meses de gracia y de dolor.

Sigue buscando insatisfecho. Habla al ausente y escondido con la palabra o el grito del amor: «Descubre tu presencia». Ni la lectura del Evangelio ni las reflexiones personales bastan a fabricar un Cristo, a descubrir a esa persona real de quien depende nuestra existencia. Cristo se descubre en la misma medida en que la vida se realiza. Descubrir viviendo, rehaciendo. El misterio aparece cuando se encarna en la vida del hombre.

Con tanto progreso y cambio, objetivamente estamos en el mismo punto de partida: la fe. Las repetidas experiencias parciales hacen volver a ella con nuevas ansias: «... conociendo que está como la imagen de la primera mano y dibujo, clamando al que la dibujó para que la acabe de pintar y formar..., no sabe qué se hacer sino volverse a la misma fe, como la que en sí encierra y encubre la figura y hermosura de su Amado, de la cual ella recibe los dichos dibujos y prendas de amor» (C 12,1). La imagen definitiva de Cristo, imagen personal y viviente, se presenta en la luz de la fe. Sobre ella se forma un dibujo de amor.

La experiencia mística está construida enteramente sobre las verdades reveladas. Y tenemos una coincidencia en el caso de San Juan de la Cruz que corrobora sus palabras. Al mismo tiempo que compone esos versos de ansias y búsqueda del Amado, en la cárcel de Toledo, escribe allí mismo y entonces mismo los romances sobre la Trinidad y la Encarnación, que son como el alimento que la fe ofrece a la experiencia religiosa personal y mística. Meditando, viviendo, «manoseando» esos misterios, ha llegado la presencia. Como esos que figuran en los romances, habrá meditado los restantes de la vida, y muerte, y gloria del Señor.

Un día se le revela el Amado en persona y presencia (C 13). Queda deslumbrado, como si todo fuera nuevo. A esa luz vuelve a contemplar la creación, y la ve como una figura tenue, un rasgo de la imagen, de la persona. Cristo es las montañas, los valles, los aires, el silencio, el poder de la creación. La visión que ahora tiene de ella impresiona como si se tratara de realidad completamente nueva.

También la encarnación, que ya ha meditado muchas veces, está por descubrir en su verdadero contenido. Sale a luz con motivo de la unión perfecta (C 23). Desde esa altura comprende lo que Dios ha hecho y sigue haciendo por los hombres, las grandezas encubiertas en el misterio de Cristo. Solamente lo descubre al vivirlo. Mil veces había pensado en ello y conocía materialmente los misterios. Pero, a nueva luz, todo es nuevo. Lo mismo que comprendió en la noche, viviendo, el misterio de la cruz (2S 7), entiende ahora la unión del Verbo con la naturaleza humana cuando la está realizando.

El misterio es inmenso, las aspiraciones del hombre ilimitadas, pues siempre queda abierto el camino de más íntima presencia, de más clara imagen. «Hay mucho que ahondar en Cristo; porque es como una abundante mina con muchos senos de tesoros, que, por más que ahonden, nunca les hallan fin ni término, antes van en cada seno hallando nuevas venas de nuevas riquezas acá y allá» (C 37,4).

Ahora puede decir que conoce a Jesucristo. Por medio de él llega a la Santísima Trinidad, sirviéndole de base a toda su experiencia cristiana. No es posible conocer a Cristo sin conocer al mismo tiempo su filiación divina y participar de la misma. Todos los demás misterios caen dentro del marco de su vida, que es Cristo. Por todos ellos «subidísima y estrechísimamente se transforma el alma en amor de Dios según estas noticias, agradeciendo y amando al Padre nuevo con grande sabor y deleite, por su Hijo Jesucristo. Y esto hace ella unida con Cristo, juntamente con Cristo» (C 37,6).

Ha contemplado de Cristo la divinidad, la encarnación histórica en Palestina, el reflejo en la creación. Dios y hombre, personifica los misterios de la fe y los va comunicando

a sus amigos. Constituye el verdadero soporte de la experiencia y del sistema.

> «Encontrándole a él es cuando se comprende cómo se funden la verticalidad y la horizontalidad, sin que sufra la inmediatez en que debe mantenerse el trato de gracia con Dios. Porque encontrar a este hombre en la fe (ya hemos visto que solamente en la fe se puede encontrar al hombre), es encontrar a Dios mismo *inmediatamente,* pues este hombre es el hijo de Dios en persona y no hay encuentro posible con una humanidad, sino con una persona. En Cristo no empezamos por encontrarnos con un hombre y luego con Dios. Acercarse a Cristo hombre en la fe es una intersubjetividad real, no obstante el horizontalismo de la manifestación humana de Cristo» [9].

Tal vez nos resulta un poco extraño que el proceso intensamente real y cristiano que conduce al conocimiento de Cristo y, por medio de él, a una visión clarificada del conjunto de la revelación, se haya vestido de un ropaje simbólico menos eficaz: amor, desposorio, matrimonio. Pero no estorba el simbolismo del amor tomado en serio. Hay que evitar a toda costa la falsa imagen de amor-idilio, que reduciría la actividad a sentimentalismo.

Aquí el amor es entrega mutua, progresiva, y con la entrega mejora el conocimiento, que da lugar a nuevo amor, más entrega, más conocer, más amor, en un círculo interminable de amor y fe.

Jesucristo se le aparece en todo su fulgor: Vida, Amor transformante, Sabiduría y Hermosura de Dios.

3. Figura y misterios

Buscando..., buscando en fe y en amor, ha encontrado al Amado en el seno de la Trinidad, en el fondo de la propia alma. Su presencia ha puesto en equilibrio el mundo interior, antes turbado. Todo queda iluminado por la figura de Jesucristo, que, omnipresente, nutre la contemplación y vigoriza la actividad humana. Esa figura es total e indivisible, y toda ella está frente al hombre en el diálogo, aun cuando hable, según los casos, de uno u otro aspecto particular.

[9] E. Schillebeeckx, *Dieu et l'homme* p.174-175.

Aunque bien ensamblados en figura unitaria, es posible descubrir los principales elementos de que San Juan de la Cruz se sirve para formar esa totalidad personal que tiene de frente en su diálogo y siente operar dentro. Los ha tomado del Evangelio y del dogma, elaborándolos luego a base de intuición personal y experiencia.

Tres misterios de Cristo contribuyen de manera más constante y refleja a forjar esa cristología coherente en que apoya su misticismo. Estos son: Verbo, Hijo de Dios; encarnación; pasión o cruz. Los penetra y aprovecha en toda su dimensión bíblica, teológica y mística. A ellos quedan incorporados de manera implícita o explícita varios otros misterios.

Para que la figura resulte armónica y completa desde el punto de vista teológico-espritual, no es necesario que sean analizados en detalle y por igual todos sus aspectos. Los autores y escuelas originales, y más si se trata de mensajes vividos, contemplan la figura de Cristo en su conjunto, escogiendo y destacando determinados rasgos o componentes [10]. El Doctor Místico, entre los infinitos posibles, escogió algunos.

Un instinto de particular afinidad espiritual le ha hecho sentir predilección por el capítulo 17 del evangelio de San Juan. Lo lee o recita de memoria constantemente. En esa página del Evangelio halla condensado el propio sistema: Jesús hombre en oración al Padre, en plena conciencia de unidad trinitaria, filial, pide que sus discípulos y amigos participen en esa misma filiación, y por ella en la unidad que existe entre Padre e Hijo.

a) Hijo de Dios

Por esta verdad empieza y en ella concluye la visión que San Juan de la Cruz tiene de Jesucristo. Significa filiación di-

[10] Los autores del Nuevo Testamento son todos incompletos, incluido San Pablo, que presenta una cristología más desarrollada. Ha pasado por alto los valores de la encarnación, concentrándose en la pasión-resurrección. A lo largo de su historia, la espiritualidad repite constantemente ese fenómeno de las preferencias. Vivir la totalidad a través de una representación parcial; escoge un misterio o varios, como la encarnación, la pasión o la resurrección, englobando los restantes en el que ha escogido como base de representación. El moderno investigador, si es sensible a las realidades, no debe pronunciar su juicio sobre una época o autor a base del misterio dominante (como si éste fuera todo), sino teniendo en cuenta el contenido efectivo de esa representación parcial.

vina, vida trinitaria, divinidad, divinización del hombre. Se inaugura en línea descendente, para terminar en creciente elevación, abrazando en medio los misterios de la encarnación y de la cruz.

Los romances, que representan la línea descendente, señalan la fuente de su inspiración: «Romance sobre el evangelio *In principio erat Verbum,* acerca de la Santísima Trinidad». Se nota la dualidad significativa del título. Por la mayor historicidad de su presencia en nuestro mundo, la mirada va a fijarse de primer golpe en el Verbo. Contemplándole, la mirada descubre el entero misterio trinitario en su vida íntima: porque «el mismo Verbo Dios era... El Verbo se llama Hijo». Unidad de ser y unidad de amor.

En el Hijo de Dios sigue descubriendo la realidad, pues tiene una larga historia desde el seno de la Trinidad hasta los brazos de María. Es siempre el Verbo el personaje principal, que marca la historia sucesiva y las etapas que la integran.

Por amor al Hijo y a semejanza de El, decide el Padre crear. La creación va a ser una imagen del Hijo, que lo es, a su vez, del Padre. Piensa primero en ángeles y hombres, la esposa del Verbo, capaz de recibir y corresponder a su amor. El mundo material, infrahumano, entra subordinado, como «palacio para la esposa».

No constituirá, pues, ninguna sorpresa ver que, en la cima del proceso espiritual, el hombre participa en la vida trinitaria, perfectamente conformado. Está ya en el plano primitivo, cuando la Santísima Trinidad crea a los hombres en el Verbo Hijo.

Las últimas estrofas del *Cántico espiritual* repiten esta misma figura, sólo que esta vez el ritmo es ascendente, de vuelta, y tiene de por medio una larga historia colmada. Han tenido lugar entretanto los misterios de la encarnación y de la redención. El cristiano, tras larga historia llena de vicisitudes, vuelve, por obra del Hijo, a la vida trinitaria, para cuya participación fue creado (C 37-39). La intensidad de los comentarios no admite resumen.

Importa acentuar que el ser divino de Cristo, su pertenencia a la Trinidad, no hacen de él una persona extraña al

mundo y al hombre, Juan de la Cruz lo recalca sin reparos, sin miedo de que por ello el hombre se quede solo.

Gracias a que Jesucristo es Hijo de Dios, de amor y poder inmensos, existen el hombre y el mundo y son imagen divina. Gracias a que es Hijo de Dios, su amor activo transforma y su amistad diviniza. Gracias a que es Hijo de Dios, su humanidad puede eficazmente influir sobre la nuestra.

Sucede aquí lo que ya hice notar a propósito de la divina trascendencia. La divinidad de Cristo, en vez de alejarle, le da la posibilidad de injertarse en la vida personal de cada uno de nosotros, cosa que no podría hacer un simple hombre; consuela eficazmente, se mantiene siempre unido. Su personalidad divina coge a su humanidad, la enriquece, la hace penetrar en el íntimo ser de la historia humana y de cada hombre; y desde las raíces tira hacia arriba, divinizando al hombre y la historia.

Creo que no es una pérdida u olvido el que no hable de la naturaleza humana de Cristo por separado, aislándola insistentemente como hoy se acostumbra. La persona con quien dialoga es única. A ella refiere todos los valores divinos y humanos que halla en el Señor. Se puede ver en la oración de alma enamorada. En Jesucristo siente el dominio ilimitado de cielo y tierra. Dios le ha dado todo en el Hijo. Diríamos que se siente más cercano al mundo y a las cosas, porque posee en el Hijo la raíz de todas ellas en virtud de ser material como una de ellas.

b) Encarnación

Como si fuera a corregir la fuerte afirmación de la divinidad que acabamos de ver, existe en sus escritos una similar insistencia en el misterio de la asunción de la humanidad por parte del Verbo. El Hijo de Dios asume la condición humana, la flaqueza del nuevo estado.

Y, sin embargo, San Juan de la Cruz no coge la encarnación por el lado del anonadamiento, de un Dios que se hace a medida humana, con la penalidad que esa condición comporta. Lo que tiene de humildad el gesto de hacerse hombre está representado por la cruz, y no por la simple encarnación.

Sigue en esto la línea de San Juan Evangelista, que ve la encarnación en sentido inverso. En el gesto encarnatorio resalta, más que la humanización de Dios, la divinización del hombre. Jesucristo hace su entrada en la humanidad con aires de triunfo, irradiando divinidad y hermosura. Para poder hacerlo desde dentro se adhiere estrechamente al ser y a los destinos del hombre y del mundo.

> «Según dice San Pablo, el Hijo de Dios es resplandor de su gloria y figura de su sustancia. Es, pues, de saber que con sola esta figura de su Hijo miró Dios todas las cosas, que fue darles el ser natural, comunicándoles muchas gracias y dones naturales, haciéndolas acabadas y perfectas, según dice en el Génesis por estas palabras: Miró Dios todas las cosas que había hecho, y eran mucho buenas. El mirarlas mucho buenas era hacerlas mucho buenas en el Verbo su Hijo.
>
> Y no solamente les comunicó el ser y gracias naturales mirándolas (como habemos dicho), mas también, con sola esta figura de su Hijo, las dejó vestidas de hermosura, comunicándoles el ser sobrenatural; lo cual fue cuando se hizo hombre, ensalzándole en hermosura de Dios, y, por consiguiente, a todas las criaturas en él, por haberse unido con la naturaleza de todas ellas en el hombre.
>
> Por lo cual dijo el mismo Hijo de Dios...: Si yo fuere ensalzado de la tierra, levantaré a mí todas las cosas. Y así, en este levantamiento de la encarnación de su Hijo y de la gloria de su resurrección según la carne, no solamente hermoseó el Padre las criaturas en parte, mas podremos decir que del todo las dejó vestidas de hermosura y dignidad» (C 5,4).

Tiene la encarnación realismo histórico y eficacia. Pero la vemos yuxtapuesta a la resurrección gloriosa más que a la muerte en cruz.

La encarnación tiene muy fuerte resonancia en sus escritos. Además de ser una primera divinización, como acaba de explicar, ese misterio sigue siendo la clave cuando la unión se realiza a nivel consciente y místico (C 23). Aunque, en ese caso, la encarnación incluye redención y demás misterios.

De este modo, la unión mística halla sus recursos, no en factores nuevos o desconocidos, sino en dos misterios fundamentales de la fe cristiana: encarnación y redención.

Por haber sido incorporada en la encarnación a Cristo, el estar él oculto trae un desequilibrio radical, como si faltara alguna parte esencial del propio ser. El Amado se convierte en elemento esencial de la propia vida.

c) Crucificado

A nadie coge de sorpresa la predilección de San Juan de la Cruz por ese gesto totalitario con que el Señor ha coronado su existencia terrestre: la cruz, la pasión y muerte.

Jamás, si quiere poseer a Cristo, le busque sin la cruz. Lejos de ella no se le encuentra ni se le conoce. La cruz resume toda su grandeza y humildad. En ella se revela «este gran Dios nuestro humillado y crucificado» (Ep 23, 6-7-91). Constantemente, en sus cartas y avisos, el recuerdo de Cristo crucificado anima los programas y salpica de amor las más difíciles situaciones.

Es de sobra conocido el relieve que en su sistema tiene la cruz o, mejor, el Crucificado. El c.7 del libro segundo de *Subida* es un pregón. A base de ese capítulo se ha juzgado la totalidad de su cristología, con evidente exageración. El error no está en creerlo riguroso, pues lo es de verdad. La desviación está en aislar esa perspectiva de algunas otras que la condicionan y complementan.

En primer lugar, la importancia de la cruz en su sistema está respaldada por una fuerte visión teológica. Ve en el abandono de la cruz la obra más eficaz que Cristo ha realizado sobre la tierra: «en él hizo la mayor obra que en toda su vida con milagros y obras había hecho ni en la tierra ni en el cielo, que fue reconciliar y unir al género humano por gracia con Dios. Y esto fue, como digo, al tiempo y punto que este Señor estuvo más aniquilado en todo» (2S 7,11).

Oímos resonar en exegetas recientes el mismo pensamiento: «Durante tres años Jesús ha recorrido en todas las direcciones la Palestina, instruyendo a las turbas y haciendo milagros sin cuento. Pero durante tres horas ha estado clavado en la cruz. Ahora bien, estas tres horas de inmovilidad, de impotencia y de inacción aparente han hecho más por la expansión del Evangelio que tres años de trabajo intenso. Después que ha sido levantado de la tierra, es cuando Cristo ha atraído todo hacia sí» [11].

[11] H. Morice, *L'âme de Jésus* (Avignon 1926) p.170. He recordado el texto

Una de las explicaciones más recientemente propuestas por los teólogos para explicar el valor redentivo de la muerte de Cristo repite exactamente el pensamiento de San Juan de la Cruz en ese capítulo de *Subida.* La muerte de Cristo, dicen, es eficaz por sí misma, en razón de muerte voluntaria, aun prescindiendo de los dolores que la preceden en la pasión. Siente el hombre ante la muerte la inconsistencia radical del propio ser y la angustia de perderse. Contra la repugnancia de la naturaleza, acepta por amor esa impotencia radical, se confía. Semejante actitud hace que intervenga la omnipotencia divina, que valoriza y resucita. A la entrega total del ser corresponde una rehabilitación total, de alma y cuerpo. En el momento de la muerte, Jesús toca el umbral inferior de su condición humana, de la humanidad soferente en general. Por ese medio ha provocado la grande obra divina de la redención [12]. Se apoyan los autores en eficaz razonamiento bíblico y teológico.

En la descripción que fray Juan hace del misterio de la cruz no figuran espinas, sangre, tormentos físicos. Es la persona y el ser lo que allí vale. La clave del misterio y su eficacia están en el hombre Cristo, que se aniquila en fe. Se realiza la redención «al tiempo y punto que este Señor estuvo más aniquilado en todo, conviene a saber: acerca de la reputación de los hombres, porque, como lo veían morir, antes hacían burla de él que le estimaban en algo; y acerca de la naturaleza, pues en ella se aniquilaba muriendo; y acerca del amparo y consuelo espiritual del Padre, pues en aquel tiempo le desamparó por que puramente pagase la deuda y uniese al hombre con Dios, quedando así aniquilado y resuelto así como en nada» (2S 7,11).

Hace notar el Santo que la muerte ejerce su furia destructiva con valor retrospectivo. Verle morir priva de brillo aun las gestas anteriores de su vida, que, a la luz de la muerte, se convierten en humo. Jesús mismo ha comprobado que su muerte hace volver las espaldas a muchos que antes admiraron sus milagros.

de Morice más bien porque lo cita y lo aprueba M. García Cordero, *Jesucristo como problema* (Salamanca 1961) p.305-306.

[12] L. Malevez, *Mort du Christ et mort du chrétien,* en *Problemes actuels de Christologie* (Paris 1965) p.317-365. Se trata de pura coincidencia, pues el autor no muestra conocer la explicación sanjuanista.

La aplicación que hace Juan de esta verdad a la vida del cristiano es superior a toda ponderación. Con su genio intuitivo y sobrio aísla el núcleo del misterio: la muerte-muerte. Ahí está la raíz y el todo.

Sabido es que el poema del *Pastorcico* es simple transcripción de una poesía profana. Sebastián de Córdoba lo convirtió a lo divino: amor entre Cristo y el alma, pastor y pastora. Al final del poema, convirtió el árbol original en cruz, con espinas y sufrimientos crueles. San Juan de la Cruz toma de ese autor el poema convertido ya a lo divino. Extraña coincidencia. Retoca los versos finales, suprimiendo los rasgos añadidos por Córdoba, devolviendo al cuadro su pureza lírica y religiosa: Cristo muere por amor. Tres elementos que deben ir todos acentuados.

Hemos dado en otro rasgo característico de la cruz: el amor. Es importante hacerlo notar, porque la cruz no constituye un simbolismo aislado o sección independiente. Se injerta en el simbolismo del amor, desposorio y matrimonio: «la cruz del Esposo Cristo». La canción 23 de *Cántico* enlaza redención y unión mística [13].

La yuxtaposición de las dos líneas en el sistema sanjuanista redunda en provecho de ambas y del conjunto. El amor, llevado a cruz, deja de ser idilio de sentimientos y palabras para convertirse en entrega de persona y vida sin reservas. Y la cruz, puesta a la lumbre del amor, da otros reflejos. «Conviene que no nos falte *cruz,* como a nuestro *Amado,* hasta la *muerte de amor*» (Ep 10).

Porque la cruz es amor, se funde en la persona del Amado, sigue presente en todos los estadios de la vida espiritual. En los umbrales de la gloria brota espontáneo aquel verso: «entremos más adentro en la espesura». Espesura del padecer, en la que Jesucristo se esconde; es la cruz puerta de la sabiduría.

Lo mismo sucede con los otros misterios o propiedades del Salvador. Una vez descubiertos, se conservan siempre, asu-

[13] El simbolismo nupcial que utilizan los místicos, al menos los más preparados, está muy lejos del sentimentalismo. La cruz del esposo responde a una realidad vivida. Santa Teresa amonesta gravemente a una priora que había escogido el grupito de amigas y adictas suyas para una nueva fundación: «Por Dios, pido a vuestra reverencia que mire que cría almas para esposas del Crucificado; que las crucifique en que no tengan voluntad, ni anden con niñerías» (carta 421, del 30-5-82).

miendo la tonalidad que se acomoda al grado de madurez y la disposición de ánimo en que se halla el hombre. Perduran con su valor peculiar. Dentro de la más alta unión, sigue existiendo la cruz. Ha resucitado, tenemos el hombre nuevo, pero la cruz es su distintivo, si bien vestida de luz y sabiduría, como conviene a la nueva situación.

En el proceso espiritual que San Juan de la Cruz describe, algunos intérpretes pensaron que se perdía nada menos que la humanidad del Salvador, y esto ya en los albores, al entrar en la contemplación. Al entrar en contemplación, hay que hacer desaparecer toda clase de imágenes: «así como imaginar a Cristo crucificado, o en la columna, o en otro paso; o a Dios con grande majestad en un trono...» (2S 12,3).

El pasaje asustó a los mismos editores de sus obras, que lo suprimieron o interpolaron mitigaciones, etc., con el fin de evitar escándalo. Mas el razonamiento de San Juan de la Cruz no quita nada a la humanidad del Señor, ni en su contexto resulta extraño. Se encuadra en dos líneas del desarrollo espiritual: interiorización religiosa, simplificación intelectual.

En virtud de la *interiorización,* los grandes misterios cristianos tienden a ser vividos desde dentro, incorporados, personificándose en ellos. Entonces pierde importancia la antigua forma de relaciones con ellos, que consistía en mirarlos desde fuera, como *objeto* de pensamiento o de contemplación. A medida que progresa, el cristiano se *ensimisma* en el misterio de Cristo. Una escuela francesa de espiritualidad proponía un siglo más tarde otra forma de creciente interioridad en la consideración de la persona de Cristo: Jesucristo en los ojos, en el corazón, en las manos; es decir, como objeto de la mirada, de un amor hondo y recogido y, por fin, actuado en obras.

El peligro que ve San Juan de la Cruz es confundir los pensamientos con la vida. «Querría yo persuadir a los espirituales cómo este camino de Dios no consiste en multiplicidad de consideraciones, ni modos, ni maneras, ni gustos (aunque esto, en su manera, sea necesario a los principiantes); sino en una cosa sola necesaria, que es saberse negar de veras, según lo exterior e interior, dándose al padecer por Cristo y aniquilarse en todo» (2S 7,8). El contemplativo rebusca menos detalles con el pensamiento y, sin embargo, se conserva más continua e íntimamente unido a la humanidad del Señor.

Como sucede a los perfectos. Sucede en las personas aventajadas, compenetradas con la voluntad y el criterio divino, que frecuentemente obran por Dios y se consagran a sus cosas sin pensar que obran por Dios (C 28,5). Diríamos que en estas circunstancias se hallan demasiadamente identificados para pensar en El como si fuera un extraño [14].

Segunda ley es la *simplificación.* Mirado en profundidad, el contemplativo no se pierde ni renuncia a nada. Unicamente se pierde a la dispersión interior. Conserva toda la riqueza y particularidades condensadas en actividades más simples. Largas meditaciones sobre la vida terrestre del Señor, analizando los diversos pasos, han ido decantando en el espíritu *una figura personal,* en la que se funden todos los rasgos particulares. Cuando se recoge a dialogar con Cristo en la oración, el espíritu siente presente esa persona. Carecería de sentido dividirla en fragmentos para hablar con ella. Tal vez empieza a meditar un misterio como pábulo, pero sin variar; es el pretexto con que empieza el diálogo personal. Creo que esta simplificación es muy frecuente en las relaciones de las personas espirituales con Jesucristo.

> «Supongamos un alma que frecuentemente medita en el misterio de Jesús. Sus primeros ejercicios discursivos se desarrollarán en una fase de información o conocimiento de su persona, genealogía, infancia, vida oculta y pública, milagros, pasión y muerte. Seguirá paso a paso las jornadas de su existencia terrena. Asimilará después las ideas de los grandes contemplativos sobre el misterio de Jesús, su redención, su doctrina, sacramentos, su Cuerpo místico, complemento de su obra, habituándose a una rica diversidad de aspectos o miradas a Jesús. Aspectos o miradas que tienden de suyo a estereotiparse en una imagen única y compleja de la realidad, en un objeto totalitario, supremo, en que converge y se inmoviliza la atención.
>
> El espíritu ya no necesita vagar y dispersarse, elaborando con trabajo sus ideas, sino gozar de la cosecha anterior. Naturalmente, objetos de este género atraen el corazón, y entonces la mirada misma va cargada de interés y devoción, de reverencia y amor.

[14] Escribe Baruzi: «C'est pour lui chose exacte que l'Humanité du Christ ne peut être un *objet* de contemplation; mais Jean de la Croix, par un rythme intérieur qui dépasse le monde de la représentation et qui est un rythme d'action pure, *imitera,* selon un Christianisme total que n'ont jamais connu les illuminés, Jésus et sa Vie de Sauveur, *deviendra,* à mesure qu'il s'abîmera en Dieu, plus proche d'un Christ qui s'anéantit» *(Saint Jean de la Croix* p.260). En estudios sucesivos, Baruzi ha ido descubriendo y acentuando cada vez con mayor evidencia el influjo esencial de Cristo-hombre en el sistema del Santo.

Inteligencia y corazón convergen y hacen presa en la misma imagen, porque es Jesús como las lámparas *que dan noticia y amor*» [15].

4. Cristo, hombre mediador

Hay una página en sus escritos que compendia maravillosamente su cristología. Desbordante de lirismo y fuego místico, de profundidad teológica, ha sido leída y citada constantemente con emoción. Baruzi la encontraba entre las más bellas que San Juan de la Cruz haya compuesto. En el concilio Vaticano II también se hizo referencia insistente a esas líneas.

Presenta la figura de Cristo: Hijo de Dios, encarnado y encarnando en sí toda la sabiduría divina, en íntimas relaciones con el Padre y la vida real de los hombres. Y con la persona presenta las funciones: palabra de Dios, mediador único, fundador de la nueva economía, que anula los procedimientos de la antigua. Todo lo divino y humano se encuentra en él. Para dar mayor eficacia a su razonamiento, el Santo lo pone en boca de Dios, que da personalmente al cristiano curioso e insatisfecho la respuesta adecuada. Cito por entero esta página, que merece conocerse de memoria.

> «Lo que antiguamente habló Dios en los profetas a nuestros padres de muchos modos y de muchas maneras, ahora a la postre, en estos días, nos lo ha hablado en el Hijo todo de una vez. En lo cual da a entender el Apóstol que Dios ha quedado como mudo y no tiene más que hablar, porque lo que hablaba antes en partes a los profetas, ya lo ha hablado en él todo, dándonos al Todo, que es su Hijo.
>
> Por lo cual, el que ahora quisiese preguntar a Dios, o querer alguna visión o revelación, no sólo haría una necedad, sino haría agravio a Dios no poniendo los ojos totalmente en Cristo, sin querer otra alguna cosa o novedad.
>
> Porque le podría responder Dios de esta manera, diciendo: Si te tengo ya habladas todas las cosas *en mi Palabra,* que es mi Hijo, y no tengo otra, ¿qué te puedo ahora responder o revelar que sea más que eso? Pon los ojos sólo en él, porque en él te lo tengo todo dicho y revelado, y hallarás en él aún más de lo que pides y deseas. Porque tú pides locuciones y revelaciones en parte, y, si pones en él los ojos, las hallarás en todo; porque él es toda mi locución y respuesta, y es toda mi visión y toda mi revelación. Lo cual os he ya hablado, respondido, manifestado y revelado, dándoosle por Hermano, Compañero y Maestro, Precio y Premio.
>
> Porque desde aquel día que bajé con mi Espíritu sobre él en el monte Tabor, diciendo: Este es mi amado Hijo, en que me he complacido; a él oíd; ya alcé yo la mano de todas esas maneras de enseñanzas y respuestas y se la di a él; oídle a él, porque ya no tengo más fe que revelar ni más cosas que manifestar. Que, si antes hablaba, era prometiendo a Cristo; y si me preguntaban, eran las preguntas encaminadas a la petición y esperanza de Cristo, en que habían de hallar todo bien, como ahora lo da a entender toda la doctrina de los evangelistas y apóstoles; mas ahora, el que me preguntase de aquella manera y quisiese que yo le hablase o algo le revelase, era en alguna manera pedirme otra vez a Cristo, y pedirme más fe, y ser falto en ella, que ya está dada en Cristo; y así, haría mucho agravio a mi amado Hijo, porque no sólo en aquello le faltaría en la fe, mas le obligaba otra vez a encarnar y pasar por la vida y muerte primera.
>
> No hallarás qué pedirme ni qué desear de revelaciones o visiones de mi parte. Míralo tú bien, que ahí lo hallarás ya hecho y dado todo eso y mucho más en él.
>
> Si quisieres que te respondiese yo alguna palabra de consuelo, mira a mi Hijo sujeto a mí y sujetado por mi amor, y afligido, y verás cuántas te responde. Si quisieres que te declare yo algunas cosas ocultas o casos, pon sólo los ojos en él, y hallarás ocultísimos misterios y sabiduría, y maravillas de Dios, que están encerradas en él, según mi Apóstol dice: En el cual Hijo de Dios están escondidos todos los tesoros de sabiduría y ciencia de Dios. Los cuales tesoros de sabiduría serán para ti muy más altos y sabrosos y provechosos que las cosas que tú querías saber. Que por eso se gloriaba el mismo Apóstol, diciendo que no había él dado a entender que sabía otra cosa sino a Jesucristo, y a éste crucificado. Y si también quisieses otras visiones y revelaciones divinas o corporales, mírale a él también humanado, y hallarás en eso más que piensas; porque también dice el Apóstol: En Cristo mora corporalmente toda plenitud de divinidad.
>
> No conviene, pues, ya preguntar a Dios de aquella manera, ni es necesario que ya hable, pues, acabando de hablar toda la fe en Cristo, no hay más fe que revelar, ni la habrá jamás. Y quien quisiese ahora recibir cosas algunas por vía sobrenatural, como habemos dicho, era notar falta en Dios de que no había dado todo lo bastante en su Hijo. Porque, aunque lo haga suponiendo la fe y creyéndola, todavía es curiosidad de menos fe. De donde no hay que esperar doctrina ni otra cosa alguna por vía sobrenatural.
>
> Porque a la hora que Cristo dijo en la cruz: *Consummatum est,* cuando expiró, que quiere decir: Acabado es; no sólo se acabaron esos modos, sino todas esotras ceremonias y ritos de la Ley vieja. Y así, en todo nos habemos de guiar por la ley de Cristo hombre y de su Iglesia...» (2S 22,4-7).

[15] V. CAPÁNAGA, *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina* p.222.

Por voluntad expresa del Padre y por la naturaleza misma de las cosas, Jesucristo ocupa los puntos neurálgicos del plano divino de salvación y del camino del hombre hacia Dios. El sistema cuidará de respetarlos y ponerlos en debido relieve.

La oración de alma enamorada (AA 26) hace de Jesucristo el punto donde convergen tres movimientos religiosos fundamentales: perdón de los pecados, esperanza, segura posesión: *a*) «ha de ser gracia y misericordia la que en tu Hijo te pido»; *b*) «no me quitarás, Dios mío, lo que una vez me diste en tu único Hijo, Jesucristo, en que me diste todo lo que quiero. Por eso me holgaré que no te tardarás si yo espero»; *c*) «todas las cosas son mías, y el mismo Dios es mío y para mí, porque Cristo es mío y todo para mí».

Las funciones que Cristo desempeña se revelan al cristiano gradualmente, a medida que se hace capaz de asimilarlas. Todas se compendian en la palabra *mediador,* amplia, aunque no muy expresiva.

En El se ha dado Dios a sí mismo. Desde el ser hasta los más calificados dones sobrenaturales los recibe el hombre por medio de Cristo. Además de ser la revelación del Padre, se nos propone como vía de retorno, camino por donde nosotros volvemos a Dios. En dirección ascendente, se pueden señalar tres funciones a condición de que no se marque su independencia: imitación, unión de amor, filiación. No se reemplazan una a otra; al contrario, cada una se conserva mejorada en la sucesiva.

Como primer ensayo le acercamiento propone la *imitación* de todos sus gestos, virtudes, vida en general. Se debe considerar atentamente el Evangelio, aprovechando todos los rasgos y detalles que nos conserva de su carácter y de su vida. Donde no se halle en la vida de Cristo algo que se parezca a la situación en que se encuentra el cristiano de hoy, hay que suplir a base de una conjetura: haberse o comportarse como lo haría El si se encontrara en mi caso (1S 13,3).

Esa forma de imitación tan concreta y detallada tenderá a simplificarse o interiorizarse. El cristiano probado vive la vida y los sentimientos de Cristo sin necesidad de yuxtaponer paso a paso en los detalles su vida y la del Maestro.

Ahora la imitación posee valor permanente. Perderá con el tiempo algo de su carácter moral y de copia material, para convertirse en inspiración y semejanza interior. La norma, sin embargo, es permanente: «seguir a tu dulcísimo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, y hacerse semejantes a él en vida, condiciones y virtudes» (AA pról.).

La atención, dispersa en multitud de gestos, condiciones y virtudes, que representa la forma inicial de seguimiento se concentra. Al aprovechado, San Juan de la Cruz le propone también el seguimiento, pero reducido a uno o dos rasgos fuertes de la vida del Señor. Un misterio sobre todo le interesa que explote hondamente: el de la cruz (2S 7). Aquí no se habla de considerarlo, sino de vivirlo en toda su austera sencillez. No presenta problemas de conocimiento, sino dificultades a la voluntad.

Dejó a los principiantes que sacaran por su cuenta las conclusiones que a su propia vida derivan de la consideración de Cristo. Cada uno interprete la vida del Maestro como le parezca más fructuoso. En cambio, en esta segunda etapa de la imitación de la cruz, fray Juan no deja libre la consideración. Teme que alguno saque del ejemplo de Cristo crucificado conclusiones demasiado pobres y cobardes. Por eso determina él mismo lo que en este caso comporta el seguimiento.

> «Y porque he dicho que Cristo es el camino, y que este camino es morir a nuestra naturaleza en sensitivo y espiritual, quiero dar a entender cómo sea esto al ejemplo de Cristo, porque él es nuestro ejemplo y luz.
>
> *a)* Cuanto a lo primero, cierto está que él murió a lo sensitivo, espiritualmente en su vida y naturalmente en su muerte. Porque, como él dijo, en la vida no tuvo dónde reclinar su cabeza, y en la muerte lo tuvo menos.
>
> *b)* Cuanto a lo segundo, cierto está que al punto de la muerte quedó también aniquilado en el alma sin consuelo y alivio alguno, dejándole el Padre así en íntima sequedad, según la parte inferior...
>
> Para que entienda el buen espiritual el misterio de la puerta y del camino de Cristo para unirse con Dios, y sepa que cuanto más se aniquilare por Dios según estas dos partes, sensitiva y espiritual, tanto más se une a Dios y tanto mayor obra hace...
>
> No me quiero alargar más en esto, aunque no quisiera acabar de hablar en ello, porque veo es muy poco conocido Cristo de los que se tienen por sus amigos; pues los vemos andar buscando en él sus gustos y consolaciones, amándose mucho a sí, mas no sus amarguras y muertes, amándole mucho a él» [16].

[16] 2S 7,10-12. Cf. 2S 29,9.

El capítulo luminoso que hemos citado largamente (2S 22) reafirma en el modo más radical la necesidad de recurrir a Cristo para orientar la propia vida. Este deber no queda a la simple devoción. Dios ha ordenado las cosas poniendo a Jesús en el centro. De modelo estático, se convierte en Palabra divina, dialogante.

La forma de la experiencia espiritual sanjuanista y de su expresión está en el diálogo, la unión. Dos seres tienen causa común, están empeñados en lograr relaciones de vida. La trama de toda la obra es un juego de proximidad y lejanía, que termina en absoluta compenetración. Los personajes son el Amado y la esposa, Cristo y el alma.

Con sólo decir que Cristo es el *Amado* en la experiencia y en los escritos sanjuanistas, ya nos hacemos una idea de las funciones permanentes e ilimitadas que allí desempeña. Busca al Amado, se siente herida del Amado, se une con el Amado. Habiendo quedado el Padre como *mudo,* todo el diálogo se dirige a Jesucristo. Así entendido, el cristocentrismo es la savia del sistema sanjuanista. La unión de amor, que sería el punto clave, se orienta hacia El. El proceso avanza en la medida en que le descubre, intima. Por la presentación que hacen el poema de *Noche,* el poema y comentario de *Cántico,* vemos que Jesucristo constituye una verdadera obsesión.

Desde antes de haberle encontrado vivió polarizada totalmente hacia El, en íntima presencia de ausencia. Esta primera unión en soledad trajo la otra de presencia inmediata: «porque como ella se quiso sustentar en soledad de todo gusto y consuelo y arrimo de las criaturas, por llegar a la compañía y junta de su Amado, mereció hallar la posesión de la paz de la soledad en su Amado, en que reposa ajena y sola de todas las dichas molestias» (C 35,2).

La amistad de Jesucristo explica la soledad en que ha vivido durante años. Con las imágenes o realidades de la cruz y de la soledad, San Juan de la Cruz insiste en que la unión no deja nunca las cosas como las encuentra. Hay amistades que no comportan serio compromiso. En cambio, la de Jesús introduce en la vida humana un germen de inquietud y renovación que únicamente en la santidad halla equilibrio.

En la perspectiva de unión, Cristo parece la meta, más bien que el camino. Con la unión alcanza el hombre el estado más alto de su condición terrena.

Y, sin embargo, no concluye ahí el itinerario espiritual trazado por San Juan de la Cruz. Sería violento, antinatural, cerrar en la simple unión con Cristo el ideal cristiano. Esa unión, por su misma naturaleza, exige un paso ulterior.

La conformidad con Cristo nos hace partícipes de su filiación. Entonces la unión a Cristo se convierte en unión, junto con El, al Padre (C 39,5). Es curioso notar, en el *Cántico espiritual,* que las relaciones con el Amado, fomentadas durante mucho tiempo aparentemente sin otra perspectiva, se subordinan a la Trinidad en las últimas estrofas. Con Jesucristo y por El ama al Padre, aspira al Espíritu Santo; toda la obra de salvación operada por el Señor forma parte del plan divino de amor y unión con los hombres. «Porque en el conocimiento de la predestinación de los justos y presciencia de los malos, en que previno el Padre a los justos en las bendiciones de su dulzura en su Hijo Jesucristo, subidísima y estrechísimamente se transforma el alma en amor de Dios según estas noticias, agradeciendo y amando al Padre de nuevo con grande sabor y deleite, por su Hijo Jesucristo. Y esto hace ella unida con Cristo, juntamente con Cristo» (C 37,6).

El carácter de mediación se hace de nuevo insistente: Cristo camino, Cristo revelador del Padre, los misterios de Cristo reflejo de los divinos atributos (C 37,7). Tiene, sin embargo, otro tono muy distinto de las primeras etapas, donde su función consciente era prevalentemente externa. Al presente, la conformación tiene lugar en zonas más íntimas y de manera más radical. «Transfórmame y aseméjame en la hermosura de la sabiduría divina, que es el Verbo, Hijo de Dios... No puede verse en la hermosura de Dios el alma si no es transformándose en la sabiduría de Dios... ¡Y cómo el alma que de veras desea sabiduría divina desea primero el padecer, para entrar en ella, en la espesura de la cruz! » (C 36,7.8.13).

Ninguna de las etapas anteriormente vividas es descartada. Perdura la imitación, el misterio de la cruz, la intimidad con el Amado. Mas se visten de colores trinitarios, en perfecta armonía con el punto de partida, también marcadamente referido al misterio de la Santísima Trinidad. Termina en un marcado teocentrismo.

Y tenemos aquí resuelto el problema que tanto ha inquietado a algunos autores, en general los menos familiarizados con

la obra del Doctor Místico. ¿Es cristocéntrico o es teocéntrico el sistema de San Juan de la Cruz, su experiencia mística? Podemos responder: es cristocéntrica precisamente porque es teocéntrica, y es teocéntrica precisamente porque es cristocéntrica. Porque se orienta hacia Cristo, participa en la filiación, entrando de lleno en la Trinidad. Porque es teocéntrica, orientada hacia Dios, capta su economía, en que el Verbo encarnado significa la revelación y realización de los atributos divinos; El enmudece, dejando sus planes enteramente en manos de Cristo.

Mística de Dios, mística de Cristo, son categorías introducidas posteriormente y de escaso interés para nuestro autor. Los mejores investigadores prescinden de ese esquema, que trae más confusión que provecho. «Al tratar aquí del carácter cristológico de la mística de San Juan, no es nuestra intención decir qué dogma se lleva sus preferencias en su obra, ni hacer de nuestro autor un pronunciado defensor de las clasificaciones posteriormente introducidas de mística de Dios, mística de Cristo. La distinción parece demasiado buscada y de muy poco interés» [17].

No he conseguido averiguar los motivos por que algunos autores hacen de San Juan de la Cruz un teocentrista exacerbado, que no deja lugar a Cristo en su sistema. El juicio depende seguramente de los criterios con que estudian el sistema sanjuanista (si lo han estudiado realmente) [18].

Aunque no posea contornos precisos, se entrevé ya una cristología sanjuanista más orgánicamente estudiada a nivel de su experiencia personal, de la Biblia, la teología, de la trayectoria espiritual que propone a su lector [19].

17 Joannes a Cruce Peters, *Función de Cristo en la mística:* RevEspir 17 (1958) 508. Un estudio de valor, sensible a las objeciones nacidas en ambiente alemán, especialmente entre los protestantes. Relaciona a San Juan de la Cruz con la mística paulina en torno a Cristo.

18 «Hasta en la teoría de la mística cristiana se ve la dificultad de cristianizar el acto religioso originario. La mística ha estado siempre (incluso en San Juan de la Cruz) tentada de hacer que todo desapareciera en el acto místico ante Dios, y siempre ha necesitado corregir posteriormente ese primer planteamiento panteístico para poder comprobar que el místico podía y tenía que ocuparse también de la humanidad de Cristo» (K. Rahner, *Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios,* en *Escritos de Teología* vol.3 [Madrid 1961] p.54). ¡Qué horror! Ya hemos visto que tanto la experiencia como el sistema nacían de la cristología, pasando de ella a la Trinidad; es la línea de los romances, los poemas, el comentario. Rahner, *sin dar razones, asegura* que entra con violencia. En decir cosas extrañas sobre cristología sanjuanista no le va a la zaga el padre Basilio de San Pablo, *La espiritualidad de San Pablo de la Cruz* (Madrid 1961). De estas objeciones ya hemos hablado en un reciente *Boletín sanjuanista,* publicado en «Ephemerides Carmeliticae» 19 (1968) 63ss.

Capítulo 14

UNION DEL HOMBRE CON DIOS

Convergen: Dios, de condición amante y dadivosa; el hombre, abierto y anhelante; Jesucristo, personificador de una larga historia de relaciones familiares.

Por parte de Dios, que se revela, existe un vivo deseo de unión; es ése también el máximo ideal del hombre peregrino y el nervio del sistema doctrinal que San Juan de la Cruz elabora.

Ya conocemos a los personajes por separado. Mas, a la luz de la unión, parecen otros. Crecen las dificultades al confrontarlos, pero aumentan igualmente los fragmentos del misterio que llegan hasta nosotros. Salimos ganando.

En el plan divino y en la intención del Santo, cuando hablan de relaciones, lo primero es el tú a tú personal. Detrás vienen las suplencias, recursos intermediarios que llevan mayor o menor parte de divinidad pura y de humanidad auténtica.

El proceso espiritual sigue, por el contrario, línea ascendente, de progresiva depuración, interiorización, en conformidad con la pedagogía ordinaria de la gracia: por vías sensibles y recursos marginales, hacia las formas puras y personales.

He conservado en el título la forma de expresión más usada por el Santo. Mira las cosas del lado del hombre, que debe adaptarse a Dios. Tiene el inconveniente de insinuar que unión es obra del hombre dinámico y esforzado, a quien Dios espera. Con mayor propiedad diríamos: unión de Dios con el hombre. Dios es quien recrea, diviniza, une al hombre consigo. «¿Cómo se levantará a ti el hombre, engendrado y criado en bajezas, si no le levantas tú, Señor, con la mano que le hiciste?», canta el *alma enamorada.*

1. Frente a frente

Dios y el hombre colocados frente a frente, en diálogo tenso, sin digresiones. Que el diálogo sea de buena armonía o, al contrario, de antagonismo, dependerá en definitiva de las

disposiciones humanas. Pero en circunstancias normales no podrá ser eludido.

¿Qué no hace el hombre por desviar la atención y cambiar el punto de mira? Inventa mil pretextos que le eviten el esfuerzo penoso de tener que empeñar sus relaciones con un ser y un mundo inivisibles. Resulta, sin comparación, más fácil abrir los ojos a la evidencia sensible y dialogar a nivel, en horizontal.

Este diálogo humano perdura siempre y es constructivo, incluso en el campo religioso. Si no existiera más que un hombre sobre la tierra, la fe de ese hombre en Dios sería muy diferente de la que hoy tenemos. Pero eso no es todo. Al lado y dentro del diálogo horizontal existe otro vertical. Necesitamos ocuparnos de Dios, hacerle intervenir en ese negocio tan humano y personal que se llama a veces perfección y otras felicidad.

El dominio del mundo, la actividad transformadora, ofrecen al hombre una oportunidad de realizarse y conseguir su perfección a nivel humano. Con su inteligencia y su trabajo organiza la materia, la embellece. Como consecuencia, se siente más hombre, dueño de sí mismo, de sus fuerzas, de su actividad, del mundo circundante.

Otra posibilidad inmediata se ofrece: si queremos construir al hombre a base de relaciones, ahí están los demás hombres, con quienes puede expansionarse y recibir, intercomunicarse personalmente. El espíritu humano prefiere naturalmente estas formas asequibles, que le llenan el vacío del corazón y le acarician las heridas con mano amiga. Por otra parte, la libertad se encuentra más a su gusto entre iguales e inferiores, donde puede dar normas y, si le conviene, desentenderse.

Aún queda una vía posible de perfeccionamiento sin mirar a Dios. Es halagadora para espíritus cultivados: el pensamiento. Domina el mundo entero, su origen y destino con la conciencia de pensador. Posee virtudes humanas, equilibrio moral, evita excesos: irreprochable. Hombre acabado y, en nuestro lenguaje, perfecto. A nadie pide ni debe nada. ¿Qué puede faltarle?

A pesar de tantos halagos y dificultades, sigue en pie el principio de que Dios es lo más íntimo y peculiar de la perfección humana. Hay épocas en que la religión, el sentimiento de presencia divina y, dependencia, brotan espontáneos en el espíritu humano. Se habla con El, se le contempla directamente, en pura vertical, sin apenas tocar la materia intramundana. Raro privilegio el de esos hombres, que hoy nos cuesta imaginar. Es verdad que hubo también excesos al olvidar la encarnación de Dios en la realidad de la vida humana y su circunstancia. Hubiera sido útil en ocasiones zambullir a algunos ascetas en un baño de sano mundanismo.

Mas hoy vivimos signo contrario. La materia mundana es jugosa y acapara la afición. Se siente el hombre capaz de *hacer por Dios* cualquier cosa, aunque requiera heroísmo: transformar la materia, servir a los hombres, actuar cualquier programa. Pero que no le pidan a ese hombre *estar con Dios* en diálogo directo de amor o de silencio. El espíritu se le paraliza en un vacío angustioso, como si le hubieran puesto de cara al paredón para fusilarle. En estas circunstancias, que son las nuestras, es recomendable un baño de religiosidad pura.

Dios nuestro Señor es algo muy distinto de un «programa» que hayamos de realizar o una causa noble que defender. Es un Ser personal, que habla y ama como persona y pide respuesta en el mismo plano. Si se tratara de un ideal, social o religioso, encargado a nuestro empeño y buena voluntad, bastaba con que hubiera dado al hombre fuerza física y moral, capacidades técnicas con que llevarlo a cabo.

Sabemos, sin embargo, que el hombre ha recibido mucho más. Dios ha venido, se ha dado en su Trinidad personal al hombre, para vivir de manera permanente en él. Esto significa que quiere amor directo, relaciones personales, intimidad. Para actuar sobre la creación externa no era necesario un don tan exorbitante como es la inhabitación de la Santísima Trinidad.

Pero... Dios no llena los sentidos, ni despierta el interés y la emoción en ciertas zonas del alma humana. Lo más doloroso es que Dios es Dios y no un hombre. En muchos momentos de soledad le necesito y le hablo, y me parece no escuchar. Otras veces quisiera escuchar yo una palabra suya, y El calla.

Arduo y a la vez ineludible. El *frente a frente* es el nudo gordiano para nuestra psicología de hoy, instintivamente dispersa y arreligiosa.

San Juan de la Cruz, hondamente sensible al lenguaje de la

naturaleza, mantiene la postura teologal en vida y sistema. Le gusta que entre personas las relaciones sean sinceras e inmediatas. «En este alto estado de unión que vamos hablando, no se comunica Dios al alma mediante algún disfraz de visión imaginaria o semejanza, o figura, ni la ha de haber; sino que boca a boca, esto es, esencia pura y desnuda de Dios, que es la boca de Dios en amor, con esencia pura y desnuda del alma en amor de Dios» [1].

A este diálogo, con palabras o sin ellas, en obras y en afecto, decide llamarlo *unión*. Unión a secas, o seguida de algún complemento que la defina: unión de amor, unión del alma con Dios, unión divina. Expresar el desarrollo humano-cristiano del hombre en términos de unión, y no de perfección, es efecto de una preferencia consciente: «... la cumbre del monte, que es el alto estado de la perfección, *que aquí llamamos unión del alma* con Dios» (S arg.) [2].

La diferencia está en que *perfección* sugiere un ideal más humano que permite formar un mundillo aparte. El humanismo de todos los tiempos propone al hombre pequeños ideales, metas cercanas, sin salir de casa y con ventajas palpables. Pueden consistir en la rectitud humana, la honradez, el desarrollo armónico de las facultades, el servicio moderado al prójimo, las virtudes morales.

Cuando estaba concluyendo ese programa de equilibrio, creyéndose hombre acabado y perfecto, oye sorprendido la consigna sanjuanista: ha llegado la hora de *comenzar* en serio el camino de la perfección evangélica, pues todo lo anterior son preliminares. Hay que salir de casa, buscar al Amado, entregarse.

Hacer consistir la santidad en la unión con Dios es corolario de una estructura íntima por la que el hombre está abierto a lo trascendente. Observando los movimientos del espíritu, es dado conocer que lo más íntimo de nosotros mismos no somos nosotros. Lo mejor se descubre y se consigue en las

[1] 2S 16,9; cf. C 22,8.

[2] «La perfección, que es la unión del alma con Dios» (2N 3,3; cf. C 31,1). La modificación ha sido consciente. Cuando introduce algún cambio es porque algo peculiar y fuerte le obliga. La misma forma introductoria utiliza al sustituir purificación por *noche:* «los espirituales llaman purgaciones o purificaciones del alma; *y aquí las llamamos noches...*» (1S 1,1). La sustitución no es debida en esta ocasión a un capricho filológico, bien lo sabemos. Llama noche al camino espiritual «con harta propiedad», advierte él mismo (cf. 1N intr.),

relaciones. Es un rasgo presente en la línea de naturaleza y en la de gracia.

«Se puede observar que el hombre no llega a una vida consciente, a una actividad personal, si no es a través de las relaciones con el prójimo, dentro del mundo. Desconectado, le sería imposible actualizar su capacidad de vida personal; sus actividades se degradan a nivel infrahumano; su «yo» no tiene la posibilidad de desplegar el propio valor. Esta ley esencial afecta a toda la actividad personal del hombre, incluso a la vida de la gracia, que nos hace penetrar en un mundo distinto, en la vida de la unión con Dios» [3].

Hubiera sido un vano ensueño lanzarse el hombre por cuenta propia a idear un plano de intimidad con Dios trascendente y libre. Ese riesgo está superado por el carácter particular de la economía cristiana, en que Dios toma la iniciativa y viene al encuentro. No le pasa por el pensamiento que su ideal de unión pueda fallar por parte de Dios. Desde luego, sin la garantía que ofrece la revelación cristiana, el no poder estar seguros de la correspondencia divina constituiría un obstáculo más grave a la mutua unión y amistad que la misma flaqueza humana. Mas no le cabe en la mente esa eventualidad de que Dios se desentienda. « ¡Oh Señor, Dios mío, quién te buscará con corazón puro y sencillo, que te deje de hallar muy a su gusto y voluntad, pues que tú te muestras primero y sales al encuentro a los que te desean! » (AA 2).

Para comprender la actitud y las expresiones del místico, es preciso convencerse de que Dios toma en serio a la persona humana, a cada uno en particular, y pone empeño de su parte en la unión. Jesucristo dijo que él era capaz de cualquier cosa por volver a tener junto a sí una sola oveja que había perdido entre noventa y nueve; y aseguró que, en el cielo,

[3] E. Schillebeeckx, *Dieu et l'homme* p.167-168. La santidad estática correspondía a un concepto estático de la gracia santificante. Don divino, pero que en el fondo dejaba al hombre santificado en sí, renovado por esa cualidad. Las nuevas orientaciones en los estudios sobre la gracia dan a ésta un carácter mucho más personal y dinámico. Me dispenso de entrar en detalles y bibliografía. Puede leerse la síntesis breve y densa de A. M. García Ordás, *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa* (Madrid 1967) p.126-131. Son los rasgos que San Juan de la Cruz acentúa y desarrolla en su teología de la gracia: *a)* personalismo, interesado en las divinas personas, que se dan, o gracia increada, más que en la cualidad resultante; por parte del hombre, radical necesidad de perfeccionarse en relaciones interpersonales; *b)* dinamismo reflejado en la función predominante que asigna a las virtudes teologales.

su Padre piensa lo mismo. Esa única oveja somos todos, uno por uno.

A las alturas de la santidad, el hombre ve realizarse la parábola. «Siente a Dios aquí tan solícito en regalarla con tan preciosas y delicadas y encarecidas palabras, y de engrandecerla con unas y otras mercedes, que le parece al alma que no tiene él otra en el mundo a quien regalar, ni otra cosa en que se emplear, sino que todo es para ella sola» (L 2,36). ¿Egoísmo? No. Es la parábola de la oveja perdida, a la que el Pastor consagra su cuidado y afecto como si no existieran las otras noventa y nueve. Lo curioso es que cada una de éstas siente hacia sí la misma predilección concentrada del Pastor.

A la estrofa de *Cántico* en que canta la unión perfecta antepone unas palabras ambientadoras. Explica la historia de las relaciones anteriores con Cristo encuadrándolas en la imagen de la oveja perdida y la búsqueda ansiosa por la otra parte.

> «Tanto era el deseo que el Esposo tenía de acabar de libertar y rescatar esta su esposa de las manos de la sensualidad y del demonio, que, ya que lo ha hecho, como lo ha hecho aquí, de la manera que el Buen Pastor se goza con la oveja sobre sus hombros, que había perdido y buscado por muchos rodeos, y como la mujer se alegra con la dracma en las manos, que para hallarla había encendido la candela y trastornado toda la casa, llamando a sus amigos y vecinos, se regracia con ellos, diciendo: Alegraos conmigo, etc., así este amoroso Pastor y Esposo del alma es admirable cosa de ver el placer que tiene y gozo de ver al alma ya así ganada y perfeccionada, puesta en sus hombros y asida con sus manos en esta deseada junta y unión» (C 22,1).

Es unión personal en grado máximo, y al mismo tiempo comunitaria: de Dios con todos, de todos con Dios, de todos entre sí en Dios.

Cabe destacar algunas cualidades más salientes de esa unión.

Personal y recíproca, en el sentido que acabamos de explicar. Va de persona a persona, sin mediación de egoísmos, o dones, o intereses, o sustitutos. Sólo admite un Mediador, que no quita inmediatez. Dios se ha empeñado por su parte y es el que más hace por llegar a la unión. «Todo el deseo y fin del alma y de Dios en todas las obras de ella es la consumación y perfección de este estado» [4].

Dialogante en fe, rasgo doloroso que se hará sentir más de una vez. La reciprocidad encuentra el obstáculo de que Dios no responde en lenguaje humano, y nuestras palabras y afectos caen en un abismo de silencio. Su palabra, por muy directa que sea, nos llega siempre a través del filtro de nuestra psicología. Doloroso problema, que tal vez haya de quedar sin una solución adecuada que satisfaga todas las aspiraciones del hombre peregrino. La fe se encarga de mantener el diálogo de amor durante los largos ratos de silencio.

Unica y absorbente. En los albores de la vida espiritual traza el mismo esquema para principiantes y lo mantiene inflexible, pero idéntico. Nada de construir sucedáneos o metas parciales. El ideal de unión con Dios debe incorporar hasta la última vibración de la persona humana. Se sobrentiende que deberá realizarse en una vida humana encarnada y densa. La unión con Dios no entra en colisión con el realismo; al contrario, necesita de él para no quedarse reducida a sentimientos y palabras.

2. Presencia y distancia

La unión del hombre con Dios no supone identidad entre ambos, ni tampoco la crea. Será, por lo tanto, una mezcla de unidad y alteridad, igualdad y diferencia, presencia y ausencia. Juego constante y equilibrado de dos factores paralelos, antitéticos y, a la vez, complementarios.

La teología se ha ocupado siempre de la presencia de gracia. Hoy lo hace con nueva conciencia del carácter personal y comunicativo de la presencia divina, perfectamente en la línea dinámica del sistema sanjuanista.

La presencia de gracia, consciente e interpersonal, carece de reciprocidad a nivel de experiencia psicológica. Varios de sus elementos estriban en convicciones de fe. El místico consigue una reciprocidad más llena en la vida de la gracia. Pero aprovecha las formas anteriores de presencia y de ellas se nutre [5].

[4] C 22,2; cf. L 2,54.

[5] Concepto de presencia, presencia divina, presencia experimental y mística, son objeto de particulares estudios en la teología y espiritualidad modernas.

«Es de saber que tres maneras de presencias puede haber de Dios en el alma.

La primera es *esencial,* y de esta manera no sólo está en las más buenas y santas almas, pero también en las malas y pecadoras y en todas las demás criaturas. Porque con esta presencia les da vida y ser, y, si esta presencia esencial les faltase, todas se aniquilarían y dejarían de ser. Y ésta nunca falta en el alma.

La segunda presencia es *por gracia,* en la cual mora Dios en el alma agradado y satisfecho de ella. Y esta presencia no la tienen todas, porque las que caen en pecado la pierden; y ésta no puede el alma saber naturalmente si la tiene.

La tercera es *por afección espiritual,* porque en muchas almas devotas suele Dios hacer algunas presencias espirituales de muchas maneras, con que las recrea, deleita y alegra» (C 11,3).

En esos tres planos se concreta la relación total. Se superponen sin fundirse. La peculiaridad de cada plano es respetada, aun después de haberlo asumido en el plano superior. Así, por ejemplo, la presencia esencial llegará a ser vivida místicamente, pero manteniendo su nivel de naturaleza, que no cambia por la mística [6].

a) Presencia en el ser

Dios se halla presente en todas las creaturas con presencia íntima, viva y activa. Les da el ser y el pan de la existencia día tras día. Abandonados a sí mismos, aun los metales y los objetos más sólidos «se aniquilarían y dejarían de ser». Están en manos del amor, que no sabe desentenderse.

Presencia fundamental, que el místico percibe con mayor viveza y es más que simple conservación de la existencia escueta. «Dios siempre se está así como el alma lo echó de ver: moviendo, rigiendo y dando ser, y virtud, y gracias, y dones a todas las criaturas, teniéndolas en sí virtual y presencial y sustancialmente» (L 4,7). Presencia envolvente a las cosas. Este primer modo de presencia es común al hombre y a las cosas, pues «tiene el alma su vida radical y naturalmente, como también todas las cosas criadas, en Dios» (C 8,3).

Cf. el estudio y la bibliografía de A. M. García Ordás, *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa* (Madrid 1967) p.34-39.

[6] Por confundir los planos, se han dado interpretaciones inadmisibles del misticismo sanjuanista. Recoge algunas el padre Crisógono en el capítulo «La unión mística según el racionalismo», de *Obra científica* p.395-415.

No ayuda, por lo general, el contexto a apreciar los valores de esa primera relación esencial, que figura como un mínimo indispensable, común al hombre, y al árbol, y a la piedra. Resulta excesivamente pobre para un ser llamado a intimidad más personal y elevada. De esa manera está Dios presente «en cualquier alma, aunque sea la del mayor pecador del mundo». La da por descontada, y parece desentenderse de ella, para ocuparse de otras formas superiores.

Esa misma presencia, que es para el hombre poca cosa, se convierte en meta gloriosa cuando se refiere a la creación material. La creación es un reflejo del ser de Dios, traducido en hermosura visible. El ser natural encarna una mirada de Dios solidificada, que crea y vierte hermosura en las esencias de las cosas [7]. Ahí está él presente, con su gesto permanente y su mano insustituible de Creador. Cuando afirma que la creación nada es y nada vale comparada con el infinito ser de Dios, es que piensa en el hombre, amigo de estacionarse a ese nivel inferior.

El ser natural del hombre goza de cierta inmutabilidad, que le mantiene idéntico en su estructura no obstante las graves modificaciones a que está sujeta su vida. Aunque se hunda en la miseria moral, perduran sus capacidades y su actividad natural. Pero también, a la hora del grande triunfo, la transformación en Dios respeta la inmutabilidad del ser humano, que sigue tan distinto del divino como antes de la unión [8].

Los límites del ser constituyen una barrera infranqueable aun para la misma transformación sobrenatural. Mas no le asusta a San Juan de la Cruz esa diferencia radical. No es la infinita la mayor distancia que existe entre Dios y el hombre. No habiendo culpa moral en ella, queda a cargo de Dios el superar ese abismo inmenso que les separa, y lo salta fácilmente, pues a distancia infinita corresponden omnipotencia y amor inmenso.

[7] Cf. C 5,1.4; 6,1.

[8] Distingue los planos moral y natural: «aunque es verdad que el alma desordenada, en cuanto al ser natural, está tan perfecta como Dios la creó; pero en cuanto al ser de razón está fea, abominable, sucia, oscura y con todos los males que aquí se van escribiendo y mucho más» (1S 9,3). Pero tampoco la abundancia transforma el ser natural: en la unión, «el alma más parece Dios que alma, y aun es Dios por participación; aunque es verdad que su ser, naturalmente, tan distinto se le tiene del de Dios como antes, aunque está transformada» (2S 5,7; cf. C 22,5).

Los problemas graves nacen de otras distancias más reducidas, añadidas por la voluntad humana. Aun cuando la distancia sea menor, está de por medio la libertad humana, que Dios respeta. El hombre no quiere hacerlo, y Dios no quiere hacer violencia. Así se comprende el hecho paradójico de que, mientras la obra gigantesca de la divinización esencial del hombre se hace de golpe y en un solo instante, la transformación moral en que el hombre mismo colabora se arrastra años y años (C 23,6).

Dios se halla a la distancia que queramos ponerle. Le podemos echar lejos en la mente y con la conducta, traerle a base de fidelidad. Mejor sería decir, en conceptos sanjuanistas, que Dios no se aleja del hombre; lo que sucede en los momentos de infidelidad humana es que el hombre se aleja de sí mismo, dejando a Dios abandonado en el fondo del alma o del ser, esperando la vuelta.

La distancia trascendental tiene fácil remedio. El abismo infinito y destructor se abre en el plano de la divergencia moral. Tiene hondura religiosa y filosófica su afirmación: «Más hace Dios en limpiar y purgar un alma de estas contrariedades que en criarla de nonada. Porque estas contrariedades de afectos y apetitos contrarios más opuestos y resistentes son a Dios que la nada, porque ésta no resiste» (1S 6,4).

b) Presencia de gracia

Segundo grado en la línea de intimidad creciente. «Está Dios siempre en el alma dándole y conservándole el ser natural de ella con su asistencia, no, empero, siempre la comunica el ser sobrenatural. Porque éste no se comunica sino por amor y gracia, en la cual no todas las almas están; y las que están, no en igual grado, porque unas están en más, otras en menos grados de amor» (2S 5,4). La unión de gracia, sin desperdiciar nada de la unión del ser, estrecha las relaciones.

Es el punto de partida para ulterior ampliación mística. Jesucristo, al que se incorpora en el bautismo, constituye la mayor fuerza de empuje (C 22). La culminación de la mística en la vida trinitaria no es otra cosa que despliegue de la filiación recibida en Cristo (C 38). La vida de gracia constituye la base y corona de toda la vida mística.

Por hablar de la gracia en términos personales, se fija menos en la distinción de estados, natural y sobrenatural [9]. Pero es evidente (y lo hace notar más de una vez) que el proceso místico y su línea de pensamiento se mueven en el orden sobrenatural. No es posible enlazar lo místico directamente con el ser natural y su desarrollo cuando la mística florece en vida trinitaria.

La grandeza misma de la presencia de gracia pierde algo de estima cuando se compara con grados más altos de sí misma. Mora Dios en ciertas almas, porque, *en fin*..., están en gracia, pero no hay intimidad (L 4,16).

El paso de ésta a gracia mística da lugar a un juego de luces, al claroscuro, presencia-ausencia, que caracteriza las doce primeras estrofas de *Cántico* y las experiencias de la *Noche oscura*. Diríamos que está presente en el alma, pero no al alma. La presencia de gracia crea ansias y capacidad para buscar otra forma de presencia, la experiencial, en que aquélla se siente realizada.

c) Presencia mística

Es el grado más alto, pero porque camina a hombros de los anteriores. La novedad de la presencia mística consiste en el aprovechamiento más profundo y consciente de las realidades que, por ser y por gracia, Dios ha puesto en manos del hombre. Sin la presencia del ser, no hay persona humana, y, por consiguiente, tampoco experiencia mística; cuando falta la gracia, toda la experiencia, por muy sensible que resulte, carece de valor y no es mística (C 1,3-4).

La unión mística suma y totaliza el contenido de las diversas formas de presencia y relación. En todas ellas encuentra pábulo. Con nuevo vigor reaparece la presencia de Dios en el

[9] La teología occidental, preocupada del don divino más que de las personas divinas, ha marcado la distinción entre ambos órdenes tal vez con exceso. Y mira con suspicacia algunas afirmaciones que no condividen tales afanes. Cf. H. Sanson, *El espíritu humano* p.143ss. Escribe F. Urbina: «La estructura del movimiento místico sanjuanista está toda ella inserta en el misterio cristiano, esencialmente sobrenatural... La cosa es tan absolutamente clara, que quitarle a San Juan de la Cruz su horizonte sobrenatural cristiano, como han pretendido hacer algunos investigadores, queriendo estudiarle prescindiendo de este horizonte, es quitarle el núcleo esencial de su pensamiento. En la experiencia y la doctrina del Santo, el acto místico es esencialmente sobrenatural y cristiano» (*La persona humana* p.197-198).

ser de las cosas. «Plantadas por la mano del Amado... Porque, aunque otras muchas cosas hace Dios por mano ajena, como de los ángeles y de los hombres, ésta, que es crear, nunca la hizo ni hace por otra que por la suya propia. Y así el alma mucho se mueve al amor de su Amado Dios por la consideración de las creaturas, viendo que son cosas que por su propia mano fueron hechas» (C 4,3).

Mayor consuelo recibe de la presencia por ser y gracia en el hombre. «Grande contento es para el alma entender que nunca Dios falta del alma, aunque esté en pecado mortal, cuánto más de la que está en gracia» (C 1,8). Es grande alivio para quien ama a Dios pensar que, aun cuando él se olvide de Dios o sea infiel, Dios sigue presente, comunicando la existencia y otros dones de orden natural, además de invitaciones para que vuelva a la amistad. No es posible salir de la órbita divina. El místico vive esa seguridad con auténtica fruición, pues siempre teme de sí mismo. Cobra viveza insospechada esa presencia sustancial que la filosofía y la teología nos han acostumbrado a mirar como neutra y sin otro valor que el ser punto de partida.

Presenta con homogeneidad, que a ratos parece excesiva, el paso de una a otra en sentido ascendente. Basta quitar obstáculos a la presencia del ser para que ésta se convierta en aumento de gracia y luminosidad mística. Como el sol que está dando en la vidriera; si son pálidos los reflejos, es porque hay manchas o velos. Con sólo quitarlos, el resplandor se hace total.

Ya dije antes que las transiciones le parecen fáciles, porque Dios ha establecido una economía desbordante y no necesita ayudantes, sino campo libre para actuar. Que le dejen mandar, pide el Santo. Ha comprobado que «en unas almas mora solo, y en otras no mora solo; en unas mora agradado, y en otras mora desagradado; en unas mora como en su casa, mandándolo y rigiéndolo todo, y en otras mora como extraño en casa ajena, donde no le dejan mandar nada ni hacer nada» (L 4,14).

La revelación progresiva de presencia e intimidad creciente no termina en la mística. Esta anhela otra presencia, la definitiva, cara a cara.

«Descubre tu presencia. Por cuanto está cierto que Dios está siempre presente en el alma, a lo menos según la primera manera, no dice el alma que se haga presente a ella, sino que esta presencia encubierta que El hace en ella, ahora sea natural, ahora espiritual, ahora afectiva, que se la descubra y manifieste de manera que pueda verle en su divino ser y hermosura» (C 11,3).

3. Unión integradora

La peculiar luminosidad que envuelve las vidas plenamente logradas las hace aparecer como un fenómeno del todo nuevo. Una observación más detenida comprueba que el nuevo estado es resultante de antiguos hechos y recursos ya conocidos.

San Juan de la Cruz es un místico que odia la dispersión y busca instintivamente la unidad. Este modo de ser le ha llevado a concentrar la perfección cristiana en unión con Dios. Ahora ésta extiende su fuerza unitiva a varios otros sectores, que quedan incorporados a la vivencia totalizadora del nuevo estado. Integra sus fuerzas, sensitivas y espirituales; integra la dimensión temporal de su vida, pasado y futuro. Hay, por lo tanto, unidad del hombre con Dios, pero al mismo tiempo unidad interna del hombre consigo.

a) Integración histórica

La unión con Dios es un proceso que se lleva a cabo en *crescendo* integrador. Conserva potenciadas las fases ya vividas, y sigue viviéndolas en el estado de conciencia superior. Hay hechos de la historia colectiva o personal que tal vez pasaron inadvertidos en el momento de realizarse; bajo la nueva luz, entran a formar parte de la experiencia actual. Se da una especie de redención del tiempo, totalización de la persona humana en el presente. Lo que no se vivió en un primer momento por ignorancia, o malicia, o ausencia, puede ser actualizado y revivido en la forma deseada.

Este fenómeno de presencia de lo histórico a nivel de conciencia posterior integradora es constante en el desarrollo de la vida espiritual, sin esperar al estado de perfección. Un descubrimiento de ese género había provocado la decisión de salir inmediatamente en busca del Amado. Se alarma al advertir la

inconsciencia con que ha dejado pasar inadvertidos graves acontecimientos personales que exigían una respuesta inmediata.

> «*Cayendo el alma en la cuenta* de lo que está obligada a hacer..., conociendo por otra parte la *gran deuda* que a Dios debe en haberle criado solamente para sí, por lo cual le debe el servicio de toda su vida, y en haberla redimido solamente por sí mismo, por lo cual le debe todo el resto y respondencia del amor de su voluntad, y otros mil beneficios en que se conoce obligada a Dios *desde antes de que naciese*; y que gran parte de su vida se ha ido en el aire..., *para remediar tanto mal y daño*...» (C 1,1).

Tenemos aquí una conciencia exacerbada de situaciones transcurridas. Cae en la cuenta de que hay en su pasado hechos que hubieran exigido una toma de posición inmediata; que hubo muchas posibilidades de hacer las cosas mejor; que el no aprovecharlas significa dejar la vida en el aire. Y decide tomar ahora la actitud correspondiente con el fin de remediarlo.

Perduran antiguos factores: los beneficios recibidos, la continua generosidad por parte de Dios, la obligación del hombre. Lo que hay de específicamente nuevo en la situación radica en el pasado: gracias no correspondidas a tiempo. De esta manera, el antiguo hecho u omisión ofrece posibilidades ilimitadas de continua reexplotación en la propia vida.

En el estado de unión se acentúa la conciencia integradora, que incorpora viejos elementos a la vivencia presente. A un mismo beneficio divino cabe dar innumerables respuestas. El espíritu, al hacerse más sensible, descubre que el don divino es infinito, y, por consiguiente, se siente insatisfecho de la anterior respuesta, y da otra nueva según sus actuales posibilidades. Más adelante, ésta le parecerá insuficiente y repetirá el gesto.

Asimila los hechos positivos y los negativos con igual intensidad: gracias e infidelidades. También el recuerdo de los pecados interviene como componente positivo de la experiencia de unión. La realidad personal negativa es transformada sustancialmente por el nuevo estado de ánimo. El pecado no deja de haber sido pecado, y, sin embargo, es revivido como gracia en la actual transformación. «Acordándose, pues, el alma aquí de todas estas misericordias recibidas y viéndose puesta junto al Esposo con tanta dignidad, gózase grandemente con deleite de agradecimiento y amor, ayudándole mucho para esto la memoria de aquel primer estado suyo tan bajo y tan feo, que

no sólo no merecía ni estaba para que la mirara Dios, mas ni aun para que tomara en la boca su nombre» (C 33,2).

El amor es exigente, quisiera haber dado siempre una fiel respuesta en todas las situaciones. Se siente responsable de omisiones sucedidas durante el tiempo de la ignorancia. Cuenta entre las mayores desgracias del pecador y el tibio el no darse cuenta de las posibilidades que Dios les está ofreciendo de unión, colmándoles de dones [10].

En resumen, el estado de unión aporta gracias y situaciones completamente nuevas; pero, además, desvela y revive el panorama de etapas anteriores que atravesó sin aprovechar ni siquiera barruntar su efectiva grandeza.

b) Integración moral

El organismo espiritual y psíquico se pone entero al servicio de la unión. A estas alturas, la unión, más que un ideal, es una realidad que hace vibrar las energías más íntimas y las más externas de la persona.

> «Mi alma se ha empleado
> y todo mi caudal en su servicio...
>
> Por todo su caudal entiende aquí todo lo que pertenece a la parte sensitiva del alma. En la cual parte sensitiva se incluye el cuerpo con todos sus sentidos y potencias, así interiores como exteriores, y toda la habilidad natural, conviene a saber, las cuatro pasiones, los apetitos naturales y el demás caudal del alma; todo lo cual dice que está ya empleado en servicio de su Amado, también como la parte racional y espiritual del alma que acabamos de decir en el verso pasado.
>
> Porque el cuerpo ya le trata según Dios, los sentidos interiores y exteriores enderezando a El las operaciones de ellos, y las cuatro pasiones del alma todas las tiene ceñidas también a Dios, porque no se goza sino de Dios, ni tiene esperanza en otra cosa que en Dios, ni teme sino sólo a Dios, ni se duele sino según Dios, y también todos sus apetitos y cuidados van sólo a Dios.

[10] «Mucho hay aquí que notar y mucho de qué se doler, ver cuán fuera está de hacer lo que es obligada el alma que no está ilustrada con el amor de Dios; porque, estando ella obligada a conocer estas y otras innumerables mercedes, así temporales como espirituales, que de El ha recibido y a cada paso recibe, y a adorar y servir con todas sus potencias a Dios sin cesar por ellas, no sólo no lo hace, mas ni aun mirarlo y conocerlo merece, ni cae en la cuenta de tal cosa; que hasta aquí llega la miseria de los que viven o, por mejor decir, están muertos en pecado» (C 32,9).

> Y todo este caudal de tal manera está ya empleado y enderezado a Dios, que, aun sin advertencia del alma, todas las partes que habemos dicho de este caudal en los primeros movimientos se inclinan a obrar en Dios y por Dios, porque el entendimiento, la voluntad y memoria se van luego a Dios, y los afectos, los sentidos, los deseos y apetitos, la esperanza, el gozo y luego todo el caudal de prima instancia se inclina a Dios, aunque, como digo, no advierta el alma que obra por Dios» (C 28,4-5).

Consigue mucho más de lo que, en un primer momento, se había propuesto como ideal: arrancar los *hábitos* de voluntarias imperfecciones. Es decir, que la voluntad, dándose cuenta, no se deje llevar. No pensaba entonces eliminar apetitos sueltos, y mucho menos hacerlos colaborar positivamente a la unión (1S 11). Todo está hecho. Y hace notar que el sentido y las pasiones siguen ese rumbo, sin advertencia ni intervención de la voluntad. Esto indica que la salud está bien arraigada. Cada potencia a su nivel se asocia a la unión espontáneamente, no sólo porque la voluntad las obliga a aceptar su programa.

Varias veces, especialmente en *Cántico,* se refiere al estado de Adán antes del pecado, como ideal de perfección cristiana: integridad de Adán o estado de justicia original [11].

El alcance de esta comparación debe ser reducido a proporciones muy limitadas para no deformar el sentido de la unión de amor que propone San Juan de la Cruz. Es una exageración manifiesta proponer el retorno a la justicia original como fase terminal de la perfección cristiana. La semejanza de la unión y el estado original se concreta en puntos bien delimitados: ausencia del dolor y de la concupiscencia. Se perdieron las inmunidades por culpa del pecado original, dando lugar a los apetitos, sufrimientos, ceguera espiritual. Al faltar la concupiscencia, todo mueve a contemplación y lleva directamente a Dios (2S 26,6). Lo que fue en un principio don gratuito se alcanza ahora solamente tras largas y dolorosas purificaciones.

La justicia original se limita al tema de la integridad moral en algunos de sus aspectos. Ni de lejos se parece a lo que San Juan de la Cruz llama unión.

11 Cf. Pierluigi di S. Cristina, *Il ritorno alla giustizia originale,* en *Sanjuanistica* (Roma 1943) p.227-255. En buena parte, el ideal de vuelta ha sido fomentado por la abundancia incontrolada con que la antigua teología reconstruyó la situación paradisíaca del primer hombre.

Es irrelevante el papel que asigna al tema en su elaboración doctrinal y espiritual. Y aun esa importancia limitada disminuye en la mente del Santo con el paso de los años. Al redactar por segunda vez el *Cántico,* ha suprimido algunas referencias al estado de inocencia.

Esa disminución tiene especial significado por coincidir con un aumento paralelo de la línea contraria. Se multiplican las referencias a la vida cristiana y escatológica como verdadero ideal de perfección: condición de hijos, partícipes de la Trinidad, estado de gloria.

c) Integración cristiana

A base de las dos formas de unificación que acabamos de indicar, se logra la unión del hombre consigo mismo. Posee su historia, es dueño de sus energías. Ha llegado a reintegrar la dispersión natural.

Pero eso no lo mira San Juan de la Cruz como una meta. Integridad moral es fase preparatoria, unión dispositiva para la verdadera unión, la unión con Dios o divinización.

La vuelta al estado de justicia original le deja insatisfecho: demasiado poco. La redención de Cristo ha operado en el hombre una transformación que supera con mucho la situación primitiva. Se trata de una *deificación.* El lenguaje corriente nos habla de salvación, liberación, redención, términos todos ellos que indican el restablecimiento de un estado anterior, interrumpido por la situación histórica de pecadores. Los bienes que la obra de Jesucristo aporta están muy por encima del simple remedio. Ya hemos hecho notar que el defecto humano que más preocupa a Juan y al que con mayor ahínco busca poner remedio es ése: ser hombre, solamente hombre.

En una tercera fase integra a ese hombre en la unidad divina. La unión tiene carácter más bien pasivo; el hombre es elevado a participar en la unidad de Cristo con el Padre, de las tres personas divinas entre sí. Esta es la grande obra de unidad actuada por Cristo, que vino a remediar la desgracia absoluta de ser pecadores, pero también el defecto gravísimo de ser hombres nada más.

Hicimos ver (c.10) el panorama y el itinerario completo de la unión, que empieza en vida trinitaria para terminar incor-

porando al hombre a esa misma vida. El término o llegada es explicado con mayor detenimiento en *Cántico.* Aunque resulte largo, es mejor citar su razonamiento, basado enteramente en el capítulo 17 de San Juan Evangelista; comprendemos por qué ese capítulo le causaba tanta devoción. Halla en él la clave del sistema.

> «Cómo sea esto (la participación trinitaria), no hay más saber ni poder para decirlo, sino dar a entender cómo el Hijo de Dios nos alcanzó este alto estado y nos mereció este subido puesto de poder ser hijos de Dios, como dice San Juan (1,12), y así lo pidió al Padre por el mismo San Juan, diciendo: 'Padre, quiero que los que me has dado, que donde yo estoy, también ellos estén conmigo, para que vean la claridad que me diste' (17,24); es a saber, que hagan por participación en nosotros la misma obra que yo por naturaleza, que es aspirar el Espíritu Santo.
>
> Y dice más: 'No ruego, Padre, solamente por estos presentes, sino también por aquellos que han de creer por su doctrina en mí; que todos ellos sean una misma cosa, de la manera que tú, Padre, estás en mí y yo en ti, así ellos en nosotros sean una misma cosa. Y yo la claridad que me has dado he dado a ellos, para que sean una misma cosa, como nosotros somos una misma cosa, yo en ellos y tú en mí; por que sean perfectos en uno, por que conozca el mundo que tú me enviaste y los amaste como me amaste a mí' (17,20-23), que es comunicándoles el mismo amor que al Hijo, aunque no naturalmente como al Hijo, sino, como habemos dicho, por unidad y transformación de amor. Como tampoco se entiende aquí quiere decir el Hijo al Padre que sean los santos una cosa esencial y naturalmente como lo son el Padre y el Hijo, sino que lo sean por unión de amor, como el Padre y el Hijo están en unidad de amor» (C 39,5).

Aquí está formulada la raíz y la meta de la unión sanjuanista. Unión divina, representada y efectuada por los dos misterios centrales del cristianismo: la encarnación, la Trinidad. En dos etapas queda el hombre divinizado. Por la encarnación se incorpora a Jesucristo, y con él a la Trinidad, con participación activa. «Se transforma el alma en amor de Dios según estas noticias, agradeciendo y amando al Padre de nuevo con grande sabor y deleite por su Hijo Jesucristo. Y esto hace ella unida con Cristo, juntamente con Cristo» (C 37,6).

Es admirable la simplificación que el Doctor Místico opera al presentar el ideal cristiano de santidad. No amontona recursos ni sugiere medios hasta ahora desconocidos o fenómenos extraordinarios. Sus descripciones del estado de perfección se

mantienen extremadamente sobrias. La novedad está en la nueva luz e intensidad con que se viven realidades antiguas. Dos misterios constituyen el centro de atención y de vivencia: la filiación en Cristo, la participación en la vida íntima de las tres divinas personas. Reaparece el rasgo dominante de la mística sanjuanista: unidad, odio a la dispersión.

En cambio, esos pocos elementos que la integran son aprovechados de manera tan intensa, que ha provocado alarma en los mismos teólogos. ¿Es posible que el creyente o el santo ame a Dios con el mismo amor que Dios se tiene, es decir, con el Espíritu Santo? ¿Es posible una asimilación especial a cada una de las divinas personas? ¿Puede llegar a tanto la igualdad de amor, la unión con las personas de la Santísima Trinidad?

Graves interrogantes para la teología y para la exégesis, que ahora no intentaremos resolver ni siquiera declarar por extenso.

En líneas generales, debemos, sin embargo, hacer resaltar dos hechos al respecto. El primero es que las afirmaciones sanjuanistas demuestran su ansia profunda de unidad cristiana, de apoyarse en los datos fuertes de la revelación y de la gracia. Y es también de notar que sus perspectivas audaces, consideradas en otro tiempo efusiones líricas, son cada día más universalmente respetadas en su rigor por exegetas y teólogos [12].

4. Transformación en Dios

«Es una *transformación* total en el Amado, en que se entregan ambas las partes por total *posesión* de la una a la otra, con cierta *consumación de unión de amor,* en que está el alma hecha divina y *Dios por participación,* cuanto se puede en esta vida» (C 22,3).

Así es el ideal que San Juan de la Cruz propone, alcanzado efectivamente por muchas personas. Dando toda la importancia que se merece al misterio divino, urge ver también las cosas del lado del alma y del cambio radical operado en ella.

[12] Algunos nombres y sentencias se pueden leer en Juan de Jesús María, *Le amará tanto como es amada:* EphemCarm 6 (1955) 3-103. Se debe notar que los estudios posteriores al artículo se muestran casi todos favorables al valor teológico de las afirmaciones: S. Zedda, G. Leblond...

En los efectos se afirma de nuevo la realidad del misterio y su presencia en el hombre.

Estado sublime el que se esconde tras esa variedad de palabras, todas ellas fuertes, con que el Santo lo describe. Constituye un ejemplo el texto citado de la manera redundante en que se expresa. Aunque no sobran palabras, pues todas tienen significado.

Los autores se han dado cuenta de la importancia que, hablando de unión, adquiría la terminología sanjuanista, y han dedicado estudios especiales a uniformar las nociones y desentrañar de algún modo el contenido de las mismas. Esa labor se ha hecho más urgente desde el momento que varias expresiones tienen alcance dogmático y teológico [13].

No es fácil llegar a una síntesis del pensamiento sanjuanista acerca de la unión con Dios. Se oculta tras de ese vocabulario disperso una mina de intuiciones que resiste a todo esquema [14]. La mayor parte de los investigadores tiende a unificar el significado de los diversos vocablos: unión, transformación, igualdad de amor, semejanza, divinización, etc. Se guían por el Santo mismo, que los intercambia o afirma sin rodeos su identidad.

Seguimos la dirección opuesta, seguramente más provechosa: respetar los diversos vocablos y poner de relieve sus matices peculiares. Nos obliga a ello el hecho de que el Santo, aunque afirma la equivalencia de varios términos, los conserva en su multiplicidad. No quiere decir esto que siempre los utilice en sentido propio y formal; pero creo que cada una de las denominaciones más comúnmente usadas refleja una faceta de la unión total. Por ejemplo, *transformación* significa que en ese estado el hombre se renueva profundamente; ahora eso no quiere decir que acentúe ese aspecto siempre que hace uso de la palabra y lo exprese solamente a través de ella.

Tres vocablos-nociones recogen la idea sanjuanista: unión, transformación, participación. Y pudiéramos añadir: semejanza o conformidad.

13 El estudio más amplio sobre terminología es el de Juan de J. M., citado en la nota anterior.

14 La doctrina del Santo sobre la transformación, yuxtaponiendo el pensamiento de autores modernos sobre el mismo tema, es presentada con amplitud por Eulogio de San Juan de la Cruz, *La transformación total del alma en Dios según San Juan de la Cruz* (Madrid 1963) 345 págs.

Unión.—Quedan explicados los motivos y el alcance de esa preferencia. Se trata de la palabra clave y de la faceta dominante. Dios y hombre son uno, en unidad de amor, no de ser. Hay mutua donación, entrega, posesión total.

Tomemos una formulación sobria y exacta de su pensamiento: «se hace tal junta de las dos naturalezas y tal comunicación de la divina a la humana, que no mudando alguna de ellas su ser, cada una parece Dios» (C 22,5). Va declarada la naturaleza de esta unión, que se hace en Dios por obra de Dios. Evita siempre la idea de unión que se realizara en terreno neutral, saliendo cada uno de los amantes de sí mismo y acercándose hasta la mitad del camino, con igual aportación efectiva.

Todas esas ideas, que el vocablo toleraría, quedan excluidas. Aun cuando se pueda decir igualmente: el hombre se une con Dios, Dios se une con el hombre, las funciones de cada uno son totalmente diversas en esa mutua unión.

«¿Qué será la conglutinación que hará del alma con el Esposo Dios, el amor que el alma tiene al mismo Dios, mayormente siendo Dios aquí el principal amante, que con la omnipotencia de su abisal amor absorbe al alma en sí con más eficacia y fuerza que un torrente de fuego a una gota de rocío de la mañana?» (C 31,2). Cada uno aporta a la unión según lo que es y tiene. Dios pone casi todo de su parte. El equilibrio relativo que se consigue es fruto de la superabundancia del don.

La reciprocidad se expresa con el título de «amantes» que da a los protagonistas, pues el amor es lazo de unión en el plano natural, propiedad que ha sido acogida y sublimada por la caridad cristiana. Dios es el principal amante [15]. Hay una especie de vasos comunicantes, por lo que la corriente fluye en beneficio del hombre, que se encuentra a más bajo nivel.

Es característica de la unión mística la experiencia. Hemos hablado ya de presencia. La unión con Dios, el intercambio de amor, la conciencia de mutua donación y aceptación, crean un sentimiento raro de unidad y dualismo en el espíritu. El hom-

15 Les da el título de *amantes* a los dos protagonistas en común. A pesar de ser Dios reconocidamente el amante principal, recibe el nombre de *Amado* (sólo una vez el de amante), quedando el de *amante* reservado al hombre. El punto de referencia no es la actividad; es decir, quién ama más y quién menos en las relaciones comunes. La denominación atiende a otro respecto: amante es el que ansía, busca, *necesita*. Amado es el que da satisfacción. Por eso Dios, el principal agente, se llama Amado.

bre sigue siendo y sintiéndose él mismo, como siempre. Pero tiene incorporada a su íntima individualidad la realidad de *Otro;* y ese otro es tan invadente, que penetra y modifica la conciencia personal: siente ser El tanto como ser *sí mismo.*

El intercambio personal le ha resultado al místico siempre difícil de formular, porque tiene algo de paradoja. En su ayuda viene un pasaje bíblico muy apropiado en la formulación, prescindiendo de si corresponde o no el contexto original a la intención del místico. Es de San Pablo.

> «Tal manera de semejanza hace el amor en la transformación de los amados, que se puede decir que cada uno es el otro y que entrambos son uno. La razón es porque en la unión y transformación de amor el uno da posesión de sí al otro, y cada uno se deja y trueca por el otro; y así, cada uno vive en el otro, y el uno es el otro, y entrambos son uno por transformación de amor.
>
> Esto es lo que quiso dar a entender San Pablo cuando dijo: *Vivo autem, iam non ego; vivit vero in me Christus* (Gál 2,20); que quiere decir: Vivo yo, ya no yo, pero vive en mí Cristo. Porque en decir vivo yo, ya no yo, dio a entender que, aunque vivía él, no era vida suya, porque estaba transformado en Cristo; que su vida más era divina que humana; y por eso dice que no vive él, sino Cristo en él» (C 12,7).

Transformación.—Si llegan a unirse de manera tan íntima y sustancial dos seres radicalmente diferentes, es que algo ha sucedido. Tiene que haber un cambio proporcional que justifique las nuevas relaciones. Y ese cambio, por parte del hombre, es lo que viene a decir la palabra *transformación,* presente en casi todas las descripciones de la unión.

Esta operación no es mutua. Dios transforma al hombre, y el hombre se transforma en Dios. Al hombre que llega de muy lejos a la unión, Dios le acoge como es, pero no es posible intimidad hasta que no sea de otro modo. Transformación dice siempre una labor; incluso cuando ya está hecha, conlleva el recuerdo de la obra: la igualdad de amor no es connatural, sino fruto de un rehacimiento del ser.

Nace la renovación del hombre como exigencia del amor, que quiere igualdad y la obra; para unirse más, pide semejanza, y uniéndose la crea: «... y la propiedad del amor sea quererse unir y juntar e igualar y asimilar a la cosa amada, para perfeccionarse en el bien de amor» (2N 13,9).

Semejanza, igualdad, conformidad, son aspectos relevantes

de la unión. Me remito a los dos estudios antes citados sobre la igualdad de amor y la transformación.

Con igual vigor afirma San Juan de la Cruz la transformación total del alma en Dios y, por otra parte, la distancia infinita del ser. Dios y el hombre salen al encuentro mutuamente, llegando hasta el borde del propio ser.

Y no es necesario dejar de ser cada uno lo que es para que haya íntima unión.

5. Mía es la tierra

«Míos son los cielos
y mía es la tierra.
Mías son las gentes,
los justos son míos
y míos los pecadores.
Los ángeles son míos
y la Madre de Dios es mía
y todas las cosas son mías.
Y el mismo Dios es mío,
porque Cristo es mío y todo para mí».

Es mezcla de exquisito lirismo y profunda religiosidad esta *Oración de alma enamorada.* En ella ha vertido su alma un grande místico y poeta.

Hay clímax en estos versos: creación material, habitantes de la tierra, habitantes del cielo; y nombra individualmente a los seres más excelsos: María, Dios, y Cristo al final, como clave de toda la posesión.

Unión perfecta con Jesucristo, que desborda en unión con el Padre, con la creación entera. El místico se expresa audazmente en términos de posesión, de propiedad, de dominio. Todo es suyo y está puesto a su servicio, haciendo de marco a la grandeza del hombre.

En ese canto culminan muchas experiencias e intuiciones en torno a la naturaleza cósmica y al misterio cristiano. Pero iban ya fundidas desde un principio en una percepción originariamente mística y simbólica.

Nos parece increíble que en esto hayan acabado las renuncias y el proceso de creciente interiorización. El desapropio culmina en una posesión radical. Y, ciertamente, no se

trata de una composición retórica. Responde a una vivencia real todo lo paradójica que se quiera.

Con esa palabra y ese gesto, fray Juan tranquiliza al lector, que traía hirviendo en el alma un ciego malestar. La unión con Dios, concebida secamente, le oprimía. El lector esperaba..., ¿no tendrá el Santo una palabra, una mirada, un gesto de simpatía y de comprensión para el mundo en que se mueve?

Ya había descubierto antes la belleza del mundo, de la creación en general. Y entendemos la anterioridad con relación al estado en que ahora se encuentra. Pero la perspectiva adoptada era ya la misma de ahora: a la luz de Dios, en la desnudez.

Hermosura significa, para él, toda clase de valores sustanciales. Es como la esencia con sus mejores cualidades al desnudo. A la luz que nos da el término conseguido, conviene reexaminar los juicios anteriormente dados por el Santo sobre la creación.

a) Las creaturas

San Juan de la Cruz no sabe estudiarlas por separado. El nombre mismo de «creaturas» ya las cualifica y dice relación. Por eso trasladará a ellas juicios de valor que, en rigor, están hechos pensando en el hombre, que de ellas hace uso o con ellas dialoga.

«Todo el ser de las creaturas, comparado con el infinito ser de Dios, nada es» (1S 4,4). Pero ¿y por qué los compara? Para efectuar una comparación rigurosa habría que aislar los términos, y, en ese caso, frente a Dios, solamente encontraríamos el *mal,* que es nada, negación.

Pero hay otra relación que quiere fray Juan de la Cruz establecer afirmando la *nada* de las creaturas. Le sirven de contraste para percibir y valorar lejanamente el *Todo* de Dios. No son realidades contrarias, sino correlativas, y cada una necesita de la otra para sostenerse y ser comprendida.

El Todo no se comprende sin el ser finito, ni la nada de éste se salvaría sin el todo. «Aquí el hombre no pone en una balanza a Dios y el mundo, como si se tratara de dos verdades entre las que hubiera que escoger, sino que descubre el Infinito precisamente en el contraste con el universo finito. Ese

es el sentido que tiene la *comparación:* medio en que el hombre proclama que Dios no tiene comparación» [16].

Nada es lo que carece de sentido, de razón, de ser mismo. Cuando las cosas se aíslan, pierden sentido y el ser: «Siempre se ha de estar en lo que Cristo nos enseñó, y todo lo demás *no es nada*» (2S 22,8).

Notamos que frente a las mismas cosas tiene dos expresiones, dos actitudes, dos juicios de valor.

Dos nombres. Unas veces las llama creaturas; otras, bienes del cielo o de la tierra. *Creaturas* es la vertiente de las cosas por la que dicen relación a Dios. Puede ser una relación de dependencia: huellas del Creador, que tienen grabados dejos de su hermosura. Esta es la línea en que se mueve el *Cántico espiritual.* La relación con Dios es a veces de contraste, como antes dijimos: las creaturas son nada comparadas con su Creador. Es la línea de *Subida.* En ambos casos, «creatura» es utilizado con mucha propiedad, pues se pretende acentuar la creaturalidad de esas realidades, en bueno o mal sentido.

Cuando las cosas se orientan hacia el hombre que las contempla o utiliza para sí, las llama *bienes. Bien* es la faz con que las cosas miran al hombre en general, más propiamente, a la voluntad del hombre. En *Subida* predomina esta perspectiva: bienes temporales, sensibles, naturales, etc. Son las mismas creaturas, pero que ahora constituyen un obstáculo a la voluntad en lugar de lanzarla a Dios.

Dos actitudes. Idéntico dualismo se observa en las actitudes frente a la creación. Cuando son miradas como creaturas y en cuanto tales, es decir, huellas divinas, en toda su distancia creatural, el Santo las aprueba y aun recomienda. En cambio, cuando son miradas como objetos en que la voluntad se fija sin trascenderlos ni hacerlos transparentes, entonces son bienes terrenos, que es forzoso eliminar [17].

En definitiva, el valor de las cosas depende del sujeto. Conforme esté dispuesto, percibe aspectos más o menos reales y profundos de las realidadese creadas.

El alma, en el *Cántico,* descubre la hermosura profunda de

[16] G. Morel, *Le sens de l'existence* II p.321.

[17] Por ignorar este principio de hermenéutica, a muchos les resulta desconcertante la divergencia entre *Cántico* y *Subida* por lo que se refiere al tema. Entusiasmo incontenible junto al moralismo de un asceta medroso. El dualismo no está en el Santo, sino en las personas que él analiza.

la creación entera, de todase las creaturas, aun aquellas que llamamos feas en nuestro lenguaje. Todo es huella divina. *Subida,* en cambio, censura la afición que se fija en la hermosura superficial que poseen algunos objetos o personas, cualidad externa. Esta lleva a amar las cosas que gustan, a ver en ellas a Dios porque gustan. Supone un estado de ánimo muy inferior al de *Cántico,* al de la persona que ve todo a una profundidad donde la hermosura divina se refleja sin distinción.

Quien ha atravesado la purificación de los egoísmos, dialoga con lo creado en espíritu de amor y de humildad. Lo respeta y lo admira. El desprecio nace de suficiencia; el apego se debe a creerse dueño. En la noche descubre que las creaturas, hombres y cosas, son buenas, y que la maldad la lleva dentro ella. «Viendo el alma aquí por medio de esta pura luz, aunque a oscuras, su impureza, conoce claro que no es digna de Dios ni de criatura alguna» (2N 5,5).

b) Motivos embellecedores

La creación, objetos o personas, a que San Juan de la Cruz se refiere es esta misma que vemos con los ojos y percibimos con los demás sentidos o facultades. Y, sin embargo, la belleza que él descubre en la realidad extradivina no se percibe con el sentido de la vista.

> «Plantadas por la mano del Amado, estas diferencias y grandezas sola la mano del Amado Dios pudo hacerlas y criarlas... Y así el alma mucho se mueve al amor de su Amado Dios por la consideración de las criaturas, viendo que son cosas que por su propia mano fueron hechas».
>
> Dios crió todas las cosas con gran facilidad y brevedad y en ellas dejó algún rastro de quien El era, no sólo dándoles el ser de nada, mas aun dotándolas de innumerables gracias y virtudes, hermoseándolas con admirable orden y dependencia indeficiente que tienen unas de otras, y esto todo haciéndolo por la Sabiduría suya, por quien las crió, que es el Verbo, su unigénito Hijo».
>
> «Con sola esta figura de su Hijo miró Dios todas las cosas, que fue darles el ser natural, comunicándoles muchas gracias y dones naturales, haciéndolas acabadas y perfectas, según dice en el Génesis por estas palabras: Miró Dios todas las cosas que había hecho, y eran mucho buenas. El mirarlas mucho buenas era hacerlas mucho buenas en el Verbo su Hijo. Y no solamente les comunicó el ser y gracias naturales mirándolas, mas también con sola esta figura de su Hijo las dejó vestidas de hermosura, comunicándoles el ser sobrenatural; lo cual fue cuando se hizo hombre, ensalzándole en hermosura de Dios y, por consiguiente, a todas las criaturas en él, por haberse unido con la naturaleza de todas ellas en el hombre» (C 4,3; 5,1.4).

Descubre belleza ilimitada gracias a toda una serie de motivos superpuestos, a primera vista imperceptibles. La mirada humana no descubre la mano de Dios ni los dejos de la encarnación de Cristo. Si el creyente y místico lo ve transformado todo, anegado en belleza, es porque interviene su fe y otras consideraciones. Resulta evidente que en la consideración sanjuanista hay una superposición de motivos embellecedores: creación inmediata por mano de Dios, redención sobrenatural en Cristo, hecho todo por amor al hombre.

Confieren belleza tales motivos, pero ¿quitan realismo a la creación, la dejan con una belleza *de pensamiento?* En este caso, tendríamos una pérdida, más que un embellecimiento.

Mas no se pierde nada, y se gana mucho. En primer lugar, el místico respeta la armonía visible, natural, sólida, que todos percibimos. Nada de reemplazarla con ajenas consideraciones. El esfuerzo se dirige a perforar esa realidad y captar su anchura y profundidad. Se encuadra en la armonía universal, descubre sus dimensiones, origen y finalidad, relaciones. Los reflejos de las cosas se multiplican como en un prisma.

El místico *diviniza* las cosas, las pone en relación con Dios, transfiriendo a las mismas los valores y los rasgos de la relación interpersonal. Pero es éste un proceso natural, legítimo, realista, que nada tiene de superposición abusiva.

Mejor que un largo razonamiento y apología de la actitud divinizadora del místico frente a la naturaleza, será examinar la que toma el hombre normal. Creemos ordinariamente que la belleza es un fenómeno o cualidad que encontramos fuera. Y, sin embargo, realizamos un proceso de *humanización,* de superposición de motivos humanos, del que resulta la belleza que denominamos objetiva. Quien viera solamente las cosas con los ojos, sin añadir motivos o relaciones, no percibiría belleza.

> «Es corriente pensar que la naturaleza nos emociona simplemente por su belleza. Esa montaña o ese crepúsculo o ese majestuoso río son emotivos, se ha dicho, por el mero hecho de su hermosura. Sea cualquiera la esencia de la belleza misma, cuestión

aparte, cuya solución no hace al caso, quizá podamos preguntarnos, por debajo de ese interrogante, si la belleza natural no será únicamente *el medio* a cuyo través se cumple otra circunstancia indispensable a nuestra estética emoción.

Me atrevería a insinuar, en efecto, que sólo lo humano o lo de algún modo humanizado se presenta como susceptible de emocionar al hombre, y que la denominada *belleza natural* es aquella disposición de la naturaleza que, por su índole, *nos obliga,* dada la especial contextura de nuestro ser psicológico, a humanizarla, según vías que, claro está, difieren mucho de un caso a otro.

No niego, pues, que la naturaleza provoque sentimientos en el espectador sensible por ser bella; lo que digo es que para que la naturaleza nos emocione, *para que sea bella,* es preciso que ese espectador la vea, aunque no de modo lógico y distinto, como símbolo de algo que ya no es inerte y material, sino inmediatamente ligado, por un vínculo probablemente secreto para él en aquel instante, a la esfera del hombre» [18].

Todos, por consiguiente, ponemos mucho de nuestra parte en la percepción. Y muchas de esas relaciones que pone el hombre son personales, ajenas a la cosa misma, dependientes de su propio estado de ánimo. De la riqueza psíquica personal y de las vivencias pasadas depende la intensidad de la percepción.

La belleza que *descubre* San Juan de la Cruz está fundada en visión de fe y en ciertas experiencias personales, pero es seguramente *más objetiva,* por razón de sus motivos, que la que percibe el vidente ordinario. Con razón le resulta tan evidente: la ve, la toca. No tiene el místico la más lejana sospecha de que esos valores que cree descubrir los inventa él. Y, efectivamente, allí están, aunque nosotros no los veamos.

c) Potencia sacralizadora

Las cosas y la actividad humana tienen un valor independiente al margen y antes de que el hombre las santifique con la intención. El humanismo va en busca de bondad, de santidad, tras de las cosas.

El Doctor Místico confiere al hombre un poder exorbitante, consagrador y desacralizador, sobre las cosas. Hombre pervertido, pervierte; hombre divinizado, diviniza cuanto toca:

[18] C. Bousoño, *Teoría de la expresión poética* 4.ª ed. (Madrid 1966) p.475.

los objetos, la actividad, las personas. En esta visión, el ser humano posee eficacia creativa moral, que alcanza a transformar el sentido y destino de la creación. Posee él más bondad o maldad que las cosas terrestres. Actuando, crea, comunica más que recibe.

Esta potencia moral sobre el sentido del cosmos es muy superior a la potencia física que posee para embellecer o destruir. Por lo tanto, cuando Juan quiere transformar al hombre en la negación, le está reconociendo su responsabilidad creadora. Del corazón del hombre nacen la bondad y la belleza de la creación, y, por lo tanto, debe estar sanado, a fin de que pueda ejercer dignamente esas funciones.

No veo por qué llaman pesimista a esa actitud que considera al hombre donante de bondad a la materia y no mendigo de la misma. Poderes terribles los que confiere al hombre esa visión del mundo que tiene el místico.

Dos modalidades hay en la actitud sanjuanista que parecen antitéticas. Por una parte, deja en manos del hombre la facultad de transformar el sentido de las cosas, hacerles violencia, orientarlas, comunicarles bondad y belleza. Al mismo tiempo afirma que el hombre recto respeta y descubre los valores de las cosas. Hay cierto espíritu que emana de las cosas cuando el hombre se acerca y las penetra con mirada espiritual. Aun las cosas materiales tienen su peso inmaterial, huella de su historia y de su influjo [19]. El espíritu de las cosas se oculta frecuentemente al hombre que las aborda con fines interesados. Se abren, en cambio, en su desnuda verdad y belleza, a la mirada limpia y desprendida.

d) Actualidad

Entretanto ha habido cambios en la visión de la naturaleza.

Valoramos hoy en más la historicidad del cosmos, y con razón. Pero somos excesivos al pensar que sin ella no entendieron nuestros antecesores ni gustaron realísticamente la creación.

[19] J. Maritain, *Distinguer pour unir. Les degrés du savoir.* A continuación del c.8: «Praticien de la contemplation», que más de una vez hemos censurado, tiene otro dedicado también a San Juan de la Cruz: «Todo y nada» (c.9). Está lleno de observaciones atinadas y de mucho valor.

La evolución estira el mundo, pero sólo horizontalmente y en su línea de mundo. Se cierra en él. Principio y fin son grados del desarrollo, hechos, por lo tanto, con la misma materia, un tanto modificada. La historicidad, por sí misma, no nos proporciona ulterior conocimiento.

San Juan de la Cruz es más sensible a la verticalidad, una dimensión que confiere al mundo valor y belleza muy superiores a los que recibe de la dimensión horizontal. La altura y la profundidad divina del mundo le caracterizan mejor que su longitud. San Juan de la Cruz no tiene interés en precisar hasta dónde se puede anticipar su preexistencia natural; lo importante es saber que en el principio de esa existencia, sea de la longitud que quiera, hay un gesto divino de pura bondad que con su mano creadora pone la semilla.

La naturaleza, como objeto de contemplación superficial, como fuente de belleza espontánea, se ha desvirtuado en parte por la visión técnica y el dinamismo transformador del hombre moderno. Mucho menos sufre con la nueva perspectiva *histórica* el punto de mira adoptado por el místico [20]. La hondura del místico sigue siendo valedera y superior aunque adelante la ciencia. El progreso científico se mueve en la corteza, y nuestra ventaja cultural es muy reducida en lo que se refiere a conocer el mundo y las cosas en «su verdad». La luz brota de un estrato más hondo, al que se alcanza con otros medios de penetración.

Mayor cambio supone la nueva mentalidad espiritual, que

[20] «Du moins, pour rappeler un point central de l'expérience de saint Jean de la Croix, il est clair que la conception moderne de la nature offre des différences remarquables avec la sienne. Pour un très grand nombre des hommes d'aujourd'hui, nombre qui grandira d'années en années, la nature n'a plus ce visage achevé qu'elle avait pour le carme espagnol: la progressive transformation de la nature a changé de contexte de l'expérience. S'il arrive à tel homme moderne de pouvoir encore, phénomène rare, prier la nuit sous les étoiles ou le matin au bord d'une source, ici même le rapport à la nature ne se présente plus dans le même climat que jadis; car la structure la plus intime de l'homme s'est métamorphosée par un lent travail de sédimentation; la sensibilité de l'homme moderne est *profondément* différente de celle d'un homme de la Renaissance. Le rapport de l'homme à la nature devient en effet de plus en plus un rapport explicitement historique sous l'influence de la technique: la nature est en son ensemble de moins en moins *immédiatement* pour l'homme. Constatation banale qui met toutefois en jeu le langage humain dans toutes ses sphères, y compris la sphère religieuse.

Pourtant cette constatation ne doit point faire conclure *a priori* que le symbolisme de saint Jean de la Croix est totalement périmé: il s'en faut de beaucoup» (G. Morel, *Le sens de l'existence* III p.45). Diría que la mentalidad moderna elimina el romanticismo en la contemplación de la naturaleza, pero no la visión mística.

difícilmente ve la creación como una *epifanía* o *teofanía*. Descubre solamente una realidad sólida y opaca, nada transparente. Dios está en las cosas, es las cosas; no hay que buscarle más allá. Viviendo y gustando las cosas, se encuentra a Dios.

Por contextura psicológica y religiosa, el espíritu de San Juan de la Cruz es incapaz de vivir la sensibilidad de forma aislada. Los sentidos le sirven de alas y no de garras.

Capítulo 15

EL SENDERO DE LAS NADAS

«¿Qué aprovecha y qué vale delante de Dios lo que no es amor de Dios? El cual no es perfecto si no es fuerte y discreto en purgar el gozo de todas las cosas, poniéndole sólo en hacer la voluntad de Dios» (3S 30,5).

Negación repite en tono diferente los mismos acentos de unión. Quizá en este lenguaje áspero y radical entendamos mejor el alcance efectivo de su mensaje de amor. Sin esta dimensión, el amor de Dios (palabra vulgar o sublime, según se entienda y se viva) queda reducido a una afición superficial, como la que tenemos a tantas cosillas. Y el amor de Dios es cosa única.

La negación es columna del sistema sanjuanista. Ocupa un lugar irreemplazable y contribuye eficazmente a la armonía del conjunto. En él cobra sentido y merecido relieve. No le corresponde, sin embargo, el primer puesto. Entra porque la justifican y la exigen varios elementos más básicos que ella, y que ya hemos estudiado.

Al querer utilizarla en apoyo de ajenas construcciones filosóficas o literarias, o sola a manera de monolito, pierde sentido y belleza. Acaba por convertirse en un enigma insoluble que amenaza sumergir en vacío absurdo la vida entera. Espanta leer los malabarismos que se hacen a cuenta del vacío sanjuanista, a base de estirarlo por los cuatro costados, desencajándolo de su organismo.

La NADA de San Juan de la Cruz está bien solamente en el lugar donde él la ha colocado. La tentación de sacar de quicio este elemento del sistema se renueva constantemente. Un enjambre de dificultades se levanta contra él desde todos los campos. Protestas en nombre del humanismo, del Evangelio, hasta en nombre del sentido común.

Renuncia o desnudez es la forma predominante que asume la unión de amor en las descripciones de *Subida-Noche*. Se pudiera hablar también de purificación, que es la finalidad perseguida por medio del ejercicio de renuncia. Creo más conveniente coger el nervio: la purificación, en concreto, se realiza

en el despojo. Tiene lugar un largo proceso, del que el amor es base, estímulo constante y meta. No se puede venir a esta unión, escribe el Santo, sin gran pureza, y esta pureza no se alcanza sin gran desnudez y viva mortificación; por otra parte, nadie se arriesga a una labor de mortificación sin previas ansias de amor (2N 24,4).

Unión y renuncia se hallan en relación de complementariedad inquebrantable. Cuando dice unión, oímos en sordina o declaradamente resonar la negación. Y si grita desnudez, su palabra o el contexto dicen en voz clara que se trata de amor y entrega. Desnudez, correlativa de amor, le va siguiendo los pasos.

El amor efectivo y profundo frecuentemente no corresponde a las apariencias. Se le confunde a veces con gustos, más peligrosos cuando se disfrazan de piedad y ocupan el lugar propio de Dios. «Como andan arrimados al gusto y voluntad propia, y esto tienen por su Dios, luego que se lo quitan y les quieren poner en voluntad de Dios, se entristecen y aflojan y faltan. Piensan éstos que el gustar ellos y estar satisfechos es servir a Dios y satisfacerle» (1N 6,3).

Esta misma deformación ha observado también Santa Teresa: «*Quizá no sabemos qué es amar, y no me espantaré mucho;* porque no está en el mayor gusto, sino en la mayor determinación de desear contentar en todo a Dios y procurar, en cuanto pudiéremos, no ofenderle» [1].

1. Agarrado al Evangelio

Nunca he visto a San Juan de la Cruz agarrarse al Evangelio con tantas veras. Rehúsa toda originalidad sustancial en el campo de la abnegación cristiana. Cuando llegó a la historia, ya estaba implantada esa ley, y no solamente como norma, sino también como realidad aplicada universalmente, sin excepción. Una opinión generalizada quiere atribuirle el mérito de esta invención, precisamente lo que él más empeño puso en evitar. Es mucho más que un sistema o invención de escuela.

Si queremos darle un título honroso y verídico en el asunto, diremos que ha sido un potente *resonador* de la verdad

[1] *Moradas* IV c.1,7.

evangélica. La proyecta sobre zonas y circunstancias del vivir cristiano que venían poco a poco independizándose de esa ley universal. Pone empeño en que los espirituales entiendan bien que lo dijo nuestro Salvador, y no en añadirle por propia cuenta mayores exigencias. «Para haber ahora de tratar de la desnudez y pureza de las tres potencias del alma era necesario otro mayor saber y espíritu que el mío, con que pudiese bien dar a entender a los espirituales cuán angosto sea este camino que dijo nuestro Salvador que guía a la vida, para que, persuadidos en esto, no se maravillen del vacío y desnudez en que en esta noche habemos de dejar las potencias del alma» (2S 7,1).

Tiene motivos para acentuar el recurso bíblico y declinar responsabilidades personales. Es un misterio demasiado grave y doloroso el de la cruz; por eso lo deja en manos de Dios, que se ha encargado de realizarlo El personalmente y luego de implantarlo en la historia de la humanidad. Puede el cristiano decir que no condivide la opinión de San Juan de la Cruz ni está dispuesto a practicar su ascética. Mas con eso no se libra de la porción que le corresponde ineludiblemente de la cruz de Cristo.

Constituye la renuncia un puntal del sistema. En parte, la solidez de éste depende de la que ofrezca aquél. Previniendo la repugnancia del lector a las duras perspectivas, busca en el Evangelio no solamente apoyo, sino, además, el sentido positivo y las ventajas del sufrir.

San Juan de la Cruz ha cogido trozos enormes de Evangelio, y será difícil arrinconarle en esta parte de su mensaje. No juega con normas ascéticas, sino que maneja la historia perenne del hombre, que se compone de cruz en casi una mitad. Una de las cualidades más hondas que descubre en la renuncia es su presencia inevitable. Dios no pregunta al hombre si está dispuesto a llevar un rato la cruz. Se la impone y le deja solamente el trabajo de descubrirla, aceptarla, colaborar. Sin desplazarse, uno se encuentra con la cruz, ya que viene ella al encuentro. Basta que el hombre no se escabulla cobardemente, como algunos que «hurtan el cuerpo, huyendo del camino angosto de la vida, buscando el ancho de su consuelo» (L 2,27).

Existen maneras variadas y numerosas de caminar hacia la santidad y la vida eterna, respetando siempre dos puntos fijos:

en esa variedad todos caminan según la perfección evangélica; ésta consta de amor y desnudez. «Las jóvenes discurren al camino. Es a saber, las almas devotas... discurren, esto es, corren por muchas partes y de muchas maneras (que eso quiere decir discurrir), cada una por la parte y suerte que Dios le da de espíritu y estado, con muchas diferencias de ejercicios y obras espirituales, al camino de la vida eterna, que es la perfección evangélica, por la cual se encuentran con el Amado en unión de amor después de la desnudez de espíritu acerca de todas las cosas» (C 25,4).

¿Quién ha trazado el sendero de las nadas? El Doctor Místico lo emparenta, mejor dicho, lo identifica con el «camino estrecho» de la vida y con el camino del Calvario. De ese modo, determina el ingeniero: es la vía que Jesucristo predica y la que él mismo recorre. El misterio de Cristo es la última palabra, pues funde en un solo bloque indivisible tres realidades supremas: amor, cruz, redención. Abandonado en la cruz, «hizo la mayor obra que en toda su vida con milagros y obras había hecho ni en la tierra ni en el cielo, que fue reconciliar y unir al género humano por gracia con Dios» (2S 7,11).

La doctrina y el misterio vivido personalmente por Jesús son objeto de concentrado estudio en el capítulo 7 del libro segundo de *Subida.*

Ha escogido, para empezar, un texto de los más significativos. Se limita a llamar la atención del lector sobre el encarecimiento con que Jesús mismo anuncia su mensaje, destacando los rasgos fuertes ya existentes, sin añadir otros nuevos por su cuenta. «*Se deben notar con advertencia* las palabras que por San Mateo, en el capítulo 7 (v.14), nuestro Salvador dijo de este camino, diciendo así...: ¡Cuán angosta es la puerta y estrecho el camino que guía a la vida, y pocos son los que le hallan! En la cual autoridad *debemos mucho notar aquella exageración y encarecimiento* que contiene en sí aquella partícula *quam*. Porque es como si dijera: De verdad es mucho angosta, más que pensáis» [2].

La sola acotación que añade a la palabra evangélica consiste en hacer notar que puerta angosta y camino estrecho se

[2] 2S 7,2. El texto bíblico le es familiar. Reaparece en todas las demás obras: cf. 1N pról.; 7,4; 11,4; C 1,1; LA 3,62.

refieren concretamente a la desnudez de espíritu y sentido de que él está hablando.

A continuación invoca otra autoridad que le es no menos familiar y querida. No quiere *explotar* el texto evangélico para sus fines, sino todo lo contrario, pide que no se hagan acomodaciones o adaptaciones, y se deje la palabra del Señor en su «germano y espiritual sentido». Percibe, con una intensa visión de la experiencia propia y ajena, las infinitas resonancias de la breve consigna dada por el Señor.

> «Instruyéndonos e induciéndonos nuestro Señor en este camino, dijo por San Marcos, capítulo 8, aquella tan admirable doctrina, no sé si diga tanto menos ejercitada de los espirituales cuanto les es más necesaria; la cual, por serlo tanto y tan a nuestro propósito, la referiré aquí toda, y declararé según el germano y espiritual sentido de ella. Dice, pues, así...: Si alguno quiere seguir mi camino, niéguese a sí mismo, y tome su cruz, y sígame. Porque el que quisiere salvar su alma, perderla ha; pero el que por mí la perdiere, ganarla ha».

En este caso habla Jesús sin la forma gramatical de encarecimiento; el comentador se encarga de hacer las debidas ponderaciones sobre la gravedad de la invitación. «¡Oh quién pudiera *aquí ahora* dar a entender y a ejercitar y gustar qué cosa sea este consejo que nos da aquí nuestro Salvador de negarnos a nosotros mismos...! ¡Oh quién pudiese dar a entender hasta dónde quiere nuestro Señor que llegue esta negación! Ella, cierto, ha de ser como una muerte, y aniquilación temporal, y natural, y espiritual en todo... Y esto es lo que aquí quiso decir nuestro Salvador cuando dice: El que quisiere salvar su alma, ése la perderá, y el que perdiere su alma por mí, ése la ganará» (2S 7,5-6).

Nos es dado observar, con relación a esos textos fundamentales, un fenómeno curioso. Aparecen varias veces en sus obras, incluso en el mismo capítulo; y, sin embargo, los toma cada vez de un evangelista, haciéndolo notar expresamente [3].

El recurso a varias autoridades puede llevar intención concreta. Ofrecen más válido testimonio dos juntos, y tal vez co-

[3] Cita de San Marcos el pasaje que he transcrito con su doble afirmación: el que quiera seguirme, tome su cruz; el que quiera salvar su vida... (2S 7,4). Al comentar este segundo versículo, ya no lo atribuye a San Marcos, sino a San Juan (2S 7,6). Otras dos veces aparece en su obra el texto de perder la vida, y en esta ocasión lo atribuye a San Mateo (1N 7,3; C 29,11). Las primeras palabras de San Marcos sobre el deber de tomar la cruz sus seguidores, también reaparecen, pero las toma de San Mateo (3S 23,2).

rresponde a dos proclamas distintas del Maestro divino, cosa que demostraría aún mejor la importancia de la doctrina. La unanimidad de los evangelistas y discípulos del Señor demuestra que todos entendieron y vivieron la ley de la cruz como herencia común del cristiano. Escribe a una religiosa: «No piense, hija en Cristo, que me he dejado de doler de sus trabajos y de las que son participantes; pero acordándome que así como Dios la llamó para que hiciese *vida apostólica,* que es vida de desprecio, la lleva por el camino de ella, me consuelo» (Ep 8, 8-2-88). Vida apostólica es la que llevaron los apóstoles, inmediatos seguidores de Cristo.

El ejemplo de Cristo, el seguimiento por parte del discípulo, es lo que impone más fuerza a la ley de la renuncia. En el pasaje que acabamos de citar, «tomar la cruz» significa el peso de la vida entera. Mas no cabe duda que la cruz tiene significación real de muerte y aniquilación, como ha hecho Cristo, que lleva las cosas al extremo. En consecuencia de ser el único camino, se convierte el heroísmo en ley universal de la vida cristiana. Volvemos a la universalidad evangélica, por encima del sistema particular. Con sobriedad, pero al mismo tiempo sin admitir excepciones o preferencias, pronuncia su juicio: «De donde todo espíritu que quiere ir por dulzuras y facilidad y huye de imitar a Cristo, no le tendría por bueno» (2S 7,8).

Jesucristo ha dejado el misterio de la cruz como ley bienhechora e ineludible de la vida humana. El cristiano la comprende mejor. El santo la aprovecha y se aficiona [4].

Tampoco era necesario un mandamiento directo para establecerla, siendo como es corolario espontáneo del amor: amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas. Para que todas las fuerzas vayan a Dios, es preciso que no anden dispersas por otros objetos. Es el texto de base de la purificación de la voluntad. «La voluntad, para ir a Dios, más ha de ser desarrimándose de toda cosa deleitosa y sabrosa que arrimándose; y así cumple bien el precepto del amor, que es amar sobre todas las cosas; lo cual no puede ser sin desnudez y vacío en todas ellas» [5].

[4] Quien no renuncia a todas las cosas no puede ser mi discípulo. Citado en 1S 5,2; 2S 6,4; 7,2; L 3,46.
[5] L 3,51; cf. 3S 16,1-2.

El mandamiento del amor incluye, por lo tanto, un presupuesto, que consiste en recoger las fuerzas del hombre para poderlas aplicar a Dios. Esta segunda función la recalca el Santo, yuxtaponiendo al pasaje bíblico del precepto este otro del salmo: guardaré mi fortaleza para ti. La fuerza con que se ha de cumplir ese mandamiento primordial la constituyen las pasiones, potencias inferiores y superiores, todos los diversos centros de energía [6].

En la fase dura de la noche pasiva del espíritu, la concentración alcanza el grado requerido para poder afirmar que realmente se cumple el primer mandamiento, el del amor total.

> «Tiene Dios tan destetados los gustos y tan recogidos, que no pueden gustar de cosa que ellos quieran. Todo lo cual hace Dios a fin de que, apartándolos y recogiéndolos todos para sí, tenga el alma más fortaleza y habilidad para recibir esta fuerte unión de amor de Dios... Que por eso, para poder David recibir la fortaleza del amor de esta unión de Dios, decía a Dios: Mi fortaleza guardaré para ti... Según esto, en alguna manera se podría considerar cuánta y cuán fuerte podrá ser esta inflamación de amor en el espíritu, donde Dios tiene recogidas todas las fuerzas, potencias y apetitos del alma, así espirituales como sensitivas, para que toda esta armonía emplee sus fuerzas y virtud en este amor; y así, venga a *cumplir de veras* con el primer precepto, que, no desechando nada del hombre ni excluyendo cosa suya de este amor, dice: Amarás a tu Dios de todo tu corazón, y de toda tu mente, y de toda tu alma, y de todas tus fuerzas» (2N 11,3-4).

El ejemplo y la palabra de Cristo son aducidos con mayor insistencia cuando se trata de reformar el afecto. En el campo de la fe y el conocimiento, recurre a textos y personajes del Antiguo Testamento [7]. Durante ese primer período de la historia de la salvación, la trascendencia de Dios es sentida más dolorosamente y de manera colectiva por todo un pueblo.

Del modo como utiliza la Biblia en relación al tema, dos corolarios se imponen: *a*) la renuncia es programa evangélico y no invención personal; *b*) pero al mismo tiempo se ve que

[6] Se hallan juntos en 3S 16,1-2 y en 2N 11,3. Su acoplamiento es característico del estilo y del ideario sanjuanistas y ha podido ser utilizado como argumento a favor de la autenticidad de la segunda redacción del *Cántico*. Cf. Eulogio de la V. C., *La Sagrada Escritura y la cuestión de la segunda redacción del Cántico espiritual de San Juan de la Cruz:* EphemCarmel 5 (1954) 448-449.

[7] Cf. 1S 4; 2S 3-4.8-9.

el programa le entusiasma. Ha visto el valor y la eficacia de esa parte del mensaje bíblico.

Quedaremos fuera del pensamiento sanjuanista mientras no nos hagamos cargo de su estado de ánimo. En las pruebas y cruces ve un privilegio, un don que Dios hace a los muy amigos, con el fin de llevarlos a mayor intimidad. «Muchos servicios han de haber hecho a Dios... y muy aceptos han de haber sido delante de El en su vida y obras a los que El hace tan señalada merced de tentarlos más adentro» (L 2,28).

Entre los motivos en que se apoya cuando afirma la renuncia hay algunos tomados del orden natural. Aunque otro bien no se le siguiera al hombre que el librarse de tantas miserias como elimina con la renuncia, bien valía la pena comprometerse al pequeño esfuerzo que requiere [8].

Por el modo en que lo presenta, se ve lo juzga un argumento secundario y marginal: aunque... Pero ha tenido cuidado de declararlo más explícita y solemnemente antes de purificar la voluntad, que es el santuario de la renuncia. En todas sus afirmaciones sobre el valor de los bienes y la conveniencia de no aficionarse, supone un fundamento de fe: las cosas tienen más o menos valor según la escala de valores que impone su ordenación a la perfección evangélica. Si se priva a sus afirmaciones de este soporte, el Santo no garantiza el valor universal de las mismas (3S 17,2).

2. A través de la muerte

Entre vida terrena y gloriosa, la muerte de Cristo fue solamente un paso, pero dado con tal firmeza, que ha dejado huella indeleble en la historia. Parecía un gesto momentáneo y fugaz. Sin embargo, los evangelistas lo han tratado con amplitud y detalle, advirtiendo luego su estrecha vinculación a toda la existencia cristiana. Quedaba incorporado como factor decisivo en las relaciones entre el mundo y Dios.

[8] Así razona: «Aunque no se siguiera tanto bien de este vacío como es ponerse en Dios, por sólo ser causa de librarse de muchas penas, aflicciones y tristezas, allende de las imperfecciones y pecados de que se libra, es grande bien» (3S 4,2); «Lo cual, aunque el hombre no hiciese por su Dios y por lo que le obliga la perfección cristiana, por los provechos que temporalmente se le siguen, demás de los espirituales, había de libertar perfectamente su corazón de todo gozo» (3S 20,2; cf. 3S 6,3).

San Juan de la Cruz, iluminado por la historia posterior al Evangelio y por su experiencia personal, instala el misterio de la muerte en mitad de la vida del cristiano, no ya como término de sus días. Aunque es una faceta sola de la redención, de la veracidad con que se viva dependerá el alcance que luego tenga la resurrección. Después de una muerte fingida sigue viviendo el hombre mortal de antes; solamente quien muere en serio resucita. Jesucristo renace a vida gloriosa después de haberse hundido previamente en el abismo de la muerte humana y en su fuego devastador.

Teilhard ha creído poder empujar su sistema en línea ascendente ininterrumpida, sin pasar por la muerte. Le parecía que San Juan de la Cruz rompe la homogeneidad del itinerario, cavando una zanja innecesaria y, por lo tanto, gravemente perjudicial.

También el Doctor Místico proclama que el mundo es bueno y bello. Mas con esa verdad no queda resuelto el complicado problema de las relaciones entre hombre y mundo en la actual economía de Dios. Hace notar M. Blondel en su respuesta a Teilhard:

> «Yo no sé si el P. Teilhard no da una interpretación demasiado simplificada y alterada del pensamiento de San Juan de la Cruz...
>
> Me parece que el P. T. está menos preocupado que yo de acentuar la inconmensurabilidad divina, de llamar la atención sobre esta necesidad: no hay divinización sin sobrenaturalización, y no es posible la sobrenaturalización sin una muerte y un renacimiento espiritual.
>
> Está bien decir, con el P. Teilhard, que debemos en este mundo y con este mundo construir la materia divinizable; pero, en definitiva, lo divinizable no se diviniza realmente sin el fermento espiritual de la inmolación mística, por muy rudimentaria que ésta sea en algunos» [9].

A pesar de tantas afirmaciones solemnes sobre la «nada» de las cosas, el Doctor Místico no se constituye en juez de la creación. Le encanta el mundo tal como está hecho y es el primero en gustarlo. Ha estado muy lejos de pensar que su gesto recio borrase los bienes y la hermosura de la superficie de la tierra. Sobreviven, y los niega porque sobreviven, y está

9 *Blondel et Teilhard de Chardin.* Correspondance commentée par Henri de Lubac (París 1965) p.36.

seguro de volverlos a encontrar vestidos de más prodigiosa luz y sólido realismo.

Dice *no* a las cosas, pero apunta al hombre, que, hecho para más sublimes tareas, alberga un corazón muy vulnerable. Poco importa que sea uno u otro el objeto de su adherencia mientras el objeto sirva apenas de pretexto para alimentar el egoísmo, que se ceba lo mismo en cosas divinas que humanas. La enfermedad está en el organismo, no en los alimentos. La renuncia, para ser eficaz, deberá extenderse a un gran número de cosas buenas que sirven de pábulo (2N 16,4).

Hay una primera forma de renuncia y mortificación que no le merece grandes simpatías. Habla relativamente poco de la penitencia corporal, del sufrimiento corporal directamente procurado. La supone ejercicio normal, pero no insiste [10]. Esa falta de entusiasmo es debida en parte al excesivo rigor e independencia con que entonces la practicaban muchos. Aun teniendo presentes esas circunstancias particulares, sorprende que la penitencia corporal reciba tan escasas atenciones en un sistema donde la mortificación y la renuncia desempeñan un papel preponderante. En la vida del santo Doctor abundan las penitencias, aunque más bien hechas por imitación de Cristo y por concentración absorbente en lo divino.

Su intención es ir más allá. Quisiera «que vieran los espirituales cuán diferente es el modo que en este camino deben llevar del que muchos de ellos piensan. Que entienden que basta cualquier manera de retiramiento y reformación de las cosas, y otros se contentan con, en alguna manera, ejercitarse en las virtudes y continuar la oración y seguir la mortificación, mas no llegan a la desnudez y pobreza, o enajenación o pureza espiritual (que todo es uno) que aquí nos aconseja el Señor» [11].

Posee el Doctor Místico una rica serie de vocablos para

10 Escribe a una joven seglar dirigida suya: «Acerca de la pasión del Señor, procure el aborrecimiento de sí misma y mortificación y no querer hacer su voluntad y gusto en nada, pues ella fue la causa de su muerte y pasión» (Ep 11). Lo que importa es asociarse al misterio de Cristo, y esto ha de hacerse con la voluntad y mortificación interior. La penitencia corporal se haga «con discreción».

11 2S 7,5. Una y otra vez recuerda que tales ejercicios, oración y mortificación sobre todo, son insuficientes para la renovación espiritual que pretende: «todas esotras maneras es andar por las ramas y no aprovechar, aunque tengan tan altas consideraciones y comunicaciones como los ángeles» (2S 7,8); con ellos solos «nunca le aprovecha más cuanto hiciere que aprovecha la simiente echada en tierra no rompida» (1S 8,4).

designar esa actitud fundamental: negación, renuncia, desasimiento, desnudez, vacío, aniquilación, pobreza, despojo, etc. Todos ellos son aptos y todos peligrosos si no se entienden como él mismo los entiende.

Desnudez puede parecer superficial, como quitar vestidos, dejando intacto el cuerpo mismo. Profundiza por su evidente vinculación a la terminología y al ideario paulinos: desnudar el hombre viejo. Cambia el sujeto mismo, y no solamente valores adyacentes.

Vacío, purificación, tienen en nuestro lenguaje una limitación congénita: se purifica la realidad de adherencias sobrevenidas; vaciar el continente de materia distinta. Sería más propio hablar de «refundición»: rehacer con los mismos materiales la forma a nuevo temple.

Negación es una de sus palabras características (aunque no la preferida). No hay que entenderla a manera de juicio intelectual sobre la verdad o falsedad, sino como un pronunciamiento total de la persona, efectivo y llevado a la práctica a todos los niveles del psiquismo: entendimiento, voluntad, emociones, sensibilidad...

Por otra parte, el negar es un gesto matizado. Comporta aprecio y asimilación de las cosas negadas y, a la vez, conciencia de la propia indisposición. Es decir, no es desentenderse o aplastar, sino dominar y utilizar la sensibilidad, las pasiones, el mundo externo, que sigue siendo percibido. Sabe además que es sólo provisional su negativa. Reasumirá las mismas cosas que ahora deja, pero serán de otra manera, siendo otro el sujeto que las incorpora [12].

Esta perspectiva confiere a la negación significado humano y cristiano, mas no le quita su gravedad. Da miedo repetir sus palabras: «¡Oh quién pudiese dar a entender hasta dónde quiere Nuestro Señor que llegue esta negación! Ella, cierto, ha de ser como una *muerte y aniquilación temporal y natural y espiritual en todo,* en la estimación de la voluntad, en la cual se halla toda negación» (2S 7,6).

Tal vez nos confunden los vocablos. Al decir purificación o negación, pensamos en lo que se debe arrojar, suprimir. El

12 Cf. J. BARUZI, *Aphorismes de saint Jean de la Croix* p.68. Fuera de la *Subida,* no hace uso frecuente del término «negar», por tener éste significado de iniciativa humana; prefiere los de carácter más pasivo: desnudez, vacío, oscuridad, etc.

piensa más en lo que queda. Al ver que las facultades y las energías redoblan su vigor, se alegra. En cambio, el que mira con nostalgia a lo perdido, no encuentra manera de consolarse. Necesitaría una compensación inmediata en la misma línea de los objetos renunciados» [13].

Importa sobremanera caracterizar bien la negación o desnudez sanjuanista, pues de su inteligencia depende en buena parte la penetración a que se pueda llegar del sistema. Frecuentemente se le yuxtapone a otros autores que tienen poco que ver con él. Dos son las formas de mayor parecido con su actitud: una, que convierte la abnegación en virtud particular entre muchas otras; la segunda hace equivaler *abnegación* a *ascesis,* con todos los rasgos distintivos que ésa ha tomado en la piedad cristiana o religiosa en general.

El padre K. Rahner ha intentado clasificar las diferentes modalidades que puede asumir la ascesis [14]. Distingue tres formas: moral, cultual y mística; de las cuales ninguna le parece convincente y auténticamente cristiana.

Ascesis «moral» es la que tiene como fin el mantener el equilibrio humano contra las tendencias desordenadas y egoístas nacidas del pecado original y de culpas personales. Trata de dominar la sensualidad con objeto de alcanzar la primacía del espíritu sobre la carne. No es exclusiva del cristianismo,

13 Exagera un tanto en el modo de proponer sus exigencias. Como escribe desde la unión conseguida, ve razonables algunas de ellas por los buenos resultados. Pero eso que ve él cuando da la norma, no lo ve quien ha de ponerla en práctica, incierto todavía del éxito. Por otra parte, el Santo está convencido de que por esta vía se ahorra mucho tiempo y esfuerzo y que se aprovecha «más en un mes que por todos los demás ejercicios en muchos años». Dada la ventaja, no se detiene en pequeñeces y exige en firme.

14 K. RAHNER, *Pasión y ascesis. Sobre la fundamentación filosófico-teológica de la ascética cristiana,* en Escritos de Teología III p.72-101. K. Rahner no ha logrado superar los prejuicios contra la mística católica; sigue aplicando una noción que toma del moderno protestantismo y de la historia de las religiones: esfuerzo humano por conquistar, por arrancar su secreto a la divinidad; la fe cristiana, en cambio, es humilde espera y acogida hecha a Dios, que por propia iniciativa se revela. «La ascética cristiana es, por lo tanto, más que ascética moral; y en cierto sentido es menos que ascética mística, supuesto que por ascética mística entendemos el intento de forzar en cierto modo desde el hombre la venida de Dios al mundo y el alumbramiento de lo divino en el hombre. La ascética cristiana es un acto de fe en el Dios libre, en el Dios de lo alto. La ascética mística cree que el vaciamiento del alma y su liberación del mundo implican en cierto modo, necesariamente, el fluir de lo absoluto hasta ese fundamento. La ascesis cristiana... sabe perfectamente que la gracia de Dios sigue siendo libre aunque el hombre haya cumplido perfectamente su renuncia y su despojarse a sí mismo hasta la muerte» (p.95-96). También el místico sabe que la venida de Dios es un puro don y que se anticipa al vacío, pues ella misma lo causa. Si es que el autor se refiere a algún místico en particular que haya caído en ese error, no debiera generalizar: *la mística...*

pues tales exigencias pertenecen casi por completo a la ética natural.

Denomina ascética «cultual» a una serie de comportamientos ascéticos relacionados con el culto como preparación del sujeto para el mismo: ayuno, continencia. Pueden revestir muy diversos significados, según la intención y las circunstancias.

Por último, existe una ascesis «mística», que utiliza parecidos recursos y añade técnicas de oración con el fin explícito de provocar la venida de lo divino. Esta es ajena al verdadero sentido de la ascesis cristiana.

En ninguna de estas categorías es posible encuadrar la renuncia que enseña San Juan de la Cruz. Con igual o mayor vehemencia que el padre Rahner, las desborda todas, y, más que ninguna, la ascesis mística. Pertenece su negación a la ascesis *cristiana,* hecha de fe y humilde espera. Con mayor propiedad la calificaríamos de *teologal,* en consonancia con el carácter unitivo de la perfección que él propone y con la forma o «método teologal» que aplica en el conseguimiento de las virtudes.

Refleja exactamente Rahner el sentido hondo de la ascesis teologal cuando trata de caracterizar la abnegación cristiana. Por un lado está íntimamente ligada a la presencia del misterio divino; por otra parte, exige renuncias que solamente la fe puede justificar.

> «El último sentido de esta revelación es la manifestación de la *gloria de Dios,* mediante la llamada que saca a los hombres de este mundo y los introduce en la vida de Dios, que, como Elevado sobre el mundo y como Trinitario, hace su vida personal en la luz inaccesible. Por eso se enfrenta Dios inmediatamente al hombre con una exigencia y una llamada que arranca al hombre de su órbita natural, que transcurría dentro del horizonte del mundo.
>
> Nace así una trascendencia de la tarea y destino de los hombres, que necesariamente tiene que ser sentida de algún modo como contradicción a la naturaleza y al mundo, tentados siempre por esencia de redondearse en sí mismos, de perfeccionarse ante Dios, claro está, porque es su última razón y fundamento, pero esencialmente en sí mismos; una tentación que no se supera mientras que el hombre no acepta existencialmente y sin falseamientos el acontecer que pone en cuestión el perfecto sentido de la existencia humana total: la muerte» [15].

15 *Pasión y ascesis:* ibid., p.93. Cf. también del mismo autor *Sobre la teología de la abnegación:* ibid., p.61-71.

Comporta la abnegación cristiana la renuncia a bienes positivos y valores auténticos de la naturaleza, renuncias a las que una ética puramente natural no podía obligarnos en virtud de sus principios. Las riquezas, ciertas formas de libertad y de goce, son elementos constructivos en la vida del hombre. Se puede, sin embargo, *sacrificarlos* cuando existe una dimensión sobrenatural en la vida de ese mismo hombre que repercute en el destino de sus facultades naturales.

El abandono de valores positivos está justificado por la opción, que prefiere otros superiores. La sobriedad con que San Juan de la Cruz trata los bienes del mundo es un testimonio elocuente de la presencia inmediata de otro mundo. Es lo que se llama valor escatológico de la renuncia: tiene por más real lo invisible que todo cuanto se alcanza con la mirada humana. Cuando una persona desprecia todo, y luego la vemos seca, inerte, sin vida, a esa persona la compadecemos. En cambio, si alguien sabe prescindir de muchos objetos valiosos, y notamos que vive una vida intensa, despierta, más pletórica que la nuestra, entonces nos sentimos obligados a pensar en serio que ese hombre ha descubierto un mundo real y de él se alimenta. En este sentido hablamos de testimonio.

La mortificación de que habla San Juan de la Cruz no se entiende mirando solamente desde el objeto. Es esencialmente purificativa, y, por consiguiente, se justifica en el estado del hombre que busca la unión.

Fingimos escandalizarnos cuando se habla de arrancar malas raíces del espíritu. ¿Es posible que haya en nosotros algo no sano? Y resistimos al tratamiento, como si nos arrancaran un tesoro. Como hace el niño que rabia y patalea, temiendo que le desuellen, cuando se trata de lavarle la suciedad de cara y manos. Lleva la humanidad muchas miserias que piden una intervención rigurosa, sin necesidad de cortar lo sano.

La propia vida espiritual, la Iglesia, quienes conviven, sufren por culpa de esas limitaciones que a veces no queremos ver. La purificación es una necesidad y un trabajo bien remunerado. La fe y la caridad cristianas se imponen a sí mismas esa tarea de manera constante de conversión, para no ser infieles a la eficacia, a la transparencia evangélica del testimonio.

> «Frente al mundo que lleva dentro, el cristiano debe empeñarse en un esfuerzo constante de purificación. Purificar su vo-

luntad de la búsqueda de sí mismo, que le separa de Cristo y de los hombres; purificar su corazón de la codicia, que le encenaga y entrega al enemigo; purificar su espíritu de prejuicios, de ideas cerradas, de falsos juicios que se le han adherido. Arrepentimiento, penitencia, humildad en el amor. Entonces tendrá los ojos limpios, porque en la fe, que es la primera purificación, actuarán el don de inteligencia, que hace penetrar las realidades divinas, y el don de ciencia, que descubre las realidades humanas. Sólo entonces, conociendo a Cristo y a sí mismo, podrá también conocer la Iglesia y el mundo» [16].

La purificación más grave y eficaz tiene lugar en forma pasiva. Dios proporciona las situaciones providenciales, comunicando una gracia particular en orden a su aprovechamiento. Hay muchas intervenciones, descarada o veladamente divinas, en la vida del cristiano empeñado.

Las verdaderas dimensiones teológicas y cristianas de la negación sanjuanista se nos revelan en el paralelismo que establece entre purificación terrestre y purgatorio. Hace uso del paralelismo en doble dirección: las experiencias de la purificación terrestre ayudan a entender lo que sucede después de la muerte; la teología del purgatorio da la clave para penetrar en el significado de la prueba que tiene lugar en la vida terrena [17].

Hay en las obras del Santo once textos que dicen relación al purgatorio. La línea de su pensamiento es fácil de determinar. La vida de la gracia anticipa la visión de gloria o vida eterna. Para un desarrollo conveniente, exige por parte del hombre disponibilidad, facultades libres y despiertas, limpias de miserias naturales y personales. Lo divino es tan distinto, que solamente cabe en un alma refundida.

Se efectúa la refundición por medio del amor en el sufrimiento, en la superación de sí mismo. Entra en los planes divinos que el proceso tenga lugar en la tierra por libre aceptación humana. En este caso, los frutos de santidad son inmediatos. Para quien ha vivido la noche está de más el purgatorio.

16 J. Mouroux, *L'expérience chrétienne* (París 1952) p.221.

17 Existe un estudio monográfico de Urbano Barrientos, *Purificación y purgatorio* (Madrid 1960) 172 págs. Al análisis propiamente sanjuanista se añaden otros aspectos. Demuestra que San Juan de la Cruz se adhiere, en su exposición del purgatorio, a una línea que tuvo relieve en siglos anteriores, fue olvidada luego y hoy recobra su vigor. De ahí el interés que ofrecen las conclusiones del Santo para una síntesis dogmática.

Suple en caso de insuficiencia el purgatorio, que sería un sucedáneo de noche oscura para reacios o cobardes, un remedio de última hora creado por Dios para las personas que le aman y a quienes El ama. Lo deseable es que la purificación tenga lugar en la tierra por amor paciente, generoso y meritorio. Diríamos que es más teológica la purificación pasiva que el purgatorio [18].

3. Opción: todo y nada

No hay por qué disimular el convencimiento de base que sostiene y empuja las ideas sanjuanistas al respecto de la renuncia. Casi no mira a las cosas que deja, embebido en el bien que espera conseguir o recibir. La intención primaria es encontrar a Dios. Si para alcanzar este fin tuviera que amputar una parte de sí mismo, no sentiría pena, con tal de que la amputación sirviera efectivamente al fin propuesto.

Es una hipótesis que probablemente nunca ha pasado por su mente: llegar a la unión con sólo medio hombre. Desde el principio y en un solo golpe de vista ha descubierto la necesidad de la negación de sí mismo y la honda contribución de ese factor a formar la madurez de la persona humana. Lo humano se potencia, renace más vigorosamente humano.

En el pórtico mismo de la *Subida,* al pie del montecillo de perfección, el lector desprevenido se encuentra con unos versos programáticos:

Para venir a gustarlo todo,
no quieras tener gusto en nada.
Para venir a saberlo todo,
no quieras saber algo en nada.
Para venir a poseerlo todo,
no quieras poseer algo en nada.
Para venir a serlo todo,
no quieras ser algo en nada.

18 Se pudieran clasificar los puntos que toca en el tema de las relaciones: *a)* necesidad absoluta de la purificación, antes o después de la muerte, para unirse con Dios (1S 4,3; L 2,25); *b)* idéntica finalidad: visión de gloria y unión de amor (L 1,24); *c)* una misma causa, que es la divina sabiduría, y los mismos sentimientos de ausencia y dolor (2N 5,1; 7,7); *d)* en definitiva, se trata de una misma purificación: si se hace aquí, no se hace allí (2N 6,6; 20,5); *e)* aquí y allí la materia son siempre las imperfecciones (2N 10,5); *f)* hay una diferencia, y es que allá se purificarán por fuego, mientras en la tierra purifica el amor (2N 11,1).

Es una dura paradoja y un contraste. El dilema está planteado sucesivamente a nivel de las tres actividades fundamentales del espíritu, y en último lugar de la persona. Hay correspondencia entre potencias y virtudes teologales: voluntad-caridad (gustar), entendimiento-fe (saber), memoria-esperanza (poseer). La última es una síntesis.

Dicho en breve, pudiera servir como programa de una obra entera. Podemos y aun debemos matizar, advirtiendo que los términos absolutos, neutros, son estrictamente personales en la mente del autor. La *nada* son estas cosas vivas y coloridas que entretienen y llenan buena parte de nuestro existir. El Todo es Dios, Dios de amor, revelado en Jesucristo [19].

Con esto la disyuntiva gana en significado personal, mas no pierde sustancialmente su rigor. Siguen abiertas dos posibilidades a la elección: Dios o las creaturas; fe total en Cristo o autosuficiencia.

Hay personas a quienes no solamente disgusta el dilema así propuesto, sino que hasta son incapaces de entenderlo. Ven un sofisma pueril en lo que el Santo cree una verdad sustancial. ¿Por qué elegir entre dos cosas que pueden conservarse juntas, aunque subordinadas? Con esta sencilla respuesta, pronunciada o pensada, creen desvirtuar el factor de inquietud que San Juan de la Cruz se proponía inyectar en la vida del creyente.

La solución armonizadora la conoce también él, y a pesar de ello mantiene su dilema agresivo. Será porque se mueve en un terreno más hondo de lo que el lector sospecha a primera vista. A ese fondo de la existencia en que él se mueve trataremos de llegar.

El destino total del hombre es Dios; y nada hay que se le parezca (1S 4). A base de estos principios, el hombre se dispone a fijar la razón de la propia existencia, razón universal y directa, prescindiendo de todo intermediario afectivo que pueda luego intervenir en la realización práctica. Juan no quiere en este caso inculcarnos teorías o conceptos, sino colocarnos en silencio frente al propio ser desnudo, para decidir. La decisión debe ser única: Dios. En el plano hondo, en que Dios

[19] «Nos ha hablado en el Hijo todo de una vez. En lo cual da a entender el Apóstol que Dios ha quedado como mudo y no tiene más que hablar, porque lo que hablaba antes en partes a los profetas, ya lo ha hablado en él todo, dándonos al Todo, que es su Hijo» (2S 22,4).

es para el creyente Dios, Creador, Padre, las creaturas no significan nada, ni condividen con El mínimamente las funciones de ser fin a la existencia humana. En ese plano Dios es todo, absolutamente todo. La conciencia de esta verdad exige del hombre un pronunciamiento absoluto, sin reservas ni condiciones de ninguna clase.

A esa luz no nos parece exagerada la postura del Doctor Místico. En cambio, empiezan a resultarme artificiosos los esfuerzos por crear armonía de superficie entre el amor de Dios y el deseo de la creatura antes de haber arreglado el fondo de la cuestión. Los arreglos a medias dan como resultado la mediocridad.

Pero ¿qué necesidad tiene de comparar las cosas con Dios? La comparación la hace inconscientemente quien se aficiona de manera desordenada y anárquica. Esas aficiones, que parecen entretenimientos inofensivos, son en realidad juicios de valor [20]. Se cargan de gravísima responsabilidad, ya que encierran un juicio implícito, que el Santo expresa con imagen eficaz. «Así, el que quiere amar otra cosa juntamente con Dios, sin duda es tener en poco a Dios, porque *pone en una balanza* con Dios lo que sumamente dista de Dios» (1S 5,4).

Aunque el afecto se entusiasme por bienes del cielo, la comparación es un menosprecio para Dios. Muy poco generosamente le ama el hombre cuando con tanta facilidad desparrama su afecto. Bagateliza a Dios, convirtiéndole en uno más entre los varios objetos que ama. «Porque, demás de que todo lo que el alma pone en la criatura quita de Dios, naturalmente se hace en el interior de ella, por medio de la estimación de aquellas cosas aprehensibles, cierta comparación de ellas a Dios que no deja juzgar ni estimar de Dios tan altamente como debe» (3S 12,1).

La renuncia es una actitud positiva, comparación también, pero resuelta en amor de preferencia, estima. Por amor de

[20] En los apetitos y afectos en general, San Juan de la Cruz descubre un factor inseparable, que es la *estima*, un juicio de valoración. El que ama una cosa, la valora, la escoge, la compara con las demás. Gozo, escribe, «no es otra cosa que un contentamiento de la voluntad con estimación de alguna cosa que tiene por conveniente; porque nunca la voluntad se goza sino cuando la cosa le hace aprecio y da contento» (3S 17,1). «Ya se sabe bien por experiencia que, cuando una voluntad se aficiona a una cosa, la tiene en más que otra cualquiera, aunque sea mejor que ella, si no gusta tanto de la otra» (1S 5,5).

Dios, desprecia (en sentido evangélico: ama menos, pospone, *menosprecia)* otros valores. «Pues es verdad que se ensalza Dios poniendo el gozo en El, apartado de todas las cosas, mucho más se ensalza apartándole de estas más maravillosas para ponerlo sólo en El, pues son de más alta entidad siendo sobrenaturales. Y así, dejándolas atrás por poner el gozo sólo en Dios, es atribuir mayor gloria y excelencia a Dios que a ellas; porque cuanto uno más y mayores cosas desprecia por otro, tanto más le estima y engrandece» (3S 32,2).

La concentración del afecto constituye una ley en la psicología del amor. Pero una ley espontánea, de naturaleza. «Para tener a Dios en todo, conviene no tener en todo nada; porque el corazón que es de uno, ¿cómo puede ser del todo de otro?» (Ep 16, 28-7-89). He aquí cómo reasume su doble principio: comparación inevitable, afecto indivisible.

> «Porque no puede uno poner los ojos de la estimación en una cosa que no los quite de las demás. De lo cual se sigue, por lo menos, desestima *real* de las demás cosas; porque, naturalmente, poniendo la estimación en una cosa, se recoge el corazón de las demás cosas en aquella que estima, y de este desprecio real es muy fácil caer en el intencional y voluntario de algunas cosas de esotras, en particular o en general, no sólo en el corazón, sino mostrándolo con la lengua, diciendo: tal o tal cosa, tal o tal persona no es como tal o tal» (3S 22,2).

Por su hondura religioso-mística, la negación de San Juan de la Cruz se parece poco a la simple ascesis. La elección implica una conversión radical del espíritu, en sí mismo y frente a las cosas. La conducta consiguiente saca a luz esa toma radical de posición. Dice que las cosas son nada, pero lo hace enfocándolas con la trascendencia.

Apreciamos mejor su calidad confrontándola con la ascética fácil, que afirma también la nulidad del mundo: todo es feo, fugaz, sucio... Lo dice tan sin convicción, que suena a declamación retórica.

El arte de la opción presenta graves dificultades. Se trata de elegir una cosa o un ideal con totalidad de entrega, aun admitiendo y reconociendo que otras cosas o posibilidades no escogidas son buenas también, pero no convienen. La opción, como ya he dicho, es la piedra de toque del verdadero amor. Lo demás son amoríos.

Lo malo del mundo está en que casi todo es bueno. Esta condición dificulta la elección de ciertos bienes, porque llevan el abandono de muchos otros, que no es posible al mismo tiempo conservar. Reteniendo todo, se cae en mediocridad. Si en nuestro horizonte nada se encontrase que valiera la pena fuera de Dios, o una cosa sola, la tarea de escoger estaba hecha, al menos para los hombres de sana voluntad. Ahora, en cambio, no existe semejante facilidad; para encontrar el camino y seguir hasta el fondo los bienes que lo son de verdad, se necesita finura y porfía.

Opción es el arte que tiene olvidada nuestra época, que se aficiona a toda clase de bienes, a todas las manifestaciones de la vida. No sabe renunciar [21].

Nada tiene de extraña la postura de San Juan de la Cruz. Acentúa una exigencia que va incluida en la naturaleza misma de las cosas. Lo que debe cambiar es nuestra idea de la renuncia teologal.

El abandono de ciertos bienes se nos impone a veces en forma directa, en virtud de una disyuntiva ineludible que nos cuesta aceptar. No es posible conservar todo, como desearíamos. Pero, más frecuentemente, la renuncia se lleva a cabo de manera indirecta, sin necesidad de que intervenga la atención y decida la voluntad. El entusiasmo por un ideal borra de la conciencia la estima hacia cualquier otro.

¿Hemos calculado la cantidad de posibilidades y cosas buenas que el enamorado descarta sin pensarlo ni sufrir?

21 El concilio Vaticano II aplica en varias ocasiones los principios de la opción. Por ejemplo, con relación a las diversas formas de vida cristiana, buenas todas ellas. Se reprocha a la vida religiosa su desprecio hacia bienes como el matrimonio, la libertad, los medios económicos, como si nada valieran. En realidad, la vida religiosa no desprecia nada. Los religiosos han preferido ciertos recursos que para ellos juzgan más eficaces, y por la fuerza de las cosas han de renunciar a otros bienes que resultan incompatibles. «Tengan todos bien entendido que la profesión de los consejos evangélicos, *aunque lleva consigo la renuncia a bienes que indudablemente se han de tener en mucho,* no es, sin embargo, obstáculo al desarrollo de la persona humana, sino, al contrario, por su misma naturaleza lo favorece *(Lumen gentium* n.46).

Por no haber asimilado esa actitud humana y cristiana que se llama opción, sucede a veces que el religioso, para sostenerse en su vocación, necesita exagerar los peligros y la dispersión de la vida seglar; y al contrario, el seglar, para afirmarse ante sí mismo, tiene que menospreciar la vida religiosa consagrada. Son formas de estrechez y pobreza mental. Por lo demás, la opción es un ejercicio ininterrumpido, en cualquier género de vida que se adopte. El celibatario renuncia al matrimonio, aun reconociendo sus valores eminentes. Pero quien se casa hace también su opción, escogiendo un consorte que juzga conveniente, sin decir por ello que todas las demás personas son tontas, feas o malas.

El enamorado se hace exclusivista y descarta sin tener que esperar a leyes o disyuntivas. Por ley de concentración de la atención y del amor. La negación por vía indirecta es la más digna y acompaña indeliberadamente a toda grande empresa y noble ilusión. Sólo en casos marginales se sentirá obligado a renunciar a cosas que desearía conservar. Por eso, la mediocridad del hombre sin ideales le hace ver en las renuncias mayor esfuerzo del que realmente comportan para la persona que las hace con sentido. El santo se deja absorber por su propio destino. En cambio, el hombre que camina por el mundo sin un ideal entusiasmante, antes de cada pequeña renuncia tiene que santiguarse y pensarlo bien: y, si al fin lo hace, necesitará luego descansar tres días por el esfuerzo agotador.

Estamos cerrados en un círculo vicioso. Donde falta capacidad de opción no brotan ideales que exijan consagración de la existencia y sacrificios. Y, por otra parte, al no existir ideales absorbentes, falta la base y el normal aliciente que soporte una renuncia dolorosa.

Ha logrado el *Cántico* una fórmula feliz:

> «Sabiendo el alma el dicho del Esposo en el Evangelio, conviene a saber, que ninguno puede servir a dos señores, sino que por fuerza ha de faltar al uno, dice ella aquí que, por no faltar a Dios, faltó a todo lo que no es Dios, que es a todas las demás cosas y a sí misma, perdiéndose a todo esto por su amor. El que anda de veras enamorado, luego se deja perder a todo lo demás por ganarse más en aquello que ama. Y por eso el alma dice aquí que se hizo perdidiza, que es dejarse perder de industria» (C 29,10).

La soledad del corazón enamorado forma el tema de las estrofas 34-35 del *Cántico espiritual: en soledad vivía.* Era casi desgana la que sentía hacia todo lo que no era el Amado. Tenía el tesoro y, por consiguiente, el corazón en otra parte. Prefirió guardar ausencia, «no queriendo reposar nada en nada, ni acompañarse de otras aficiones, gimiendo por la soledad de todas las cosas, hasta llegar a su Esposo en cumplida satisfacción».

Hay algo más de riesgo y dificultad en nuestro caso, porque la elección es distinta de la que tiene lugar entre dos objetos naturales. Con facilidad dejamos una belleza por otra igual, y en el mismo orden, una comodidad por una buena recompensa; renunciar a una amistad, porque es incompatible con otra que

nos atrae más. Pero no hay equilibrio psicológico cuando se renuncia a un gusto inmediato por un valor del orden de la fe. Dios no llena siempre el vacío que en el corazón dejan las cosas.

Las personas que no sienten a Dios como realidad única en el centro de su vida, nunca se sentirán obligados a elegir. Dios es para ellos un objeto de piedad más, un afecto más entre muchos. A causa del poco amor que tienen, no echan de menos lo que les falta. Acaparan en vez de elegir. «Como no andan en Dios, advierte el Santo, no echan de ver lo que les impide a Dios» (1S 12,5).

Algunas veces persigue dialécticamente en sus escritos a los amigos de agarrarse a todo lo que gusta, con el pretexto de que todo es bueno. Ve en ello un defecto de almas dispersas e indecisas (incluso a nivel temperamental), muy difícil de superar. «Y si me dijeres que por qué se ha de privar el entendimiento de aquellas verdades, pues alumbra en ellas el espíritu de Dios al entendimiento, y así no puede ser malo; digo que el Espíritu Santo alumbra al entendimiento recogido, y que le alumbra al modo de su recogimiento, y que el entendimiento no puede hallar otro mayor recogimiento que en fe; y así no la alumbrará el Espíritu Santo en otra cosa más que en fe... Y si me dijeres que todo será bueno, que no impide lo uno a lo otro, digo que impide mucho...» (2S 29,6-7).

En el diálogo resalta el contraste entre dos espíritus temperamentalmente opuestos: el objetante, que se muestra contemporizador, fácil al compromiso, amigo del mariposeo; por otra parte, el autor, concentrado y consecuente.

He dicho ya que San Juan de la Cruz no es un puro asceta, ni un temperamento embotado o insensible a la belleza y a los valores creados por Dios o por el hombre. Es sencillamente un hombre escatológico que prescinde de las cosas por sobriedad, en cuanto no sirven para sus fines. Simpatiza, sin demorarse.

«El camino de la vida de muy poco bullicio y negociación es, y más requiere mortificación de la voluntad que mucho saber. El que tomare de las cosas y gustos lo menos, andará más por él» (AA 57).

Diríamos que la experiencia nuestra corrobora sus conclusiones. Necesitamos mayor acercamiento a las cosas, pero con

buena dosis de renuncia, para que el encarnacionismo legítimo no acabe en sensismo y asfixia del espíritu, incapacidad de abrirse a la realidad trascendente de Dios. Este peligro, barruntado confusamente, es uno de los factores que ha hecho revivir el ansia de escuchar al místico, que habla de un Ser diferente, de un mundo diferente, de un hombre distinto.

Nos asegura que con la negación no se pierde nada. Hay una dialéctica especial que actúa en forma paradójica: renuncia = posesión.

Citábamos al principio el programa que ofrece a quienes se disponen a escalar el monte de la perfección. En la misma figura se hacen constar los resultados. Pero esta vez no habla el Doctor, que da las normas, sino que deja hablar desde su propia experiencia a las personas que han recorrido los diversos caminos.

Al término de las dos sendas laterales, que proporcionan bienes del cielo y bienes del suelo, declara el espíritu de imperfección que los ha buscado ávidamente:

> Cuanto más tenerlo quise,
> con tanto menos me hallé (bienes del cielo).
> Cuanto más buscarlo quise,
> con tanto menos me hallé (bienes del suelo).

En cambio, el que ha seguido la senda áspera y desnuda de las nadas, comprueba maravillado:

> Cuando yo no lo quería,
> téngolo todo sin querer (bienes del cielo).
> Cuando menos lo quería,
> téngolo todo sin querer (bienes del suelo).

Los bienes del cielo y los de la tierra parece distribuirlos Dios entre sus amigos, que le buscan en desinterés y olvido de sí mismos. Tienen todo en el Todo sin andar tras ello.

4. Espere en desnudez y vacío

«Espere en desnudez y vacío, que no tardará su bien» (3S 3,6).

Ha dicho que el vacío y la desnudez brotan de la fe en la trascendencia divina, en la palabra de Cristo; que esos gestos son manifestaciones normales del amor personal totalitario. Ahora afirma que la desnudez es obra de la esperanza.

A ratos se queda solo negando. Dice *nada,* cada vez con más fuerza. Es la dimensión material, el volumen de la renuncia, que se puede ensanchar cuanto se quiera. Tiene algunas fórmulas de toque recio: «Sirvan a Dios... en todo silencio y en todas ganas de padecer, *hechas verdugos de los contentos*» (Ep 6, 18-11-86); «todo gozo que no es en negación y aniquilación de otro cualquier gozo, aunque sea de cosa al parecer muy levantada, es vano y sin provecho y estorba para la unión de la voluntad en Dios» (3S 24,7).

Estas frases u otras parecidas le han hecho famoso. Mas no llegamos por esta vía al mundo real en que él se mueve. Sabe él que la muerte no es de por sí constructiva, sino pura pérdida humana. A muchos les aplastó la materia bruta de la noche oscura. No supieron qué hacer con las privaciones que los demás hombres y la existencia les echaron encima. Hay hombres *vacíos* que no encuentran gusto en ninguna cosa de puro hastiados. Hasta diremos que hay ascetas endurecidos y egoístas en su propia ascesis. No han conseguido el fruto divinizante que asegura Juan como fruto de la suya. Algo especial tiene ésta.

La negación de que habla San Juan de la Cruz es una negación *cualificada.* La calidad se obtiene a base de valores humanos, religiosos, espirituales. Recordemos dos palabras de su vocabulario que dicen lo mismo que vacío y negación, pero incluyendo ciertas calidades: *desnudez* y *pobreza espiritual.* Véase con qué precisión distingue: «esté vacía en negación pura de toda creatura, *puesta en* pobreza espiritual» (L 3,46). La vaciedad es un simple hueco; la pobreza espiritual es una actitud positiva en que el hombre se coloca. El vacío constituye la preparación remota que hace posible la desnudez espiritual, que es ya un valor religioso positivo. Niega sus límites y se abre a Dios.

> «Espera del todo de Dios, el espíritu es negatividad. Pero negatividad porque es, en primer lugar, impulso. Expresa en el hombre la impaciencia de los límites; por eso es en él la facultad de negar. Negando lo finito, puede ofrecerse a lo infinito para que lo posea. Toda la realidad ontológica está concentrada

en su vocación al todo de Dios, y el alma no puede vivir, según esta realidad, si no consiente en superar toda finitud. Negar lo finito es para el hombre afirmarse en lo infinito, que le llama y le invita a un incesante ser más.

No hay en esto naturalismo orgulloso o pelagianismo. La negación activa de lo finito sólo es posible porque el espíritu es llamada e impulso, y sólo se puede mantener si es completado por una negación pasiva. La negatividad del espíritu no es una simple negatividad de superación, que lograría por sí misma conferirse su objeto, sino una negatividad de espera. Negar no es darse el término que se persigue, sino tan sólo tender a él. Negar consiste, en este caso, simplemente en levantar obstáculos para liberar una espontaneidad que ella misma es un don divino» [22].

La eficacia del despojo se funda enteramente en una propiedad de la unión cristiana, que es la iniciativa divina de darse, siempre que no encuentre obstáculos a su acción. No necesita que el hombre le dé las cosas hechas, sino que se las deje hacer. Está irradiando sobre el alma como el sol en la vidriera. Con sólo quitar manchas, entra la luz. «Porque a Dios, ¿quién le quitará que El no haga lo que quisiere en el alma resignada, aniquilada y desnuda?» [23] Repetirá hasta cansar al lector que Dios no necesita, para divinizar al hombre, que éste se presente con grandes realizaciones, sino que le deje a Dios campo libre.

«Tiene el vacío dispuesto», dice Juan (L 3,18), pensando en una situación inmejorable. El vacío es disposición positiva; como él lo entiende, es casi la misma llenura. Hay un vacío salvífico, originado por la esperanza, y que da satisfacción. No es carencia de objetos materiales.

Hace notar que el vacío más penoso de la existencia humana es la ausencia de sí mismo, el empobrecimiento espiritual, causado incluso por la misma abundancia de objetos materiales. Eso no es abundancia, sino embarazo. El único alivio que siente sobre la tierra es la esperanza, que llena el corazón y devuelve el gusto por las cosas buenas. Cuanto menos tiene, está y se siente más lleno.

«Hacia el cielo se ha de abrir la boca del deseo, vacía de cualquiera otra llenura, y para que así la boca del apetito, no abreviada ni apretada con ningún bocado de otro gusto, la tenga

[22] H. Sanson, *El espíritu humano según San Juan de la Cruz* p.441.
[23] Cf. 2S 5,6. Repite con frecuencia que el vínculo entre vacío cualificado e infusión es infalible: 2S 15,4; C 35,5.

bien vacía y abierta hacia aquel que me dice: abre y dilata tu boca, y yo te la henchiré. De manera que el que busca gusto en alguna cosa, ya no se guarda vacío para que Dios le llene de su inefable deleite; y así como va a Dios, así se sale, porque lleva las manos embarazadas y no puede tomar lo que Dios le daba. Dios nos libre de tan malos embarazos, que tan dulces y sabrosas libertades estorban» (Ep 6).

«En esto se conocerá el que de veras a Dios ama, si con ninguna cosa menos que El se contenta. Mas ¡qué digo se contenta!, pues, aunque todas juntas las posea, no está contento, antes cuantas más tuviere, estará menos satisfecho; porque la satisfacción del corazón no se halla en la posesión de las cosas, sino en la desnudez de todas ellas y pobreza de espíritu» (C 1,14).

«Miren que conserven el espíritu de pobreza y desprecio de todo, queriéndose contentar con solo Dios, y sepan que no tendrán ni sentirán más necesidades que a las que quisieren sujetar el corazón; porque el pobre de espíritu en las menguas está más constante y alegre, porque ha puesto su todo en nonada y en nada, y así halla en todo anchura de corazón. Dichosa nada y dichoso escondrijo de corazón, que tiene tanto valor, que lo sujeta todo, no queriendo sujetar nada para sí, perdiendo cuidados por poder arder más en amor» (Ep 15, 18-9-89).

Estos son los razonamientos del hombre escatológico. Le cansan los bienes de la tierra. Tiene en otro lugar su corazón y su reino. Allá vive en esperanza, en amor y en fe oscura, «viviendo acá como peregrinos, pobres, desterrados, huérfanos, secos, sin camino y sin nada». No encontramos en su trato con las cosas de la tierra desprecio o altanería, sino el gesto de sobriedad que delata un espíritu noble y profundo. Hay una confesión disimulada en aquellas palabras suyas: cuando el alma está en Dios, «luego con fuerza la tiran de dentro a callar».

El silencio es la negación interior, de las potencias. Frente a ella el hombre coge miedo. Se arriesga a dejar el mundo, porque sabe que con esa abstención nada destruye, ya que Dios lo conserva sin la colaboración humana. Pero cegar las potencias es muy distinto. ¿Qué puede hacer Dios en el hombre si falta la atención refleja y la colaboración?

Esta reacción ha sido prevista, y los libros segundo y tercero de *Subida* la tienen continuamente presente, pero sin dejarse impresionar. El lector piensa que, si él no revuelve todo por su cuenta y manosea las gracias, no se hace nada. Quiere intervenir y analizar. San Juan de la Cruz piensa lo contrario,

que las cosas divinas se hacen mejor por sí solas, sobre todo las interiores. «Estése, pues, cerrado sin cuidado ni pena, que el que entró a sus discípulos con las puertas cerradas..., entrará espiritualmente en el alma sin que ella sepa ni obre el cómo» (3S 3,6).

Esta misma experiencia se repite constantemente en la vida de abnegado servicio que muchos cristianos llevan. Atareados, por encima de sus posibilidades, con mil preocupaciones que no permiten concentración, sin embargo, se dan cuenta de que Dios ha infundido sus dones y ha hecho madurar la santidad sin que ellos lo advirtieran. Quiere amor generoso, que se olvida de sí mismo.

Es infantilismo espiritual pensar que, faltando nuestra participación imaginaria o intelectual, le cortamos a Dios las alas, le cerramos las puertas de entrada en el corazón. Muchas veces sucede lo contrario. Prefiere desnudez. Por eso nos anestesia, para que no estorbemos su obra cuando se dispone a hacer curas de profundidad; durante la noche pasiva, no se ve la obra ni es posible saber quién trabaja allá dentro. Sólo más tarde se aprecia la inmensa labor que ha llevado a cabo sin enseñarnos antes el proyecto.

Viene a decir el Doctor Místico que la postura de reserva, tratándose de gracias preternaturales, es más bien una estratagema. «Y a esotro que dice la objeción, que parece soberbia desechar estas cosas si son buenas, digo que antes es humildad prudente aprovecharse de ellas en el mejor modo y guiarse por lo más seguro» (3S 13,9). Es un filtro o tamiz espiritual por donde pasa el agua pura, mientras queda eliminada toda escoria o mezcla impura. Es a manera de red tupida, por donde no cabe el demonio y tiene Dios entrada libre.

Soledad y silencio.—En medio, tal vez, de la baraúnda de un mundo industrializado. Son propiedades del espíritu y no circunstancias externas. «El alma que desea a Dios, la compañía de ninguna cosa le hace consuelo; antes, hasta hallarle, todo hace y causa más soledad» (C 35,3). Soledad profunda del hombre abierto a Dios. No es el retiro material. Le ahoga a veces más la soledad cuando vive entre muchedumbres, en la conversación y la convivencia. Se siente desconectado en medio de un mundo superpoblado. Fue una gracia inmensa la

que nos hizo Jesucristo: ensanchar el corazón humano para hacerle amigo suyo. Pero ha traído la consecuencia inevitable: ahora no es posible entre hombres hallar un amigo a la medida. «Por eso la quiere el Señor, porque la quiere bien, bien sola, con gana de hacerle El toda compañía (Ep 14, 6-7-89).

La soledad colmada trae consigo el silencio, palabra esta muy mal entendida de ordinario. El silencio es el gesto amoroso del hombre ante Dios trascendente y presente; es como la respiración del alma colmada y honda. «La mayor necesidad que tenemos es de callar a este gran Dios con el apetito y con la lengua, cuyo lenguaje, que El oye solo, es el callado amor... Esto entendido, hijas, que el alma que presto advierte en hablar y tratar, muy poco advertida está en Dios, porque, cuando lo está, luego con fuerza la tiran de dentro a callar» (Ep 7).

El silencio interior es llenura, espesor, no laguna. El silencio de la mente, la imaginación, la lengua, las pasiones. Lo captamos en ciertos hombres que trascienden y no entregan nunca su alma entera al momento fugaz.

Estos hombres, precisamente por su silencio, escuchan más fácilmente la voz de Dios en el trato, en las necesidades del hermano, en los sucesos, dejándose impresionar por el «encuentro». Comprenden mejor el lenguaje de la naturaleza, de los sucesos. Cuando el hablador de pasiones e ideas se acerca a otro hombre, no escucha, sino que se impone, atropella, dice él mismo todo con preguntas y respuestas.

¡Señor, qué don tan sorprendente ese del silencio! No está vinculado al claustro, ni se pierde con el simple rumor o la conversación. A veces lo viven con mayor densidad los del mundo que los mismos del claustro. Nada tiene el silencio de inercia; sigue este lema dinámico y sencillo: «es imposible ir aprovechando si no es haciendo y padeciendo virtuosamente, *todo envuelto en silencio*» [24].

El silencio sanjuanista es más que falta de palabras.

Tengo a mano el programa espiritual de una agrupación de seglares franceses empleados en la estación del ferrocarril.

> «A nosotros, gente de la calle, nos parece que la soledad no es la ausencia del mundo, sino la presencia de Dios. Es el en-

[24] Ep 7. La carta está dirigida a las carmelitas de Beas de Segura, y es una exposición magistral y condensada del pensamiento sanjuanista sobre el silencio interior.

contrarle a El en todas partes lo que causa nuestra soledad. Estar verdaderamente solos significa para nosotros participar en la soledad de Dios, encontrarle en la encrucijada trepidante...

El silencio no nos falta, porque está siempre a nuestro alcance. El día que nos falta, es porque no lo hemos sabido aprovechar. Todo el rumor que nos rodea hace menos estrépito que nosotros mismos. El verdadero ruido es el eco que hacen en nuestro interior las cosas. No es necesariamente el hablar lo que rompe el silencio. En medio de la calle, apretados por la muchedumbre, colocamos nuestras almas como recintos de silencio donde la palabra de Dios pueda tomar apoyo y resonar»...

Ninguna intención de forzar a Dios late en su gesto sobrio y reservado; está hecho de humilde espera, segura esperanza, fundada en Jesucristo. En la *Oración de alma enamorada* deja escapar un grito que le retrata a Juan de cuerpo entero: «¿Cómo se levantará a ti el hombre, engendrado y criado en bajezas, si no le levantas tú, Señor, con la mano que le hiciste? No me quitarás, Dios mío, lo que una vez me diste en tu único Hijo, Jesucristo, en que me diste todo lo que quiero. Por eso me holgaré que no te tardarás si yo espero» (AA 26).

Capítulo 16

LAS VIRTUDES TEOLOGALES

En las virtudes teologales halla San Juan de la Cruz el recurso que, como por arte de encantamiento, le resuelve todos los puntos difíciles del sistema. Su línea de pensamiento incorpora perspectivas radicales, divergentes, a primera vista inconciliables. Afirma que Dios es inasequible, y, no obstante, pone el ideal único en la unión con El; pide medios, pero a condición de que no perjudiquen a la inmediatez de esa unión; medios enteramente divinos, pero que sirvan al mismo tiempo para disponer al hombre. Un cúmulo de exigencias que corrían peligro de nunca verse colmadas. Dios y hombre, unión y negación, alcanzan unidad de pensamiento y de vida en las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. Están hechas a la medida de sus gustos y necesidades. No es de maravillar que las aproveche en firme y hasta sus últimas posibilidades.

Constituyen el medio universal y único de perfección evangélica. En ellas se recoge lo más exquisito de la revelación cristiana, y por su influjo, cualquier otro medio, creaturas, sacramentos o virtudes, sirve efectivamente para el trato vital con Dios. El mérito de San Juan de la Cruz en este campo empieza a ser reconocido [1].

La teología en general y la espiritualidad vuelven hoy a estudiar con renovado ardor el papel central de las virtudes teologales en la vida cristiana y en sus variadas formas. No dudo que la espiritualidad de los manuales (estancada durante siglos en la teología de los dones) seguirá pronto el mismo camino.

El concilio Vaticano II las propone como base de toda relación con Dios y con el mundo en los diversos estados de vida. Casi todos los decretos o constituciones destacan la tríada teologal, haciendo de ella el eje de la vida cristiana: cris-

[1] El padre Crisógono entrevió su importancia en el sistema: «No hay cosa que más grande me parezca en el sistema místico de San Juan de la Cruz que ese reducirlo todo a las tres virtudes teologales: fe, para la inteligencia; esperanza, para la memoria; caridad, para el corazón» *(Escuela mística carmelitana* [Madrid 1930] p.29). Una justificación más detallada de esa importancia se halla en F. Ruiz Salvador, *Vida teologal durante la purificación interior:* RevEspir 18 (1959) 341-379.

tianos en general, religiosos, seglares, sacerdotes, María Santísima. La espiritualidad del concilio mana de ellas.

Hay un pasaje en el capítulo sobre la «Universal vocación a la santidad en la Iglesia» (*Lumen gentium* n.41) que resume el mensaje sanjuanista en su esencia más exquisita y en forma completa. Hay unión con la Santísima Trinidad hasta la participación siguiendo a Cristo por el camino de la cruz; todo ello a través de las virtudes teologales».

«Una misma es la santidad que cultivan en cualquier clase de vida y de profesión los que son guiados por el Espíritu de Dios y, obedeciendo a la voz del Padre, adorando a Dios Padre en espíritu y verdad, siguen a Cristo pobre, humilde y cargado con la cruz, para merecer la participación de su gloria. Según eso, cada uno, conforme a los propios dones y gracias recibidas, debe caminar sin vacilación por el camino de la fe viva, que suscita la esperanza y obra por la caridad».

Parece que el Doctor Místico se ha anticipado a las conclusiones y orientaciones de la más reciente teología. He aquí apuntadas por el padre K. Rahner las líneas doctrinales de la moderna investigación en torno a esas virtudes. Parecen copiadas del Santo.

1. Dan la capacidad de relacionarse con Dios *inmediatamente;* le captan en su señorío, grandeza y trascendencia, pero sin alejarlo por nuestra idea de transcendencia que se interponga entre la trascendencia misma y nosotros, ni le deforma al recibirle en la creaturalidad del sujeto humano. Dicen lo mismo que gracia increada, pero de manera más concreta y dinámica.

2. Las virtudes teologales constituyen una *totalidad,* una única facultad total de relacionarse con Dios, que se comunica al hombre. Son diferentes, en cuanto corresponden a diversas fases o aspectos de una misma aceptación global, que se realiza en diversas categorías. No se distinguen como si fueran potencias regionales, cada una exclusiva de un sector de la psicología humana.

3. Debido a su unidad y presencia recíproca, es lícito preguntarse si el conjunto teologal no reviste en distintas épocas una u otra forma de preferencia. Habrá tiempos que viven el conjunto bajo forma de esperanza, otros de fe, etc. Siglos pasados vivieron la relación teologal acentuando fe y esperanza; hoy sería el amor al prójimo la representación total [2].

2 Cf. *Lexicon für Theologie und Kirche* t.10 col.78-80 (1965). Cabe disputar el valor de la última sugerencia. No creo yo que el amor al prójimo, tal como hoy se practica, recoja toda la fuerza *teologal* que encierran las tres virtudes en el mensaje cristiano. En muchos aspectos ese amor más bien parece una virtud moral.

1. Gran resorte del sistema

San Juan de la Cruz entronca su teología de la gracia con los Padres griegos. Se interesa más por la gracia santificante o habitual que por la gracia actual y sus problemas, estudiados con tanta fruición y detalle en la teología occidental postridentina. Dentro ya de la gracia santificante, su misticismo cristiano le lleva a preferir la *gracia increada,* la inhabitación o presencia activa de las tres divinas personas, que dialogan y transforman en su semejanza [3].

Ha distribuido la doctrina sobre la gracia en dos secciones: inhabitación trinitaria y virtudes teologales. Por un lado está la presencia de la Santísima Trinidad en el alma, comunicándose, actuando, transformando la vida del hombre en vida divina, provocando una respuesta a esa donación sin reservas. Don de Dios, que se da a sí mismo. De la otra parte está la actitud del hombre que acoge ese don personal, corresponde activamente y vive en todo su ser la transformación y participación en la vida trinitaria. Esta segunda labor corresponde a las virtudes teologales, que representan la vertiente dinámica y operativa de la gracia. La doctrina sanjuanista de la gracia asume de ese modo carácter personal, vivo, intensamente religioso, en constante relación a Dios [4].

3 Cf. H. Sanson, *El espíritu humano* p.141ss.

4 Nos encontramos de nuevo con un caso de anticipación sanjuanista a la teología más reciente. «L'intersubjectivité avec Dieu et l'histoire du salut. Par intersubjectivité, il faut entendre, avant tout, la relation interpersonnelle entre deux sujets tournés l'un vers l'autre en tant que sujets. L'immédiateté ici est essentielle. C'est cela qu'exprime le terme classique de «grâce sanctifiante», car, contrairement à ce qu'on pense souvent, la grâce sanctifiante est proprement la relation réciproque entre Dieu et l'homme, dans laquelle Dieu a l'initiative.

Comme tout comportement de Dieu, y compris son comportement de grâce, est divin, il en résulte que cette réciprocité de grâce est une réalité dans l'homme et inclut donc l'aspect de «grâce créé». Cependant, si important que soit cet aspect, ce n'est pas de lui qu'il s'agit proprement dans la grâce sanctifiante. Heidegger observait avec raison—dans un tout autre contexte—que nous sommes toujours enclin «a définir la nature et les possibilités d'un poisson en fonction de sa capacité de vivre sur la terre ferme», hors de son élément. Cette remarque s'applique parfaitement à ceux qui ont tendance à définir la «grâce créé» hors de la vie théologale. Hors de son élément, la «grâce créé» n'a plus de sens; elle devient même intrinsèquement contradictoire, car comment une chose créé pourrait-elle, *comme telle,* être la grâce?

La grâce est l'offre absolue que Dieu fait de lui-même aux hommes, et la réalité même de la vie avec Dieu. C'est la foi, l'espérance et la charité théologales qui réalisent la réciprocité avec Dieu. En tant qu'actes d'un dialogue avec Dieu, les actes humains (donc créés) de foi, d'espérance et de charité deviennent eux mêmes une grâce» (E. Schillebeeckx, *Dieu et l'homme* [Bruxelles 1965] p.165-166).

En el movimiento incesante de Dios al hombre y del hombre a Dios, fe, esperanza y caridad encarnan el don por ambas partes y el diálogo. «La causa por que la adamó de esta manera tan estrecha, dice ella en este verso que era porque El quiso con mirarla darle gracia para agradarse de ella, dándole el amor de su cabello y formándola con su caridad la fe de su ojo» (C 32,5). Dios se dirige al hombre y, con su caridad le infunde gracia, y esa gracia es respuesta de amor y fe.

No tenía necesidad el gran místico de inventar la tríada teologal. Se halla en la tradición cristiana desde San Pablo, quien, además de citarlas juntas, las unifica [5]. Pero dudo que en ningún otro sistema encuentren lugar tan apropiado y acogida tan favorable como en el de San Juan de la Cruz. Son el nervio coordinador. Se las hace objeto de particular análisis teológico-espiritual en *Subida-Noche,* pero la influencia efectiva es igual y aun mayor en las restantes obras. Realizan la vida cristiana en todas sus formas y en todos sus grados, hasta la más alta perfección.

La fe y la caridad reciben más explícita y constante atención. Se explica por ser actividades mejor caracterizadas y funciones de mayor trascendencia. La esperanza hace de bajo fondo a todo el diálogo de fe y amor, clamando por la plenitud, y pasa en algunas ocasiones a ocupar el centro de la atención. Aunque haya predominio de una u otra, se hallan siempre las tres unidas y a base de las tres organiza la explicación dogmática, interpreta la experiencia mística y traza el programa ascético.

Hay que poner, como raíz última de su predilección por el trío teologal, un profundo repensamiento de los datos que le ofrecen la revelación y la teología. Mas el entusiasmo y la finura del análisis son tales, que obligan a pensar en una experiencia directa, corroborada por la reflexión personal y la observación de otras personas. El hontanar de su intuición teológica ha sido la noche pasiva del espíritu.

5 El texto más repesentativo es 1 Cor 13,13, dado como resumen a continuación del himno a la caridad. No se conoce escrito alguno, religioso o profano, que presente las tres juntas antes de San Pablo. ¿Dónde lo ha aprendido San Pablo? Parece, en definitiva, que la familiaridad del Apóstol y de sus fieles con la tríada teologal (ya que la supone conocida de los destinatarios) es herencia de la antigüedad cristiana, y, probablemente, de Cristo mismo. Cf. E. B. Allo, *Saint Paul. Première épitre aux corinthiens* 2.ª ed., en *Études Bibliques* (París 1956) p.351-353.

De ese modo discernimos cinco fases en el proceso seguido hasta formar un sistema completo a base de las virtudes teologales: 1) conocimiento general, por el estudio de la Biblia y de la teología, del influjo que las virtudes teologales tienen en la vida cristiana, y más en particular en la actividad contemplativa; 2) comprueba que a ese resorte debe la noche pasiva su inaudita eficacia; 3) movido por esa comprobación, averigua en detalle la naturaleza y el funcionamiento de esos medios en conjunto y por separado; 4) las aplica en su exposición sistemática de la unión mística; 5) organiza con ellas un programa de colaboración ascética.

Tan escrupuloso y severo como se muestra de ordinario cuando habla de medios para la unión con Dios, afirma la mediación de las virtudes de fe, esperanza y caridad sin la menor reserva: «estas tres virtudes son el medio, como habemos dicho, y disposición para la unión del alma con Dios» (2S 6,6).

Es indispensable adoptar un medio u otro de acercamiento, ya que el hombre no es Dios. La unión tiene necesidad de apoyarse en algo estable, sólido y, a la vez, transparente. Lo malo de casi todos los medios es que se interponen y quitan inmediatez. Ayudan, pero, por otra parte, consumen una buena parte de la fuerza destinada al fin, convirtiéndose en fines parciales. Hay en la vida espiritual muchos recursos que se suelen llamar medios, y se viven de hecho como fines. Cada peldaño de la escalera es una tentadora invitación al descanso. La vida espiritual sufre por ello. «Porque, así como es bueno y necesario el medio para el fin..., así, cuando se toma y se repara en el medio más que por solo medio, estorba e impide tanto en su tanto como cualquier cosa diferente» (3S 15,2).

Por la autenticidad, la sobriedad de su mediación, se destacan las virtudes teologales, y llevan merecidamente ese nombre. Hacen de puente, sin ofuscar en lo más mínimo la inmediatez de las relaciones entre Dios y el hombre. Utilizan recursos humanos, como la fe, que nos habla en imágenes y fórmulas, pero ella misma enseña y ayuda a trascender tales recursos y fijarse en el Dios vivo y verdadero. Fe, esperanza y caridad tienen posibilidades de crecimiento prácticamente ilimitadas.

No he logrado todavía comprender por qué los autores casi unánimemente se empeñan en imponer al sistema sanjua-

nista toda la teología fabricada en torno a los dones del Espíritu Santo. La escuela tomista y la escuela carmelitana admiten (admitían), como postulado de primera evidencia, que el Doctor Místico contiene en germen la teoría *clásica* de los dones. La verdad es que apenas los menciona, y dicha teoría no había cristalizado aún en su tiempo.

Reconocen esos autores que San Juan de la Cruz no analiza las estructuras teológicas. Pero atribuyen la omisión al carácter pedagógico más que teológico de sus escritos. Es un director espiritual, no un teólogo. Se limita a proponer en forma ascética lo que las escuelas han estudiado con exactitud teológica y especulativa [6].

En definitiva, es un problema ajeno el determinar si su doctrina coincide o no con la teoría clásica. Más bien se debería investigar lo contrario, si la teoría clásica sigue a San Juan de la Cruz o le contradice positivamente.

Hay algo que comporta positiva infidelidad y deformación de su pensamiento, que es el acentuar el «modo humano», las limitaciones inherentes a la virtud teologal. Lo hacen para crear un espacio libre donde puedan alojarse los dones. Pero no se encuentra en los escritos de San Juan de la Cruz eso que dicen los teólogos de la espiritualidad sobre los defectos congénitos de la fe y la caridad teologales. Se corre el peligro de convertir la fe, esperanza y caridad en recursos pobres, que a duras penas podríamos seguir llamando *teologales*. La fe, sobre todo, ha pagado muy duramente la implantación de los dones en el campo de la teología espiritual. Se *humanizan* demasiado las virtudes teologales y se *sobrenaturalizan* los dones con exceso [7].

[6] Para encontrar los dones, dado que no aparecen en las explicaciones sanjuanistas, se ha creado un vocabulario de finura perceptiva: «On découvre *en filigrane,* à travers le symbolisme de leur langage...» (M. M. Philipon); «à une lecture rapide, et qui s'arrête aux mots sans passer aux choses, on pourrait croire que Saint Jean de la Croix parle très peu des dons» (J. Maritain). Es preciso leer entre líneas, en filigrana, más allá de las palabras. Dudo que aun con ese sistema de lectura se consiga el intento.

[7] «En un afán bastante polémico, nos parece que se *humanizan* demasiado las virtudes, mientras que se *sobrenaturalizan* los dones con algo de exceso. Además de no ser lícita la comparación de los dones indistintamente con las virtudes teologales y morales, como decíamos arriba, parece cosa fácil el probar que, mientras las virtudes tienen su buena parte de sobrenaturalidad en el modo de obrar, los dones por la suya tienen también bastante de humanos» (Lucinio del Ss. Sacramento, *Los dones del Espíritu Santo en la vida espiritual:* Rev Espir 5 [1946] 558). La observación me parece atinada. Ofrece en ese estudio orientaciones sugestivas. Admite, sin embargo, en San Juan de la Cruz la teoría de los dones, alejándose, por consiguiente, del problema radical que ahora insinúo.

[8] Teófilo de la V. C., *Experiencia de Dios y vida mística. El pensamiento de San Juan de la Cruz:* EphemCarmel 13 (1962) 195.

Toda esa labor de hacer divinas las potencias, disponerlas para recibir la infusión divina y actuar conforme a criterio divino, despojándolas de su propio naturalismo, la llevan a cabo las virtudes teologales. Si no cumplen perfectamente desde un principio su cometido, es porque también ellas son históricas, como parte del hombre, que necesita tiempo para su normal desarrollo. La temporánea limitación de que adolecen las virtudes teologales por insuficiente preparación del sujeto, no tiene remedio en vías ordinarias de la gracia. Cuando el desarrollo se logra, fe, esperanza y caridad son la mejor realización y, además, la mejor disposición para que Dios infunda y mueva. A ultimar la preparación y colmar la infusión viene el Espíritu Santo, personal y con mayúscula.

> «El Santo, si bien reconoce su presencia en la vida del alma perfecta, nunca considera los dones como un elemento intrínsecamente perfectivo de la vida teologal. Por parte del alma, las virtudes teologales ocupan siempre el primer plano, no sólo en el empeño activo del alma en las primeras etapas del camino espiritual, sino también en el estado perfecto. Es más, precisamente es en la perfección donde la vida teologal adquiere su máximo relieve. Las virtudes teologales, medio próximo de unión, no podían quedar olvidadas en el momento de llevar a la meta. En adelante iremos viendo en qué sentido colaboran y se unen a la acción del Espíritu Santo en el acto místico experimental. Todavía mucho menos evidente resulta la función perfectiva donal, en cuanto hábitos realmente distintos de las virtudes teologales» [8].

Asigna, pues, a las virtudes teologales el campo teológico-místico que otros reservan a los dones del Espíritu Santo. Por otra parte, les encomienda también el arreglo de la conducta moral, que de este modo resulta una prolongación homogénea e inseparable de la unión con Dios.

2. Actitudes integradoras

Impresiona desfavorablemente la excesiva dispersión de facultades y funciones en que atomiza la psicología humana y religiosa. «Habiendo, pues, de tratar de inducir las tres po-

tencias del alma, entendimiento, memoria y voluntad, en esta noche espiritual, que es el medio de la unión, necesario es primero dar a entender en este capítulo cómo las tres virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, que tienen respecto a las dichas tres potencias como propios objetos sobrenaturales, y mediante las cuales el alma se une con Dios según sus potencias, hacen el mismo vacío y oscuridad cada una en su potencia: la fe en el entendimiento, la esperanza en la memoria y la caridad en la voluntad. Y después iremos tratando cómo se ha de perfeccionar el entendimiento en la tiniebla de la fe, y cómo la memoria en el vacío de la esperanza, y cómo también se ha de enterar la voluntad en la carencia y desnudez de todo afecto para ir a Dios» (2S 6,1).

El esquema de *Subida* se atiene en líneas generales a esta división: tres potencias espirituales, tres virtudes teologales correspondientes. A cada potencia corresponde una virtud. Define sus mutuas relaciones en términos de objeto y sujeto: la virtud es el objeto sobrenatural de la potencia; ésta, a su vez, es el sujeto donde se asienta la virtud.

Decíamos que ese esquema nos resulta estrecho, y esto por doble motivo. Si las virtudes se refieren a las facultades espirituales, quedan fuera de su jurisdicción las pasiones y sentidos, sector importante en la vida del hombre. Dentro del campo espiritual mismo que les asigna en propiedad, resulta violento recluir cada virtud teologal en los angostos límites de una potencia sola.

Es verdad que ha habido un cambio en la mentalidad psicológica, que afecta directamente a la división de las potencias espirituales en que se apoya la terna teologal. Deben ser entendidas con mayor fuerza integradora y personal. «Muchas críticas que corrientemente se hacen contra las llamadas *facultades psicológicas* de los escolásticos, se apoyan en que suponen una división demasiado rígida entre las funciones del alma humana. No es posible, se dice, distinguir tan agudamente entre lo que son solamente funciones diversas de un alma única, ni considerar, por ende, aisladamente estas funciones, como si fueran entidades o compartimentos separados. El alma humana no se parece a tal cosa» [9].

[9] E. W. Trueman Dicken, *El crisol del amor* p.386. En el mismo sentido, cf. G. Morel, *Le sens de l'existence* II p.29-30 y 263.

Mas no hay que tomar con alarma excesiva esa rigurosa determinación que divide en compartimentos separados la psicología natural y sobrenatural del hombre. Se trata de un pequeño tributo que San Juan de la Cruz paga a las exigencias del análisis teológico y psicológico. Esa perspectiva tiene sus ventajas y responde a ciertos aspectos de la realidad que no pueden ser ignorados. Hay especificación en la actividad humana aun cuando toda ella tenga su origen y revierta en la unidad de la persona [10].

San Juan de la Cruz es el primero en darse cuenta de las limitaciones que impone ese esquema, y lo abandona. Dentro de la *Subida* encontramos ya un primer ensanche, pues incluye bajo las virtudes teologales la rectificación del sentido, contra lo que parecía establecido. Interesan a la fe las actividades de los sentidos externos y la imaginación. La caridad toma a su cargo y rectifica las pasiones y apetitos. En las obras restantes, la división se borra por completo. Los movimientos del alma son totales. El desarrollo se efectúa a nivel del ser [11].

Un primer remedio a la dispersión ya lo había creado, afirmando un rígido paralelismo en el crecimiento de las tres virtudes. «Cuanto más el alma se quiere oscurecer y aniquilar acerca de todas las cosas exteriores e interiores que puede recibir, tanto más se infunde de fe y, por consiguiente, de amor y esperanza en ella, por cuanto estas tres virtudes teologales andan en uno» [12]. Con ese recurso del paralelismo, aunque parezca externo, se conjura por lo menos el peligro de que una zona del hombre se desarrolle, quedando las otras descuidadas. No se encuentran personas de mucho amor y escasa fe.

Pero va mucho más allá la vinculación. Se entrecruzan las funciones constantemente, y los efectos se extienden a todo el sujeto. Teóricamente, el acoplamiento sería el siguiente: fe-oscuridad-visión; caridad-desnudez-afección; esperanza-vacío-posesión (2N 3,2; 2S 6,1). Mas viene luego la mutua impregnación. *Tiniebla,* vacío, desnudez, significan situaciones generales. La voluntad se halla también en tiniebla, el entendi-

[10] El organismo espiritual tiende a hacerse totalitario y englobar tendencias parciales, mas nunca la facultad espiritual pierde su preeminencia con relación a la virtud correspondiente. La fe inunda el entero organismo espiritual, pero sigue radicando en el entendimiento, que da el objeto, los criterios, etc.

[11] Véase 2N 21. Ese capítulo fundamental las presenta como actitudes totales, aunque al final las adapte fugazmente a las potencias.

[12] 2S 24,8. Cf. 3S 32,4; 2S 29,5-6.

miento en desnudez, en un intercambio constante. La fe se sujeta en el entendimiento por fe, en la voluntad por amor (C 31,10). Se pasa fácilmente de una a otra: intercomunicación de las potencias y de las virtudes teologales [13]. Con el esquema de riguroso acoplamiento no se entiende la mitad de sus afirmaciones.

Cada virtud teologal es imperfecta, y esto doblemente, por parte del objeto y por parte de la persona en quien radica.

Ninguna de ellas por sí sola recoge todos los aspectos y riquezas del obrar divino para con el hombre. Dios se ha ofrecido a sí mismo y revelado; su palabra es luz y amor, y el amor efectivo de sus obras es un manifiesto lenguaje. Ni el amor ciego, ni la mirada seca bastan a captar en su realismo el gesto divino en su abundancia y promesa cierta de donación total. Dios es luz, amor y, para el hombre peregrino, esperanza de posesión total.

También de parte del hombre son incompletas cada una por separado, pues no recogen todas las capacidades religiosas del mismo. A Dios que se acerca, el ser humano abre todas sus puertas, todas sus disponibilidades. Y éstas solamente en el conjunto de las tres virtudes llegan a realizarse. A la profundidad psicológica en que se realiza el acto religioso, no es posible dividir la persona y contentarse con un sector. La respuesta y la entrega son totales. Son actitudes demasiado profundas para poder encerrarse en los límites de una potencia.

Entonces fe, esperanza y caridad se convierten en aspectos de una respuesta total de la persona a Dios, que se revela y se da. Cada aspecto engloba al sujeto en su integridad y contamina los demás aspectos. Cree por solo amor, en oscuro, porque quiere y espera; ama por pura fe, sin sentimiento ni aparente correspondencia; espera porque tiene lumbre de fe, que le habla de vida eterna (3S 27,4). El amor vive de la esperanza de mayor amor, de igualdad de amor (C 9,7).

Hay, sin embargo, predominio de una u otra, que da su tonalidad al conjunto de la vida. Esto sucede según la perspectiva de la obra en que se halla, y también según el nivel de madurez espiritual. En *Subida* y *Noche,* el tono general lo da la fe: oscuridad, trascendencia, soledad. Es el cariz que

[13] Amatus de Sutter puede hablar de fe en el entendimiento, fe en la voluntad, fe en la memoria. Cf. EphemCarmel 13 (1962) 236-242.

toma de ordinario la vida en sus primeras fases. *Cántico* y *Llama* dicen, cantan amor ilimitado, desbordante. En las horas de prueba y en los últimos grados, el amor se viste de esperanza de gloria.

Pero la fe de *Subida* es esperanza y amor, hombre en fe; y el amor de *Cántico* es fe y esperanza fundidas en la caridad.

> «El amor, tensión total de la persona humana. En el *Cántico,* el amor se manifiesta no solamente como una cualidad, o pasión, o acto, que afecta o pertenece a determinada potencia del alma, sino más hondamente, como una manera de ser total de la persona. El concepto, o, mejor, la realidad del amor en el *Cántico* adquiere una extraordinaria profundidad ontológica que no creemos que pueda ser conceptualizada exhaustivamente en los esquemas psicológicos. Esto no quiere decir que San Juan de la Cruz no emplee estos esquemas conceptuales, que lo hace magistralmente en numerosos pasajes de sus obras, en que la vida afectiva queda determinada, bien como afectos o pasiones, bien como acto de la voluntad. Pero la realidad por él vivida y por él expresada en el *Cántico* trasciende esa conceptualización» [14].

Con el mismo criterio hemos de ensanchar y totalizar la actitud que representan la fe y la esperanza. En estas condiciones, el término «tres» virtudes teologales se demuestra equívoco. La multiplicidad no es cuantitativa, sino cualitativa, como diversas formas de una respuesta única y total del ser humano a Dios.

3. Purifican y unen

Basta que se hable de *medios* para que a fray Juan de la Cruz se le ponga la sensibilidad religiosa en carne viva. «Según regla de filosofía, todos los medios han de ser proporcionados al fin, es a saber, que han de tener alguna conveniencia y semejanza con el fin, tal que baste y sea suficiente para que por ellos se pueda conseguir el fin que se pretende» (2S 8,2). Esa proporción de conveniencia y semejanza la encuentra en las virtudes teologales.

En línea de superficie, se presentan como actitudes o disposiciones del hombre frente a Dios. ¿Es posible que un estado de ánimo, un gesto humano, guarde semejanza y pro-

[14] F. Urbina, *La persona humana en San Juan de la Cruz* p.294.

porción con Dios? Porque es increíble su capacidad de asumir y reflejar fielmente lo divino.

Este privilegio se debe a una raíz honda, a esencial afinidad entre el modo de ser del hombre, que se llama virtudes teologales, y Dios. Es una verdad profunda afirmar que cuanto más tiene de fe, más tiene de Dios mismo, pues Dios es la sustancia de la fe (C 1,10); cuanto más esperanza, mayor posesión de Dios; cuanto más amor, más transformada está el alma en el único ser de Dios.

Tienen origen divino, pues es Dios quien las comunica sobrenaturalmente al hombre con la vida de la gracia. Pero esa misma cualidad poseen otros medios de vida cristiana, sin que por ello el Santo les dedique igual entusiasmo. Algo hay de especial en nuestro caso.

Para entender las virtudes teologales es preciso recordar los motivos o estímulos que incorporan en su vivencia. ¿Qué ha sucedido anteriormente entre Dios y el hombre para que el hombre se decida a creer en Dios sin reticencias, a consagrarle la totalidad del amor?

Existe con anterioridad toda una historia de fe, amor, esperanza, realizada por Dios. Antes de dar al hombre, o al mismo tiempo que daba al hombre la capacidad de amar, creer, esperar, se ha entregado El mismo en forma de fe, esperanza y amor. Dios se ha hecho fe en su palabra histórica, en su revelación progresiva, que alcanza la plenitud en el Nuevo Testamento. Jesucristo es la palabra, la fe encarnada: ahora «está fundada la fe en Cristo y manifiesta la ley evangélica en esta era de gracia... porque en darnos, como nos dio, a su Hijo, que es una Palabra suya (que no tiene otra), todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola palabra, y no tiene más que hablar» (2S 22,3). Todo, gestos, obras y palabras, es elocuente por parte de Dios.

El amor es Dios en persona y en las diversas formas de su actuación histórica. Cuando el hombre se decide a poner su amor en Dios, no hace otra cosa que asociarse o corresponder a una conducta de Dios para con el hombre empezada mucho antes de que éste existiera. Iluminadas por la unión, sus potencias espirituales «veían grandeza de virtudes, abundancia de suavidad, bondad inmensa, amor y misericordia en Dios, beneficios innumerables que de El había recibido, ahora estando tan allegada a Dios, ahora cuando no lo estaba» (C 32,6). Destacan la creación y la redención.

Luz insuficiente en nuestra mirada, amor realizado a medias, mezcla de presencia y ausencia, dan lugar a la esperanza.

Hay razón, por lo tanto, para decir que las virtudes teologales nos dan al mismo Dios. Antes de ser medios de acercamiento a nuestra disposición, son realizaciones divinas de acercamiento al hombre, de donación personal, concreta, tangible. El realismo de las virtudes culmina en Jesucristo, que es nuestra fe, nuestra esperanza y nuestra caridad; y, a la vez, es la revelación, la promesa y el amor de Dios.

Ahora no es difícil de juzgar esta conducta humana teologal y su eficacia. Corresponde fielmente al modo de obrar divino: a Dios que habla responde en fe; a Dios que ama y se entrega, caridad; a Dios que asegura mayor plenitud, esperanza. La fe, esperanza y caridad del hombre, que parecían virtudes originales, son en realidad una copia del original estrictamente divino. Se entienden, porque el hombre ha aprendido a hablar el mismo lenguaje de Dios.

Ahí está la respuesta de San Juan de la Cruz a quienes interpretan la mística como un asalto para forzar la divinidad. Todo el esfuerzo es de simple respuesta o correspondencia.

Fe, esperanza y caridad intervienen en principio como recursos supremos de la unión inmediata con Dios. La explicación doctrinal, sin embargo, se presenta dentro del sistema sanjuanista en una extraña y constante digresión. Esos medios sublimes de intimidad divina y de religiosidad se convierten en delatores de la miseria humana. La función purificadora los absorbe de tal modo, que olvidan casi su naturaleza y primaria función teologal.

> «Iremos tratando cómo se ha de perfeccionar el entendimiento en la tiniebla de la fe, y cómo la memoria en el vacío de la esperanza, y cómo también se ha de enterar la voluntad en la carencia y desnudez de todo afecto para ir a Dios...
>
> Porque, como habemos dicho, el alma no se une con Dios en esta vida por el entender, ni por el gozar, ni por el imaginar, ni por otro cualquier sentido, sino sólo por la fe según el entendimiento, y por esperanza según la memoria, y por amor según la voluntad.
>
> Las cuales tres virtudes todas hacen, como habemos dicho, vacío en las potencias: la fe, en el entendimiento, vacío y oscuri-

> dad de entender; la esperanza hace en la memoria vacío de toda posesión, y la caridad, vacío en la voluntad y desnudez de todo afecto y gozo de todo lo que no es Dios» (2S 6,1-2).

Llega a poner la negación como fin primario, y la unión como consecuencia. «Y así, porque estas tres virtudes tienen por oficio apartar al alma de todo lo que es menos que Dios, le tienen, consiguientemente, de juntarla con Dios» (2N 21,11).

Exageración evidente, pero intencionada, para hacer ver una faceta de las virtudes teologales que no recibe la debida atención en otros sistemas. Formula el teologalismo en términos reales, encarnados: «El amar es obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios» (2S 5,7).

La negación va implicada en la esencia de las virtudes teologales, y no es un mero precepto ascético consiguiente. Ya hemos dicho que unión y negación son las dos caras de una misma moneda, de un único valor. Y aquí radica su peculiaridad y la unidad compacta que confieren al sistema sanjuanista, hecho todo de una pieza.

El espíritu humano, para abrirse a Dios, se ve obligado a romper sus viejos moldes. Toda la psicología humana se supera a sí misma en la actitud teologal. Desarraiga los viejos criterios miopes, el amor esclavo y egoísta, sentimental; la espera carnal de recompensa inmediata, el asimiento a las propias seguridades. Al decir un «sí» de fe y amor incondicional a Dios, el «modo humano» entra en crisis. Se resquebrajan las ideas que antes tenía de un Dios al propio servicio, de la vida organizada con independencia, las ilusiones de fabricarse un porvenir aparte.

Sigue siendo humana la actuación, en cuanto es vital; pero la fuerza, el rumbo, los criterios, se han hecho totalmente divinos. Por eso duele tanto, y la noche pasiva es la mejor prueba de ello. La inclinación natural y la costumbre han identificado al hombre con sus criterios, puntos de vista, orientación de la vida. Cuando tiene que desprenderse para dar paso a criterios y vida divina, le parece que se deshace y se aniquila, según está de connaturalizado con sus pasiones y juicios (2N 6,6).

Existe el nexo interno entre unir y vaciar. Diríamos, en lenguaje moderno, que es una especie de sintonía a lo divino, que percibe las ondas a su medida y elimina el rumor de cualquier otra influencia. Cuando el hombre se sintoniza para recibir a Dios, no percibe otros rumores, o los percibe en onda divina.

La desnudez es consecuencia del ingreso de Dios en la vida del hombre. Dios deja las cosas y el mundo en su sitio y no da al hombre el encargo de aniquilarlo. Lo que debe hacer, dice San Juan de la Cruz, es *negar las cosas,* es decir, transformar la propia captación de las cosas. Lo que antes vivió centrado en su persona, hay que orientar ahora hacia el divino huésped.

La postura teologal no es un gesto conventual. San Juan de la Cruz la afirma en términos y dimensiones cristianas. La obra humana en el mundo, el realismo de las situaciones complejas, demuestran precisamente que esperamos y respondemos a Dios en la historia, lo mismo que nos ha hablado y sigue hablando. Fe, esperanza y caridad son respuestas a una historia antecedente, y no creaciones del espíritu humano.

Lo que exige con rigor es que el hombre domine espiritualmente su situación, la trascienda, sepa hacer transparente su tarea cotidiana, su trabajo en la materia del cosmos y en la mejora de la vida humana. El que ama, sufre dentro nostalgia, mal de ausencia, insatisfacción, como sintiendo que no es plenamente él mismo hasta que no pone su vida en Dios. Cuando hay sensibilidad para el Dios vivo y verdadero, el vacío lo trae la vida misma, sin necesidad de añadir mortificaciones rebuscadas.

Nada hay que haga resaltar con tanto relieve como las virtudes teologales la grandeza y los límites del hombre, y su grandeza, precisamente, arrancando de su misma limitación. Si el hombre fuera completo, tendría un humanismo cerrado, y sería ésta su mayor desgracia. Porque tiene capacidad de Dios, vive en perpetuas ansias, hambreando ser divino. Si lo desea, es que ya lo posee; creciendo el deseo, aumentará la posesión.

Por dos causas, dice fray Juan, se vistió el alma prudente de virtudes teologales: captar la benevolencia del Amado y, a la vez, despistar al enemigo. «El alma, pues, aquí tocada del amor del Esposo, Cristo, pretendiendo caerle en gracia y ganarle la voluntad, aquí sale disfrazada con aquel disfraz que más al vivo represente las aficiones de su espíritu y con que

más segura vaya de los adversarios suyos y enemigos, que son demonio, mundo y carne. Así, la librea que lleva es de tres colores principales, que son blanco, verde y colorado, por los cuales son denotadas las tres virtudes teologales, que son fe, esperanza y caridad; con las cuales no solamente ganará la gracia y voluntad de su Amado, pero irá amparada y segura de sus tres enemigos» (2N 21,3).

Caer en gracia al Amado, abrirse a la obra divina: eso es todo. La cima de todo movimiento humano es disponerse a la acción divina. Unen positivamente cuando disponen positivamente. El resto no es obra humana, sino llegada de Dios. El Espíritu Santo se encarga de realizar la filiación divina, de producir la unión efectiva.

En medio de tantas ponderaciones, San Juan de la Cruz no da a las virtudes teologales el encargo de crear la unión. La procuran en cuanto la reciben. Decir que ellas son la mejor disposición para unirse con Dios es lo más que puede ensalzarlas.

De ahí la eficacia de la desnudez y la espera. Déjese de noticias y cavilaciones, y quédese en fe, que por esta vía ilumina el Espíritu Santo (2S 29,6). En el silencio de la esperanza se dispone a ser movido el hombre por el Espíritu Santo (3S 6,3). Cuando las virtudes teologales dejan el asunto en tan buenas manos, han cumplido su cometido y seguirán actuando transformadas.

Exponemos a continuación brevemente la aportación específica de cada virtud al conjunto teologal. Mayores detalles sobre su funcionamiento y aplicaciones concretas se darán en la cuarta parte (c.21 y 22).

4. Fe teologal

Por una injusta distribución de la tarea teologal, corresponde a la fe, según la mentalidad muy difundida, el papel de mantener y acentuar la distancia de Dios, mientras la caridad se encarga de la unión e intimidad. Es una idea radicalmente opuesta al pensamiento del Doctor Místico. La fe es un medio *unitivo* de eficacia primordial, que tiene por objeto

captar la realidad divina en su ser originario, sin deformarla ni permitir que la deformen otras operaciones del espíritu.

El error proviene de haber puesto la oscuridad en primera línea, casi antes de la misma fe. Es oscura, pero se trata de una oscuridad funcional, subsiguiente, debida al realismo e inmediatez con que alcanza su propio objeto. Antes que a la oscuridad, importa mirar al realismo con que se acerca a Dios en su trascendencia. Por fidelidad al objeto, resulta necesariamente oscura. La luz de su contenido deslumbra, y no es posible captarlo distintamente. «De aquí es que, para el alma, esta excesiva luz que se le da de fe le es oscura tiniebla» (2S 3,1).

Lo primero que hace la fe es aportar al hombre un contenido real, personal. En este sentido, las afirmaciones del Santo se muestran ambiciosas: Dios a secas es el contenido de la fe.

> «La sustancia de los secretos es el mismo Dios, porque Dios es la sustancia de la fe y el concepto de ella, y la fe es el secreto y el misterio...
>
> Porque la fe, que es el secreto que habemos dicho, son los pies con que el alma va a Dios, y el amor es la guía que la encamina; y andando ella tratando y manoseando estos misterios y secretos de fe, merecerá que el amor la descubra lo que en sí encierra la fe, que es el Esposo, que ella desea en esta vida por gracia especial, divina unión con Dios, como habemos dicho, y en la otra por gloria esencial, gozándole cara a cara, ya de ninguna manera escondido» (C 1,10-11).

Señala bien una característica fundamental de la fe, que es la personalidad de su contenido. Dios mismo se oculta en la fe y se revela sobre todo, personal y trinitario. La fe significa una respuesta por parte del hombre en el mismo tono. Es mucho más que el convencimiento o la admisión intelectual de verdades; significa adhesión de toda la persona a Dios [15].

En el sistema sanjuanista es personal con mayor motivo y pureza. Invalidadas representaciones, ideas y toda clase de intermediarios abstractos e inertes, queda la relación estable-

[15] Pone bien de relieve el carácter personal de la fe J. Mouroux, *Creo en ti* (estructura personal de la fe) (Barcelona 1964). Dedica uno de sus capítulos a San Juan de la Cruz: «El místico y la cumbre de la fe», p.79-96.

cida en un plano de sinceridad entre personas: Dios, Cristo, el creyente. Ni los dones divinos ni las creaciones mentales del hombre desvían la atención de la persona.

Es curioso observar cómo San Juan de la Cruz, a pesar de su experiencia mística luminosa y de su afán de inmediatez personal, no hace el menor esfuerzo por eliminar o mejorar la formulación eclesial en que se halla cristalizada la fe. Esos artículos y palabras son insuperables en su género de formulación precisa; es la palabra de la Iglesia. A ella se atiene con sobriedad, sin ulteriores ornamentos o precisiones: «... contentándonos de saber los misterios y verdades con la sencillez y verdad que nos los propone la Iglesia, que esto basta para inflamar mucho la voluntad, sin meternos en otras profundidades y curiosidades en que por maravilla falta peligro» (2S 29,12); «no hay más artículos que revelar acerca de la sustancia de nuestra fe que los que ya están revelados a la Iglesia» (2S 27,4).

Como base de partida para la experiencia mística sirve esa fórmula sencilla. El arte para descubrir su contenido no consiste en añadir precisiones, sino en *tratar y manosear* esas verdades con el amor, hasta que Dios desde dentro se revele. Cuando vuelve el místico de su fecunda experiencia, se refugia de nuevo en la sobriedad de las fórmulas de fe, iluminadas [16].

Fidelidad oscura, hecha de rendimiento, amor, esperanza. Aunque oscura, supera inmensamente en exactitud y realismo a cualquier noticia particular. «Y aunque es verdad que en aquella ilustración de verdades comunica al alma El alguna luz, pero es tan diferente la que es en fe, sin entender claro, de ésta, cuanto a la cualidad, como lo es el oro subidísimo del muy bajo metal, y, cuanto a la cantidad, como excede la mar a una gota de agua; porque en la una manera se le comunica sabiduría de una o dos o tres verdades, etc., y en la otra se le comunica toda la Sabiduría de Dios generalmente, que es el Hijo de Dios, que se comunica al alma en fe» (2S 29,6).

16 Cf. M. M. Labourdette, *La foi théologale et la connaissance mystique d'après saint Jean de la Croix* (extrait de la «Revue Thomiste», 1936-1937) p.54-55; Amatus de Sutter, *La «fe ilustradísima». A propos d'un livre recent:* EphemCarm 9 (1958) 412-422.

Y tiene razón. Quien sepa mirar a la historia de la humanidad y de la Iglesia, especialmente a Cristo, a su historia y su palabra, tiene más abundante y profunda sabiduría de Dios de la que todas las revelaciones particulares le pueden proporcionar. Todas esas posibilidades de visión inmediata de la historia y de Dios revelado en ella las da la fe. Sólo que exige un sacrificio, pues el hombre ha de caminar «rendido», despojado de sus seguridades y luces, que le conferían una valoración muy distinta de las cosas.

Fe oscura, conocimiento indistinto. La oscuridad no es la esencia, pero sí una cualidad esencial de la fe, su sello de garantía.

Parecería natural, y así razonan algunos que, cuando la fe más crece, se hace más oscura; y, al contrario, cuando la vida interior se ilumina, es que la fe disminuye o está siendo reemplazada, arrinconada, por elementos extraños.

Es de otra naturaleza la oscuridad de la fe. No tiene por fin el ocultar las verdades o convertirlas en misterios impenetrables. Al contrario, las acerca tanto y las respeta con tal fidelidad en su genuina claridad, que resultan deslumbrantes para la vista humana, que, en consecuencia, sufre tinieblas. Las cosas de fe se ocultan por su misma trascendencia natural. Lo que hace la fe es iluminarlas lo mejor que se puede en vida terrena, sin menoscabar la originalidad de lo divino. Tiende por naturaleza a mayor luz. La máxima claridad terrestre, mientras se respeta la naturaleza de las cosas divinas, no hace sufrir a la fe, antes, por el contrario, responde a su más íntima aspiración.

Las mayores esperanzas de recibir luz las tiene el hombre y el místico puestas en la fe. A ella se dirige en toda circunstancia. «Conociendo que está como la imagen de la primera mano y dibujo, clamando al que la dibujó para que la acabe de pintar y formar; teniendo aquí la fe tan ilustrada que la hace visear unos divinos semblantes muy claros de la alteza de su Dios, no sabe qué se hacer sino volverse a la misma fe, como la que en sí encierra y encubre la figura y hermosura de su Amado, de la cual ella también recibe los dichos dibujos y prendas de amor» (C 12,1).

Esa forma de fe sublimada y casi transparente tiene lugar en algunos grados de contemplación infusa.

5. La caridad

Esquematizando un poco, se puede afirmar que el secreto de la grandeza humana está en la voluntad, y la fuerza motriz de la voluntad es el amor. La caridad sobrenatural debe una buena parte de su preeminencia a la potencialidad psíquica de que se hace cargo.

Es fácil comprender que, en un sistema como el sanjuanista, que hace de unión y negación las actividades primordiales, la importancia de la voluntad y del amor se reduplique. Donde falta el amor, las relaciones tienen más de choque que de unión personal; aun en la ausencia construye intimidad.

Entre las virtudes teologales es la caridad la que incorpora mayor número y variedad de energías naturales. Goza por ello de particular espesor humano y adherencia. Por eso mismo se halla más expuesta al peligro de mezclas y deformación. La pureza del amor es fruto de mucha continuidad y empeño.

Todas las actividadese espirituales y sensitivas están gobernadas por la voluntad cuando se hacen personales. Interviene siempre que el hombre trata de realizar algún programa constructivo; hace, a base de interés y afición, que las cosas o personas estén presentes efectivamente al hombre. «Porque no ocupan el alma las cosas de este mundo ni la dañan, pues no entra en ellas, sino la voluntad y apetito de ellas que moran en ella». «El entendimiento y las demás potencias no pueden admitir ni negar nada sin que venga en ello la voluntad» (3S 34,1); «en la voluntad se halla toda negación» (2S 7,6).

Toda esa responsabilidad y posibilidades las asume la caridad, añadiendo meta y energías nuevas. Tiene un mandamiento explícito que se lo impone: Debes amar a tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas. En la Antigua Ley fue ya el primero, y Jesucristo reafirma esa prerrogativa, completándolo.

En algunas ocasiones parece que fray Juan se dedica a excluir con sus negaciones parte de estas fuerzas que el mandamiento incluye, como si fueran incapaces de tomar parte en un ideal tan elevado. Es sólo impresión. Se ha dado perfecta cuenta de que el amor divino recoge fuerzas y nada descarta. Las negaciones canalizan el afecto hacia ese único fin y hacen que el hombre «emplee sus fuerzas y virtud en este amor; y así venga a cumplir de veras con el primer precepto, que, *no desechando nada del hombre ni excluyendo cosa suya de este amor,* dice: Amarás a tu Dios de todo tu corazón, y de toda tu mente, y de toda tu alma, y de todas tus fuerzas» (2N 11,3).

Una de las palabras corrientes del vocabulario sanjuanista es: entero, entera, enterez, *enterar* [17]. Indica esa concentración total de energías que impone el primer mandamiento. *Enterar la voluntad* significa dedicarla enteramente, incorporadas las fuerzas del apetito y la pasión, a su tarea primaria de amar a Dios.

Mas la caridad no es primariamente un deber, un precepto impuesto por Dios al hombre. Aporta vida nueva y capacidad divina al espíritu humano. Es un don antes que una exigencia. La caridad divina del hombre consiste en ser amado por Dios en Jesucristo y ser introducido a tomar parte en la vida de Dios. En nuestro caso, amar se identifica con ser objeto del amor divino.

El místico percibe la identidad con desacostumbrado vigor: «amar Dios al alma es meterla, en cierta manera, en sí mismo, igualándola consigo, y así ama al alma en sí consigo con el mismo amor que El se ama» (C 32,6). Se siente el hombre amado con vehemencia, y con hechos que llenan su historia y su prehistoria. Antes de nacer constituía ya un objeto de amor y de preocupación para la gracia anticipada.

De ese mismo amor que Dios le profesa vive el cristiano y en él corresponde al amor que recibe. Comenta el Santo los versos *Allí me mostrarías / aquello que mi alma pretendía.*

> «Es de notar que no dice aquí el alma que le dará allí su amor, aunque de verdad se lo da, porque en esto no daba a entender sino que Dios la amaría a ella, sino que allí la mostrará cómo le ha de amar ella con la perfección que pretende. Por cuanto El allí le da su amor, en el mismo la muestra a amarle como de El

[17] No deja de sorprenderme que, en el texto de 2S 6,1: «cómo también se ha de *enterar* la voluntad en la carencia y desnudez», algunos editores se sientan desconcertados ante esa palabra (que es del códice mejor de *Subida,* el de Alcaudete), como si se tratara de algo inaudito, y la sustituyan por «entrar» o «enterrar».

es amada, porque, además de enseñar Dios allí a amar al alma pura y libremente sin interese, como El nos ama, la hace amar con la fuerza que El la ama, transformándola en su amor, como habemos dicho, en lo cual le da su misma fuerza con que pueda amarle, que es como ponerle el instrumento en las manos y decirle cómo lo ha de hacer, haciéndolo juntamente con ella; lo cual es mostrarle a amar y darle la habilidad para ello» (C 38,4).

Si la caridad con que ama el hombre a Dios es participación del amor que Dios se tiene a sí mismo y tiene al hombre, concluimos que la fuerza del amor cristiano es el Espíritu Santo. Lo afirma el Doctor Místico sin ambages. «Esta llama de amor es el espíritu de su Esposo, que es el Espíritu Santo, al cual siente ya el alma en sí, no sólo como fuego que la tiene consumida y transformada en suave amor, sino como fuego que, demás de eso, arde en ella y echa llama» (L 1,3).

A esta luz, la caridad cristiana recibe sus verdaderas dimensiones. Es una vida entera de filiación participada que diviniza y capacita al hombre para una respuesta digna del amor que Dios le profesa. Desaparece el equívoco que podía encerrar y sugerir la expresión «precepto» del amor. En panorámica divisamos el horizonte ilimitado en que se mueve su pensamiento incluso cuando habla de esa otra vertiente más modesta del amor que se llama negación.

Pero esto es de momento solamente un ideal. La caridad da sus primeros pasos vestida con ropaje de fervores y piedad sentimental. Va guiada por el sentido. Pasa luego a manos de la fe oscura, donde se despoja del sentimiento y toma la forma de seco amor estimativo y ansias. Al salir de la noche se desborda incontenible: amor que es amor y se presenta sin disfraces como tal.

«Hace tal obra el amor
después que le conocí,
que, si hay bien o mal en mí,
todo lo hace de un sabor,
y al alma transforma en sí».

(Sin arrimo...)

La caridad es *teologal* por los cuatro costados, la virtud teologal por excelencia. La unión con Dios se llama ordinariamente, simplificando un poco, *unión de amor*.

A medida que se desborda, la caridad teologal va impregnando, casi absorbiendo todas las demás actividades. La fe, la esperanza, el sufrimiento, el goce, las potencias, los sentidos..., todo es amor inundante. «*Que ya sólo en amar es mi ejercicio*. Como si dijera: que ya todos estos oficios están puestos en ejercicio de amor de Dios; es a saber, que toda la habilidad de mi alma y cuerpo, memoria, entendimiento y voluntad, sentidos interiores y exteriores, y apetitos de la parte sensitiva y espiritual, todo se mueve por amor y en el amor, haciendo todo lo que hago con amor y padeciendo todo lo que padezco con sabor de amor» (C 28,8).

Todas esas potencias y actividades reciben un nuevo ser bajo la influencia sustancial de la caridad.

La irruencia de la caridad en el campo de la fe provoca un fenómeno de grande alcance que va a caracterizar en general la contemplación infusa y, diríamos, la vida mística en general. Se denomina *connaturalidad* o *conocimiento por connaturalidad*.

«La connaturalidad inducida por la caridad en el conocimiento de la fe.

Así los testimonios de los místicos, como la explicación que de los mismos dan los teólogos, según puede advertirse en los ejemplos más arriba citados, muestran el influjo grandísimo del amor en el conocimiento de Dios y de las realidades divinas que se logra en la experiencia mística.

Tal influjo del amor, por otra parte, aquí nos interesa, sobre todo, en cuanto dejará impresa en la analogía del conocimiento de Dios, por la experiencia mística, una nueva cualidad, que, por provenir del mismo, designamos con el nombre de 'connaturalidad'.

La fe es el instrumento proporcionado de conocimiento que corresponde a esta nueva naturaleza [comunicada por la gracia].

La caridad es el amor propio de este principio, que, sin destruir ni suplir el conocimiento de la fe, influye sobre el mismo, aplicándolo, según hemos visto corresponde hacerlo al amor, con particular intensidad a su objeto—Dios—y dándole una particular penetración del mismo.

De tal manera las verdades de la fe penetran objetivamente, se 'invisceran' en nosotros, según una asimilación misteriosa de ellas a nosotros, o mejor, de nosotros a ellas, y hacen percibir, no con la frialdad propia de las intuiciones dialécticas, sino con el calor y la suavidad del amor, la armonía de la naturaleza humana sobrenaturalizada con la divina.

Así es como para los místicos, en la contemplación, gracias

a la caridad, se dan en cierto modo 'sentidos' a la fe: ojos, gusto y, sobre todo, tacto, por los cuales esas verdades, no sólo se conocen, sino se 'sienten', o, mejor aún, se ven sintiéndolas: 'Veritatem sentiendo videt', como dice Santo Tomás citando a San Gregorio.

Es remotamente la gracia, y próximamente la caridad, lo que da al sujeto en la contemplación esta segunda naturaleza, esta connaturalidad de la que surge este conocimiento formal del objeto de la fe, que fluye del sujeto mismo, que así, captando, gustando, experimentando en fin, conoce al objeto de la fe.

El místico queda en la ruta abierta por la fe, mas, sobre la misma, el amor lo empuja mucho más allá de lo que dicen las fórmulas de la fe, haciéndolo pasar de la ciencia a la sabiduría» [18].

El amor, buscando igualdad, reenciende la esperanza. Moviliza todo el organismo, natural y sobrenatural, transformándolo de manera semejante a la que acabamos de comprobar en el caso de la fe.

Trasciende sobre todo ese amor divino a la caridad fraterna, humilde y desinteresada, heroica. Fray Juan traza de un solo rasgo la finura del amor probado. «*Darán éstos,* escribe, *la sangre de su corazón* a quien sirve a Dios...» (1N 2,8).

La depuración de la caridad supone mucho esfuerzo. En primer lugar, por parte del autor, que debe *enterar* y asimilar el humanismo y, al mismo tiempo, impedir que todo acabe en satisfacción egoísta o filantrópica. Ha dedicado especiales cuidados a deslindar el amor del sentimiento, dos realidades opuestas y que la persona espiritual fácilmente confunde (Ep 12). Esa tarea pertenece al proceso de purificación, que más adelante exponemos [19].

6. La esperanza

«San Juan de la Cruz no es sólo el Doctor de la fe; es también el Doctor de la esperanza», escribe el padre Crisógono [20]. Pero se ha complicado de tal manera la problemática filosófico-teológica en torno al tema de la esperanza sanjuanista, que estamos a punto de perder de vista su mensaje religioso a ese respecto.

Entre fe y caridad ocupa su puesto la esperanza. Virtud o actitud plenamente teologal, es citada con menor frecuencia, por desempeñar una función subsidiaria de la fe y del amor.

Su análisis es menos detallista y esmerado que el de las otras dos. No llega a caracterizarla con precisión en sus funciones específicas, tal vez debido a la imprecisión en su base antropológica. «La adaptación de la memoria a la esperanza se hace en el curso de un combate que reproduce las mismas fases de purificaciones activas y purificaciones pasivas que en la adaptación del entendimiento y de la voluntad a la fe y a la caridad. Pero San Juan de la Cruz insiste en ello mucho menos... Al místico español le faltaban quizá lecturas que le hubiesen permitido enriquecer un tema que él no hacía más que entrever» [21].

El problema a que nos referíamos ha sido objeto de largo estudio y de discusión. En resumen, la peculiaridad sanjuanista consiste en que ha desmembrado los dos bloques del tomismo, para convertirlos en tres. Según la explicación tomista, las potencias espirituales son dos, entendimiento (del que forma parte la memoria espiritual, en calidad de simple función) y la voluntad; y de las virtudes teologales, se asienta en el entendimiento la fe, mientras la caridad y esperanza pertenecen a la voluntad. Pues bien, San Juan de la Cruz arranca del entendimiento la función memorativa y la convierte en potencia especial, y a esa potencia le encomienda la esperanza, quitándosela a la voluntad. Así constituye un tercer bloque intermedio, con paridad a los otros dos y autonomía.

Se comprende el revuelo y desconcierto que semejante innovación supone para la antropología tomista. Algunos ven en la posición del Santo un esquema práctico, ordenado a facilitar la percepción del tipismo que ofrece cada una de las virtudes teologales. La división en tres partes le permite un mejor aprovechamiento ascético-místico de la esperanza. Otros,

[18] D. Licciardo, *De la analogía en el conocimiento de Dios por la experiencia mística* (Zurich 1965) p.141-158. Los párrafos que cito en el texto, aunque literales, están tomados a saltos de esas páginas del libro.

[19] La oposición *eros-agape,* desarrollada por el autor protestante Anders Nygren, es aplicada al amor místico, que sería contrario al amor cristiano. El amor místico es deseo, avidez, egoísmo en el fondo *(Eros).* La caridad cristiana, por el contrario, es entrega, desinterés, olvido de sí mismo *(Agape).* Un montaje que, por lo menos en el caso de San Juan de la Cruz, no tiene fundamento. Cf. H. Sanson, *El espíritu humano* p.409ss.

[20] *Obra científica* p.331.

[21] H. Sanson, *El espíritu humano* p.407-408.

en cambio, piensan que la división en tres, tanto de las potencias como de las correspondientes virtudes, responde a una convicción filosófica y teológica meditada y firme [22].

Al margen de la discusión, la iniciativa de constituir un bloque separado y la amplitud relativa con que analiza esa función demuestran su convencimiento de que por esa vía tienen lugar relaciones importantes entre el hombre y Dios, entre el hombre y el mundo. Y mantiene la posición a pesar de las graves objeciones y del riesgo a que se expone, como él mismo recuerda (3S 2-15).

Para entender la esperanza sanjuanista, no hay que limitarse a los capítulos de *Subida,* que la condicionan, reduciéndola a complemento del tratado y purificación de una facultad. Parece que se asfixia en el vacío. A las alturas de la unión, se encarga de ensanchar la caridad terrestre, ayudándola a superar la angostura de sus límites.

La memoria es conciencia repetida o permanente de la vida en su dimensión ausente de pasado. Conserva las percepciones, la actividad, las experiencias, con posibilidad de reanimarlas junto con los estados de ánimo que las acompañaron. Incorpora al momento presente el tiempo no actual de la existencia. San Juan de la Cruz insiste además en la incorporación del futuro.

La incoporación de pasado y futuro es un elemento positivo de la vida humana y de la unión. De hecho, el hombre revive constantemente su historia y su ideal a la luz de nuevas situaciones. Al llegar a la unión trata de revivir con intensidad momentos pasados de sus relaciones con Dios que no supo aprovechar ni siquiera agradecer. Ese pasado ofrece materia y estímulo a la vida presente.

Ya en el plano natural, la memoria es la potencia totalizadora de la existencia, que acude entera y revierte sobre el instante, confiriéndole un espesor propiamente humano [23].

22 Sigue abierta la discusión sobre el alcance antropológico de la sentencia del Santo. La identifican sencillamente con el pensamiento tomista: Marcelo del N. J., Efrén de la M. D., Maritain, Alberto de la V. C. En cambio, la creen distinta del tomismo: Crisógono, G. Morel. Para bibliografía y estado de la cuestión, cf. EULOGIO DE LA V. C., *La antropología sanjuanista:* MonteCarm 69 (1961) 65ss, con bibliografía en p.67-68, nota.

23 «Deberíamos retener nuestro pasado y fijar bien nuestra aspiración hacia mañana, para que uno y otro, convergiendo en nuestro presente, den a éste plenitud, triple dimensión, grosor, volumen. Cuantas más porciones de nosotros se hallen presentes en nuestro presente, mayor será su realidad. Una decisión tomada en el momento, sin consultar a nuestro yo de ayer y al de mañana, tendrá mucha menor densidad personal, será mucho menos *nuestra* decisión que la formada con la asistencia y colaboración del resto de nuestra vida» (ORTEGA Y GASSET, *Azorín, o Primores de lo vulgar,* en El Espectador II).

Para el movimiento místico que fray Juan pretende, dos peligros relevantes le presenta la memoria.

El primero es *dispersión,* y tiene lugar cuando el espíritu se enfrenta con las vivencias de su historia o ilusiones del porvenir y no logra incorporarlas. Entonces no hacen otra cosa que disgregar el presente, acumulando afanes, inquietudes, tristezas, alegrías, que causan distracción, volatilizan el presente, en lugar de hacerlo más denso. Y las sensaciones, pensamientos, afectos, que en su primera realización son fugaces, y, por consiguiente, hieren muy de pasada, multiplican su eficiencia y sus dejos en el alma a través de la memoria, que permite un contacto prolongado.

La actividad memorativa tiene como fin la posesión de sí mismo, de todo sí mismo. Recuerda por afición, con estima, que es una forma de complacencia en sí mismo, autosuficiencia. Esa actitud es la ruina del dinamismo teologal, que no soporta la pura horizontalidad restrospectiva. Hay algunos, dice el Santo, que no quieren carecer de las dulzuras de la memoria... (3S 7,2).

«La esperanza hace en la memoria vacío de toda posesión» (2S 6,2).

Vacío y *posesión,* que en este caso definen la tarea específica de la esperanza, se aplican también a las otras virtudes teologales, pero con menos propiedad. Prueba de ello es que a la fe y a la caridad añade otros efectos, mientras deja a la esperanza con ese solo. En el pasaje citado especifica la función propia de cada virtud teologal: la fe causa «vacío y oscuridad»; la caridad, «vacío y desnudez»; la esperanza, «vacío» a secas (2S 6,2).

La esperanza tiene por aliado el vacío, y por enemigo la posesión. «Toda posesión es contra esperanza» (3S 7,2); «mientras más tiene de posesión, tanto menos tiene de esperanza» (3S 11,1).

La rectificación de la actividad memorativa se efectúa por vía de contraste. No ha puesto la lucha entre esperanza divina y esperanza humana, sino entre esperanza divina en vacío y gozo personal o seguridad en la propia historia.

La primera intención se ve clara: desplazar el eje del movimiento, trasladarlo del pasado al futuro. No ha de girar la existencia en torno a sus realizaciones, sino en torno a lo que está por alcanzar. Pasa la atención del hombre de la historia realizada al porvenir sin realizar, de los hechos sólidos al abandono en manos de Otro.

Ese futuro a que invita la esperanza no es cosa hecha y propia, como lo son las vivencias. Hay que abrirse en la insuficiencia, permanecer abiertos largamente, dispuestos a que la llenura venga con dilaciones; en una palabra, a depender sin reservas de la voluntad ajena, del amor de Dios.

El vacío es su debilidad y, a la vez, su mayor fuerza. «Cuanto más la memoria se desposee, tanto más tiene de esperanza, y cuanto más de esperanza tiene, tanto más tiene de unión de Dios; porque acerca de Dios, cuanto más espera el alma, tanto más alcanza. Y entonces espera más cuando se desposee más; y cuando se hubiere desposeído perfectamente, quedará con la posesión de Dios en unión divina. Mas hay muchos que no quieren carecer de la dulzura y sabor de la memoria en las noticias, y por eso no vienen a la suma posesión y entera dulzura. Porque el que no renuncia a todo lo que posee, no puede ser su discípulo» (3S 7,2). El texto bíblico está aducido con extrema oportunidad, pues nada posee el hombre con mayor apego y tenacidad que la propia vida y experiencia.

Además de crear el vacío, tiene la esperanza un cometido sensiblemente teologal. Y sus funciones se hacen más relevantes, aunque con otra tonalidad, a medida que el mundo interior y externo se inunda de luz y amor.

La esperanza es una fuerza viva y constante que impulsa el desarrollo de la vida divina en el hombre. En los primeros estadios adhiere al amor, colmando o remediando su insuficiencia a base de una proyección; la plenitud puede llegar y llegará, porque las ansias nacen de una llamada divina que quiere colmarlas, y no han sido invención del hombre. Dios ha «herido» porque quiere sanar.

La esperanza inicial no es muy precisa en sus aspiraciones. Confunde fácilmente la unión de amor terrestre con la de gloria, y se daría por satisfecha con la primera. Cuando la consigue, ve que no basta, y se lanza a su meta decisiva:

Dios en posesión plena de gloria. Hasta entonces no estará satisfecha.

Nada tiene de egoísmo. Es un complemento inseparable del amor. Mientras éste no alcance su plenitud, sufrirá en deseo; que no es deseo de poseer bienes propios, recompensa, sino ansia de poder entregarse sin reservas y responder a la caridad divina con igualdad de amor. «El alma que ama no espera el fin de su trabajo, sino el fin de su obra; porque su obra es amar, y de esta obra que es amar espera ella el fin y remate, que es la perfección y cumplimiento de amar a Dios... El alma que ama a Dios no ha de pretender ni esperar otro galardón de sus servicios, sino la perfección de amar a Dios» (C 9,7). Así se armonizan esperanza y caridad, deseo y posesión sin egoísmo, aunque evidentemente quiere todos esos bienes como *suyos*.

El último grito de la esperanza ya apenas se oye, deshaciéndose en gemidos: *Acaba ya si quieres, / rompe la tela de este dulce encuentro.*

> «Acaba ya de consumar conmigo perfectamente el matrimonio espiritual con tu beatífica vista; porque ésta es la que pide el alma. Porque, aunque es verdad que en este estado tan alto está el alma tanto más conforme y satisfecha cuanto más con gran transformación de amor acompañada, y para sí ninguna cosa sabe ni acierta a pedir, sino todo para su Amado (pues la caridad, como dice San Pablo, no pretende para sí sus cosas, sino para el amado), porque vive en esperanza todavía, en que no se puede dejar de sentir vacío, tiene tanto de gemido, aunque suave y regalado, cuanto le falta para la acabada posesión de la adopción de hijos de Dios, donde, consumándose su gloria, se acabará su apetito; el cual, aunque acá más juntura tenga con Dios, nunca se hartará ni quietará hasta que parezca su gloria» (L 1,27).

7. Método teologal

La enorme cantidad de posibilidades que hemos descubierto en las virtudes teologales no puede menos de trascender a toda la vida y actividad del hombre que las vive. Nos hemos detenido preferentemente en lo que tienen de relación a Dios, porque ésa es sin duda su tarea primaria, y de la plenitud con que la realicen depende la eficacia de su influjo sobre la totalidad de la vida.

El espíritu humano queda iluminado, transformado, de su trato con Dios y con el mundo trascendente. Ahora ve mejor el sentido de las cosas y es capaz de actuar sobre ellas. Cuando la fe y la esperanza, y sobre todo el amor, se agitan en el hombre, arde el mundo y renace nuevo.

La dimensión horizontal de las virtudes teologales no hace concurrencia a su orientación divina. Ya hice notar anteriormente que se apoyan en la historia, en gestos concretos de Dios, que, a través de hechos y objetos, ha actuado su palabra y su amor. En la historia le busca también el hombre, captando las situaciones en su dimensión total. Dios se encarna en el mundo, y el mundo se compagina y se salva en Dios.

San Juan de la Cruz ha encargado a las virtudes teologales la interpretación del mundo y el establecimiento de las actitudes que debe tomar el hombre frente a él. Se hacen cargo de la vida moral, ética, cultural, social.

Encargando el arreglo del sector moral a esos mismos principios, que ordenan el sector religioso, tiene hechura más compacta y unitaria la divinización del hombre. En un mismo esquema organiza toda la existencia; con ello tiene la ventaja de mantenerse coherente en las posturas de base. Por la introducción de la fe, la esperanza y la caridad, como formas globales de la persona, formas convergentes y complementarias, con raigambre y amplitud de categoría espirituales, el hombre supera la fragmentación en que ordinariamente vive sumido. La unidad personal trasciende luego a la conducta.

No puede el místico por menos de juzgar distracción y mescolanza insoportable la anarquía con que el hombre normal va dedicando su atención a lo que se ofrece sucesivamente: sensación, emociones, temores, alegrías superficiales que, sin embargo, le absorben. Pero igualmente le desagrada la conducta del concentrado, que vive su teologalismo sólo en formas de culto y devoción.

«El 'método teologal' sería una forma unitaria de organizar la vida entera a base de las actitudes y las energías proporcionadas por la fe, la esperanza y la caridad.

Los valores terrenos caen dentro de la esfera iluminada por las virtudes teologales. El cristiano que se guía por ellas posee un buen programa para actuar, y sobre todo una disposición de ánimo que le hará penetrar en el corazón de los hombres y en los secretos de la creación. «Por la fe somos instruidos acerca del sentido de nuestra vida temporal, en tanto que con la esperanza de los bienes futuros llevamos a cabo la obra que el Padre nos ha confiado en el mundo y operamos nuestra salvación» (*Lumen gentium* n.48).

Las virtudes arraigan al hombre en la existencia de cada día. Le disponen además a formas sociales y comunitarias, ya que fijan el destino común a todos y porque purifican del egoísmo individual.

Ya hizo notar Bergson que los grandes místicos, y contaba a Juan como el primero, son personalidades integradoras, encarnadas, de intensa actividad dentro del modo de vida elegido.

¿Qué se hace de las *virtudes morales* en el organismo espiritual estructurado por el Doctor Místico? Apenas si las nombra. Es más, las somete a control por la facilidad con que se deforman (3S 27-29).

Convierte las virtudes teologales en programa de vida moral. En lugar de atender al análisis y ejercicio detallado de cada virtud moral, acentúa las actitudes básicas teologales, que hacen practicar las virtudes morales de manera más excelente y sin necesidad de conocerlas todas [24]. Casi la única virtud que nombra con alguna insistencia, fuera de las teológicas, es la fortaleza. Pero no la entiende como virtud independiente, sino como una modalidad de las teologales, particularmente del amor (C 31).

Las ventajas más salientes que San Juan de la Cruz ve en este método son tres. Es, ante todo, más adecuado a su sistema, que ha puesto de meta la unión con Dios, la abertura, la relación personal, y no la simple perfección del sujeto, que es lo que inmediatamente procuran las virtudes morales.

La pobreza de espíritu se cultiva mejor en una actitud humana de entrega. Sirve por amor, sin contar, con ansia escatológica. Cuanto más da el amor, mayor ansia tiene de crecer, porque descubre la infinidad de su objeto. El santo de verdad

[24] He explicado más largamente en otras ocasiones el *método teologal*, y no es necesario entrar ahora en detalles. Cf. *Vida teologal durante la purificación interior:* RevEspir 18 (1959) 349ss; y *Cristianos por dentro* (Madrid 1961) p.190-210.

es instintivamente humilde. Sus conquistas morales le parecen paja.

Y no ha debido de influir menos en la preferencia sanjuanista la facilidad psicológica. El método teologal simplifica los programas. Evita el dedicar atención constante a detalles de ascética que atomizan el dinamismo espiritual.

Es el esquema de San Pablo: la caridad es benigna, humilde, entregada, paciente...

También San Juan de la Cruz tiene una visión concentrada de la vida cristiana. En lugar de comenzar por variedad de normas, establece un supermandamiento que unifica, dirige e impulsa la vida del hombre, habitualmente disgregada.

IV
EL PROCESO

Capítulo 17
EL PROCESO ESPIRITUAL

No hay posibilidad de vida cuando falta el movimiento. Donde el afán de mejora cede a la inercia, el valor más apreciable, talento, virtud o hermosura, se convierte en gusanera. En los capítulos anteriores he sometido a análisis los factores más relevantes de la vida cristiana. Mas no revelan por esa vía el más auténtico ser. Su naturaleza misma y la intención del escritor los ordenan al movimiento.

Son dinámicos todos ellos, es decir, entran a formar parte de una historia, de una existencia, que se realiza progresivamente. Pero convenía exponerlos antes como conjunto sistemático, ya que marcan la trayectoria del proceso. El sistema se cierne íntegro sobre cada una de las fases y pequeñas divisiones del desarrollo espiritual. Para dar sus primeros pasos, el principiante recibe instrucciones de mucha hondura sobre el ser de Dios, el alcance de la negación, la naturaleza de la unión, etc. Obtiene un paralelismo, que es influjo en doble dirección: todo el sistema es dinámico y se mueve con la vida; todo el proceso de la vida espiritual es orgánico y está guiado por el sistema.

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. La investigación sanjuanista, en cambio, ha consagrado sus esfuerzos a la tarea secundaria de dividir etapas o períodos en correspondencia con las divisiones tradicionales.

El ansia de mejorar es inherente a toda vida cristiana. Nace del mismo germen escatológico, que empuja por el camino de la fe, fecunda los primeros fervores con ansias de santidad, corona la perfección terrestre con deseos de muerte y de glo-

ria. La perfección, más que un estado, es un «ejercicio de amor» en continuo crecimiento. «El amor nunca está ocioso, sino en continuo movimiento; como la llama, está echando siempre llamaradas acá y allá» (L 1,8). En la posterior reelaboración de *Cántico* y de *Llama* ha cuidado con esmero de eliminar todo lo que había de satisfacción colmada, dejando abierto el proceso hasta el infinito.

Para el común de los mortales, el crecimiento de la vida espiritual lucha entre la inercia despreocupada y el fervor destemplado de algunos días, que se hace la ilusión de quemar etapas. Con muchos de éstos ha convivido San Juan de la Cruz. «Hay otros que, cuando se ven imperfectos, con impaciencia no humilde se aíran contra sí mismos; acerca de lo cual tienen tanta impaciencia, que querrían ser santos en un día... Aunque algunos tienen tanta paciencia en esto del querer aprovechar, que no querría Dios ver en ellos tanta» (1N 5,3).

1. En movimiento

«En este camino siempre se ha de caminar para llegar» (1S 11,6); podríamos añadir: ir caminando es ir llegando. Esa frase, que establece ley, se halla en un contexto muy sanjuanista: la incesante mortificación de apetitos exigida para alcanzar la perfección. El sector de los apetitos pone bien de manifiesto que el avance resulta la única manera eficaz de lograr equilibrio.

La moral estática y la propia inercia vuelven al cristiano ciego e incapaz de percibir el dinamismo del mal. El pecado ha sido un acto, pero no de esos que pasan a la crónica y allí acaban. ¿Por qué nos ocupamos de él solamente hasta cometerle? Decimos resignadamente: allí murió la gracia.

Si bien el acto inicial es lo más solemne, la continuación no es un simple paréntesis. Cuando se entroniza un tirano, lo que llama la atención es el gesto inicial de violencia, pero el daño lo hace después, mientras gobierna. Lo hace con tanta mayor impunidad cuanto el pueblo acaba por hacerse a ello y no protestar. Factor esencial del pecado, además de su gravedad, es su duración.

El estado de tibieza y parálisis espiritual que solemos

considerar estancamiento, fijación, es en realidad el predominio de una fuerza negativa que impone movimiento reversivo a la vida del espíritu. La imperfección y el pecado, mientras permanecen, trabajan por transformar las facultades en instrumentos de sus planes. Minan el terreno e imprimen rumbos propios.

Con muy buen acuerdo, San Juan de la Cruz prefiere hablar de «apetitos». Hay apetitos de pecado mortal y venial, de imperfección (1S 12,3), es decir, actúa con la misma materia que quienes hablan de «pecado». Pero el aspecto es muy otro, pues apetito denota una fuerza viva, que crece, se propaga, ramifica, siembra la desolación: «una imperfección basta para traer otra, y aquélla, otra, y aquélla, otras, y así nunca se verá un alma que sea negligente en vencer un apetito que no tenga otros muchos, que salen de la misma flaqueza e imperfección que tiene en aquél. Y así, *siempre van cayendo*» (1S 11,5). «Van cayendo», dice finamente, en un desangrarse lento, constante, gradual, inadvertido.

También los apetitos tienden a crecer y desarrollarse por instinto biológico. «Si no los mortificare, no pararán hasta hacer en ella lo que dicen que hacen a su madre los hijos de la víbora, que, cuando van creciendo en el vientre, comen a su madre y mátanla, quedando ellos vivos a costa de su madre» (1S 10,3).

Debido a la costumbre de dar nombres estáticos a toda indisposición, nos cuesta personificar las tendencias destructivas. Llamándolas «apetitos», la permanencia en ellas cobra relieve, pues cuenta como tiempo de sujeción al enemigo que explota y enerva: «se siente el alma estar como en tierra de enemigos y tiranizada entre extraños» (C 17,2). El retraso en comenzar la lucha es más que simple pérdida de tiempo. Comporta pérdida de terreno, alejamiento del punto de partida, ya que entretanto el desorden conquista y afianza posiciones.

El dinamismo del pecado es solamente una manifestación, aunque excelente, de la ley universal que rige la vida interior: crecimiento es necesidad interna de la vida de la gracia. Como consecuencia de haber ideado la meta en términos de unión personal, el progreso tiene carácter de respuesta a una apremiante invitación divina. En este caso, la actitud nega-

tiva o de simple indiferencia equivalen a repulsa. Y un «no» dicho al amor corta las alas del espíritu y seca la fuente de energías del corazón.

Sólo en la hipótesis irrealizable de que Dios se olvidara del hombre y «le dejara en paz», podría éste interrumpir tranquilamente su camino, sin tener que oponerse a nadie. Mas la economía divina actual no permite la evasión. Invita a cada uno constantemente a mayor intimidad. Renunciar al ofrecimiento generoso implica una serie inacabable de negativas violentas, que a la larga terminan con derrumbar lo que anteriormente se había edificado en perfección interior.

Depende esta consecuencia de la esencia relacional que tiene la perfección cristiana. Está el hombre engranado en una situación histórica providencial, de gracia. A través de ella, Dios habla y actúa. Si el hombre quiere paralizarse, tendría que salir del mundo. Como esto no es posible; sólo puede librarse de la rueda providencial rompiendo algún diente del engranaje. Se hace positivamente daño.

En la naturaleza misma del hombre hemos echado de ver una cualidad que denominamos historicidad, sujeción a la obra del tiempo y de las circunstancias. Repercute directamente en el proceso, que de esa manera se convierte en una ley biológica. Si el ser humano tarda en llegar a la perfección, esto se debe a que es hombre, y no solamente a la circunstancia de ser también pecador. Se halla en vías de constante fabricación. Por instintiva aspiración se desarrolla. Cuando al instinto se añade un propósito deliberado, el impulso evolutivo se duplica.

El perfeccionamiento necesita tiempo. La duración forma parte de la historicidad, y no queda eliminada o sustituida por el esfuerzo de la voluntad, por muy heroico que lo queramos suponer. Juan de la Cruz medio ironiza en torno a las virtudes de los principiantes, aun admitiendo que se aplican con toda el alma a la práctica del bien. No duda de su buena voluntad, antes la reconoce sincera y la alaba. Pero no da más de sí, «porque, al fin, cada uno obra conforme al hábito de perfección que tiene, y, como éstos no han tenido lugar de adquirir los dichos hábitos fuertes, de necesidad han de obrar como flacos niños, flacamente» (1N 1,3).

No hace injuria a ninguno con semejante menosprecio. Le compara a cada uno consigo mismo, con sus posibilidades, con

su propio futuro. Dice que, en ese mismo plan y con el pasar del tiempo, rendirá mucho más. De ahí que la virtud propia del proceso sea la perseverancia, más que la vehemencia o fervor.

Puede la voluntad montar todo un drama: soy santo desde ahora y aquí mismo. Pero cae en el vacío. El *quiero* más brioso y absoluto tarda muchos meses y aun muchos años en comunicar su dinamismo al entero engranaje de la psicología humana. Mientras tanto, la seriedad del propósito tiene algo de cómico, a manera de orden tajante dada con gesto solemne por un rey depuesto y en prisiones. Los principiantes, y muchos no principiantes, se engañan creyendo que la voluntad es todo el hombre.

Es para causar escalofríos un hecho que en seguida tendremos ocasión de comprobar con mayor detenimiento: la noche pasiva del espíritu dura varios años, en el mejor de los casos, si ha de ser algo que valga la pena. Y ello a pesar de la totalidad con que el hombre se entrega y del empeño con que Dios mismo toma en sus manos la realización de la obra. Si aun en este caso la duración se mantiene, es que se trata de una ley esencial de la naturaleza, que alcanza al campo religioso y al natural. El hombre madura con el tiempo, y hasta el amor místico supremo «puede con el tiempo y ejercicio calificarse y sustanciarse mucho más» (L pról.).

Dios se acomoda a la ley del desarrollo humano, y en su generosidad absoluta sigue cierto orden, que el Santo expone con detalle (2S 17). Muchas veces atribuimos a ineficacia de los medios o de la oración lo que proviene únicamente de no haberlos utilizado con la debida perseverancia. Dios quiere que madure la disposición, y deja que pase tiempo antes de intervenir. Deja sufrir, llorar, pedir, hasta que el hombre sazone para ser escuchado.

«Aunque es verdad que Dios todo lo sabe y entiende, entonces se dice ver nuestras necesidades y oraciones u oírlas cuando las remedia o las cumple. Porque no cualesquier necesidades y peticiones llegan a colmo que las oiga Dios para cumplirlas, *hasta que* en sus ojos *lleguen a bastante sazón y tiempo y número,* y entonces se dice verlo y oírlo» (C 2,4). Habla como si Dios estuviera distraído y no oyera los primeros golpes del fervor humano.

La unión tiene dos formas. La primera, actuada por Dios solo, que se realiza en un instante, cuando confiere la primera gracia en el bautismo. No conlleva duración ni proceso. Mas luego queda otra «por vía de perfección, que no se hace sino muy poco a poco, por sus términos, que, aunque es todo uno, la diferencia es que el uno se hace al paso del alma, y así va poco a poco, y el otro al paso de Dios, y así hácese de una vez» (C 23,6).

Hay ciertos sistemas que aceleran el proceso. Por ejemplo, la mortificación de apetitos logra más en un mes que de otra manera en muchos años (1S 8,4). La noche pasiva logra más que la iniciativa personal de años enteros. Todo su afán será encontrar el modo de llegar «en breve» a la perfección. Pero no hay sistema que elimine el tiempo, la duración, y con ellos, la necesidad de la perseverancia tenaz, la esperanza porfiada.

Dios se reserva la facultad de abreviar el tiempo del normal desarrollo, como en el caso de santos que mueren muy jóvenes y aun niños. Es muy dueño del tiempo y de las leyes de la psicología humana, que él creó libremente. «Es condición de Dios llevar antes de tiempo consigo las almas que mucho ama, perfeccionando en ellas en breve tiempo por medio de aquel amor lo que en todo suceso por su ordinario paso pudiera ir ganando» (L 1,34).

Todo el Nuevo Testamento, y San Pablo en particular, nos hablan de un crecimiento en la vida religiosa del cristiano. Dan el punto de partida, algunas etapas fundamentales del desarrollo y los elementos que originan el impulso. En otra ocasión he hablado largamente de ello, haciendo notar la afinidad que guardan el sistema sanjuanista y la mentalidad moderna con las grandes líneas de la exposición paulina [1].

¿Cuándo empieza a caminar y dónde termina? Dos puntos difíciles de precisar. Desde que vive sus relaciones con Dios de una manera consciente, podemos hablar de proceso en sentido espiritual. Con el fin de señalar un hito que tenga relieve, San Juan de la Cruz, como la generalidad de los autores, fija el principio en la llamada *segunda conversión,* que tiene

[1] Cf. F. Ruiz Salvador, *Verso la pienezza della conoscenza e dell'amore,* en *Il messaggio spirituale di Pietro e di Paolo* (Roma 1967) p.265-287.

lugar cuando el hombre «determinadamente se convierte a servir a Dios» (1N 1,2).

Sobre el término, nada concreto se puede establecer. Cada alma tiene su medida de dotes naturales y de gracia, su ritmo, una meta prefijada por Dios; todos estos factores son diferentes en cada individuo.

2. Proceso de transformación

Es costumbre muy antigua figurar plásticamente el desarrollo de la gracia cristiana en el hombre con imágenes de tiempo y de espacio: caminar, subir, crecer, aumentar; grados, vías, etapas, edades. El recurso es normal y legítimo. A lo más, cabe preguntarse si tales imágenes suscitan en el lector la misma idea que originariamente se intentó encarnar en ellas.

San Juan de la Cruz no ha querido sujetarse a una sola representación. Nos hubiera facilitado a nosotros la tarea de coordinar sus descripciones. Ni los grados de oración, que tanto sirven a Santa Teresa, ni la división en tres etapas desempeñan en su obra un papel importante. Esta rareza no es descuido, sino intencionada fidelidad a las exigencias y a los fines de la clasificación misma.

Podemos adelantar la causa. Al Santo no le interesa tanto el estado o los estados como la crisis o momento dinámico que hace de puente entre uno y otro. Aumentando su duración y eficacia los períodos de transición, se convierte el itinerario en una sucesión de pequeñas o grandes crisis. De esta suerte, los momentos de estabilidad pierden relieve, reducidos a hacer sólo de intervalo entre dos períodos de crisis. Dejamos entonces la idea de transición y estado, figurados a modo de escalera hecha de verticales y rellanos en cada escalón, para convertirla en línea ascendente y continua.

San Juan de la Cruz varía las representaciones, pero al mismo tiempo sigue ciertas líneas. A través de ellas penetramos en la naturaleza y contenido de ese movimiento espiritual.

La senda del monte. Predomina esta imagen en *Subida,* y es frecuente en los dichos de luz y amor. Sugiere dinamismo ascético: impulso, rapidez, esfuerzo perseverante, ascenso.

Está obsesionado por una llegada rápida y total. Todo su afán es encontrar el camino derecho y breve. Los atajos suelen hacerse desafiando el terreno accidentado y difícil, que asusta a los amigos de caminos anchos.

El mayor inconveniente de esta imagen está en su prolongación. En la perspectiva del camino breve, de la subida impracticable, la maduración interior tiene aires de un avance audaz del espíritu, que atraviesa por el mundo en actitud de sublime libertad y dominio. Solamente cambia el paisaje que se ofrece a la mirada.

Ahora bien, a partir de cierto período, los bríos se utilizan de manera menos briosa y espectacular. Quien se guíe por la imagen del caminar, se sentirá desorientado al encontrarse con las noches pasivas. En ellas, la vida cambia de ritmo y es más aguante y paciencia que movimiento y variedad. Ya no varía el paisaje, sino el individuo en su más íntimo ser.

Transformación. Con mucha sensibilidad, al advertir que el proceso real de espíritu cambia de signo, San Juan de la Cruz abandona la imagen de *Subida* y toma otra más adecuada. Pueblan ahora el paisaje símbolos de angustiosa quietud, trabajos de desintegración, lavado con lejía, rehacimiento. Es la noche. El hombre espiritual, poco antes tan decidido y emprendedor, se encuentra ahora sin luz, sepultado en las mazmorras, aherrojado con cadenas en pies y manos (2N 7,3).

También en la noche resuenan ecos de huida. Pero los movimientos carecen de radio. Se agita apenas, sin desplazarse.

El autor, que en la otra imaginería recomendaba dinamismo y velocidad, recomienda en esta ocasión quietud. Debes estar quieto y llevar con calma la divina labor, como la imagen al que la labra y la pinta. No huyas cobardemente ni abandones el lugar de la probación (L 3,27-30).

La labor de mejoramiento tiene lugar dentro, sin necesidad de desplazamientos. Han de cambiarle de raíz las potencias, y con ellas el ser mismo, de modo que el hombre viejo se convierta en hombre nuevo (2N 16,4).

Para esta fase intermedia de cambios radicales, «transformación» es seguramente la nomenclatura más apropiada. Sin embargo, San Juan de la Cruz prefiere llamar purificación a

toda esa labor. Como si el dejar las viejas formas se hiciera por simple desprendimiento. Pero hay que entender los nombres como él los usa. También recurre a la imagen del vestido, que a primera vista insinúa cambio superficial, dejando intacto el ser del hombre. En cambio, él le da a la imagen alcance humano y vital: «haciéndola Dios desfallecer y desnudar... para irla vistiendo de nuevo, desnudada y desollada ya ella de su antiguo pellejo» (2N 13,11; 1S 5,7).

Creciente intimidad de amor.—Tanto el caminar como la renovación interior miran al individuo en soledad. Vive su vida, sigue su trayectoria individual. A partir de cierto grado, la imagen de soledad no corresponde a la impresión del que camina. Evidentemente, ninguna de las imágenes pretende expresar todo.

Echa mano de nueva imagen, o la utiliza con mayor profusión. El desarrollo de la gracia cristiana es una historia de creciente intimidad, relaciones interpersonales con Dios, con Cristo. Este hecho básico confiere tonalidad propia a la vida entera y constituye un factor decisivo en el desarrollo. El progreso es unión creciente, abertura, dependencia.

Sigue esta línea en los grandes poemas, y también en los comentarios de *Cántico* y *Llama.* La expone sirviéndose del simbolismo nupcial: desposorio, matrimonio espiritual.

Amor de ausencia primeramente, encarnado en ansias y búsqueda ardiente. El primer encuentro es sellado con un «sí» de amor total, sin reserva. Aún habrá que depurarlo de latentes egoísmos. Brota, finalmente, el amor puro y fuerte, la entrega personal, que arrastra el ser entero y lo transforma, lo hace uno por amor.

El amor seguirá creciendo, pero el lenguaje del amor ya no dispone de términos de referencia que lo califiquen de nuevo estado. Lo abandona a sus inmensas posibilidades y a la infinita liberalidad divina. Se limita a decir que el amor se califica y actualiza en un perpetuo llamear.

Subida, transformación, purificación, entrega de amor, constituyen otras tantas figuraciones parciales del proceso. Cada una posee individualidad propia, que prohíbe amontonarlas. Guiado por su buen criterio, sigue una u otra según

la perspectiva por donde aborda el desenvolvimiento de la vida espiritual.

Cuando una de ellas se sirve de otra, la acomoda. Por ejemplo, el simbolismo afectivo se sirve a ratos de la imagen del caminar, como sucede en las primeras canciones del *Cántico espiritual:* busca por montes, valles, etc. Pero aquí el camino está ordenado a acentuar la ausencia, el amor ansioso. De ningún modo equivale a la trayectoria que ese mismo movimiento señala en *Subida.*

Mística de interiorización.—Entre tantas imágenes y figuraciones parciales, es obligado buscar la línea directriz. Para esta labor disponemos de categorías amplias, creadas por los autores de la espiritualidad cristiana. Son cómodas; ya veremos si también exactas. Distingue la tradición espiritual entre *místicas de interiorización* y *místicas de elevación.*

H. Sanson recoge brevemente las notas características de una y otra, colocando a San Juan de la Cruz entre los representantes de la primera [2]. Hay en cada una tres rasgos que la caracterizan y la distinguen: ideal, medios, fin. La mística de interiorización tiene por ideal la vuelta a la imagen increada que yace en el fondo del alma; como medios utiliza la vía negativa, en que las creaturas son obstáculo a la unión; el fin consiste en la contemplación de la esencia divina. Por otra parte, la mística de elevación coloca su ideal en llegar hasta Dios por mediación de Cristo; se sirve de la vía positiva y de la analogía en el uso de las creaturas; tiene por fin el contemplar la verdad divina, no la esencia.

Se podría acentuar mucho más la distinción y los rasgos característicos. De ese modo, facilita grandemente la percepción del tipismo. Sin embargo, con este método resulta poco menos que imposible afiliar los autores místicos a una u otra tendencia, pues casi todos llevan mezcla. Al incluirlos en una de ellas, inconscientemente los cargamos con todos los rasgos que idealmente caracterizan esa escuela o forma de pensamiento, y amputamos los valores personales que no entran en el esquema.

Estas salvedades no son teóricas, sino elemental advertencia, para no deformar a San Juan de la Cruz aplicándole

[2] Cf. *El espíritu humano* p.53-60.

ese esquema. Sanson coloca al Doctor Místico entre los místicos de interiorización. Una clasificación que destaca justamente ciertas líneas predominantes del sistema. Y, sin embargo, la mística del Santo no se sujeta a la línea de interiorización.

Una primera etapa es de *concentración,* ahondamiento, hasta llegar al punto vivo de la sustancia del espíritu. Arroja las cosas, la superficie de sí mismo, para hacerse compacto, dueño de sí mismo, y crear unidad de destino personal.

Una vez que ha tocado el nervio íntimo y desnudo de la vida, inaugura nueva fase de *expansión,* irradiando a la periferia del sentido, al mundo circundante. Desborda su personalidad. Entonces utiliza todos los recursos de la mística de elevación, y con mayor eficacia que quien ha empezado por ella. A Cristo lo tuvo presente desde un principio.

Por caer fuera del esquema teorizante, no advierten las peculiaridades de la interioridad sanjuanista. Si se hubiera fijado bien, la terminología le hubiera hecho advertir que San Juan de la Cruz no es clasificable en ninguno de los dos miembros del esquema. Resulta sintomático el hecho de fundir ambas líneas en una equivalencia total: «Y así va Dios perfeccionando al hombre al modo del hombre, por lo más bajo y exterior hasta lo más alto e interior» (2S 17,4).

Pero, en definitiva, ¿qué es lo que cambia y mejora?

Los dos extremos, el don de Dios y la actividad-receptividad del hombre, mejoran. Además, lo hacen por mutuo influjo. La actividad humana es fundamentalmente, a nivel psicológico, siempre mayor predominio del espíritu; en el orden religioso, fe y amor. Pero esas actividades crecen a medida que Dios infunde con más abundancia sus dones. Por otra parte, esos dones hacen posible mayor pureza e intensidad en el actuar del hombre. La fe y el amor son disposiciones para la infusión, y al mismo tiempo efecto de la infusión precedente y de esa misma a la que disponen.

La mejora no comporta de ordinario novedades absolutas. Va sacando a luz factores ya existentes, incluso ya activos, sólo que con menor conciencia y eficiencia. Cada elemento tiene un período de máximo esplendor, en que se adelanta a primer plano de la conciencia: negación en la noche, Cristo en la unión, unión cuando ya está todo en calma. Sin em-

bargo, esos elementos están presentes y actúan ya antes, y más después. La unión empieza al mismo tiempo que el camino espiritual; la noche dura hasta el final.

3. Periodización de la vida espiritual

Es una tarea que se imponen a sí mismos todos los tratadistas de la vida interior, la de dividir en etapas el largo itinerario. ¿Para utilidad de quién, del que estudia o de quien la vive? Uno y otro sacan ventaja. El primero necesita, para entender, deslindar zonas, señalar puntos de referencia, reducir a unidad actividades similares, crear estructuras. La propia vida también se beneficia con experiencias ajenas, obtenidas en situaciones parecidas.

Será útil preguntarse antes que nada si es posible determinar períodos en el crecimiento espiritual. Porque período no equivale a transcurso de tiempo: los períodos espirituales no tienen límite fijo. Ni constituye período nuevo el nuevo comienzo después de una interrupción. Al contrario, las interrupciones dan lugar a retrocesos, no a etapas ulteriores del progreso.

Expliquemos las nociones. Llamo etapas a secciones del proceso vividas por diversos individuos con esencial uniformidad. No basta poder señalar los pasos dados por un individuo en su acercamiento progresivo a Dios. Si cada uno tuviera su división particular, carecería de objeto hablar de períodos. Se requiere la afinidad entre varios en las vivencias y en la sucesión de las mismas.

La uniformidad exigida para establecer un esquema común tiene dos márgenes, superior e inferior, zonas que, por ser idénticas o demasiadamente diferentes, rehúyen toda clasificación. El esquema, más que referirse, supone la uniformidad de ciertos estados: todos son hombres, pecadores, redimidos, orientados hacia Dios. Por el extremo contrario, no puede la periodización absorber ciertas estructuras marcadamente individuales: cada uno vive en su ambiente, con su psicología, su gracia particular, con medios secundarios a la medida [3].

[3] Sobre las dificultades que suscita la división de la vida espiritual en etapas o grados, ha escrito un artículo sugestivo, aunque no concluye, K. RAHNER, *Sobre el problema del camino gradual hacia la perfección cristiana*, en *Escritos Teológicos* III (Madrid 1961) p.13-33.

San Juan de la Cruz es consciente de los límites que conlleva toda división del camino espiritual que se intente aplicar como base común a varios sujetos. «Porque a cada una lleva Dios por diferentes caminos, que apenas se hallará un espíritu que en la mitad del modo que lleva convenga con el modo del otro» (L 3,59).

Y, sin embargo, se aventura a dar normas fijas y universales en la vía de la perfección. Porque existen indudablemente. Hay principios que en todos se cumplen, aun cuando los diversos sujetos den lugar a las variadas realizaciones. «Las jóvenes discurren al camino. Es a saber, las almas devotas, con fuerzas de juventud recibidas de la suavidad de tu huella, discurren, esto es, corren por muchas partes y de muchas maneras (que eso quiere decir discurrir), cada una por la parte y suerte que Dios le da de espíritu y estado, con muchas diferencias de ejercicios y obras espirituales, al camino de la vida eterna, que es la perfección evangélica, por la cual encuentran al Amado en unión de amor después de la desnudez de espíritu acerca de todas las cosas» (C 25,4). El texto destaca tareas más bien que períodos. Cada uno tiene sus vías propias, pero todos caminan a la unión con Dios en perfección evangélica y a través de la desnudez.

El proceso general se manifiesta por sectores: en la manera del conocimiento, calidad del amor, grado de fortaleza. Todos afirman que la caridad es el criterio más exacto de la efectiva prosperidad espiritual. Recurren, sin embargo, al conocimiento cuando quieren periodizar, pues resulta más observable cercano a la vida consciente [4].

Son tres los factores cuyo desarrollo caracteriza los diversos grados del crecimiento: teologal, moral, psicológico. Forzando un poco la coincidencia, se obtienen períodos y etapas suficientemente homogéneas. El Santo recarga el paralelismo, con lo cual facilita la creación abstracta de notas distintivas.

Hay un riesgo inmediato en la elección de criterios. No coinciden siempre los más altos valores morales o religiosos con los factores más eficaces en dar impulso al progreso. En

[4] No deben considerarse esquemas, ni siquiera esbozos, numerosas divisiones ordenadoras a que alude fugazmente: etapas de la lucha contra el sentido (2S 11), grados de la purificación (2N 7,4-6), diez grados de la escala de amor (2N 19-20), siete grados o bodegas de amor (C 26,3), siete grados en correspondencia con siete purificaciones (L 2,29), etc.

el acoplamiento de gracia y naturaleza hay un misterio que sólo parcialmente conocemos, y que condiciona gravemente el camino hacia la santidad. San Juan de la Cruz concede atención desmesurada, en la vida espiritual, a tendencias inconscientes deformadas, sin culpabilidad moral; mayor importancia incluso que a pecados.

Parece extraño mirado desde los principios, y, sin embargo, lo hemos podido comprobar muchas veces. No es raro que el progreso espiritual se paralice o se malogre por influjo de factores que no pueden considerarse imperfecciones morales o culpa. Modalidades psicológicas producen efectos deletéreos, tanto más impunemente cuanto se hallan más desatendidas. Hacen a veces más daño que un pecado y que varios.

Por eso no debe extrañar que un observador inteligente preste tales cuidados a cualidades o situaciones encuadradas en el sector de la psicología natural.

San Juan de la Cruz conoce las divisiones tradicionales de la vida espiritual. Por ellas se guía preferentemente al explicar los estados de pacífica posesión y ejercicio. Introduce algunas propias en los interperíodos o momentos de transición, que son los decisivos y más difíciles de aprovechar.

Utiliza los esquemas corrientes sin mucho convencimiento personal. Conviene recordarlos, por lo que tienen de constructivo, y también para recomendar prudencia en su aprovechamiento. Quien los tome con rigidez, se desorienta en la lectura y hallará contradicciones. Lo trato brevemente, porque ha sido estudiado con detalle [5].

A tres divisiones recurre, según casos y obras: *a*) las tres vías: purgativa, iluminativa, unitiva; *b*) los tres estados: principiantes, aprovechados, perfectos; *c*) grados de amor: trabajos de la mortificación, penas de ausencia, desposorio, matrimonio espiritual.

En *Subida* se orienta prevalentemente según los estados. Las vías tienen poco relieve; de etapas en el amor, ni palabra. *Noche* está organizada también según los estados, con una fugaz referencia a las tres vías (1N 14,1), una mención suelta del desposorio (2N 24,3). Los diez grados de la escala

[5] Laureano Zabalza, *El desposorio espiritual según San Juan de la Cruz* (Burgos 1964) p.11-140. Con ocasión de determinar el emplazamiento del desposorio espiritual, analiza la división general y particularizada del camino entero.

de amor no tienen influjo (2N 19-20). *Cántico* sigue la trayectoria del amor. En la primera redacción ni siquiera nombra los estados o las vías. La segunda redacción antepone un «Argumento», donde equipara el esquema del amor con etapas correspondientes de los estados y las vías. *Llama* no cita completo ninguno de los esquemas. Nombra suelta alguna vía, algún estado...

No está del todo justificado el alivio que sentimos al encontrar en sus escritos clasificaciones familiares. No coincide el contenido que les da el Santo con la idea que de ellas tenemos formada nosotros. El mal se agrava si se tiene en cuenta que ni siquiera al sentido que una vez da a estas palabras se atiene con escrupulosa fidelidad. No los aprovecha a fondo. Cita un esquema u otro cuando le hace al caso, para abandonarlos al instante.

Los estados.—Es superfluo advertir que aquí se entiende por estado un grado de desarrollo en la vida de la gracia y no la forma de vida externa o profesión social.

Se acomoda más o menos a la doctrina tradicional. Principiantes son aquellas personas que se dan a la vida espiritual con fervor, apoyando casi todo su ejercicio interior en el sentido, imaginación: apetitos, sentimentalismo en su mirada a las cosas profanas y religiosas, meditación discursiva como forma ordinaria de oración. Considera el estado algo más elevado que en los tratados ascéticos corrientes, pues se refiere a los que van a entrar en contemplación.

Aprovechados es una denominación o categoría amplísima que incluye todo el período fuerte de renovación espiritual: noches y el intervalo o intervalos que las separan. Llama perfectos a quienes han llegado a la contemplación unitiva después de una purificación total.

Las vías.—Mayor es la oscuridad que envuelve las vías. Originariamente se idearon pensando en la vida mística. Más tarde se equiparan a los estados, pensados más bien desde el punto de vista moral, del crecimiento de la caridad. El Santo también hace equivaler vías y estados, lo que no es del todo exacto.

El mayor inconveniente surge cuando el Doctor Místico mezcla las vías con su propio esquema. La división está hecha

pensando en períodos, y él piensa en funciones o tareas. De este modo pone de relieve un contrasentido inherente a los nombres y divisiones. La purgación verdadera no tiene lugar en la vía purgativa (o de principiantes), sino a través de la vía iluminativa, que es cuando se hace la purificación pasiva del espíritu [6].

No las localiza con precisión. Ciertas yuxtaposiciones desconciertan: las ansias de amor acaecen «hacia los fines de la iluminación y purificación» (L 3,18); el éxtasis causa detrimentos «a los que comienzan a entrar en estado de iluminación y perfección» (C 14-15,21).

Los autores, por lo general, centran su esfuerzo en fijar bien las peculiaridades que añade a los esquemas tradicionales. ¿A qué estado corresponden las noches pasivas y el desposorio espiritual? Toda la problemática se reduce a estos tres puntos: 1) la noche pasiva del sentido es tránsito entre principiantes y aprovechados, o pertenece simplemente al estado de aprovechados como inauguración del mismo; 2) la noche pasiva del espíritu cae de lleno en el estado de aprovechados o hace de puente entre éste y el de perfectos; 3) el desposorio tiene lugar en el estado de aprovechados o es cosa ya de perfectos.

El autor antes citado, L. Zabalza, opta por colocar noches y desposorio dentro del estado de aprovechados. Teniendo en cuenta el margen de fluctuación que envuelve los estados, no doy grande importancia al hecho de precisar si un fenómeno tan amplio y difuso como son las noches pasivas cabalga entre dos de ellos o forman la línea demarcatoria de uno solo.

Los resultados del esfuerzo por clasificar el proceso sanjuanista en esquemas tradicionales y períodos, a pesar de las claridades obtenidas, no convencen. Mejor dicho, convencen las conclusiones; pero sigo pensando que tales divisiones dejan fuera, no captan el ritmo que San Juan de la Cruz ha querido imponer a su descripción.

No reprocha nada a tales esquemas, pero tampoco se ata a ellos.

[6] A base de una referencia concreta lo entenderemos mejor. En una amplia digresión repite *Llama* casi con las mismas palabras la descripción que da *Noche* de la purificación pasiva del espíritu. El primer comentario habla de «purgación» simplemente. Al volver a redactar, añade una cláusula extemporánea: «Y esto llaman los espirituales vía purgativa» (LB 1,19). No es verdad; lo llaman vía iluminativa. El error nos pone, sin embargo, en la pista de un grande acierto que luego explotaremos: prefiere hablar de tareas a distinguir períodos.

4. Crisis de desarrollo

Tomamos conciencia de la peculiaridad que revisten las descripciones sanjuanistas cuando intentamos encuadrarlas en esquemas ajenos. Las noches constituyen el elemento más difícil de incorporar. Forman la línea de fuerza del sistema, mientras que los manualistas no les asignan un período propio y de relieve.

Hasta ahora se ha venido dando una solución de compromiso, que, además de no resolver nada, deforma la perspectiva del Santo. Hacen de las noches un paso fugaz entre dos estados, manteniendo éstos como división básica. De ahí nace doble inconveniente grave. Subordinan las crisis a los momentos de quietud o estados en sentido tradicional, mientras debe hacerse lo contrario, pues los estados (exceptuando el de la unión) se presentan como intervalos entre dos crisis. El camino espiritual asume un cariz estático una vez que el acento se desplaza del período movido al de relativa quietud.

En definitiva, según San Juan de la Cruz, se deberían trastornar las jerarquías. No las noches bajo los estados, sino al contrario, los estados (si es lícito conservar esa denominación) bajo las noches. El cuadro fundamental lo forman las noches, sucediéndose en parciales realizaciones. Ateniéndose a este esquema, desaparecen violencias y problemas inútiles que ha suscitado la investigación.

Reduce al mínimo los momentos de reposo entre un avance y el siguiente. Aunque haya acuerdo en que las imágenes son solamente imágenes, la de los tres estados nos produce la idea de una escalera con frecuentes y amplios rellanos, mientras la diferencia de nivel entre uno y otro era nula o casi nula. El estado es la horizontal, la crisis equivale a la vertical. Ahora el Santo construye una escalera sin apenas un bordillo donde apoyar el pie después de cada estirón as-

cendente. No hay rellanos. Si alguna vez se nombran, es únicamente para preparar el nuevo salto.

El camino de la perfección cobra tintes de avance constante y audaz sin dejar tiempo para respirar. La importancia de lo que llamamos período de noches sube de punto si tenemos en cuenta que la labor purificativa que las caracteriza se convierte en tarea inherente a la vida espiritual en cualquier período. Todos se hacen dinámicos, inquietos. Se acabaron los estados. Si habla del estado de principiantes, lo hace por conmiseración, como dejándoles un momento de engorde sensitivo, para que cojan fuerzas y estén dispuestos a la dura prueba que se les viene encima.

A ratos parece incluso que retrocede, pero siempre hay movimiento. Unicamente para el grado de perfección admite cierta *estabilidad,* aunque también surcada por continuos reclamos de la esperanza y ansias de gloria. «Hablando ahora naturalmente, echará bien de ver el alma que quisiere mirar en ello cómo en este camino—dejando aparte lo espiritual, que no se siente—cuántos altos y bajos padece, y cómo, tras la prosperidad que goza, luego se sigue alguna tempestad y trabajo; tanto, que parece que le dieron aquella bonanza para prevenirla y esforzarla para la siguiente penuria, y cómo también, después de la miseria y tormenta, se sigue abundancia y bonanza; de manera que le parece al alma que, para hacerla aquella fiesta, la pusieron primero en aquella vigilia.

Y éste es el ordinario estilo y ejercicio del estado de contemplación, hasta llegar al estado quieto; que nunca permanece en un estado, sino todo es subir y bajar» (2N 18,3).

La fijación de hitos en el itinerario espiritual sanjuanista se hace a base de la coincidencia relativa de tres factores: bloques sustanciales de doctrina, períodos de especial intensidad, tareas. Obtendríamos así cinco bloques o períodos:

1) estadio inicial, de imperfección y relativa tranquilidad;
2) noche del sentido, o purificación primera;
3) paréntesis de consolidación;
4) noche del espíritu, depuración radical;
5) unión perfecta.

Lo normal sería que nos dejásemos llevar por el afán concordista, acentuando los ciclos correspondientes a los números 1, 3, 5, salvando como se pueda las etapas provisorias 2 y 4. Pero ahí está la peculiaridad sanjuanista: que los números 2 y 4 son precisamente los más importantes y los que hacen de eje a la trayectoria ascendente junto con el último. Meter las noches en un esquema de estados es como convertir a España entera en una provincia de la república de Andorra.

Si queremos reducir, habría que hacerlo eliminando el estado de aprovechados por falta de relieve y unificando los dos períodos de la noche en una sola noche de alcance total. Quedarían de este modo tres etapas: inicio, noche, unión. La primera, como simple puesta en marcha. Las crisis y la unión hacen de base, y, ampliando su alcance, llenan todo el panorama.

No cabe duda que estos puntos de referencia son reales y visibles. Se deslindan bien, y aun podríamos permitirnos la audacia de convertirlos en períodos. Pero no conviene precipitarse hasta ver cómo administra el Santo mismo sus esquemas.

Cada uno de estos puntos generales, purificación y unión, corresponde a funciones predominantes que no son exclusivas. Tales funciones o tareas están presentes a todo el proceso de santificación, y son, por consiguiente, las que mayormente influyen en él. Dado que no se limitan a un período, el autor las sigue en toda su amplitud y ramificaciones. Cuando trata de purificación, no mira tanto al período cuanto a la labor por realizar, tenga lugar dentro o fuera del período llamado purificativo.

Purificación y unión se convierten en actividades permanentes y coextensivas del camino espiritual, aunque mezcladas en muy variada proporción. Por consiguiente, todo el camino es unión; y todo es purificación. Purificación representa lo fugaz y transitorio, dispositivo hacia un futuro mejor. Unión es la meta parcialmente ya alcanzada. Cada momento del camino tiene su propia perfección relativa, lo que se puede esperar y exigir de él. Si hacemos coincidir la purificación con la crisis, entonces la crisis de crecimiento no se interrumpe y hace de bloque sólido, reduciendo a paréntesis los que suelen llamarse «estados». Mejor dicho, desaparece ese contraste brusco entre saltos y caminar reposado y llano, para convertirse en ascenso constante, de mayor o menor in-

clinación. Ni los estados son la llanura cómoda, que no existe; ni las crisis son golpes aislados y quebrantadores. Perseverancia y siempre hacia arriba.

Con estas observaciones podemos acercarnos a la problemática tradicional en torno a la periodización sanjuanista. Poco importa saber si noche pasiva del sentido pertenece a principiantes o aprovechados. Lo decisivo es que significa una transformación parcial de las facultades con sus medios adecuados, distintos de los que venía utilizando. Constituye por sí misma una realidad consistente sin necesidad de adosarla a ningún período ajeno.

El desposorio pertenece a la noche pasiva, nos dicen. Y es verdad. Pero lo más positivo de este dato es que confiere cualidades de unión actual y labor positiva a la noche del espíritu, quitándole el cariz de mera disposición. Todo el camino es unión actual de amor y todo es crecimiento. La colocación del crecimiento en la noche, en vez de resolver el problema, lo desplaza y lo hace más general. Una capacidad de amor tan elevada como expresa no surge repentinamente de las negaciones. Hay que anticipar mucho más el comienzo de la unión, que viene a ocupar todo el proceso purificativo, aunque en forma velada.

No hay sucesión de tareas en el proceso interior. Sobrevienen las nuevas, no para sustituir, sino intensificando las ya existentes. Aun diríamos que cada etapa lleva a cabo lo mejor de su cometido en la siguiente. La mejor purificación del sentido tiene lugar cuando se purifica el espíritu. La purificación se realiza en la vía iluminativa, y la mayor iluminación tiene lugar en la vía unitiva.

He escogido para el estudio del proceso sanjuanista una división que me parece más cercana a su idea. Como base están los tres ciclos: punto de partida, proceso, meta. Dentro de cada uno son objeto de particular análisis las funciones que más influyen. Abordada una función, la estudiamos por completo, aun cuando desborde un poco los límites del ciclo en que nos encontramos. Por eso coloco desposorio en la meta (con matrimonio), no en el proceso.

5. Porvenir y actualidad

El crecimiento de la vida espiritual es necesario, pero no automático. De modo que el impulso y la dirección han de ser cuidados con esmero. Todo se aprovecha al máximo cuando hay finura para percibir el ritmo y adaptarse. Algunas modalidades requieren atención especial, y por eso las pondré aquí de relieve.

El desarrollo espiritual es como un movimiento horizontal hacia adelante, en busca de una meta, donde se realiza la unión con Dios. Esta imagen puede dar la idea de una espera total, de un paréntesis en las relaciones con Dios: cuando lleguemos a la meta, hablaremos con él. Con semejante idea, el camino espiritual se convierte en pura tensión hacia adelante, sin densidad actual de ningún género. Las etapas se vacían en pura ansia, pues sirven solamente de paso a otra posterior.

El camino debe ser explotado en su constante capacidad vertical. Dios está al alcance y en relación directa con el hombre en cada punto de la trayectoria, aun el más bajo. Desde el pecado, desde la tibieza y el retroceso, se puede hablar con Dios directamente, aquí y ahora mismo, sin proyecciones hacia el futuro. La gracia es unión permanente, y mantiene las relaciones en perenne actualidad. Dios se cierne en inmediata proximidad a lo largo de todo el itinerario, requiriendo en todos los instantes una respuesta actual a su amor presente.

Sería un grave error suspender o descuidar el trato con Dios en espera de que lleguen tiempos mejores o etapas de madurez espiritual. Dejado por la rapidez del movimiento, no advierte las posibilidades de ahora y aquí.

Como punto de referencia para dividir las etapas, se escogen ordinariamente factores de más fácil observación. Por ejemplo, el modo de hacer oración. Muchas veces no son ésos los valores morales más altos ni los medios más eficaces de fomentar el avance. Una es la preocupación de la persona que trata de transformar la propia vida, y otra la del escritor que busca explicaciones. El tratadista quita la primacía absoluta a cosas que la tienen en la vida.

Por eso, el hombre de vida interior no debe orientarse

sin más por las indicaciones doctrinales del escritor, ya que éste tiene otros criterios. Lo que más vale no es siempre lo más fácil de explicar.

Pero existe otra discordia ya señalada. Algunas obras y medios de grande mérito y valor moral son, en cambio, menos eficaces como impulsos de adelantamiento. San Juan de la Cruz insiste en factores psicológicos, que muchas veces descuidamos, porque sabe que de ellos depende el progreso, más que de obras buenas llenas de méritos.

Por sistema, el Doctor Místico describe la marcha del proceso como si adelantaran paralelos tres factores: las experiencias místicas, las virtudes, el conocimiento o manera de oración. Quien se encuentra en grado de virtudes adelantadas, debe hallarse también en contemplación y normalmente recibe ciertos favores místicos.

La verdad es que no existe tal paralelismo. Y él mismo lo sabe. Si amontona los factores, lo hace por incluir lo más que puede recibirse en cada grado de vida espiritual, pero sin atribuir a todos todo.

De guiarse materialmente por las descripciones nace el descorazonamiento, por no alcanzar algunos signos de la vida mística que no son necesarios ni pertenecen estrictamente a la santidad. Y también sucede que algunos cultivan con mayor empeño esos valores que no conseguirán nunca, desviando su atención de lo que efectivamente sirve.

Para prevenir el inconveniente inherente a las clasificaciones detalladas, recuerda el principio fundamental del libre desarrollo interior. Hay tantos caminos espirituales como almas, y en el camino de cada una infinitas variedades de recursos y situaciones. Con ello se impone al cristiano el deber de orientarse y cuidar su personal iniciativa bajo el impulso del Espíritu Santo, sin confiar demasiado en esquemas detallados y universales. Y el director espiritual tiene la obligación de conocer sus límites. Los hay de tan corto ingenio y escasa experiencia, que quieren aplicar a rajatabla y sin excepción las ideas cogidas en los manuales. Respeten las variedades, y donde no sepan ayudar al progreso, se retiren (L 3,57ss).

Flexibilidad.—Es de grande interés que el cristiano de vida esforzada posea la flexibilidad que impone a su conducta el

principio de constante mejora. El fin no cambia, mas los medios y su aplicación sufren modificaciones constantes en conformidad con las situaciones que se suceden. Al entrar en fase nueva, los medios hasta ahora en uso quedan desfasados, y deben abandonarse. Extrañan los que ahora se ofrecen, por desacostumbrados, y se dejarán con pena más tarde, una vez que se les haya sacado el gusto.

Algunos se aficionan de tal modo a los medios, por la utilidad de ellos sacada, que son incapaces de desprenderse. Pierden la visión del fin. No advierten que con ello se hacen daño e impiden el uso de otros mejores. Hay gente empeñada en meditar o tener devoción sensible, que imaginan no poder vivir sin ello, ni que exista cosa mejor (2S 12,15). Aun cuando les pusieran el mismo fin delante, lo rechazarían si para alcanzarlo tuviesen que dejar sus ejercicios habituales. Es una deformación evidente, que pierde de vista el sentido de las mediaciones. Es ridícula y de graves consecuencias (L 3,44).

Tampoco faltan personas que quisieran saltar el armónico desarrollo por etapas, para colocarse de un salto en la meta. Idealismo, que desconoce la naturaleza del hombre y los caminos de Dios (1N 5,3; C 35,9). A su tiempo es preciso utilizar medios lejanos, aun sabiendo que más tarde serán eliminados como estorbo. Cada cosa a su tiempo.

A igual distancia de los extremos se encuentra el equilibrio y la verdad. Consiste en el aprovechamiento intenso de los medios adecuados al grado de evolución en que se halla: sensibilidad para advertir el cambio de situación, prontitud en abandonar sin nostalgia lo pasado, perspicacia en escoger nuevos recursos.

Particularmente difícil resulta obedecer a la ley del progreso en ocasión de la entrada en noche. La solidez sensible del terreno que deja, la escasa visibilidad del nuevo ambiente, hacen del paso un salto arriesgado en el vacío. Lo siente como pérdida, no progreso. San Juan de la Cruz insiste: han cambiado los tiempos, y es menester adaptarse al nuevo ritmo de la vida. Inútil toda resistencia. La vida sigue su curso.

Imaginemos la flexibilidad tan radical que supone esta norma de conducta aplicada a dos etapas contiguas: «en este tiempo totalmente se ha de llevar el alma por modo contrario del primero» (L 3,33). Descartar lo que hasta hace un mo-

mento era su apoyo; abrazarse a lo que no le ofrece gusto alguno.

Conciencia de progreso.—El progreso no se identifica con la conciencia del mismo. Son numerosas las ocasiones de comprobar esta diferencia a lo largo del camino espiritual. Eso puede dar lugar a decisiones de muy graves consecuencias. Fue sin duda éste uno de los motivos más eficaces que le decidieron a escribir: «Y también habrá quien le diga que vuelve atrás, pues no halla gusto ni consuelo como antes en las cosas de Dios...; porque hay también muchas almas que piensan no tienen oración, y tienen muy mucha; y otras que tienen mucha y es poco más que nada. Hay otras que es lástima que trabajan y se fatigan mucho, y vuelven atrás, y ponen el fruto del aprovechar en lo que no aprovecha, sino antes estorba; y otras que con descanso y quietud van aprovechando mucho» (S pról.).

Estamos en la vertiente del autor que observa desde fuera, con experiencia retrospectiva. La sola experiencia actual no sabría discernir el valor de sus propios datos.

No es regular y homogéneo el desarrollo. Hay momentos en que el caminante cree tener motivos sobrados para pensar que *está perdido* o retrocede. Desde fuera resolvemos con sencillez irresponsable el desconcierto de quien sufre el descarrío. Le decimos que, aun cuando no lo parezca, su progreso es rápido y seguro como nunca. Debería alegrarse (2S 14,4).

Pero no admite el hombre probado soluciones de abstracción. La sensación de retroceso corresponde a realidad y se impone con evidencia. Efectivamente, está perdiendo algunas actividades de sus potencias y vida psíquica, se le desgajan criterios arraigados, relaciones bien trabadas con el mundo. Hay períodos en que predomina el sentimiento de pérdida, que no desaparece con suponerlo infundado. «Y a la verdad se pierden...» (2S 14,4).

A quien sufre el desgarrón de la enfermedad en su propia carne, nadie podrá convencerle de que todo va bien. Podemos con verdad y eficacia demostrar que, todo sumado, el balance es grandemente positivo. Para ganarse en serio es necesario perderse antes también en serio.

La falta de conciencia en el adelantamiento tiene sus peligros, en especial el de retirarse desanimado o el cambiar de senda. Esto sucede particularmente durante las purificaciones pasivas. El cambio de medios en este caso, volviendo al viejo sistema, supondría un retraso o una ruina irreparable. Por eso luchan las apariencias pobres y la fe en su eficacia. El Santo repite más que nunca en esos centros de la crisis: «adelante va». La tentación de volver puede nacer de motivos seudodevotos, pues el alma, creyéndose perdida por esa vía, se siente obligada en conciencia a buscar otra. Y es entonces cuando se pierde.

Hay muchas jornadas de vitalidad ascendente, vividas con temperatura espiritual bajo cero. No solamente durante la noche, sino que afecta a toda la peregrinación terrestre. Aun en la unión está lejos de sentir acumulados sus méritos y progresos. Se ve desnudo el hombre en la soledad de su persona frente a Dios. La inseguridad del progreso es el mejor estímulo, y provoca grande amor estimativo, olvido de sí mismo, insatisfacción, ansia de más. Como ya dijimos al principio, el ansia de progreso es una manifestación de la tensión escatológica que estremece el espíritu de todo cristiano sensible.

Pobreza espiritual llama San Juan de la Cruz a la situación del mendigo de Dios que ha recorrido largos caminos en su existencia sin acumular nada, viviendo al día. Nada atesoró para sí, sino que daba al instante la limosna que recibía. ¿No será aventurado vivir así y llegar a la muerte sin haber asegurado una buena pensión para el cielo?

Poco tiempo antes de morir escribe fray Juan desde su alma: «No hay peor ladrón que el de dentro de casa. Dios nos libre de nosotros. Dénos lo que El se agradare y nunca nos lo muestre hasta que El quiera. Y, en fin, el que atesora por amor, para otro atesora, y es bueno que él se lo guarde y goce, pues todo es para él; y nosotros, ni verlo de los ojos, ni gozarlo, por que no desfloremos a Dios el gusto que tiene en la humildad y desnudez de nuestro corazón... Harto descubierto tesoro es y de gran gozo ver que el alma ande a darle gusto al descubierto, no haciendo caso de los bobos del mundo, que no saben guardar nada para después» (Ep 22).

En su vida pasada y méritos no busca el amor un pedestal para alzarse frente a Dios. El hombre en desnudez habla con Dios en total verticalidad, sin apoyarse en las estructuras que ha añadido a la propia existencia.

Capítulo 18

VIDA DEL SENTIDO

Fase previa a la puesta en marcha del sistema. Pero, al mismo tiempo, vida eminentemente real y variada, al menos en la superficie. Equivale al estado de principiantes de las divisiones tradicionales. San Juan de la Cruz alude frecuentemente a ellos, sólo que casi siempre les coge a contrapelo. Hacen de víctima y cuadro de horrores, que demuestra por sí mismo la necesidad de someterse a la noche purificadora con el fin de librarse de tanta miseria.

Podríamos llamarlo «preliminares», por fidelidad a la perspectiva asumida por el Santo mismo, que califica esta labor de preparación remota. Son preliminares también para el hombre que vive fugazmente esa etapa de la vida con el ánimo decidido a superarse. Así por lo menos debiera suceder.

Para muchos ese momento significará tal vez la situación permanente de toda la vida que no llega a realizarse y queda reducida a un embrión de sí misma: los eternos principiantes. Según la doctrina de San Juan de la Cruz, son la mayoría de las almas que cultivan la vida espiritual. Le daremos la razón cuando dejemos de confundir principiante con *sencillote* o amigo de novenas y medallas. De esos principiantes se encuentran pocos en nuestro ambiente. Pero existen mil maneras de ser infantil en las vías del espíritu, aun por parte de aquellos que poseen formación sólida, teológica, decoro y sobriedad en las formas del rezo. Abundan hoy los ejemplos.

Cambiando la perspectiva por el contenido real, llamaríamos a estos primeros pasos «vida del sentido», expresión que corresponde mejor al valor positivo y actual de esa conducta espiritual. Significa una plenitud relativa para el sujeto mientras vive ese período o fase: no lo juzga solamente en función de las esperanzas, que no sabe si llegarán a realizarse, como hace San Juan de la Cruz. Hay ya en este momento una parte de unión divina, aunque limitada, sin contar las mejoras que a base del ejercicio sensitivo espera conseguir después.

Al tratar de la noche, cogeré el modo de ver que destaca las miserias de este período para demostrar la necesidad de la

purificación. Entre tanto miro de frente al alma que se encuentra viviendo así, sin pensar de momento en abandonar ese método. La trataremos con sincera admiración, y no de soslayo, a manera de concesiones, como hace él: «*Aunque* esto a su manera sea necesario a los principiantes...» (2S 7,8).

San Juan de la Cruz no puede menos de ser realista. Los principios de la vida espiritual existen, y muchas personas se encuentran en ellos. No lo olvida, pero tampoco se decide a explicar largamente esa situación y el modo de aprovecharla a fondo, pues sería como canonizar el estancamiento, invitando a la permanencia. Muy de pasada sugiere los medios de utilizarla. Pero, en defintiva, reconoce su enorme influencia, en cuanto significa una decisión seria de darse a Dios y a las cosas del espíritu, que no es poco.

1. Caracterización del período

«Y para que mejor entendamos esta condición de principiantes, es de saber que el estado y ejercicio de principiantes es de meditar y hacer actos y ejercicios discursivos con la imaginación. En este estado necesario es al alma que se le dé materia para que medite y discurra, y le conviene que de suyo haga actos interiores y se aproveche del sabor y jugo sensitivo en las cosas espirituales, por que, cebando el apetito con sabor de las cosas espirituales, se desarraigue del sabor de las cosas sensuales y desfallezca a las cosas del siglo» (L 3,32).

Estas palabras caracterizan de manera adecuada la idea que en varios lugares desarrolla dispersamente sobre la vida espiritual incipiente. Tres componentes la integran: en la línea del conocimiento, tenemos la meditación, hecha de discurso, imágenes; para el afecto, cabida amplia al gusto, sentimiento, jugos sensitivos; como fin de estas concesiones, que parecen extrañas al sistema, propone la necesidad de ocupar el sentido con materias religiosas, para distanciarlo de su tarea e ilusiones profanas.

A primera vista parece extraño que San Juan de la Cruz permita y aun recomiende los gustos, las imágenes, variedad de cosas exteriores. Si tenemos en cuenta que todo ello ha de constituir la materia de purificación y eliminación del

período siguiente, parecerá contradictorio. ¿Meterlo ahora, para tener que sacar y desarraigar todo ello dentro de unos momentos? Es la única fase en que esto sucede.

Lo hace a sabiendas de que tendrá que desalojar dentro de poco. Es flexible, y sabe que las etapas, aunque fugaces, deben ser aprovechadas en su peculiaridad. Los medios son medios y sirven, con validez más o menos duradera. Para la tarea que se ofrece de momento, el gusto espiritual es un buen aliado, y echa mano de él. Es más, para el terreno en que ahora se lucha, tiene incluso más fuerza que el espíritu, incapaz de convencer a las pasiones toscas e insensibles con razonamientos de mucha finura espiritual.

Nadie se ha opuesto como J. Baruzi al intento de otorgar un puesto especial al tema de los principiantes dentro del sistema sanjuanista. Faltan, a su juicio, todos los elementos esenciales: «Juan de la Cruz nada nos dice de la manera en que quiere que organicemos nuestra vida espiritual antes de llegar a ese momento, que es el umbral de la vida mística, cuando ya se entra en la noche» [1]. Su sistema empezaría por la contemplación mística.

Afirmación dura y exagerada, como se demostrará a propósito de cada elemento en particular. Sin embargo, apunta bien a un rasgo peculiar del sanjuanismo, que no aprovecha este período en su individualidad, sino como introducción a la fase siguiente, que es la noche sensitiva. Lo supone transcurrido o a punto de finalizar cuando él se hace cargo del alma. Su propósito es precisamente enseñar el modo de abandonarlo a tiempo, suponiendo que ya ha dado de sí cuanto podía. En lugar de educar para vivirlo, lo utiliza como fondo o contraste sobre el que destacan las noches y la vida nueva que de ellas resulta.

Para que entren los principiantes en el sistema no basta que hable de ellos. Se requiere que les asigne funciones positivas en el proceso de santificación. En cierto sentido se debe afirmar que el sistema sanjuanista no admite de derecho un

[1] *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* p.377. La meditación sería una «concesión perezosa» en un sistema que no la soporta (p.475). Probablemente el Santo mismo nunca meditó (p.388). Su sistema empieza por contemplación, y lo que él llama principiantes son personas que empiezan la vida mística (principiantes místicos, no principiantes absolutos, como se entiende en la división tradicional) (p.387).

período de vida espiritual anterior a la noche. La razón es no la contemplación mística, sino la amplitud de la noche en sentido ascético, que controla y orienta o modera las tendencias malsanas que pululan en el uso de los medios sencillos de perfección. Empieza la noche con el uso de tales medios, ya que trata de imponerles sobriedad. No admite San Juan de la Cruz un tiempo en que la persona utilice tales recursos por puro gusto, con desbordamiento del sentido. Por eso vida del sentido y noche del sentido van en gran parte juntas. Hay algunas almas que, por temperamento, se mantienen en ese trato y, sin salir de él, sufren la purificación.

Si entendemos por comienzo de la noche la contemplación mística, es indudable que el sistema afirma un período anterior y con funciones específicas.

La perspectiva adoptada, que es el despegar de los ejercicios de principiantes a personas que deben adentrarse en la noche, influye decisivamente en la descripción del período. Habla de principiantes, a quienes se hallan en fase de aprovechados o deben lanzarse a ella. Es decir, juzga el sentido desde la perspectiva de quien necesita estímulos para abandonarlo y superarlo. Se comprende que escoja los rasgos de inferioridad y las limitaciones. Desprestigiándolo, quita las ganas de apegarse a él a quienes lo han dejado o están para dejarlo.

En su vida de superior y educador ha tenido que ocuparse frecuentemente de novicios y personas semejantes por otros conceptos. Para algunos, era un fermento prometedor; para otros muchos, se había convertido en condición estable, sin grandes esperanzas de superación. Según las circunstancias, la valoración del Santo es diversa:

a) *etapa* del espiritual que atraviesa un momento de su existencia particularmente movido y sensible; experiencia útil, necesaria; en estas condiciones, la estima;

b) *estancamiento* de quien no tiene valor para dar un paso adelante y abandonar esa condición provisoria; son los que se han cerrado en su mundillo; los critica duramente;

c) *condición* sensitiva de ciertas personas piadosas, a quienes Dios mantiene en esa forma de trato durante toda su vida por ser buenas, pero de poco fuste; tolerante y comprensivo, ni desprecia ni elogia.

Dejando a un lado a las personas de la tercera categoría, que, en líneas de principio, son excepción, su preocupación se centra en las dos primeras. Responde a quienes han vivido ya la etapa y quisieran, sin embargo, continuar; continuación que significa estancamiento y pereza. Son personas que se satisfacen con poco, viviendo al mínimo de pulsaciones espirituales. Es difícil hacerlas despertar a la vida del espíritu.

Tiene su principio este período en lo que se llama comúnmente *segunda conversión:* «después que determinadamente se convierte a servir a Dios...» (1N 1,2).

Caracteriza el período, como acabo de indicar, por los gustos y la meditación; ejercicios de piedad y penitencias corporales constituyen los recursos exteriores más salientes.

Aplica desde los primeros pasos una línea fuerte del sistema, que es la coincidencia de factores: moral, psicológico, experimental. Integrándolos, obtiene la fisonomía perfilada del estado: los que meditan, poseen virtudes muy superficiales, etc. Mas no suceden las cosas de ordinario con tanta regularidad. Hay personas que meditan muy bien y no conocen la virtud, como otras que han llegado a mucha perfección moral y religiosa sin abandonar la meditación.

2. Primeros fervores

El fervor impetuoso se cuenta entre los rasgos más salientes de la persona que despierta a la vida del espíritu. De su conducta tenemos un cuadro lleno de viveza y colorido. Arde el fuego de los nuevos amadores frente al obrar reposado y maduro de los amigos viejos y probados.

> «Será bueno aquí notar brevemente la diferencia que hay del vino cocido, que llaman añejo, y entre el vino nuevo, que será la misma que hay entre los viejos y nuevos amadores, y servirá para un poco de doctrina para los espirituales.
>
> El vino nuevo no tiene digerida la hez ni asentada, y así hierve por de fuera, y no se puede saber la bondad y valor de él hasta que haya digerido bien la hez y furia de ella, porque hasta entonces está en mucha contingencia de malear; tiene el sabor grueso y áspero, y beber mucho de ello estraga el sujeto; tiene la fuerza muy en la hez...

> Los nuevos amadores son comparados al vino nuevo. Estos son los que comienzan a servir a Dios, porque traen los fervores del vino del amor muy por de fuera en el sentido, porque aún no han digerido la hez del sentido flaco e imperfecto, y tienen la fuerza del amor en el sabor de él, porque a éstos ordinariamente les da la fuerza para obrar el sabor sensitivo, y por él se mueven. Así, no hay que fiar de este amor hasta que se acaben aquellos fervores y gustos gruesos de sentido, porque así como estos fervores y calor de sentido lo pueden inclinar a bueno y perfecto amor y servirle de buen medio para él, digiriéndose bien la hez de su imperfección, así también es muy fácil en estos principios y novedad de gustos faltar el vino del amor y perderse el fervor y sabor de nuevo.
>
> Y estos nuevos amadores siempre traen ansias y fatigas de amor sensitivas, a los cuales conviene templar bien la bebida, porque, si obran mucho según la furia del vino, estragarse ha el natural. Estas ansias y fatigas de amor es el sabor del vino nuevo, que decíamos ser áspero y grueso y no suavizado aún en la acabada cocción, cuando se acaban esas ansias de amor» (C 25,9-10).

Delatan sus labios una leve contracción de sonrisa ante el cuadro de los nuevos amadores, pero fundamentalmente les toma en serio. Mejor que nadie ha comprendido y formulado cuidadosamente el principio de economía divina de que «va Dios perfeccionando al hombre al modo del hombre, por lo más bajo y exterior hasta lo más alto e interior» [2].

Se muestran los principiantes particularmente ingeniosos en discurrir medios e invenciones donde encarnar y desahogar su ardorosa devoción. Ponen en la búsqueda de Dios interés reconcentrado. Todo les parece poco. Rehúsan todo compromiso con la vida profana y no se cansan de añadir uno sobre otro nuevos medios espirituales.

Dios estima esa diligencia enviando su respuesta de gracia. Diríamos que en esos fervores se esconde una mística elemental, hecha a la medida de lo que puede recibir. Tomemos como ejemplo una síntesis de los diversos factores que intervienen: simbolismo, la generosidad divina según las circunstancias, invenciones humanas. Esa es la vida del principiante.

> «Es, pues, de saber que el alma, después que determinadamente se convierte a servir a Dios, ordinariamente la va Dios criando en espíritu y regalando, al modo que la amorosa madre

[2] 2S 17,4. Todo el capítulo se dedica a exponer en detalle y justificar esa economía de Dios en la santificación del hombre.

hace al niño tierno, al cual al calor de sus pechos le calienta y con leche sabrosa y manjar blando y dulce le cría, y en sus brazos le trae y le regala...

La amorosa madre de la gracia de Dios, luego que por nuevo calor y hervor de servir a Dios reengendra al alma, eso mismo hace con ella; porque la hace hallar dulce y sabrosa leche espiritual sin algún trabajo suyo en todas las cosas de Dios, y en los ejercicios espirituales gran gusto, porque le da Dios aquí su pecho de amor tierno, bien así como a niño tierno.

Por tanto, su deleite halla pasarse grandes ratos en oración y, por ventura, las noches enteras; sus gustos son las penitencias, sus contentos los ayunos y sus consuelos usar de los sacramentos y comunicar en las cosas divinas» (1N 1,2-3).

La *oración* personal y solitaria es frecuente y prolongada. Las noches enteras transcurriría en oración de buena gana. Se mantiene allí clavada por el gusto. Habiendo vivido disipada, incapaz de una mirada religiosa, le parece que descubre un mundo nuevo, interioridad que la encanta. No se cansa de gustar y discurrir. Ceba los sentidos interiores en ese mundo y acumula provisión de pensamientos consoladores para obrar.

Multiplica los *ejercicios* y los objetos de piedad, personales y litúrgicos. Había renunciado con pena a sus aficiones profanas, y ahora descubre una mina de gustos en esos medios de gracia y de piedad: son «sus consuelos usar de los sacramentos y comunicar en las cosas divinas, oír sermones, misas, ver cosas santas» (2S 17,4), dirección espiritual, oratorios, imágenes, rosarios, etc. Vive de exterioridades, añadiendo, variando...

La devoción espiritual recurre espontáneamente a la mortificación externa, para afianzar su apartamiento del pecado y demostrar su amor a Dios. Comete con facilidad excesos, pero el abuso no condena el uso, que proporciona un eficaz despertador de las energías del espíritu. Sus formas acostumbradas son: rigor en el tacto; incomodidades en el vestido, habitación, clima; maceraciones procuradas del propio cuerpo [3].

Podemos denominar a estos ejercicios de mortificación voluntaria y externa «ascética ligera». Práctica que a la larga se demuestra muy útil y hasta necesaria. Mantiene el espíritu despierto, generoso, preserva del entorpecimiento. Los bienes del

[3] 2S 17,4; IN 1,3; 6,1.

sentido enriquecen sin duda, pero mucho más enriquecen cuando se mezcla su uso con una moderada renuncia.

No es aún la muerte interior que forma parte del programa de la noche. Pero vale mucho. Una sencilla mortificación bien escogida inyecta un escalofrío de vitalidad galvanizadora en la voluntad aletargada, poniendo en movimiento los músculos del alma. Por haber gustado en abundancia los bienes que se le ofrecían, quedó el espíritu abotargado, empachado, insensible a las llamadas de lo alto (3S 19,5).

Si muestra alguna desconfianza San Juan de la Cruz frente a la penitencia exteriorizada, es por el exceso con que en su tiempo la practicaban las personas piadosas; y, sobre todo, porque la creían suficiente y eficaz instrumento en la purificación del hombre. Es solamente un principio.

Sobre todos esos recursos de oraciones, devociones y penitencias pronunciará pronto una sentencia dura de insuficiencia. Quedarse ahí sin echar mano de medios más consistentes es perder tiempo y andar por las ramas (2S 7,5.8). Pero eso llegará a su tiempo. Entretanto sirve muy bien para el fin que se pretende y urge conseguir.

La fuerza del principiante es el gusto, que le abre el apetito y da sabor a sus obras. Cuando falta ese estímulo, desfallecen y se retiran. El gusto es toda su fuerza y también su flaqueza. Conociendo esta psicología, Dios tolera y aun fomenta el gusto en las cosas religiosas y espirituales. Aunque han cambiado el objeto, siguen aplicando el mismo afecto que antes dedicaban a sus pasatiempos mundanos y sensuales.

Pero debemos reconocer que lo necesita, para contrarrestar las aficiones todavía calientes o amenazadoras del mundo recién abandonado. La sensualidad agarra y tira muy conjuntamente; sólo una fuerza impulsiva contraria en ese sentido terreno pasional puede mantener el equilibrio y evitar el derrumbamiento.

«Llama fieras al mundo, porque el alma que comienza el camino de Dios parece que se le representa en la imaginación el mundo como a manera de fieras, haciéndole amenazas y fieros. Y es principalmente en tres maneras. La primera, que le ha de faltar el favor del mundo, perder los amigos, el crédito, valor y aun la hacienda. La segunda, que es otra fiera no menor, que cómo ha de poder sufrir no haber ya jamás

de tener contentos ni deleites del mundo y carecer de todos los regalos de él. Y la tercera es aún mayor, conviene a saber, que se han de levantar contra ella las lenguas... Las cuales cosas de tal manera se les suelen anteponer a algunas almas, que se les hace dificultosísimo no sólo el perseverar contra estas fieras, mas aun el poder comenzar el camino» (C 3,7).

¿Cómo es posible mantenerse fiel en estas condiciones y en otras de mayor halago? La voluntad seca no ha tenido tiempo de fortificarse y coger el mando. Echar mano del gusto espiritual es el único recurso que ofrece alguna garantía. Por eso tolera los apegos, aun sabiendo que dentro de poco le serán de estorbo. Cada cosa a su tiempo. De momento le basta que el objeto sea bueno, sin mirar mucho en el motivo.

Condesciende porque ese tratamiento es una necesidad de la psicología humana y, en el fondo, porque Dios lo quiere así, y es el primero en comprenderlo. «Conviene advertir que a los principiantes bien se les permite *y aun les conviene* tener algún gusto y jugo sensible acerca de las imágenes, oratorios y otras cosas devotas visibles, por cuanto aún no tienen destetado ni desarrimado el paladar de las cosas del siglo, porque con este gusto dejen el otro; como al niño que, por desembarazarle la mano de una cosa, se la ocupan con otra por que no llore dejándole las manos vacías» (3S 39,1).

Oración, ejercicios de piedad, mortificación, todo ello con facilidad y sentimiento, forman las características del principiante. Era el tiempo en que de esta manera se manifestaba. Pero hoy nos podría dar una idea falsa de la realidad. Esos rasgos se realizan hoy en la piedad popular y de gente sencilla, en quienes no significa grado de perfección, sino modalidad de cultura y formación que permite llegar a santidad elevada.

Por esa clasificación a base de los viejos esquemas, la persona culta mira tal vez con sentimiento de superioridad la devoción del pueblo. El principiante de hoy no suele cometer excesos en materias de piedad. Todo lo contrario, se distingue por su distancia de lo religioso, por la poca flexibilidad y blandura de alma para saber orar, practicar externa y comunitariamente su religión, horror a la renuncia y mortificación.

3. La meditación: teoría y práctica

La meditación caracteriza de tal manera el estado de principiantes, que los define por ella: los que meditan; el estado y ejercicio de principiantes es de meditar (L 3,32).

Condivide el tema de la meditación la suerte general del estado en que viene encuadrada. Recibe un tratamiento breve y marginal, muy inferior a la notable frecuencia con que la nombra. Para suplir a esta escasez, se han buscado algunos recursos que completen esas pocas referencias y nos den su idea completa.

La problemática en torno a la meditación sanjuanista se enriqueció enormemente con la posición de Baruzi, que defiende dos afirmaciones de grave alcance: 1) San Juan de la Cruz tiene una idea muy pobre y rudimentaria de la meditación; no se preocupó de repensar el tema por su cuenta y recoge algunos elementos de las corrientes contemporáneas que le bastaban para su propósito; 2) no hay lugar para la meditación en su sistema [4].

Los investigadores recurren a un documento histórico que pudiera dar en detalle los métodos del Santo. Su precisión es grande, pero no consta su sanjuanismo. Es la llamada *Instrucción de novicios,* que codifica los ejercicios del noviciado de Pastrana. Publicada en 1591, si bien escrita tres años antes. El influjo del Santo ha podido entrar en ella por más de un conducto. Fue primer maestro de novicios en Pastrana, por lo que hubo de establecer formas de oración que dejaran huella. El redactor principal de la *Instrucción,* padre Juan de Jesús María Aravalles, había sido novicio del Santo durante algún tiempo. Por último, la *Instrucción* es aprobada por la Consulta, de la que el Santo es miembro y pone su firma. Bien podía hacer retoques.

Mas no se ecuentran razones suficientes que permitan afirmar el influjo por ninguno de estos conceptos [5].

La forma un tanto rudimentaria en que a veces la presen-

[4] *Saint Jean de la Croix* p.86-90.386ss.472ss.600ss. Se ocupa también del tema en *Aphorismes de Saint Jean de la Croix* (París 1924) p.XXIII-XXIV-46 y 77. Aunque posteriormente ha suavizado algo la posición primera, mantiene, sin embargo, la tesis fundamental.

[5] Cf. TRUEMAN DICKEN, *El crisol del amor* p.133-138.

ta en sus escritos no da pie para afiliarle a una escuela determinada: Dios con grande majestad en un trono o a manera de fuego, etc. Acentúa los rasgos más sensitivos y detallistas, los más opuestos a las exigencias de la contemplación. Por eso materializa las representaciones, desaconsejándola con el solo modo de presentarla. No necesita recibir de ninguna tradición ese esquema elemental, pues está hecho con fragmentos entresacados para ese fin preciso.

A pesar de las limitaciones, ofrece al espiritual materia para orientarse con suficiente claridad en su meditación [6].

Gran parte de las dificultades en que se debaten los que meditan son debidas a que ponen mayor cuidado en organizar la técnica psicológica que en el contenido u objeto de su actividad interior.

Dos sectores se ofrecen a la meditación del cristiano: los misterios divinos en sí y en su realización histórica; la propia vida cristiana con las circunstancias que la envuelven. Todo ello sirviéndose de representaciones, imágenes y semejanzas.

Uno y otro se conjugan en el gran tema de meditación que es Jesucristo, en su misterio y en su vida. Reúne en sí el doble tema aludido, pues es el misterio divino en persona, y sirve al hombre como el mejor programa de vida personal en su conducta. Tiene además la ventaja de que las representaciones son fáciles con ayuda de los datos evangélicos y corresponden a la realidad. Como norma básica, se aconseja al espiritual: «traiga un ordinario apetito de imitar a Cristo en todas sus cosas, conformándose con su vida, *la cual debe considerar* para saberla imitar y haberse en todas las cosas como se hubiera él» (1S 13,3).

Señala una finalidad inmediata y de orden práctico, que es orientar la vida según aquello que se ha meditado.

La meditación religiosa lleva a cabo en las potencias representativas la misma labor que los gustos de piedad en las facultades afectivas. Las imágenes y discursos «sirven de medio remoto a los principiantes para disponer y habituar el espíritu a lo espiritual por el sentido y para de camino vaciar

6 El mejor estudio de conjunto sobre la meditación sanjuanista es el de AMATUS DE SUTTER, *La méditation chez saint Jean de la Croix:* EphemCarmel 9 (1960) 176-196. Analiza y da estructura a las ideas del Doctor Místico, aprovechando también las fuentes documentales y la problemática suscitada por Baruzi.

del sentido todas las otras formas e imágenes bajas, temporales y seculares y naturales» (2S 13,1).

Un buen efecto de este ejercicio se obtiene ya en el plano natural, donde supera la dispersión psicológica y prepara al recogimiento del espíritu. Aporta luego un medio de trato con Dios que encauza la vida religiosa del individuo.

Para ser eficaz necesita apoyarse en la riqueza psicológica, doctrinal, espiritual, madurez que le dé jugo. No basta con decir que se ponga en soledad y *piense* en temas religiosos, sirviéndose de la imaginación. Se medita en serio cuando las verdades han calado dentro o interesan, y no precisamente por la lectura superficial de información hecha un momento antes. La lectura es un recurso apto a reevocar misterios o verdades ya conocidas e incorporadas con anterioridad, que provocan en el espíritu una actitud fundamental de aceptación e interés. La lectura sobre tema improvisado y de sorpresa lleva a una lucha entre la voluntad que *quiere atender* y el resto de la persona que no se interesa.

Un novicio (por referirnos al método aplicado por el Santo en Sevilla) no dispone ordinariamente de materia interior suficiente para reconcentrarse largo tiempo. La enseñanza de la meditación debe ir acompañada de una coeducación total de la persona incluso en su actividad exterior. Esto resulta más evidente en personas jóvenes que están modelando las actividades de su espíritu.

El padre Quiroga ha conservado la forma concreta de meditación que enseñaba San Juan de la Cruz. Indicación precisa y de valor inestimable. Divide la actividad en tres tiempos por decirlo así: representación imaginaria, reflexión, atención amorosa.

> «*La primera* es representación de los misterios sobre que se ha de meditar, por semejanzas materiales en la imaginación. *La segunda,* ponderación intelectual sobre los misterios representados. *La tercera,* quietud atenta y amorosa a Dios, donde se coge el fruto de las otras dos primeras y se abre la puerta del entendimiento a la iluminación divina para los efectos sobrenaturales que en la oración se pretenden para la perfección del alma...
>
> En esta tercera parte de quietud atenta a Dios, con que se perfecciona la meditación provechosa y se logran los frutos de ella, enseñaba a sus discípulos a detenerse más que en las dos

primeras, donde se abre la puerta a la iluminación divina y se dispone el alma para ser movida de Dios a lo sobrenatural...»[7]

Delata evidente preocupación por el factor amoroso y contemplativo. Reduce el discurso, acentúa la simple atención y el afecto, creando una meditación de tipo contemplativo. Disminuye en parte el carácter trabajoso que reviste la oración meditativa en su esfuerzo por encontrar motivos y aplicaciones de la verdad religiosa.

Se obtiene una forma intermedia, que él denomina *atención amorosa,* notablemente simplificada desde el punto de vista psicológico. La admiten todos como forma superior de oración, pero se la discute en su íntima naturaleza de realidad intermedia. Mientras para unos es cumbre normal del ejercicio meditativo, representa para otros la primera aparición de la contemplación infusa.

Creo no descubrir ningún secreto diciendo que la meditación religiosa está afectada por honda problemática. Problema es en términos de investigación el resultado correspondiente a una dificultad grave y prolongada. Radica en dos factores, los mismos que ya trató de rectificar San Juan de la Cruz: participación integral de la persona, contenido.

La meditación es una mezcla de reflexión y oración o trato con Dios. Pueden y deben fundirse en quien medita queriendo orar. Pero es posible hacer esas dos cosas por separado: orar sin discursos, meditar al margen de la oración. Por lo general se realizan al tiempo, lo cual tiene muchas ventajas, pero también algunos inconvenientes. Se llega a olvidar lo que es oración cristiana por reducirla toda ella a problemas de atención y reflexión prolongada[8].

Hay reflexiones de hondura que se hacen mejor fuera de la oración, a lo largo de la vida o del día, sin limitarlas al tiempo de oración estricta. Y no deja de ser curioso que la

[7] José de Jesús María (Quiroga), *Don que tuvo San Juan de la Cruz para guiar las almas a Dios.* Publicada por el padre Gerardo en su edición de las *Obras de San Juan de la Cruz* III p.515-517. El testimonio tiene todas las probabilidades de garantía. De no constar que el método de meditación aquí propuesto se debía efectivamente al Santo, no se hubiera atrevido el padre Quiroga a proponerlo cuando ya se había generalizado en la Orden con autoridad oficial el esquema de las siete partes de la oración.

[8] He analizado el tema en un estudio anterior: *Funciones del conocimiento en la oración mental:* RevEspir 25 (1966) 75-89.

reflexión y discurso, que tan difícil resulta en los momentos de oración recogida, se hace sin dificultad y atentamente en otros ratos, ayudándose de medios adecuados.

Recordemos por último un hecho decisivo para entender la meditación sanjuanista. Conocía la Biblia casi de memoria. La leía meditando a todas horas, en la celda, en el monte, junto al mar. Era mucho más que simple lectura; verdadera «lectio divina», meditada a todas horas, contemplada reposadamente en el espíritu.

Por eso sus horas de oración disponían de una riqueza asimilada e inagotable. No necesitaba renovar los largos discursos y reflexiones que pudo hacer en la primera lectura. Le bastaba recogerse en una oración silenciosa, directa, sin largos razonamientos, que poseía de antemano.

Es indispensable tener en cuenta el conjunto de la vida, lecturas y ejercicios, convencimiento personal y familiaridad con la palabra divina, si se quiere tener una idea del pensamiento sanjuanista sobre la oración en general, y en particular sobre la meditación.

4. Educación del sentido

Pone de relieve los daños a que da lugar el abandono incontrolado a las tendencias del sentido y los provechos de la renuncia. ¿No tendrá nada que decir en sentido contrario, es decir, de las ventajas que aporta la vida del sentido y los peligros de la renuncia prematura o indiscriminada?

Vista superficialmente, la actividad sensitiva se presenta como un instrumento de que el hombre se sirve para ponerse en contacto con la realidad exterior. Esta impresión inicial se corrobora con imágenes como la de 1S 3, de un alma encerrada en la cárcel del cuerpo. Pero esta idea no refleja el verdadero pensamiento del Doctor Místico, que, como dijimos al hablar de su antropología, toma el sentido como una modalidad que afecta al hombre entero. De ahí que las actividades del sentido sean analizadas cuando se ocupa de reorganizar las facultades superiores del espíritu.

Más que una zona de tránsito, ve en él las aportaciones que hace de manera permanente a la vida humana y religiosa

del hombre. Sin quitarle peculiaridad, se convierte en un aliado del espíritu. Los límites no deben hacernos olvidar su auténtica grandeza, pues tiene prestaciones insustituibles.

La urgencia de educarlo es hoy mucho mayor, cuando el sentido, consciente o insensiblemente, recibe de manera continuada un aluvión de objetos, sensaciones, excitaciones. El hombre retirado de hoy aprende más novedades en un día que el curioso de hace siglos en dos meses [9].

Vale, por lo tanto, con mayor razón el principio sanjuanista que regula los ejercicios del principiante. Para *contrarrestar* el aumento de estímulos por parte de los sentidos, es necesaria una experiencia espiritual más sensible y densa, que el sentido encuentre pábulo real y acogedor en su vida religiosa.

Negación moderada. Aún no estamos en la noche, pero ya he dicho que la moderación empieza al mismo tiempo que el empeño espiritual, y no hay vida interior sin noche.

Antes de ocuparse de ello, ha recogido ya abundantes experiencias sensitivas. La comparación de la cárcel no es eficaz del todo, pues ese mismo encarcelado puede haber tenido treinta años de vida libre que ahora revive con la memoria y la imaginación. Tiene el mundo y muchos mundos dentro.

Disminuye moderadamente la actividad externa del sentido, pero no se centra en mortificación privativa la tarea educacional. Las sensaciones son inevitables, y de por sí no estorban ni ayudan (1S 3,4). El daño viene del *afán* por recibir sensaciones; la *curiosidad,* que busca ávidamente; el instinto natural, que empuja a cada sentido hacia el ejercicio ilimitado de la propia operación; no se cansa el ojo de ver, el oído de oír. Eso es tiranía.

San Juan de la Cruz ha ejercitado intensamente las facultades sensitivas: visión, fantasía, etc. Bastaría su lenguaje simbólico para demostrarlo. Hay además datos biográficos en abundancia por donde sabemos que no se ha enriquecido solamente en el coro y cerrado en la celda con los libros. Cielo,

[9] En la exposición o feria de Milán de este mismo año, la Televisión italiana llevaba escrito en grandes caracteres el siguiente lema: «In un anno ciò che un tempo si riusciva a vedere in una vita» («Se vé en un solo año lo que en otro tiempo apenas se lograba ver en toda una vida»). Y lo justificaba detalladamente a base de números precisos sobre programas y horas de emisión.

campo, mar, el mundo real de sus viajes por ventas y caminos, el mundo poético de sus lecturas literarias.

No es, en cambio, curioso. Aborrece la constante variación y el afán de novedades. Incluso para la contemplación de paisajes tiene ya sus nidos o atalayas donde se recoge diariamente durante años enteros. Busca sensaciones lentas, que calen en el espíritu. Son las verdaderamente constructivas. La atención desplazada constantemente de un objeto a otro se convierte en distracción.

Vuelvo a referirme al sistema que aplica en el noviciado de Sevilla por parecerme paradigmático [10]. Se halla frente a una situación y una categoría de personas: principiantes en edad y principiantes en vida religiosa y moral, jóvenes de quince a veinte años en su mayoría. Integran la situación factores de orden espiritual, psíquico, fisiológico. Los novicios andaban enfermos, lisiados, débiles de cabeza, cansados de aquella contemplación forzada. A esa edad, con toda su buena intención, no disponían de materiales para el ejercicio de las facultades.

El Santo propone un remedio que asume la organización total de la vida interior y externa: ejercicio interior moderado y progresivo, en conformidad con su espíritu superficial; ejercicio corporal del movimiento, el trabajo físico; prácticas virtuosas que forman el carácter, el temperamento, y dan solidez a la oración interior. A medida que vayan enriqueciéndose, sentirán la necesidad o asimilarán fácilmente más largo tiempo de soledad, oración personal.

Permite a los principiantes cierta abundancia y gusto de los objetos que sirven a la piedad y agradan al sentido. Normalmente, el principiante los debe utilizar más que la persona ya formada, ya que necesita mayor apoyo del sentido, del cual recibe su espíritu el alimento. Donde la educación a la vida espiritual se realiza de manera colectiva, suele seguirse el proceso inverso. Como punto de partida, se priva al joven de todo recurso exterior, colocándole en una desnudez desorientadora. No sabe adónde ir, pues le faltan las cosas que pudieran ofrecer algún atractivo. Tiene que refugiarse en una interioridad que no posee. A medida que vaya creciendo, cuando llegue la hora de la madurez sobria, empieza el apetito re-

[10] Cf. relación del padre Quiroga que he transcrito en el c.5.

frenado a acumular distracciones y juguetes piadosos, pues dispone ahora de mayor libertad para darse gusto [11].

Merece tanta compasión el principiante abandonado a una propia interioridad personal que no posee, como la persona madura aficionada a pequeñeces sensitivas que debiera tener desde hace mucho eliminadas. Hace notar el Santo que una persona espiritual llegada a madurez interior se hace *instintivamente* sobria. Se despoja por motivos mucho más hondos que la voluntad de mortificación. «La pobreza espiritual sólo mira en la sustancia de la devoción, aprovechándose sólo de aquello que basta para ella y *cansándose* de esotra multiplicidad y de la curiosidad de ella» (1N 3,1).

Acarrea daño gravísimo el instalarse desde un principio en las zonas del espíritu sin haber pasado por las ansias del sentido. El gesto en apariencia heroico puede ser una huida ante la dificultad de seguir cansados buscando al Dios de los caminos. La vida del espíritu significa un triunfo cuando ha incorporado la sensibilidad. Si la destruye, no habrá medio de reemplazarla.

Demuestra la experiencia que a las personas faltas de sensitividad no les brilla el espíritu. Se le ve forzado, obrando a golpe de convicciones, sin ganas ni optimismo. Mala cosa es que a las virtudes sobrenaturales se las vea demasiado solas y *espirituales*. ¡Qué horror, decía uno, si mi padre me amaba sólo por caridad cristiana! Aborrecemos esas formas de virtud que sin necesidad sacan demasiado a la superficie su contenido sobrenatural. Es verdad que el cuerpo tiene su fuerza en el músculo y los huesos. Pero la belleza y el encanto están en la carne llena y la piel suave. No está bien un rostro huesudo y áspero.

El santo artista debió de confrontar más de una vez involuntariamente su finura sensitiva y humana con la dureza espiritual de personas que vivieron junto a él. ¡Qué diferencia! Los resultados pregonan que la renuncia y educación del sentido fueron de muy distinta calidad en uno y otro caso.

Poseen algunas personas una cualidad que les lleva sin esfuerzo del sentido al espíritu. «No sólo no se han de evitar

11 Tener en cuenta que intervienen otros elementos de juicio. La persona formada necesita mayor cantidad de medios por razón de apostolado o eficacia social. En el texto me refiero a los medios de vida personal.

las tales nociones [gozo en bienes sensibles] cuando causan esta devoción y oración, mas antes se pueden aprovechar de ellas y aun deben para tan santo ejercicio. Porque hay almas que se mueven mucho en Dios por los objetos sensibles» (3S 24,4).

Se aplican en este caso a una actividad religiosa, como es la oración o devoción. Pero la cualidad es de orden temperamental. Tales personas gozan de una fuerte sensibilidad, dotada de instinto elevador. Pueden al mismo tiempo penetrar intensamente las cosas y elevarse, gozándolas desprendidamente. Estas almas voladoras son obra de la naturaleza, y también de la gracia en algunos casos.

El hombre normal goza a través del sentido, pero corre el peligro constante de engolfarse en él. Lo hace acaso con intenciones de ayudarse a lo espiritual, pero se queda atascado, y lo que saca en limpio es recreación sensitiva (3S 24,2). Posee una sensitividad pegajosa y autónoma. Sólo a través de la renuncia provisional y sincera de la noche llegará a gustar y utilizar provechosamente las cosas sensibles.

5. Juicio global

¡Vivan los sentidos! El que pueda gozar, que goce —grita el corazón superficial y atormentado—. Con tanta variedad de cosas como hay en el mundo, basta hacer más intensas y numerosas las sensaciones para llenar la vida.

San Juan de la Cruz, en cambio, dice que esto no es vida. Místico por naturaleza, lleva dentro la convicción de que la vida humana y el curso de la historia están dominados por el misterio. Lo más valioso y lo más cierto sigue escondido a los sentidos, que llegan solamente al accidente y a la superficie engañosa de la realidad (3S 20,2). Es la primera fase de carácter preparatorio.

La vida de los principiantes debe ser valorada primariamente como *situación* personal. Quien se encuentra en tales condiciones es un cristiano que se ha convertido a servir determinadamente a Dios, posponiendo sus antiguas aficiones puramente humanas y cortando las perversas. Pone el afán

en cosas espirituales o de servicio divino, dedicándose a ello con eficacia y porfía (1N 1,3).

Dejemos a un lado toda comparación con estados superiores. La medida verdadera para el juicio es la voluntad de Dios sobre esa persona en su condición particular. Pues bien, en este sentido corresponde admirablemente lo mejor que sabe y puede. Son santos a su modo y según sus modestas luces. Dios respeta a las personas. El uso de medios o formas de religiosidad *culturalmente* inferiores no denota inferioridad en los valores morales y religiosos [12].

Hace notar que existen principiantes de acendrada calidad moral (1N 2,6-8; 3,2). Pasa adelante, sin apenas detenerse a perfilar su imagen edificante. Son excepción. Teme que, si describe y alaba mucho esas virtudes, perderá fuerza el argumento que está desarrollando: la miseria moral en que se halla todo principiante que no haya atravesado la purificación pasiva del sentido demuestra su necesidad con total evidencia. Otro hubiera sido el tono en caso de escribir para quien debe todavía permanecer en el estado inicial y aprovecharlo.

Mayor cuidado ha puesto el Santo en juzgar esta primera forma de vida en la perspectiva de progreso, como fase de una maduración ulterior. Desde ese punto de vista, el juicio tiene también mucho de positivo. Se ha logrado un resultado apreciable al limpiar el organismo de la percepción y las pasiones de su mundo anárquico e impuro. A base de temas y objetos religiosos o vividos con sentido de religiosidad, el espíritu se encuentra muy fácilmente con Dios.

Lejos quedan los placeres y pasatiempos, el adorno y el lujo, los pensamientos vanos, amistades frívolas. En cambio, ha ido aumentando el tiempo de la oración, las buenas compañías, la práctica de la piedad y de la caridad. Medita, o sea, toma conciencia personal del misterio divino, se empeña, organiza la propia vida en consecuencia.

La sustitución de imágenes mundanas con sus aficiones por otras más sólidas y religiosas es disposición necesaria e inmediata para entrar en la etapa siguiente del proceso. La

12 Ya he hecho notar que no se debe confundir con defectos de principiantes las formas de devoción popular. En muchos, la repugnancia a la sensiblería no se debe a finura religiosa, sino a falta de blandura espiritual y exceso de intelectualismo en el trato personal con Dios. Muchos de ésos no han llegado a principiantes todavía (2S 7,12).

noche oscura se realiza en medio de una aridez temerosa que quita todo gusto en los ejercicios de piedad, deja insulso y sin alicientes el mismo trato con Dios. Imaginemos que quien sufre no ha dejado todavía las viejas tendencias a la exterioridad. Al ver que se le ciega el mundo interior, la reacción natural será volver la mirada a los pasatiempos y distracciones que llenen el vacío interior. De ese modo anula toda la eficiencia de la noche, retrocede. Conociendo esta psicología nuestra, Dios no se atreve a poner en purificación pasiva si no es a personas que hayan superado la fase previa y que tienen ya despreciado el mundo.

«Queriendo Dios llevarlos adelante y sacarlos de este bajo modo de amor a más alto grado de amor de Dios, y librarlos del bajo ejercicio del sentido...; ya que se han ejercitado algún tiempo en el camino de la virtud, perseverando en meditación y oración, en que con el sabor y gusto que allí han hallado se han desaficionado de las cosas del mundo y cobrado algunas espirituales fuerzas en Dios, con que tienen algo refrenados los apetitos de las criaturas, con que *podrán ya sufrir con Dios un poco de carga y sequedad sin volver atrás...*, oscuréceles Dios toda esta luz y ciérrales la puerta y manantial de la dulce agua espiritual... Esto a la gente recogida comúnmente acaece más en breve después que comienzan que a los demás, por cuanto están más libres de ocasiones para volver atrás y reforman más presto los apetitos de las cosas del siglo» (1N 8,3-4).

Es a la vez una disposición negativa muy fuerte que justifica el proceso, pues con sus muchas limitaciones y miserias obliga a buscar una salida. La raíz de todos los defectos es el gusto o sentimiento puesto como impulso y orientación de la conducta.

a) *Superficialidad.*—El principiante, digamos la persona que vive a nivel sensitivo, no trabaja con programas de hondura y largo alcance. Coge las cosas como se presentan, según van viniendo. Forma su juicio personal y escala de valores guiándose por el periódico y la moda. La gran autoridad en materia religiosa son para él los teólogos sensacionalistas. Se adhiere a lo que más llena la curiosidad y da gusto.

En cosas de piedad, absolutizan los medios sensibles y ex-

ternos, perdiendo de vista la finalidad y el contenido. No han logrado fundir su vida profana y su vivencia interior cristiana. La piedad necesita de horas propias, aislada totalmente del resto. Mayor piedad equivale a más largo tiempo de la jornada dedicado a esos ejercicios. Todavía su vida espiritual está condicionada por el ambiente de manera excesiva. La raíz del mal está en la superficialidad, que les hace colocar su vida cristiana a nivel y en concurrencia con las restantes actividades. Necesitan incorporar los valores y las actividades religiosas en la unidad de la persona.

No arriesgarán grandes cosas por su fe. Esta no ha llegado a esa zona de intereses profundos en que se encuentra el nervio de la vida.

b) *Inconstancia.*—El sabor y el interés acompañan ordinariamente a la novedad. Movidos por ella, adoptan un recurso o toman una decisión. Pero como la novedad falla por principio, cesa también el gusto, y tras él el propósito dependiente. Comenzar de nuevo, en busca de alguna novedad que guste, y se forma nuevo programa. Llevan vida de nomadismo interior, cargando diariamente con la tienda a cuestas, en busca de nuevos paisajes. No saben ellos mismos lo que quieren.

Pero San Juan de la Cruz sí lo sabe.

> «Este apetito les causa muchas variedades, porque de éstos son los que nunca perseveran en un lugar ni, a veces, en un estado, sino que ahora los veréis en un lugar, ahora en otro; ahora tomar una ermita, ahora otra.
>
> Y de éstos son también aquellos que se les acaba la vida en mudanzas de estados y modos de vivir. Que, como sólo tienen aquel hervor y gozo sensible acerca de las cosas espirituales, y nunca se han hecho fuerza para llegar al recogimiento espiritual por la negación de su voluntad y sujeción en sufrirse en desacomodamientos, todas las veces que ven un lugar devoto a su parecer, o alguna manera de vida o estado que cuadre con su condición e inclinación, luego se van tras él y dejan el que tenían. Y como se movieron por aquel gusto sensible, de aquí es que presto buscan otra cosa, porque el gusto sensible no es constante, porque falta muy presto» (3S 41,2).

En otras ocasiones se encarga de precisar algunos de los campos en que domina el afán de variaciones que traigan sabor: libros de piedad, lugares y estados de vida, ceremonias

litúrgicas, propósitos y programas de perfeccionamiento espiritual, etc. Cada mañana el principiante se desconecta de su vida anterior y se entrega a la inspiración del momento.

c) *Egoísmo.*—Pudiera servir como nombre sintético de todas las flaquezas que aquejan a las almas de poco fuste: «el estilo que llevan estos principiantes en el camino de Dios es bajo y que frisa mucho con su propio amor y gusto» (1N 8,3).

Poseen una fórmula expeditiva para canonizar su egoísmo, haciéndolo pasar por voluntad divina. Cuando ellos están satisfechos, piensan que Dios se satisface; y se convencen de que no es voluntad de Dios lo que a ellos les disgusta (1N 7,3). Esta es una simplificación genial del esfuerzo cristiano. Han encontrado la clave de la paradoja célebre: servir a Dios es reinar.

Al escoger los medios para su progreso, suelen seguir ese mismo criterio: los más eficaces serán los que mayor satisfacción procuren (3S 28,8). Una vez que ellos no encuentran gusto, las cosas perdieron la razón de ser. «Suelen tener tedio en las cosas que son más espirituales y huyen de ellas, como son aquellas que contradicen al gusto sensible: porque como ellos están saboreados en las cosas espirituales, en no hallando sabor en ellas, les fastidian. Porque, si una vez no hallaron en la oración la satisfacción que pedía su gusto, no querrían volver a ella, o a veces la dejan, o van de mala gana» (1N 7,2).

El sentido cae bajo la ley del progreso, siempre dura y no esperada. Si se tratara de arrancar vicios, aunque cueste, lo hace uno convencido. Pero esa ley comporta el abandono de medios que han prestado servicios apreciables. Parece ingratitud prescindir de ellos.

Es en lo que más empeño pone San Juan de la Cruz: «Dejad vuestras operaciones, que, si antes os ayudaban para negar el mundo y a vosotros mismos que érades principiantes, ahora que os hace Dios merced de ser el obrero, os serán obstáculo grande y embarazo» (L 3,65). Cuando se abusa de medios que a su tiempo fueron legítimos, Juan los descalifica: esos «modos rateros» con que se hace poca hacienda (L 3,31).

Toda ley tiene excepciones. El progreso obligado, con

abandono de determinadas actividades sensitivas, no se aplica a ciertas almas que viven necesariamente del sentido. Padecen breves sequedades contemplativas, pero vuelven luego al cauce jugoso.

Juan las señala, enseña a respetarlas y guiar a cada uno por *su* camino. Pero las deja, y sigue la trayectoria.

Capítulo 19

LA NOCHE OSCURA

Fase de vida o muerte. Se trata nada menos que de evangelizar una por una todas las potencias, el hombre entero. Esa verdad trascendental ha quedado encarnada en una imagen bella y fecunda. Con razón ha hecho célebre al autor.

Emparedado en un cuchitril, fray Juan de la Cruz se cuece en ansias. Ardor ciego, con «una espesa y pesada nube sobre el alma, que la tiene angustiada y ajena de Dios» (2N 16,1). Hay mezcla de soledad afectiva, miseria moral comprobada, desazón, inseguridad, riesgo incalculable. A la hora en que más le necesita, Dios parece ausente. Carece hasta del consuelo de un contacto real y sacramental con Cristo. Vive a pulso de su propia fe.

En esta soledad afina el espíritu y la pluma para decir maravillas sobre la experiencia nocturna. Ha sido tan fuerte, que, aunque el Santo no es amigo de publicidad ni de hacer confesiones, brotan canciones y luego comentarios. Allí empezó a clamar: *¿Adónde te escondiste?*

Tal vez resultó superior a lo previsto su experiencia personal de la noche, pero el fenómeno no le coge de sorpresa. Ha podido observar antes y después que con ligeras variantes se repite en otros. Mas no todos pueden cantar a la salida: *¡Oh dichosa ventura!* Muchas almas se malogran y dejan morir sus ilusiones por no querer o no saber atravesar este momento crucial de maduración cristiana. Las más afortunadas sufren inútilmente, pierden tiempo y esfuerzo por falta de luz.

Escribe para dar luz en este paso decisivo. Retroceder implicaría una renuncia al equilibrio personal y religioso. A quienes no han tenido aún la experiencia, San Juan de la Cruz les da doctrina, para que actúen por su parte un programa parecido, el que lleva a la desnudez de espíritu.

Sobre experiencias abundantes ha trabajado el pensamiento sistemático que desentraña la realidad. Como consecuencia, la *noche* adquiere una riqueza ilimitada. Significa el ser de Dios, su trascendencia, las modalidades cristianas de su trato con el hombre; saca también a luz la esencia del hombre, las raíces

que tiene el vicio, la transformación operada, la vida nueva en Cristo.

Carne tan jugosa está, sin embargo, cubierta por una cáscara muy amarga. Ya es sabido que las horas de quietud y serenidad no se gustan cuando se ganan. Las germinaciones más delicadas de la vida se producen solamente en el silencio, en la oscuridad de la tierra. Aunque parezca extraño, el hombre va a vivir las horas decisivas de su existencia espiritual sin lograr hacerse una idea de lo que está sucediendo.

Camina en manos de la fe, a empuje del amor.

«Cuando más alto subía
deslumbróseme la vista,
y la más fuerte conquista
en oscuro se hacía.
Mas, por ser de amor el lance,
di un ciego y oscuro salto,
y fui tan alto, tan alto,
que le di a la caza alcance».

(Tras de un amoroso lance.)

1. Desconcierto

A los ojos del lector, nada tiene de sorprendente la llegada de una noche purificadora. La está pidiendo a gritos el vivir arrastrado de los principiantes, necesitados de grave y urgente reforma. Por otra parte, son tales las ventajas derivantes, que esperamos su aparición como un favor divino particular, un privilegio.

Sin darnos cuenta, en esos razonamientos hemos hecho nuestra la perspectiva del escritor, que lanza los fervores iniciales hacia adelante. De otra manera ve las cosas quien las vive. Para hacerse una idea de la experiencia misma, hay que restar a las descripciones sanjuanistas la parte que se refiere a frutos, motivos, causas, necesidad. Son cosas que ve el observador.

La vivencia inmediata provoca un grave desconcierto. Sorprende a quien había hecho de la vida del sentido un estado permanente. En el fervor de su segunda conversión, el espiritual traza un programa de vida que sirva, con muy pocas variaciones, para el resto de sus días. Está ideado en perfecta

homogeneidad con sus actuales experiencias sensitivas. En adelante todo seguirá igual, intensificándose regularmente: aumento de fervor, entusiasmo en el diálogo con Dios y con el hermano, etc.

Pronto advierte que suceden cosas fuera de programa. El prójimo no quiere tal vez los servicios, o no los agradece; acaso Dios no concede los triunfos o consuelos que de El se esperaban; la oración es una tortura o un aburrimiento; se conjuran las circunstancias para amargarle la vida; o, sin que nadie se meta con él, de repente le falla el entusiasmo personal y le invade la desgana. En un primer momento piensa: son excepciones; un día malo lo tiene cualquiera. Pero las excepciones se hacen cada vez más frecuentes y duraderas, hasta que prevalecen y acaban con la norma y el programa. Es una experiencia muy dolorosa. A dos pasos de la salida impetuosa, ya está el camino interrumpido y sin señales. No sabe por dónde tirar.

¡Qué diferente es el camino de la santidad de como lo imagina el fervor inicial! Es sincero, pero se equivoca. No ha valorado exactamente sus fuerzas, ni conoce la naturaleza de las cosas divinas, tan fuera de nuestros cálculos. Le costará sudor de sangre convencerse de que el fervor es cosa buena, pero no es todo. Una parte del Evangelio es moverse y predicar a todos sin excepción. Pero otra parte no menos importante es saber estar en la cruz quieto y callado, oyendo los insultos que otros nos dirigen.

«Al mejor tiempo, cuando más a su sabor y gusto andan en estos ejercicios espirituales y cuando más claro a su parecer les luce el sol de los divinos favores, oscuréceles Dios toda esta luz y ciérrales la puerta y manantial de la dulce agua espiritual que andaban gustando en Dios todas las veces y todo el tiempo que ellos querían, y los deja tan a oscuras, que no saben dónde ir con el sentido de la imaginación...» (1N 8,3).

La vida entera se contagia de la oscuridad. Se enfría la sangre y baja la temperatura del alma. Al entusiasmo de algunos días sucede el apagón de varios meses. ¿Y los antiguos ardores? Pavesas. Pierden gusto en el trabajo, caen ilusiones, por ninguna parte ven frutos ni camino. Las oscuridad avanza

en profundidad y anchura, hasta que borra las sendas, hace desaparecer la fauna y la flora del paisaje espiritual.

La experiencia presenta fisonomía anormal. Al sacrificio doloroso que realiza por amor, correspondería normalmente doble efecto: presencia del amado mayormente sentida, progreso. Todo ello falta. No se ve la mano de Dios providente; y comprueba con alarma que, en lugar de mejorar, está perdiendo hasta las capacidades que más ayuda le prestaron en el período precedente.

Es la hora de la verdad. En el fondo del corazón van naciendo convicciones silenciosas: está visto que soy pobre y no me sostienen mis ideas a pesar de su probada solidez; Dios no es exactamente como yo le imaginaba; y tampoco los hombres y la vida.

La negatividad, impuesta de fuera o procurada de intención, forma parte esencial de la vida, parte eminentemente positiva. Sin resistencia no hay ejercicio posible de fuerzas. Mas negatividad en nada se parece a inercia, a puro aguante; al contrario, obliga a echar mano de todos los recursos.

La noche oscura es una experiencia fuerte, pero muy desparramada. Oculta su presencia en mil acontecimientos normales o anormales, que hubieran sucedido igualmente aunque yo no tuviera que purificarme. El reconocerla exige un esfuerzo de fe casi tan grande como el llevarla con amor y paciencia. Donde no hay fe en el amor divino sacramentalizado en toda clase de hechos y personas, las situaciones son pura historia, cruce de causas, amores y odios, que nos envuelven; nos creemos víctimas de convergencias, de miserias humanas, de cosas que tienen que suceder. Se reacciona en conformidad con la interpretación dada a los acontecimientos. De ahí el doble mérito de San Juan de la Cruz: descubrir la faz de Dios en las tinieblas, enseñar la manera de acogerle en fe y amor.

Algunos piensan que el Dios de nuestros padres tenía otros sistemas de gobierno: hacía al descubierto todas sus intervenciones en la vida del hombre y en la historia humana, avisaba con tiempo en caso de enviar alguna prueba. En la historia que conocemos no han existido tiempos de ese jaez. Antes como ahora, Dios se oculta tras las causas segundas mientras le sea posible: «no es condición de Dios que se hagan milagros, que (como dicen), cuando los hace, a más no

poder los hace» (3S 31,9). Actúa en la misma zona donde reina el desorden humano y la malicia, y obtiene muy buenos resultados en las personas y en los grupos sin necesidad de arreglar antes el ambiente. Quien espera una venida solemne y manifiesta de Dios a inaugurar la purificación y la intimidad, malgasta paciencia.

En más de una mitad, la prueba del amor y de la fidelidad se efectúa en situaciones no buscadas, a través de pasividades, explicables por causas naturales. Muchas penas sobrevienen igualmente a personas que no las reciben con ánimo de renovar su espíritu. La materialidad de la noche es común; la diferencia está en la gracia interna y en la reacción consiguiente. «Entre gente recogida..., todos los más entran en ella, porque comúnmente los verán caer en estas sequedades» (1N 8,4). Las formas activas dependen mucho de la generosidad personal.

La identificación de la noche es más que simple curiosidad. Constituye un grave problema para la persona que la vive y para quien debe prestar ayuda. Una presencia de Dios dolorosa y oscura, no identificada como presencia, causa alboroto, trastorno, daño, tal vez impaciencia y desesperación; en el mejor de los casos, se aplicarán remedios contraproducentes: confesiones generales, cambio de programa, desaliento.

Fue uno de los estímulos que provocaron al escritor la *Subida-Noche*. «Para escribir lo cual me ha movido... la mucha necesidad que tienen muchas almas; las cuales, comenzando el camino de la virtud y queriéndolas nuestro Señor poner en esta noche oscura para que por ella pasen a la divina unión, ellas no pasan adelante; a veces por no querer entrar o dejarse entrar en ella, a veces por no se entender y faltarles guías idóneas y despiertas que las guíen hasta la cumbre. Y así es lástima ver muchas almas a quien Dios da talento y favor para pasar adelante que, si ellas quisiesen animarse, llegarían a este alto estado, y quédanse en un bajo modo de trato con Dios por no querer, o no saber, o no las encaminar y enseñar a desasirse de aquellos principios. Porque, aunque es verdad que Dios las lleva (que puede llevarlas sin ellas), no se dejan ellas llevar, y así camínase menos, resistiendo ellas al que las lleva, y no merecen tanto, pues no aplican la voluntad, y en eso mismo padecen más» (S pról. 3).

Las tres señales famosas con que San Juan de la Cruz distingue la presencia de la noche revisten mayor eficacia en una espiritualidad de interiorización: imposibilidad de meditar, amor estimativo, aridez. En tales circunstancias, la aridez en la oración significa trastorno grave. Dentro de una vida de tonalidad activa, las cosas llevan ritmo bastante diverso. La oscuridad sigue siendo elemento determinante, pero son otras las manifestaciones u ocasiones: ineficacia total o parcial, real o aparente, desaciertos con malas consecuencias, sensación de fracaso.

Pienso por lo demás que tampoco el Doctor Místico recarga el carácter oracional de la noche. Se refiere más bien a un estado de ánimo caracterizado por la aridez interior, oscuridad de la fe, ansias de amor, que igual tiene lugar en un modo de vida que en otro. Cada uno debe observar su propio camino y ver en qué puntos se cruza con el de Dios. Sea cualquiera la forma de vida, corresponde a la oración especial relieve, pues tratándose de una crisis fundamentalmente religiosa, ésta se advierte mejor en momentos de intimidad con Dios, como son los de la oración.

La «noche de la fe» es un programa divino ya en acto. Se trata de hallar a Dios en la forma concreta y sacramental de la existencia. Si algún rigor se añade, es con el fin de facilitar el descubrimiento de Dios y de la realidad; no tiene carácter de ornamento ascético.

En abierto contraste con la aparente desolación causada por la noche, los resultados son en hondura y amplitud incalculables. Como consecuencia de la prueba, la fe se hace robusta y el amor se abre, menos condicionados por las circunstancias y más adherentes a Dios, sean los sucesos favorables o adversos. Viven la sacramentalidad de los hechos, de las personas.

Procura una madurez espiritual desconocida para quien no ha atravesado esa experiencia, que, como decíamos al principio, solamente es eficiente cuando las cosas proceden según programa. Si le cambias el horario, el lugar, la compañía, etc., le quitas media vida: «Cuanto a lo exterior, le causa no acomodarse a orar en todos los lugares, sino en los que son a su gusto, y así muchas veces faltará a la oración, pues, como dicen, no está hecho más que al libro de su aldea» (3S

41,1). Es una manifestación, entre muchas, de la confusión mental y superficialidad.

2. ¿Qué es la noche?

La historia de la humanidad y de los individuos, su camino ascendente, están llenos de horas negras, en que aun los justos sienten desgana, desorientación, lejanía de Dios, inutilidad de la existencia. Hasta los mismos triunfos llevan una parte de esfuerzo doloroso, resistencia. Cada uno interpreta a su modo las situaciones y reacciona de manera distinta. Cabe responder con la rabia, la evasión, y también con la iniciativa que se asocia a la pasividad.

Sobre las penas del corazón desconsolado e impotente se han inclinado muchas almas con amor compasivo, derramando una gota de miel sobre la herida. La caridad a que ha dado ocasión bastaría para dignificar el dolor humano en su larga historia.

El creyente, además de amar, buscó razones, y halló un motivo sólido de conformidad: la voluntad de Dios. Su mano providente guía la historia y los acontecimientos para bien de quienes le aman. El sufrimiento es meritorio y constructivo, regalo de su amor.

San Juan de la Cruz toma, frente al dolor humano, esas dos actitudes cristianas: compasión, confianza en la voluntad divina. Pero le resulta demasiado poco. Se inclina de nuevo sobre la situación con espíritu vigoroso y ancha perspectiva, descubriendo en la masa caótica un proceso *regular* de maduración humana y religiosa, una consecuencia *normal* del acercamiento a Dios. La oscuridad ofrece a su mirada reflejos insospechados.

El fenómeno complejo y extraño queda reducido a un mundo orgánico y lleno de vida. Se gobierna según leyes precisas, impuestas por el amor divino y por exigencias de la naturaleza humana, leyes del crecimiento espiritual. Trabaja el Santo sobre experiencias que, de uno u otro modo, son de dominio común. La mancha confusa y negra que la piedad nos acostumbró a ver en el amor doliente revela, por obra de San Juan de la Cruz, su íntima realidad: es una ciudad

encantada, con sus calles y sus leyes de circulación, su belleza y hasta su luz [1].

Ha escogido para designarla un nombre que rezuma largos años de experiencia y reflexión, «llamando *noche oscura* con harta propiedad a este camino estrecho». Mezclando simbolismo y realidad, explica:

> «Por tres cosas podemos decir que se llama noche este tránsito que hace el alma a la unión de Dios.
>
> La primera, por parte del término de donde el alma sale; porque ha de ir careciendo el apetito del gusto de todas las cosas del mundo que poseía, en negación de ellas; la cual negación y carencia es como noche para todos los sentidos del hombre.
>
> La segunda, por parte del medio o camino por donde ha de ir el alma a esta unión, lo cual es la fe, que es también oscura para el entendimiento, como noche.
>
> La tercera, por parte del término adonde va, que es Dios, el cual ni más ni menos es noche oscura para el alma en esta vida» (1S 2,1).

Se llama noche, en primer lugar, debido a su oscuridad. La *oscuridad* es la nota de mayor relieve, expresada por el nombre y reforzada por el adjetivo: noche y oscura. No se traduce en simple falta de luz. Encierra seguridad, atención concentrada, hora oportuna, sosiego y (aunque parece una paradoja) luz deslumbrante.

Vocablo cargado de enorme potencialidad intelectual, capaz de servir como base de un sistema. Noche es el oscuro fuego que arranca del madero la humedad y lo retuesta para apoderarse de él (2N 10). Una vez penetrado, el fuego se convierte en *llama* viva, que es luz y amor en libre expansión. El simbolismo y contenido de la noche oscura, insiste Baruzi, debe prolongarse en el de llama [2].

Tres motivos de oscuridad apuntaba el texto citado: se esfuma el mundo visible, la fe depura ciertas convicciones, Dios se aleja. Están ordenados en línea de creciente pro-

[1] Ha llevado el tema a una precisión inigualada. Es evidente que recibe influjos de precedentes escritores y corrientes espirituales. Pero trabaja directamente sobre la realidad, propia y ajena. Esto le confiere frescura y originalidad creadora, como se comprueba leyendo el poema y las declaraciones de la *Noche oscura*. Alguna ayuda presta el conocimiento de *posibles* fuentes. G. Morel recoge en un apéndice las diversas procedencias que se han señalado de la *noche* sanjuanista: «Note sur le symbole sanjuaniste de la nuit et la tradition», en su libro *Le sens de l'existence* III p.159-174.

[2] Cf. *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* p.322.

fundidad, partiendo de las experiencias más sensibles hasta llegar al significado radical de la prueba.

La primera causa de oscuridad es por razón del punto de partida. Se ciega a «todas las cosas del mundo que poseía». Pero lo hace (cosa extraña) negando el *gusto*. Para nosotros, luz y oscuridad se refieren a la visión sensorial y, por extensión, a las percepciones imaginarias e intelectuales. San Juan de la Cruz lleva por otro camino el simbolismo. La noche es ausencia de gusto más que ausencia material de percepciones. Hay en esta modalidad una profunda visión de la psicología humana:

> «Llamamos aquí *noche* a la privación del gusto en el apetito de todas las cosas, porque así como la noche no es otra cosa sino privación de la luz y, por el consiguiente, de todos los objetos que se pueden ver mediante la luz, por lo cual se queda la potencia visiva a oscuras y sin nada, así también se puede decir la *mortificación del apetito* noche para el alma, porque, privándose el alma del gusto del apetito en todas las cosas, es quedarse como a oscuras y sin nada.
>
> Porque así como la potencia visiva mediante la luz se ceba y apacienta de los objetos que se pueden ver y, apagada la luz, no se ven, así el alma, mediante el apetito, se apacienta y ceba de todas las cosas que, según sus potencias, se pueden gustar; el cual también, apagado, por mejor decir, mortificado, deja el alma de apacentarse con el gusto de todas las cosas, y así se queda según el apetito a oscuras y sin nada... Llamamos esta desnudez noche para el alma, porque no tratamos aquí del carácter de las cosas, porque eso no desnuda al alma si tiene apetito de ellas, 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. Porque no ocupan al alma las cosas de este mundo ni la dañan, pues no entra en ellas, sino la voluntad y apetito de ellas que moran en ella» (1S 3,1.4).

La presencia material de las cosas no da luz al espíritu humano si no es cuando éste se agarra a ellas con el interés. Ese interés por las cosas viene del gusto, del afecto, que incorporan la realidad externa a la propia existencia como parte esencial de la misma. Cuando amamos a una persona o cosa, empieza a existir para nosotros, a intervenir en nuestra vida. Ese gusto acompaña normalmente a toda actividad o ejercicio de facultades; no es exclusivo de la voluntad y la pasión. El entendimiento halla en pensar satisfacción y gusto.

El mundo se borra con la desgana. El mismo objeto, acción o persona que ayer irradiaba luz, porque los mirábamos con ánimo simpatizante, aficionado, hoy se han vuelto opacos a causa de nuestra frialdad e indiferencia. Nos sentimos solos a su lado. Para el ánimo abatido pierde color el paisaje más bello. En los días de pesimismo, el mundo entero con toda su bondad y su hermosura se nos convierte en un fangal, los seres se hacen extraños, descoloridos, amorfos; nos hacen la impresión de caminar aburridos y sin sentido por la existencia.

Dada esta psicología nuestra, para hacer desaparecer el mundo, es suficiente tocar ciertas fibras del corazón sin meterse para nada con los objetos. El místico pone como absoluta o poco menos la ley de la renuncia en lo que se refiere a regusto y adherencia viscosa del apetito. En cuanto a ejercicio de actividades perceptivas, recomienda sobriedad, renuncia *en cuanto buenamente se pueda* y permitan las circunstancias, normas de convivencia, deberes de estado, etc.

La noche tiene su punto culminante en medio de la vida, sin retirarse al desierto ni ignorar las cosas. Precisamente en la vida se encuentran mayores motivos de mortificar el egoísmo. Con salpicar ligeramente de acidez o dejar insulsas las cosas, basta para que se conviertan en masa insustancial. La voluntad se retrae, y en ella hay que pensar: procure «*oscurecer la voluntad* en este vano gozo», recomienda o manda (3S 21,2) «oscurecer y purgar la voluntad» (3S 24,2).

Segundo motivo de oscuridad: la fe. El cristiano sensible religiosamente viene a encontrarse sin camino en medio de la existencia, soñando despierto. Su escala de valores y sus juicios le parece que no corresponden a la realidad. Mira las cosas, como sonámbulo que no las viera, como si la verdad de ellas estuviera cubierta por una mano negra. Paralelamente a la sensación de impotencia, se agrava el sentimiento de desorientación, sospecha de que está en juego algo grave que no puede resolver. Ansias de amor y aridez; ganas de luz y sin rumbo.

Pone a Dios como tercero y último causante de la noche. Este efecto raro hay que atribuirlo a su presencia deslumbrante, o, si se quiere, a su ausencia. Aquí está el nervio de la

noche, la carne viva del espíritu expuesta al roce. Había hecho de Dios centro único de toda su existencia afectiva y efectiva. Ahora le falla ese apoyo y pierde el equilibrio; el mundo da vueltas, como en mareo.

Cambian sus representaciones de Dios, de Cristo, del amor divino, de la Providencia, que antes tenía en pacífica posesión. No valen esas imágenes para la madurez o los problemas que se ofrecen más tarde. Son como vestidos, que, con el crecimiento, se hacen estrechos y molestan. Hay que hacer otro nuevo, en el caso de Dios, reencontrarlo, y ello comporta largas temporadas de ausencia, de desnudez. Noche *de la fe* la llama el Santo, porque tanto como la oscuridad le importa el contenido.

Es un vacío con mucho contenido divino y humano. Cree que no gusta ni ve nada, y es que ve más hondo. Cree vivir en la periferia de sí mismo mientras vive en hondura; sucede lo contrario, que al presente vive en serio, sólo que le quitan su propia vida de las manos. Parece que se pierde, y, sin embargo, no quiere retirarse ni emprender otro camino. De ahí la actitud paradójica que toma a veces: aunque Dios me abandone y un día me condene, le quiero servir. Prospecta solamente una salida: que Dios se apiade. No quiere sucedáneos; o Dios la quiere, o aniquilación.

No obstante la rara impresión que produce este fenómeno, queda incorporado como factor esencial a la vida cristiana, y más a la vida espiritual. Todo crecimiento obliga a romper moldes. El organismo viviente se renueva asimilando y eliminando al mismo tiempo. Unicamente la materia inerte se acumula, sin crisis de transformación. Dice el Santo: para llegar a ser lo que no eres, has de dejar de ser lo que eres e ir por donde no eres.

> «La causa también por que el alma no sólo va segura, cuando va así a oscuras, sino aun se va más ganando y aprovechando, es porque comúnmente, cuando el alma va recibiendo mejoría de nuevo y aprovechando, es por donde ella menos entiende; antes muy de ordinario piensa que se va perdiendo, porque como ella nunca ha experimentado aquella novedad que le hace salir y deslumbrar y desatinar de su primer modo de proceder, antes piensa que se va perdiendo que acertando y ganando, como ve que se pierde acerca de lo que sabía y gustaba, y se ve por donde no sabe ni gusta.

> Así como el caminante que, para ir a nuevas tierras no sabidas, va por nuevos caminos no sabidos ni experimentados, que camina no guiado por lo que sabía antes, sino en dudas y por el dicho de otros; y claro está que éste no podrá venir a nuevas tierras ni saber más de lo que antes sabía si no fuera por caminos nuevos nunca sabidos y dejados los que sabía. Ni más ni menos, el que va sabiendo más particularidades en un oficio o arte, siempre va a oscuras, no por su saber primero, porque si aquél no dejase atrás, nunca saldría de él ni aprovecharía en más. Así, de la misma manera, cuando el alma va aprovechando más, va a oscuras y no sabiendo» (2N 16,7).

La imagen del explorador dice bien lo que hay de novedad y riesgo en nuestra marcha por la vida cuando hay empeño por ser algo más y mejor. El camino hacia Dios es personalísimo, se abre y se cierra con cada individuo. Vimos anteriormente que a Jesucristo le ha de buscar y hallar el creyente en su propia vida. Quien está buscando no puede sin más apropiarse el hallazgo hecho por otro más adelantado.

En cambio, no refleja la sensación de fracaso que lleva la noche. El explorador corre un riesgo, pero está seguro de avanzar, de ir más allá. Entra en la zona de lo inexplorado. Aunque sea a costa de riesgos, bien vale la pena adentrarse en el misterio. En cambio, la noche va acompañada de sentimiento de fracaso, pérdida, retroceso. En orden a captar el aspecto negativo y doloroso de la noche, San Juan de la Cruz emplea otras figuras. De momento interesaba solamente hacer ver que se trata de una norma de ordinaria administración.

El carácter inacabado de *Subida-Noche* ha dejado el simbolismo nocturno recluido en los límites de una crisis pasajera. Representa el término medio entre vida desorganizada y, por otra parte, perfecta comunión con Dios. Serían ajenos a la experiencia los dos extremos.

El poema de la noche oscura incluye también la unión. Las tres últimas canciones se refieren al término, envuelto por la tiniebla. El ser cristiano, cuanto más crece, es más sensible a las estrecheces de la condición terrestre. Queda siempre una tela por romper. Aumentan las ansias y el dolor sereno, porque la tela es transparente, y permite vislumbrar una presencia que no se concede todavía.

«*En la noche serena.*—Llama a esta contemplación noche

en la cual en esta vida conoce el alma, por medio de la transformación que ya tiene, altísimamente este divino soto y su donaire. Pero, por más alta que sea esta noticia, todavía es noche oscura en comparación de la beatífica que aquí pide; y por eso dice, pidiendo clara contemplación, que este gozar el soto y su donaire y las demás cosas que aquí ha dicho, sea en la noche ya serena, esto es, en la contemplación ya clara y beatífica» (C. 39,13).

Se atreve a decir que es noche la visión de gloria. Porque noche es la presencia íntima de Dios trascendente.

La idea y el simbolismo de la noche se entenderán mejor cuando hablemos de su concreta realización en los tres capítulos siguientes. Nos extendemos en este aspecto más que en el de unión porque San Juan de Cruz lo ha estudiado con singular perspicacia y porque de él esperamos con ansia una palabra de luz en la presente tiniebla.

La importancia que adquiere en la conciencia moderna el sentimiento de la negatividad se ve por la obra de Teilhard de Chardin *El medio divino,* que dedica su segunda parte a «La divinización de las pasividades».

3. Dimensiones

Noche se presenta, en la visión originaria, como realidad única e indivisa. Incorpora en su unidad multitud de ingredientes y aplicaciones, con frecuencia muy diversos. La presencia de Dios es tiniebla, y lo es también el sentimiento de muerte que invade al alma.

El Santo la concibe a manera de tiniebla invadente, que avanza por el horizonte y poco a poco nos envuelve; parecida al frío o a la parálisis que empezara a dejarse sentir en las extremidades. Se adentra, tocando órganos cada vez más delicados y funciones más vitales. Hasta que llega al corazón.

Ese mismo proceso de ahondamiento sigue la oscuridad espiritual que analiza el Santo. Los primeros síntomas aparecen en zonas periféricas de la persona, cuando pierden los sentidos mucho de viveza y actividad; alcanza luego a las potencias espirituales y, por último, hunde al ser en la pobreza.

La visión unitaria tiene belleza y verdad. El símbolo «noche» se hace inagotable y, sin dejar de ser él mismo, recoge

fielmente y unifica en su expresividad realidades complejas. Aunque dispersas, tienen finalidad convergente, y las formas débiles se comprenden mejor cuando son contempladas a la luz de otras más intensas. Así el conocimiento de la noche pasiva espiritual (grado supremo) nos hace comprender el sentido de las privaciones y renuncias que en menor escala acompañan a toda vida espiritual. Conviene mantener la unidad de la experiencia llamada noche.

Un fenómeno de tal magnitud y alcance es una constante invitación a distinguir partes, aspectos, períodos, analizándolos por separado. En el atrio mismo de *Subida,* antes de haber explicado qué es la noche y las razones del símbolo, la divide en dos partes, y cada una de éstas en dos aspectos: noche del sentido y noche del espíritu; noche activa y pasiva (1S 1,2). Más adelante vienen otras subdivisiones: noche del entendimiento, memoria, voluntad [3].

No hay duda que, como lirismo y belleza, tantas divisiones restan valores al simbolismo compacto del poema. El inconveniente ha sido previsto por el escritor y querido o, cuando menos, tolerado. Nada tenemos que objetar mientras haya ventajas, aunque sea en otro orden, que compensen por la pérdida.

En nuestro caso, las divisiones traen ventajas tanto a nivel práctico como en el plano de la comprensión. Por partes, se suministra en dosis con facilidad mayor, como conviene a individuos situados en varias circunstancias; permiten graduación en la realización del programa. También de orden especulativo hay ventajas del análisis sobre la mirada en bloque. Demuestra con qué realismo y eficacia esta experiencia penetra al hombre hasta las últimas estructuras de su ser. Penetra en las venas del sentido y del espíritu, alcanzando las manifestaciones más inofensivas de la existencia humana.

[3] No me agrada el desmembramiento excesivo de la noche. Si damos en convertir los períodos en otras tantas noches, tendríamos una infinidad, pues el Santo advierte que se intercalan frecuentes períodos de luz y de amor expansivo. No veo los motivos de introducir una *noche media* entre la sensitiva y la espiritual. «*La noche media.* Esta noche no es, naturalmente, ni la del sentido ni la del espíritu, y es la clave para entender las dos. San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús, en unos lugares estudiados por nosotros, no dejan lugar a dudas» (Augusto de la Inmaculada, *La transformación del hombre por la purgación mística:* RevEspir 9 [1950] 484). El autor se limita a hacer la afirmación en una página donde anuncia el trabajo monográfico ya realizado, pero inédito. No dice en qué consiste esa noche media.

Ahora bien, si queremos que estas ventajas se consigan sin caer en los daños de una fragmentación destructora, es preciso cumplir escrupulosamente una condición: no olvidar nunca, en los análisis particulares, la unidad original de la noche. Por encima de las distinciones y en su raíz, hay un nervio que intercomunica las manifestaciones parciales.

En efecto, el más fino investigador no logrará (como no lo ha conseguido el autor mismo) hacer divisiones adecuadas, deslindando con precisión las pertenencias. La noche del sentido es en más de una mitad noche del espíritu; la pasiva tiene buena parte de actividad, y la activa de pasividad; cuando se depura una potencia, las otras sufren el mismo proceso.

Las *partes* o *maneras* de la noche son dimensiones de la noche única y total, que se realiza en distintas medidas y tonalidades. Conviene tener presentes algunas dimensiones para comprender la doctrina del Santo.

Dimensión psicológica.—Teóricamente es de grande rigor la distinción entre noche sensitiva y espiritual. Sirve incluso como base a la estructura de una de sus obras.

El sentido incluye las actividades de percepción externa, la imaginación y la memoria; espíritu designa las facultades espirituales. Ya hemos explicado los componentes del ser humano (c.11). Pero allí hicimos también notar que sentidos y espíritu se entienden ordinariamente como dinamismos totales, actitudes en que se empeña la persona. Entonces ya no es fácil deslindar lo que corresponde a cada uno. La percepción sensible y los movimientos pasionales se reforman sólo cuando se asocia el espíritu (1S 3,4); por otra parte, «la purgación válida para el sentido es cuando de propósito comienza la del espíritu» (2N 3,1).

No obstante sus propósitos, que ya hemos recordado, él mismo no ha distribuido la materia conforme al esquema. *Subida* desarrolla la materia correspondientes al sentido en la parte del esquema que correspondería al espíritu. Lo poco que ha quedado en el primer libro se refiere a daños que afectan a las potencias espirituales. Cuando llegamos al corazón de la noche, se desvanecen los detalles y se borran lindes, pues la verdadera noche oscura se traga todas las particularidades.

La unidad sentido-espíritu tiene grande importancia para

determinar los medios que se aplican en la primera. La renuncia en el sentido no es aniquilación de percepciones o sensaciones externas. Se trata de educar la voluntad y mortificarla en esas actividades. Las consecuencias de esta distinción son notables.

Eso mismo sucede con la imaginación y fantasía. Son sentidos que no se purifican materialmente y en sí mismos. La presencia insistente de imágenes deformes, feas, puede ser incluso un medio de purificación si la voluntad toma una postura de libertad y lucha (1S 12,6). La pureza de la voluntad libre se contagia al sentido, que por sí mismo se hallaba manchado.

Dimensión dinámica.—El binomio activo-pasivo juega un papel de primer orden en la obra del Santo y tiene repercusiones inmediatas en las formas de la noche purificadora. Ha sido el tema de las discusiones que intentaron resolver el «problema místico». Sostiene la división del díptico *Subida-Noche.*

Contra lo que pudiéramos esperar, la purificación activa del entendimiento se refiere casi por completo a situaciones pasivas, a gracias especiales recibidas por vía sobrenatural. A nuestro juicio, lo que llama la atención en tales circunstancias es la intervención divina, y, por parte del hombre, la pasividad. El Doctor Místico coge otro punto de vista y se fija en la actitud de reserva, de abierta resistencia, que requiere mucha iniciativa y decisión.

De igual modo, pero a la inversa, la noche pasiva está compuesta de situaciones humanas, nada sobrenaturales, y que, por lo tanto, en nuestro lenguaje diríamos «activas». Los fracasos, contrariedades, desgana, desavenencias, constituyen la materialidad de la purificación pasiva.

Por aislar demasiado los aspectos, la sección activa ha quedado en ascética de puro esfuerzo, de austeridad sin límites; la pasiva se hace tan exclusivamente pasiva que pierde contacto con la vida real, para convertirse en experiencia de algunos privilegiados contemplativos.

Y normalmente no suceden así las cosas. La pasividad está en la contemplación, con frecuencia imperceptible, y, sobre todo, en un esfuerzo muy visible y activo, que es el enfrentarse generosamente con las situaciones creadas por la naturaleza o por la caridad. La pasividad exige un espíritu fuerte y arriesgado.

El esfuerzo ascético se viste de misticismo, ya que es un brote de la nueva vida, de la gracia presente. Prolonga una pasividad, sin apartarse nunca de ella. «Las normas de la mortificación son, para San Juan de la Cruz, místicas y no propiamente ascéticas. Excluye severidades inútiles, pero mantiene dureza implacable cuando ésta le parece inseparable de la vida nueva que se está formando» [4].

Dimensión vital.—La noche se extiende a todo el campo de la actividad humana, porque es una afección del espíritu y, por consiguiente, de su actuar. Está más en el sujeto que en los objetos.

Predomina la transformación de lo religioso, ya que se mueve en el mundo de la fe: misterio divino, juicios de fe sobre las cosas, medios de piedad, etc. Pero no es una noche de oración, ni en su origen ni en sus consecuencias. Es decir, las dificultades en la oración tienen su origen en la aridez causada frecuentemente por hechos ajenos; y una vez llegada, se derrama a todo el psiquismo, sin posibilidad de contención.

Otras personas la viven en el apostolado, en la enfermedad, en la soledad afectiva, en una caridad heroica e ignorada. Es frecuente, y muchas personas la viven con fruto, sin darse cuenta de que es la noche, el precioso don divino.

La hora de la oscuridad se extiende a toda la existencia terrena. Muchos santos la han sentido con vehemencia en los últimos días de su existencia terrena. Siempre hay algo que depurar para hacer al hombre más digno de Dios, más semejante a Cristo crucificado.

En sentido más estricto, la noche purificadora se va realizando paralelamente al desarrollo de la vida interior. Todo progreso tiene algo de purificación dispositiva. Hay, sin embargo, tiempos de mayor intensidad, cuando toda la actividad interior se concentra en ella, quedando momentáneamente olvidados en apariencia otros aspectos de la vida del espíritu. Entonces ya no es aspecto, sino que hablamos de noche como de un período cronológico.

[4] J. Baruzi, o.c., p.419.

Las formas concretas dependen de circunstancias, estado, temperamento, de la gracia. La medida de noche es la medida de pureza, y ésta depende del punto de partida, o historia precedente de cada hombre, y del punto de llegada, o grado de unión a que Dios quiere elevarle [5]. En uno es más sensible la lejanía de Dios, en otro la experiencia de la propia miseria. Puede haber, según personas, predominio del dolor, de la oscuridad, de las ansias de amor.

San Juan de la Cruz respeta las variedades y para todas tiene doctrina.

> «En las dos etapas fundamentales, noche del sentido y del espíritu, el hombre pasa de una manera de ser, de vivir, de estar en el mundo, de habérselas consigo, y con los demás seres y con Dios, a otra manera nueva. La 'negación y mortificación' de la primera es una disposición para que se realice la segunda. De aquí el carácter negativo y positivo de la noche.
>
> Como la manera de ser y vivir y de abrirse a la realidad en el hombre es 'afectiva' e 'intelectiva', de aquí que esta purificación nocturna tenga dos aspectos. Un aspecto afectivo más puesto a la luz en el primer libro de la *Subida,* cuyo carácter es notablemente afectivo: purificación de la afectividad sensible de los 'apetitos' a las criaturas corporales del mundo, y también en el tercer libro (dejado incompleto), al hablar de la purificación de la voluntad y de sus 'apetitos de propiedad', tanto de las cosas corporales como de las espirituales. El *Cántico* tiene igualmente un carácter primariamente afectivo. Se trata de una afectividad que aparece en el pensamiento del Santo con una gran profundidad ontológica, vinculando a su concepto la acción del hombre que se mueve hacia Dios.
>
> Y un aspecto intelectivo, principalmente destacado en el segundo libro (al tratar del entendimiento), y en el tercero (al estudiar la purificación de la memoria). El tratado de la noche pasiva participa de ambos aspectos; la contemplación que en ella se estudia es 'luz y calor', 'noticia y amor'. Este aspecto intelectivo es el 'paso' de la manera de estar en el mundo, abriéndose al mundo, por la 'meditación' de la razón y las imágenes que proceden del mundo a través de los sentidos, a una manera nueva: la 'contemplación mística', en la cual el alma trasciende del mundo y se abre directamente, por la 'noticia amorosa', a un ser no en el mundo: a Dios» [6].

Para distribuir la materia de la noche, he preferido los cortes longitudinales: afecto sensitivo y espiritual, conocimiento sensitivo y espiritual. Es lo que hace San Juan de la Cruz, aunque parezca dividir a base de sentido y espíritu. La noche pasiva va toda en un bloque. Alguna violencia puede hacerse a la sucesión cronológica, pero es imposible respetarla con absoluta fidelidad, ya que tal sucesión no existe.

[5] Cf. L 1,24; 2,25; 2N 7,3.
[6] F. URBINA, *La persona humana en San Juan de la Cruz* p.49-50.

4. Vida teologal

«Es de saber que, para que un alma llegue al estado de perfección, ordinariamente *ha de pasar primero* por dos maneras principales de noches» (1S 1,1). La vida espiritual queda distribuida en dos secciones. La primera es *de paso,* disposición previa; mientras la segunda comporta un verdadero *estado,* meta de la anterior.

Ya de por sí, la tendencia normal es mirar al futuro, cegarse a la monotonía del presente con esperanzas o ilusiones de novedad. Si esto sucede en circunstancias normales, podemos imaginar lo que sucederá cuando el presente sea efectivamente doloroso y el futuro asegure prosperidad.

La noche se ha cargado con las consecuencias de esta psicología nuestra. Figura como un período de transición, compás de espera, paciencia inerte. La poca vida que se descubre está más allá del horizonte. Llegará cuando haya transcurrido la situación provisoria en que está disponiéndose. El afán de simplificar reduce las cosas a uno de sus rasgos más salientes, caracterizándolas fácilmente. De este modo, la noche es pura oscuridad, negatividad, preparación; la unión es toda abundancia, actualidad, luz.

El problema queda en parte resuelto con la observación que ya hemos hecho: lo activo tiene mucho de pasivo, y lo pasivo tiene mucho de activo. La negatividad se hace posible e imaginable solamente a bordo de una abundante infusión divina. Sin la presencia de una vida intensa, el espíritu humano naufragaría en la negatividad.

Ni es posible imaginar tantos años de espera como dura la noche. Es más, nunca se llegaría a unión, dado que la noche de la fe cubre todo el ámbito de la vida terrena. Todo se iría en disposiciones. Pasar por la muerte es ciertamente una ley de la vida humana. Mas estos factores no son suce-

sivos. Avanzan paralelos, compenetrados, inseparables, trenzados: cruz, gloria; de nuevo cruz, más gloria; otra vez cruz... Es el «quotidie morior» de San Pablo. «Os aseguro, hermanos, por la gloria que de vosotros tengo en Jesucristo nuestro Señor, que *cada día muero*» (1 Cor 15,31). En la muerte misma está la vida, y no solamente detrás.

San Juan de la Cruz no muestra tener prisa ninguna por sacar al alma cuanto antes de la noche. Se desvive, en cambio, por acelerar la entrada, y dentro la deja satisfecho, como si ya la hubiera colocado definitivamente. Y tiene razón. Muchas personas han vivido los momentos culminantes de su existencia cristiana en la noche de la fe. Disposición y plenitud iban juntas.

Pero la impresión que tenemos de noche vacía tiene algún fundamento, al menos aparente, en la obra del Doctor Místico. Damos una ojeada al mecanismo que regula el movimiento espiritual en *Subida-Noche,* pues ésta es la que ha dado ocasión a interpretaciones unilaterales y deformadas.

La vida espiritual sigue un ritmo de dos tiempos: negación y consiguiente infusión de Dios. Por las divisiones que hace de la purificación, sabemos que negación e infusión no se realizan en bloque, sino por partes. Se van alternando, entremezcladas, hasta conseguir la completa desnudez, seguida de infusión ilimitada.

Esa obra recalca la negación, un tiempo solo del ritmo doble, y resulta en consecuencia el panorama desolador, tan familiar a los lectores del santo Doctor. Su intención es analizar las negaciones que se requieren para cada nuevo impulso de vida, para cada grado nuevo de madurez cristiana. No se cuida tanto de hacer notar la madurez, la intensificación parcial que la unión consigue como fruto de cada negación. Y la perfección parece quedarse en el último peldaño de la escalera, sin llegar al término. «Es menester que el camino y subida para Dios sea un ordinario cuidado de hacer cesar y mortificar los apetitos; y tanto más presto llegará el alma cuanto más priesa en esto se diere. Mas hasta que cesen, no hay llegar, aunque más virtudes ejercite, porque le falta el conseguirlas en perfección, la cual consiste en tener el alma vacía y desnuda y purificada de todo apetito» (1S 5,6).

La insistencia del Santo no nos obliga a seguir el orden

que él adopta o a creer que es el único existente. El pone de relieve lo que hay de oscuridad y privación en el proceso. Nosotros quisiéramos captar la vida entera, la plenitud de lo real. Si negación e infusión se suceden a ritmo alterno, antes de la segunda negación el hombre tiene ya en su mano los frutos de la infusión primera. Paralela y proporcional a la mortificación, crece la vida, el amor, la infusión, sin esperar a recibirlo todo de una vez, cuando termine la noche.

Y no es que pongamos una corrección o un complemento al sistema sanjuanista, añadido por nosotros, con el fin de colmar su marcada parcialidad. El mismo sistema lleva dentro su complemento o su correctivo, como queramos llamarlo. Cuando la noche empieza, lleva ya por delante múltiples experiencias y fuego de amor. En la primera estrofa del poema *Noche,* un verso manifiesta el móvil de la salida nocturna: amor inflamado, vitalidad que bulle y necesita desarrollo.

> «Dice, pues, el alma que *con ansias, en amores inflamada,* pasó y salió en esta noche oscura del sentido a la unión del Amado. Porque, para vencer todos los apetitos y negar los gustos de todas las cosas, con cuyo amor y afición se suele inflamar la voluntad para gozar de ellos, era menester otra inflamación mayor de otro amor mejor, que es el de su Esposo, para que, teniendo su gusto y fuerza en éste, tuviese valor y constancia para fácilmente negar todos los otros.
>
> Y no solamente era menester para vencer la fuerza de los apetitos sensitivos tener amor de su Esposo, sino estar inflamada de amor y con ansias. Porque acaece, y así es, que la sensualidad con tantas ansias de apetitos es movida y atraída a las cosas sensitivas, que, si la parte espiritual no está inflamada con otras ansias mayores de lo que es espiritual, no podrá vencer el yugo natural, ni entrar en esta noche del sentido, ni tendrá ánimo para quedar a oscuras de todas las cosas privándose del apetito de todas ellas» (1S 14,2).

Por su parte, Dios tampoco se atreve a poner en acto la purgación mientras no haya fortaleza en el amor (1N 8,3). Empezar por la desnudez, sin amor previo y concomitante, sería provocar la desesperación y el retroceso. Es precisamente el amor ardiente quien explica los sufrimientos de la noche; el hombre tibio no echa de menos nada ni lo busca. Los que no andan en Dios no sufren de ausencia.

El secreto resorte que explica la presencia simultánea de

vacío y vida rebosante son las virtudes teologales, especialmente la fe y el amor. Llenando vacían y vaciando llenan. Dos cualidades tiene el ejercicio de esas virtudes en la noche: pureza y fortaleza. Gran parte de la vida cristiana es llevada adelante, en circunstancias normales, por la espontaneidad, diríamos por la inercia. El empuje inicial ahorra esfuerzos e intervenciones a la voluntad deliberada. En cambio, desaparece semejante espontaneidad a la hora de la prueba, y entonces cada paso es un esfuerzo individual. Es como arrastrar, sin ruedas, una grande carga. Se pega al suelo, y no avanza un dedo más allá de lo que duró el tirón. La vida espiritual se mantiene a pulso; esta situación obliga a tomar nueva conciencia de cosas que se daban por supuestas, que se practicaban sin pensar.

De sí misma confesaba Santa Teresa de Lisieux, refiriéndose a la terrible prueba de fe que sufrió en los últimos meses de su vida: «En este último año he hecho más actos de fe que en toda mi vida» [7]. No hay egoísmo o satisfacción alguna en el creer. Cree a fuerza de voluntad generosa y amante: no experimento gozo alguno en la fe, «canto únicamente lo que quiero creer», dice la misma Santa.

La intensidad del dolor no permite apreciar el progreso de la obra de unión. Sólo se ven miserias que alimentan el fuego de la purificación. Largas temporadas sufriendo a oscuras, sin saber cómo va la obra. En breves intervalos puede observar la situación. El amor, sobre todo, crece como la espuma. «Esta inflamación de amor no siempre la siente el alma, sino algunas veces, cuando deja de embestir la contemplación tan fuertemente, porque entonces tiene lugar el alma de ver, y aun de gozar, la labor que se va haciendo, porque se la descubren; porque parece que alzan la mano de la obra y sacan al hierro de la hornaza, para que parezca en alguna manera la labor que se va haciendo; y entonces hay lugar para que el alma eche de ver en sí el bien que no veía cuando andaba la obra» (2N 10,6).

De los diez grados en que divide la escala de amor (2N 19-20), el último pertenece a la gloria; pues bien, de los otros nueve, los ocho primeros se alcanzan antes de llegar a unión perfecta, y a la noche pertenecen los más intensos. Ya es bastante afirmar que la unión de voluntades («desposorio espiritual») tiene lugar dentro de la noche pasiva del espíritu.

[7] *Historia de un alma* c.9.

Ha tenido el espiritual ciertas experiencias raras que le ponen en la pista: la oscuridad da compañía y fuerza, porque es presencia personal y plenitud. «En medio de estas penas oscuras y amorosas siente el alma cierta compañía y fuerza en su interior, que la acompaña y esfuerza tanto, que, si se le acaba este peso de apretada tiniebla, muchas veces se siente sola, vacía y floja» (2N 11,7). Hay maneras de soledad que acompañan y llenan, como hay compañías que empobrecen y vacían. Califica el padecer con términos de fe y amor: «penas oscuras y amorosas».

No debemos engañarnos por las miserias que el autor descubre en el hombre fiel que está viviendo los tormentos de la oscuridad espiritual. Insiste, porque necesita justificar la dureza de la prueba. Pero es preciso tener en cuenta que muchos de los bienes y las virtudes que aparecen como prendas de la unión perfecta existen ya en gran parte durante la noche misma.

En el ritmo que sigue *Cántico,* el crecimiento de la vida ocupa el primer plano. No hay, por consiguiente, problema de vacío, de paréntesis absoluto. Hierve la vida en forma de ansias de amor.

En los tres capítulos que siguen analizaremos con mayor detalle y concreción el modo en que la noche se lleva a cabo en sus diversas dimensiones.

Capítulo 20

EL ABISMO DE LA FE

Si San Juan de la Cruz se hubiera visto obligado a prescindir de la palabra *noche* y a escoger un sinónimo que fielmente reflejara su múltiple significado, sin vacilar habría preferido *fe*. Como nadie le obligaba a semejante disyuntiva, juntó ambos términos; *noche de la fe,* logrando así la más densa formulación. El título de las canciones dice en *Subida:* «Canciones en que canta el alma la dichosa ventura que tuvo en pasar por la oscura noche de la fe, en desnudez y purgación suya, a la unión del Amado». El mejor modo de caracterizar la noche es llamarla «de la fe»; y nada dice mejor el contenido y los efectos de la fe que el nombre simbólico «noche».

Es un punto de llegada: negar todo, para *quedarse en fe.* Quedarse en fe quiere decir, en su lenguaje, conquista y realismo: negar y desechar envoltorios, papeleos, burocracia intelectual, para quedarse tocando con la mano la realidad palpitante. Porque la fe es «sustancia», y esas claridades insustanciales que desecha son convencionalismos. Quedarse en fe es como un abrir el ser a la divina presencia en íntimo cara a cara, vida contra vida.

Se propone el Doctor Místico desembarazar una de las principales vías de contacto entre Dios y el hombre, hacerla expedita en ambas direcciones. Abre camino en lucha tenaz con las ideas, con el lenguaje, y hasta con el afecto. Falla toda construcción humana que pudiera servir de puente. Aun las luces sobrehumanas que traen figuras de gloria son engaño. Asistimos a la caída de los ídolos. En el templo, antes poblado de figuras e idolillos y ahora desierto, resuena sobrio el programa de la fe: acoger a Dios, que se revela y se da en Jesucristo, su Palabra.

Ha desarrollado el tema en el libro segundo de la *Subida,* aunque también *Noche* y *Cántico* hacen aportaciones de valor. Lo somete a un análisis organizado y sutil, de permanente validez. Los ejemplos y aplicaciones que toma de su ambiente ocultan en parte, al mismo tiempo que ilustran, el vigor de los principios. Entre él y nosotros media la distancia creada

por tres siglos de raras experiencias religiosas y profanas. Fue la suya una época de fe desbordante, excesiva, fácilmente supersticiosa. La abundancia de carismas y gracias preternaturales daba tal seguridad a algunos, que llegaban a creer innecesario el Evangelio. Hoy avanzamos por un desierto donde escasea todo, y a duras penas encuentra la fe el alimento indispensable para sobrevivir y mantenerse en los huesos. Tenemos además la sensación de que en las próximas etapas la penuria irá en aumento.

Las páginas de *Subida* han llamado siempre la atención por su rigor y coherencia. Le ocasionaron duros reproches de iluminismo en siglos pasados. Pero muchos admiran también su precisión metafísica y psicológica, su pureza religiosa. De ahí le nació a Baruzi la idea y el entusiasmo para escribir su grande síntesis del pensamiento sanjuanista [1].

1. El programa

Programa severo a primera vista y también después de bien mirado. Ello es prueba de que ha puesto en la fe infinita confianza y le encomienda algún papel trascendental.

Aun así, no se hubiera atrevido a ser tan radical de no dirigirse a personas *determinadamente convertidas* al servicio de Dios, que quieren amarle en espíritu y verdad. En la experiencia de estos hombres ha empezado a sentirse frío, como si sus ideas sobre Dios y las cosas divinas carecieran de vida. Entonces tiemblan, dudan de sus anteriores seguridades, barruntando el abismo que les separa de la realidad. La fe corrobora esas dudas y asegura que hay motivos para dudar.

El alma protagonista no quiere palabras o intermediarios, ni le bastan huellas. Quiere que Dios se entregue *de vero,* en su propio ser. San Juan de la Cruz no inventa e impone por la fuerza. Al contrario, recoge las insatisfacciones y las aspira-

[1] «Je ne pense pas avoir obéi à un souci de construction métaphysique en apercevant en saint Jean de la Croix une attitude fondamentale qui le caractérise essentiellement et qui, à vrai dire, a suscité en moi l'élan générateur de tout ce livre. Lorsque j'ai choisi de me vouer à une étude que je savais longue et difficile, j'ai été soutenu par le drame puissant que résume, en ce livre, le chapitre intitulé *Une critique des appréhensions distinctes:* un homme dont la foi repousse comme non valable tout ce qui n'est pas un Dieu qu'il ne sent pas» (*Saint Jean de la Croix* p.4.ª).

ciones veladas, y las traduce en una instancia concreta y real. Ya que buscan la verdad de Dios y de sí mismos, se permite decírsela abiertamente.

> «Para que esta sedienta alma venga a hallar a su Esposo y unirse con él por unión de amor en esta vida, según puede..., bueno será, pues lo pide a su Esposo, tomando la mano por él, le respondamos mostrándole el lugar más cierto donde está escondido... Para lo cual es de notar que el Verbo, Hijo de Dios, juntamente con el Padre y el Espíritu Santo, esencial y presencialmente está escondido en el íntimo ser del alma...
>
> Pero todavía dices: puesto que está en mí el que ama mi alma, ¿cómo no le hallo ni le siento? La causa es porque está escondido, y tú no te escondes también para hallarle y sentirle... ¡Ea, pues, alma hermosa!, pues ya sabes que en tu seno tu deseado Amado mora escondido, procura estar con El bien escondida, y en tu seno le abrazarás y sentirás con afección de amor...
>
> Dicho queda, ¡oh alma!, el modo que te conviene tener para hallar al Esposo en tu escondrijo. Pero, si lo quieres volver a oír, oye una palabra llena de sustancia y verdad inaccesible: es buscarle en fe y en amor, sin querer satisfacerse de cosa, ni gustarla ni entenderla más de lo que debes saber; que esos dos son los mozos de ciego que te guiaron por donde no sabes, allá a lo escondido de Dios. Porque la fe, que es el secreto que habemos dicho, son los pies con que el alma va a Dios, y el amor es la guía que la encamina» (C 1,6-11).

Tenemos condensados en pocas frases los ingredientes más sustanciosos de la situación en que se ambienta la fe sanjuanista. Habla al hombre sediento de Dios; que tiene a Dios en sí mismo, Padre e Hijo y Espíritu Santo. Pero están escondidos, y, para encontrarles, en lugar de sacarles del escondrijo, hay que esconderse con ellos en el abismo de la fe. Ha individuado la enfermedad de que adolecen nuestras ideas; pero reconoce también que la fe tiene a Dios por contenido, y da la capacidad de llegar hasta El.

Dos factores combinados integran el conjunto teórico-experiencial que denominamos noche de la fe. Tiene un componente divino: Dios y sus misterios. Se requiere además, para que haya fe, que Dios venga al hombre, la vida de Dios penetre la vida del hombre, los misterios divinos se alberguen en facultades humanas. Es el aspecto religioso y psicológico de la fe.

Forman un solo bloque el contenido de la fe y la actitud

de fe; mejor dicho, la fe misterio y la fe actitud. Esta segunda es una respuesta a la primera. Porque Dios es como es y como obra, según nos dice la fe, toma el hombre ante El actitud creyente. En dos capítulos sucesivos desdobla la fe que es Dios y la fe del hombre (28): «cómo la fe es noche oscura para el alma», porque hace creer verdades que exceden todo humano entendimiento (c.3); «trata en general cómo también el alma ha de estar a oscuras, en cuanto es de su parte, para ser bien guiada por la fe» (c.4).

Juntando fe contenida con actitud religiosa, entramos en «el abismo de la fe», expresión muy de su gusto. Abismo de plenitud insondable y de verdad, donde vive Dios la vida trinitaria y alienta los destinos de la historia. En la noche de la fe, el hombre es invitado a entrar en el abismo de la vida. Espontáneamente se le cierran los ojos (o se le abren) a la superficie de la historia y retira su confianza de los seres impotentes, pordioseros, que se ofrecen como luz.

Lo primero que hace la fe es captar con realismo y proponer fielmente su objeto, mejor dicho, el Sujeto que se revela: Dios uno y trino (2S 9,1). Es de naturaleza tan peculiar, que, para entenderle medianamente, es preciso despojarse de todos los moldes que nos sirven en la clasificación de otros seres. Lo mismo que Dios no se parece a ninguna otra cosa, el gesto humano de la fe en Dios no se parece a ninguna otra actitud del espíritu. La originalidad de la fe destaca en la purificación del espíritu.

Ambos factores son igualmente indispensables. Cualquiera de los dos que se descuide, la fe sufre, y se malogra la unión del hombre con Dios. Lo más común es preocuparse de los misterios y dogmas, que constituyen la materia de la fe y la raíz de su vida. Se ocupa la teología de pensarlos y exponerlos con detalle en panorama deslumbrante. Pero eso no es todo. Queda por determinar la forma en que son recibidos y colocados en la zona de interés dentro del espíritu humano. La tentación del creyente es hablar mucho de los misterios, buscar detalles y exposiciones, silenciando la exigencia del empeño. Esa objetividad impersonal vacía el programa del Santo.

Tampoco se va muy lejos con el solo empeño de eliminar aprehensiones particulares e imágenes y vaciar potencias. La

desnudez está justificada enteramente por la presencia divina. Si la olvidamos, fomentaremos un proceso de afinamiento psicológico, que, sin embargo, no es la noche de la fe. El psicologismo es la tentación de quien estudia a San Juan de la Cruz con criterios profanos [2].

El contraste, antes que en la investigación, se hace patente en la vida misma y en la obra de *Subida*. El autor valora las percepciones conforme a la fidelidad con que transmiten a Dios. En cambio, la persona de que él habla quiere un objeto consistente, tangible a las potencias, aun cuando no corresponda del todo a la realidad; juzga las cosas por el bulto y toma el conocimiento de lo divino como medio de satisfacción intelectual.

San Juan de la Cruz no ha creído necesario detenerse a declarar extensamente y por igual todos los misterios de la fe cristiana. Supone al lector suficientemente informado y atento por la lectura de la Biblia y la meditación en general, como él mismo hacía. Ahora es cuestión de calidad, más que de cantidad, y no siempre coinciden. «Ordinariamente, aquellos espirituales que no tienen muy aventajado entendimiento acerca de Dios suelen aventajarse en la voluntad, y bástales la fe infusa por ciencia de entendimiento, mediante la cual les infunde Dios caridad y se la aumenta y el acto de ella, que es amar más, aunque no se le aumente la noticia» (C 26,8). El principio tiene alcance general, si bien en el pasaje citado se refiere a la contemplación. Unos *hablan* de la fe con admirable competencia, y otros *creen* con sencillez. Para todos, ciertamente, vale la norma: «enderezar la voluntad con fortaleza a Dios, obrando con perfección su ley y sus santos consejos, que es la sabiduría de los santos, contentándose de saber los misterios y verdades con la sencillez y verdad que nos los propone la Iglesia» (2S 29,12).

[2] Exactamente lo que hace Baruzi, que le quita al Santo valor dogmático y místico, para degradarle a vulgar moralista y asceta del despojo. «Il ne nous demande pas, dumoins dans sa construction purement spirituelle, de présupposer par artifice ce qui ne peut être qu'un fait d'expérience. Il nous prie seulement d'adopter une attitude psychique: l'âme se devra «vider parfaitement et volontairement de tout ce qui peut être contenu en elle, aussi bien pour ce qui est surnaturel que pour ce qui est naturel» rejetant toute notion, tout sentiment, toute imagination ne s'appuyant qu'en la Foi obscure... En des pages de cette sorte, Jean de la Croix exprime sa plus intime pensée. Toute affirmation d'ordre dogmatique, même celle de l'Etre total, apparaît comme secondaire à côté de cette aspiration à la ruine de la vie sensible et de l'entendement normal» (*Saint Jean de la Croix et le problème* p.447 y 454).

El componente dogmático de este breve tratado sobre la fe está organizado a base de realidades que aparecen en puntos clave de la explicación. La naturaleza de Dios, única y sin semejanza posible, que exige medios del todo particulares (c.3 y 8); confirmado en la forma con que Cristo realiza su vida y muerte (c.7). Jesucristo mismo, que, por un lado, nos ha hecho ver la trascendencia divina y las exigencias de la unión, hace de solución al problema de la trascendencia: Dios es él (c.22). Cambia el esfuerzo intelectual para acercarse a Dios en actitudes religiosas sencillas e intensas.

El ser de Dios y su acción en la historia, el ser de Cristo y su obra encarnada forman los pilares de la fe cristiana según San Juan de la Cruz. Estriba en ellos por contacto inmediato. Las fórmulas de la Iglesia le resultan transparentes e ingrávidas.

> «Lo esencial en la fe, ya sabemos que no son los enunciados ni las verdades fragmentarias, sino la persona hacia la cual se tiende a través de todo eso. Lo que pasa es que el movimiento del alma se detiene: su impulso espiritual se materializa; se 'instala' en el seno de esas ideas en las que se encarna su fe; y así corre el riesgo de olvidar la insuficiencia radical de esos elementos creados y su improporción terrible con la realidad de Dios. Es un progreso enorme el haber atravesado la zona de los pensamientos carnales y estar aclimatado a los pensamientos divinos. Pero es también un peligro enorme el creer que entonces todo está concluido y que la fe ya está plenamente desarrollada.
>
> Nuestras ideas no representan a Dios, y las ideas de la fe menos aún, puesto que apuntan al misterio personal de Dios. A partir de un determinado momento se convierten en un obstáculo: bajo su forma humana congelada y endurecida, son nuestras *ideas* tanto o más que de Dios. Más aún: eliminadas todas sus insuficiencias individuales, no son más que ideas y, por lo tanto, un medio de conocimiento sometido a límites infranqueables y, en este sentido, barreras para el alma a quien Dios llama a penetrar más adentro. Es claro el trabajo que se impone: purificación subjetiva de estas ideas *impuras*, y purificación objetiva de estas ideas humanas» [3].

A pesar de lo sencillo que parece el gesto de creer en Dios, siente San Juan de la Cruz la necesidad de purificar su mecanismo. A través del análisis nos damos cuenta de que su preocupación está justificada, pues al espíritu humano le re-

[3] J. Mouroux, *Yo creo en ti* (Barcelona 1964) p.87-88.

sulta violento quedarse en pura fe. Ve en ello un riesgo. El autor reconoce ciertas pérdidas, pero no se acobarda.

Purificar ideas y representaciones es tarea que empeña a la persona entera. Acostumbrados a recluir las aprehensiones en el sector de la percepción objetiva e impersonal, vemos confirmadas nuestras ideas en el esquema del Santo: sentido-imagen-entendimiento. Pero advierte él mismo que el programa *de la fe* se realiza sólo en parte con la rectificación del entendimiento y de sus aledaños sensoriales e imaginarios. Hay otro hecho no menos sintomático: para dar a entender la finalidad de la fe, introduce un capítulo que da por meta la unión *de amor*. La fe no termina en vacío intelectual. Como la voluntad cae de lleno dentro del programa de la fe, así el entendimiento se dispone a vivir la ley del amor.

En el mismo plano natural está justificada la importancia y validez personal que otorga a imágenes y aprehensiones distintas. Con evidencia creciente, la psicología está descubriendo la fuerza integradora de la imagen. Empeña a la persona entera y condiciona radicalmente la relación humana con otros seres. En nada se parece a un capricho irresponsable de la fantasía. Vive el espíritu de las imágenes. Comprendemos que San Juan de la Cruz haya dado tal relieve al tema de las aprehensiones distintas, que son al mismo tiempo percepciones, juicios, actitudes del sujeto. Imágenes, figuras, aprehensiones en general, forman el mundo espiritual en que quiere implantar la fe pura.

No creo necesario razonar más largamente ese punto. A manera de síntesis, transcribo la página de un autor que estudia la función de la imagen en la experiencia de Santa Teresa.

> «No se debe considerar la imagen como algo estático en nuestro espíritu, algo que podamos analizar y observar. La imagen no es una representación estática, sino dinámica, viva. Imaginemos a una persona querida: veremos que no podemos analizarla parte por parte, ni siquiera podemos verla a golpes, ni por yuxtaposición; al contrario, tenemos una vivencia de conjunto de ella. Vemos a la persona amada en un *acto vital,* nuestro y presente, que evoca recuerdos y relaciones íntimas e insospechadas.
>
> La imagen es un acto vital, personal, del espíritu; quizá se diría mejor conciencia imaginante o representativa. No es algo que está en nosotros, es más bien actitud que tomo ante otra persona, apertura de mi ser a otro. La imagen, más que algo en nosotros, somos nosotros en cuanto abiertos a un ser ausente. Pero la imagen no es nosotros plenamente; hay algo que queda fuera de nuestro ser; algo sensible, representativo...
>
> Una intención superior atraviesa la imagen, sobrepasando sus pobres límites sensibles. Los objetos son penetrados por una significación que la inteligencia descubre o busca en la representación interior. Las representaciones de los objetos toman cuerpo, sentido y vida por un acto del espíritu, de toda la persona. Por lo tanto, las imágenes, como las visiones, no son objetos, cosas que están en nuestro espíritu; son actos del espíritu, totalidades de la persona, modos e instrumentos de conocimiento que usamos para abrirnos a otros seres» [4].

La intención de San Juan de la Cruz es dar «doctrina y cautela» (2S 32,5). Aunque abundan los avisos y normas de conducta, la fuerza del programa está en la doctrina sistemática, hecha de exegesis y teología. Ha desmenuzado más que nunca la materia, convencido de que en la rectitud de la fe se apoya todo el edificio de la santidad cristiana.

2. Los cielos abiertos

Entre las más agradables sorpresas que recibe el espiritual en su camino hacia Dios está el verse agraciado con favores extraordinarios, que no a todos se conceden. Tantas cosas del otro mundo que antes conocía solamente de oídas las ve ahora claramente, o cree verlas. El presunto descubrimiento tiene enorme resonancia en la vida religiosa del individuo.

Las noticias del entendimiento que entran en contacto o en conflicto con la fe pertenecen a dos grandes categorías: recibidas por vía natural o bien por vía sobrenatural (2S 10). De las primeras apenas dice otra cosa que el nombre y una división o definición rudimentaria: «La natural es todo aquello que el entendimiento puede entender, ahora por vía de los sentidos corporales, ahora por sí mismo».

Subdivide, en cambio, las noticias sobrenaturales con mucho detalle y las trata luego por extenso. Eso prueba que tienen para su propósito mayor importancia; dado que su propósito consiste en rectificar la fe, posiblemente la mayor im-

[4] A. M. García Ordás, *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa* (Madrid 1967) p.78-79.

portancia indica mayor peligro [5]. Las hay que van al entendimiento directamente; otras llegan a través de la imaginación; otras, finalmente, vienen de mayor distancia por los sentidos exteriores. Frente a toda esa variedad está «la inteligencia oscura y general, que es la contemplación que se da en fe. En ésta habemos de poner al alma, encaminándola a ella por todas esotras, comenzando por las primeras y desnudándola de ellas» (2S 10,4).

La mayor atención que presta a las noticias sobrenaturales no se debe a que las crea más frecuentes y abundantes que las naturales. Sabe que la vida normal de un cristiano ferviente se guía por ideas adquiridas de manera corriente. Esa preferencia despierta en nosotros una primera reacción adversa, pues los fenómenos que analiza carecen de practicidad y relieve para el creyente de hoy. ¿Cuántos entre los lectores modernos del Santo han tenido visiones sobrenaturales en el sentido, o esperan tenerlas?

Respeto las acusaciones de infrecuencia, pero sigo pensando que este sector de su obra tiene valores no superados y perfecta actualidad [6]. Ese fenómeno, objetivo y subjetivo al mismo tiempo, que llama él noticias por vía sobrenatural, guarda estrecho parecido con la fe. Nacidas de iniciativa de Dios, revelan algo del mundo divino al hombre, que instintivamente adopta frente a ellas actitud de confianza y fe. Aquí hay una grave confusión, pues normalmente ni el objeto que se presenta es revelación divina, ni la reacción del hombre es actitud de fe.

Está muy bien escogido el tema sobrenatural, ya que en él la rectitud y los defectos de la fe se proyectan agrandados, de manera que resulta más fácil descubrirlos y analizarlos.

El creyente adulto, con anterioridad a toda crisis, posee una fe «aprendida». Habla de personas y realidades de otro mundo, pero lo hace a base de semejanzas tomadas de las personas y objetos que conoce en este mundo. Son de otra

[5] Aunque tenga muchos miembros, la división respeta la unidad del tema. Todas las aprehensiones son estudiadas con referencia al entendimiento. Las otras potencias son vías por donde le llega información y un primer juicio. El problema fuerte del hombre que responde a Dios en fe se plantea en la potencia superior deliberada y personal, más que en los sentidos.

[6] Otros autores han examinado con preocupaciones psicológicas o de teología especulativa el tema. Aquí prefiero reanimar los valores religiosos y cristianos que preocupan más directamente al Santo.

manera, pero igual que éstas. Se enreda en una contradicción insuperable, y ocultamente gime por la impotencia de su creer, que le deja el cielo tan nublado como la misma infidelidad. Si decimos que ese mundo es tan distinto, ¿dónde está la diferencia?

De repente huye la nube, se rasga el cielo, y empieza a ver claro. Hablan Dios y los santos, aparecen santos y otros objetos llenos de luz; palabras de consuelo, manifestación de verdades, solución de problemas. Imaginemos lo que esto significa para un hombre en las condiciones que acabamos de describir. Literalmente, «ve los cielos abiertos». Buscaba a Dios, y lo encuentra a faz descubierta, hecho a la medida de sus deseos; la superioridad de las cosas divinas se traduce en más viva luz y color, en mayor eficacia, ya que provocan reacciones del sentimiento desconocidas a quienes sólo conocen la experiencia intramundana.

Con los fenómenos se rompe la monotonía de la fe, que normalmente tiene que vivir de situaciones vulgares, las mismas que integran su vida profana. Gusta respirar de vez en cuando aires divinos, con mayor razón si ha sufrido alguna prueba de aridez: «el alma de suyo es inclinada a sentir y gustar, mayormente si lo anda pretendiendo y no entiende el camino que lleva» (L 3,63). Se cansa de la pura «razón natural» en que opera la fe, tratándose de una economía ya establecida por vías humanas.

Hemos de volver siempre al punto de partida: lo que aquí se pretende es la unión personal entre Dios y el hombre. Lo que llama noticias sobrenaturales es una mezcla confusa de actividades, mediaciones a veces turbias, yuxtaposición constante y ambigua de divino y humano. Tales ambigüedades preocupan hondamente al Santo. Con frecuencia, de sobrenatural no tienen más que el modo, la *vía* o cauce por donde llegan; en cuanto a contenido y reacción que provocan, son en su mayor parte obra del hombre.

Tenemos el ejemplo extremo de las aprehensiones del sentido exterior (2S 11). Con relación al sentido, el objeto es sobrenatural. El paso de sentido a imaginación, de imaginación a entendimiento, sigue el proceso natural. Las reacciones, prescindiendo de la gracia transformativa del sujeto que tales fenómenos lleven dentro, son también naturales. Diríamos que

son más luminosas y perfiladas, pero en nada sustancial cambian y se diferencian de las naturales. Da muchas pruebas de que tales experiencias tienen poco de divino. Entre ellas ésta, a saber, que también el demonio «pone muchas veces estos objetos en los sentidos, demostrando a la vista figuras de santos y resplandores hermosísimos, y palabras a los oídos harto disimuladas...» (2S 11,5). Si el demonio puede reproducir el objeto y gusta de las reacciones o sentimientos que esas experiencias provocan, quiere decir que ni el contenido es muy divino ni las reacciones alcanzan el grado de puro amor.

Hace la valoración cristiana de las aprehensiones distintas por vía sobrenatural a base del esquema de daños y provechos, que le es familiar. Los inconvenientes son muchos y de gravedad. Para evitarlos todos, la única vía es la negación. Siendo tan distintas en calidad las aprehensiones, conviene matizar al definir su eficiencia. Las hay que caen en el sentido corporal, «palpables y materiales»; otras, en cambio, encierran altos valores de espíritu. Por eso evita el Santo juzgarlas todas en bloque. Prefiere aplicar el principio universal de la fe a cada estadio en concreto: sentidos, imaginación, entendimiento. Sucede con frecuencia que las formas que menos valen impresionan más, «porque como son tan palpables y materiales, mueven mucho al sentido, y parécele al juicio del alma que es más por ser más sensible, y vase tras ello desamparando la fe, pensando que aquella luz es la guía y medio de su pretensión, que es la unión de Dios» (2S 11,4).

Dejemos de lado el peligro de equivocarse y confundir todo, que amenaza a quien gusta de regirse por tales luces. El demonio toma parte en las operaciones y, si hace falta, llega incluso a recomendar verdades del Evangelio o sentimientos de piedad. Pero va a lo suyo: «para ir engañando e ingiriendo mentiras, primero ceba con verdades y cosas verisímiles para asegurar y luego ir engañando; que es a manera de la cerda del que cose el cuero, que primero entra la cerda tiesa y luego tras ella el hilo flojo, el cual no pudiera entrar si no le fuera guía la cerda» (2S 27,4).

Importan algunos daños, que reflejan la psicología del individuo frente a las cosas de la fe. Notamos cierta irregularidad. Si cualquier imagen o símbolo natural sirve remotamente de medio para ir a Dios, con mayor razón deberían ser-

vir las imágenes sobrenaturales, pues gozan de mayor claridad. Y, sin embargo, levanta contra ellas objeciones mucho más graves que las que existen contra la imagen natural.

Y tiene razón para inquietarse. La ventaja, en cuanto a semejanza con Dios, respecto de la vía natural es muy pequeña. En cuanto imágenes, poco se diferencian. El Señor, trascendente, que no cabe en formas creadas por mente humana, tampoco entra en los límites de una figura humana, aunque iluminada. En cambio, los peligros son mucho mayores en el caso de lo sobrenatural. El primero y más grave consiste en que el hombre beneficiado con tales experiencias fácilmente las cree semejantes al objeto de sus ansias y de su fe. Porque el daño no está propiamente en usar imágenes, sino en pensar que Dios es semejante a ellas. «De donde los que imaginan a Dios debajo de algunas figuras de éstas, o como un gran fuego o resplandor, u otras cualesquier formas, y *piensan que algo de aquello será semejante a El,* harto lejos van de El» (2S 12,5). El error está en ese juicio de equiparación que se da sobre las aprehensiones. Ahora bien, si es Dios mismo quien ofrece tales figuras al individuo en particular, y las da tan hermosas y acabadas, el corazón se abre y el entendimiento las juzga muy afines al objeto o, a la inversa, piensa que Dios se parece a esas figuras. Esto es pensar de Dios indignamente.

Otro inconveniente también grave es que deforma la pureza del amor. Si la reacción fuera legítima y cristiana, la particular generosidad divina provocaría una respuesta de amor desinteresado y humilde. Los santos se ruborizan de estos favores inmerecidos. En cambio, los menos generosos hallan motivo de amor propio y complacencia, al ver que Dios se fija particularmente en ellos, pues reciben dones que solamente a algunos privilegiados se conceden. Ya significan y valen algo delante de Dios y no pertenecen a la masa. Les parece insuficiente el amor comunitario que Dios nos profesa en Cristo y en la Iglesia.

Esta es una forma de egoísmo. «El alma, dice fray Juan, ya no queda tan humilde, pensando que aquello es algo y que tiene algo bueno, y que *Dios hace caso de ella;* y anda contenta y algo satisfecha de sí, lo cual es contra humildad..., y le comienza a poner concepto acerca de los otros, en si

tienen o no tienen las tales cosas, o son o no son» (2S 18,3). Esta comparación nace espontánea, pues el gusto de su aprehensión les nace especialmente de creerse *privilegiados*. Si recibieran todos las mismas mercedes, perdería toda la gracia, pues faltaría la ocasión de envanecerse ante los demás (2S 11,5; 3S 9). Y cita la actitud del fariseo con mucha razón. Suprime del mundo a todos los publicanos, y dejarías a los fariseos sin saber qué hacer.

En el caso presente encuentra San Juan de la Cruz una dificultad muy grave a esa actitud de negación que él recomienda. Se la echa en cara a sí mismo. Para resolverla, se ve obligado a emplear a fondo sus conocimientos bíblicos y teológicos.

Las gracias que Dios concede tienen aparentemente la misma estructura de la fe. Dios se revela libremente, se manifiesta cuando quiere y a quien quiere, sin fuerza externa. La fe es una respuesta o acogida obligatoria frente a la iniciativa divina. Las revelaciones particulares llevan más o menos idéntico mecanismo. Si Dios se revela libremente, ¿por qué no acogerle confiadamente, como hacemos en la fe? Normalmente, si se entrega, es porque quiere ser acogido.

Cabe decir que no existen tales revelaciones particulares, y que es todo falso y obra del demonio. Por consiguiente, a nadie se hace ofensa negándolo. La respuesta sería del todo insuficiente, pues podríamos decirle que hay experiencias particulares de origen divino, garantizadas por la Sagrada Escritura misma. Son innumerables los casos que en ella se narran. Y consta expresamente que Dios las ofrece para que sean aceptadas, y aun se queja cuando ve negligencia en utilizar esas posibilidades de tratar con El. Si por el simple descuido se enoja Dios, ¡qué diría de la negación frontal que propone el Santo!

Más adelante veremos cómo se enfrenta con tales objeciones sin perturbarse. Han dado ocasión a los mejores capítulos del libro segundo de *Subida*.

Entretanto, basta como respuesta provisional una distinción delicada que el Santo hace en la donación divina y en la actitud negativa del hombre. Aunque da las gracias, «no las da Dios para que el alma las quiera tomar» (2S 16,12). Afirmación excesiva, que no estamos dispuestos a admitir sin

argumentos. Los dará a su tiempo. De momento disipa el contraste que veíamos entre la donación de Dios y la actitud negativa del hombre. Por parte del hombre, conviene examinar de cerca la repulsa. Ya la hemos desentrañado en el capítulo 15 de este libro. Es actitud de amor, humilde y reservada. Hay en ella algo de estratagema, pues recoge todo el bien de las aprehensiones y elimina las escorias, cortezas, envoltorios: «a las infusiones sobrenaturales no las puede resistir la voluntad negativa con resignación humilde y amorosa, sino sola la impureza e imperfecciones del alma» (2S 16,10).

Tampoco es en ello ciegamente severo San Juan de la Cruz, como si tales favores significaran una desgracia o una herejía. Precisamente en el capítulo 22, que desvaloriza de raíz los recursos extraordinarios, añade al final una aclaración importante.

> «Pero hase de advertir acerca de lo dicho que, no porque habemos puesto tanto en que tales cosas se desechen y que no pongan los confesores a las almas en el lenguaje de ellas, convendrá que las muestren desabrimiento... Porque, pues es medio y modo por donde Dios lleva las tales almas, no hay para qué estar mal con él ni por qué espantarse ni escandalizarse de él, sino antes con mucha benignidad y sosiego...» (2S 22,19).

¿Son juicios especulativos de valor las prohibiciones del Santo en materia de visiones? Labourdette ha suscitado el problema y quiere reducirlas a normas de prudencia[7]. Si por *valor* entendemos origen divino de las gracias, es cierto que San Juan de la Cruz no abunda en criterios para distinguir las verdaderas de las falsas. «No me parece hay para qué decir aquí el efecto que hacen las verdaderas ni el que hacen las falsas, porque sería cansar y no acabar... En decir que todas se nieguen, queda dicho lo que basta para no errar» (2S 26,18).

Pero sí afirma valores ontológicos al dar el contenido de las aprehensiones como irreal en comparación con la fe; y la actitud que provocan tiene calidad muy inferior a fe y amor. Tienen plena validez las aprehensiones cuando se asocian a fe y amor, los fomentan. Hay visiones y revelación de cali-

[7] Cf. M. M. LABOURDETTE, *La foi théologale et la connaissance mystique d'après saint Jean de la Croix* p.51-52.

dad y garantía. Pero éstas se asemejan a la noticia indistinta que se da en fe.

3. Límites del conocimiento

Quitando un puñado de gracias místicas, y aun éstas concedidas a pocos, la fe se hace carne del organismo natural. Su historia es la del hombre, y su vida, igual. En cierto modo, la fe se ha *naturalizado* en el cristianismo, pues Dios encomienda a los hombres, a medios sacramentales, comunicaciones que en otro tiempo hacía por sí mismo con intervención directa y descubierta.

Al parecer, la parte que corresponde en el tratado sanjuanista de la fe a las realizaciones por *vía natural* es menos extensa y detallada, en contraste anómalo con su mayor frecuencia y practicidad. Trata, desde luego, las dos especies de noticias naturales señaladas por el esquema: unas vienen del sentido (2S 12-15), y otras hay que nacen en el entendimiento (2S 29). Pero, además de la escasa materia propia, sirven especialmente para ellas los capítulos de carácter general en que estudia los principios generales de la fe (c.1-9). Las aplicaciones más concretas de la fe a la vida religiosa y profana de cada día se encuentran en el libro siguiente, al depurar esperanza y caridad.

La desproporción con respecto al objeto de la fe afecta a toda realidad intramundana en general. Nuestras ideas adolecen de enanismo o raquitismo congénito frente a Dios. San Juan de la Cruz ha retrasado prudentemente la revelación de sus convicciones más hondas. La purificación activa de la fe tiene lugar después de las primeras experiencias pasivas en el sentido (1N). Por consiguiente, habla a personas que han tenido ocasión de comprobar la angostura del ideario mental en que estaban alojados (2S 6,8).

Por vía del sentido externo llega al entendimiento la noticia de la creación material, plagada de bellezas y valores, encantadora. Pero no es Dios. «Entre todas las criaturas superiores ni inferiores, ninguna hay que próximamente junte con Dios ni tenga semejanza con su ser. Porque, aunque es verdad que todas tienen, como dicen los teólogos, cierta relación a Dios y rastro de Dios—unas más y otras menos, según

su más principal o menos principal ser—, de Dios a ellas ningún respecto hay ni semejanza esencial, antes la distancia entre su divino ser y el de ellas es infinita, y por eso es imposible que el entendimiento pueda dar en Dios por medio de las criaturas, ahora sean celestiales, ahora terrenas, por cuanto no hay proporción de semejanza» (2S 8,3).

Entonces, ¿por qué él mismo, en *Cántico,* se aplica con tanto hervor a su conocimiento? Ya hemos dado la respuesta en algún capítulo anterior. La diferencia está en las actitudes de quien busca a Dios. El ritmo de *Cántico* es teologal, lanzado a Dios, sin apenas tocar tierra. Cada belleza que descubre en la creatura es un gemido de insatisfacción, un estímulo a acelerar el paso. Entonces todo es ventaja. Pero llega el hombre de *Subida,* de espíritu lento y rastrero, con ganas de sentarse en el primer poyo que descubre en su camino y hacer de él su meta. Para éste las creaturas no son gemidos de eternidad, sino bloques pesados que interrumpen el camino. Ante el peligro, el místico autor se vuelve hosco y despiadado.

Experimentamos también hoy lo insuficiente de la noticia que nos viene de lo creado.

> «Esta fe referida a Dios es, de manera inequívoca, un conocimiento. Al misterio divino sólo puede accederse en la fe. Esto es fácil de probar.
>
> Existen ciertamente caminos que conducen a Dios desde el mundo en cuanto realidad creada. Pero estos caminos no llegan hasta la interioridad del misterio íntimo de Dios, ya que el mundo no es Dios, sino únicamente obra suya. Además (y esto es todavía más importante), la creación es ya, por su misma esencia, una forma de manifestación, de exteriorización y de autoapertura de Dios, a la que se contesta creyendo en Dios uno, Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra. Pero si, por encima de la creación, puede y debe existir un conocimiento de Dios tal cual El es en sí mismo, esto sólo puede ser posible si Dios se desvela de otra manera, de una manera superior a la de la obra de la creación» [8].

La problemática de los sentidos externos aparece subordinada a su función de servicio en la actividad de las facultades superiores.

[8] H. Fries, *La fe como conocimiento y como acto,* en *Teología actual* (Madrid 1960) p.41-42.

La imaginación se desentraña por encontrar semejanzas fieles de esas realidades que el sentido externo desconoce. Y fabrica un mundo distinto del que vemos con los ojos; luego piensa que tales grandezas ya pudieran parecerse en algo a Dios. Todo ello es fantasía, dice San Juan de la Cruz; le quita el pedestal y la reduce al gremio de las sensaciones externas, con igual calificación.

> «La razón de esto es porque la imaginación no puede fabricar ni imaginar cosas algunas fuera de las que con los sentidos exteriores ha experimentado, es a saber: visto con los ojos, oído con los oídos, etc.; o cuando mucho, componer semejanzas de estas cosas vistas y oídas y sentidas, que no suben a mayor entidad, ni a tanta que aquella que recibió por los sentidos dichos. Porque, aunque imagine palacios de perlas y montes de oro, porque ha visto oro y perlas, en la verdad menos es todo aquello que la esencia de un poco de oro o de una perla, aunque en la imaginación sea más en cantidad y compostura. Y por cuanto las cosas criadas, como ya está dicho, no pueden tener alguna proporción con el ser de Dios, de ahí se sigue que todo lo que imaginare a semejanza de ellas no puede servir de medio próximo para la unión con El, antes, como decimos, mucho menos» (2S 12,4)[9].

Con esto queda cortada la vía de acceso a Dios que intenta abrir por su cuenta la fantasía, valorando excesivamente las propias capacidades. Imágenes religiosas y profanas deben ir envueltas en la humilde conciencia de su pobreza y, a la vez, de la trascendencia de Dios.

En ese mismo principio radica la grandeza y el peligro de la meditación. Tiene gran poder de acercamiento, crea imágenes, facilita la actividad del amor, despierta el interés por lo divino, que parece más real visto en formas concretas, perfiladas. Pero esa facilidad de humanizar lo divino acaba por convertirse en forma de pensamiento y juicio. Dios queda reducido a representación, y en las meditaciones piadosas el hombre no hace otra cosa que roer su propia entraña.

Una y otra vez necesitamos recordar, no solamente los principios doctrinales del sistema sanjuanista, sino también la disposición de ánimo del Doctor. Si le obligaran a encerrar al Dios de su fe en las representaciones que satisfacen a ciertas

[9] El ejemplo ya se halla en San Agustín. También lo utiliza Santo Tomás. Cf. *S.T.* q.1 a.9 ad 2; q.78 a.4.

personas que se estiman muy creyentes, San Juan de la Cruz probablemente se volvería ateo.

El último asalto a la verdad divina lo da el entendimiento por su cuenta y sin pedir ayuda a los sentidos. La doctrina se halla encuadrada en un esquema de pequeño alcance, el de las locuciones, que pueden ser sucesivas, formales o sustanciales. A propósito de las palabras sucesivas, analiza las capacidades del entendimiento natural (2S 29).

Define: «*Sucesivas* llamo ciertas palabras y razones que el espíritu, cuando está recogido entre sí, para consigo, suele ir formando y razonando». Tenemos una especie de soliloquio, que el recogimiento y silencio de los sentidos elevan a particular luminosidad: «en aquella misma materia que piensa, él mismo va discurriendo de uno en otro y formando palabras y razones muy a propósito con tanta facilidad y distinción, y tales cosas no sabidas de él va razonando y descubriendo acerca de aquello, que le parece que no es él el que hace aquello, sino que otra persona interiormente lo va razonando, o respondiendo, o enseñando».

No hay inconveniente en que el entendimiento trabaje sin fatigarse por encontrar la verdad. Empieza a ladearse, pensando que viene de fuera. ¿Se trata de un desdoblamiento del propio espíritu? El Doctor Místico disculpa la confusión y aun niega que sea tal. «Y a la verdad hay gran causa para pensar esto [que habla otro], porque él mismo se razona y se responde consigo, como si fuese una persona con otra. Y a la verdad, en alguna manera es así, que, aunque el mismo espíritu es el que aquello hace como instrumento, el Espíritu Santo la ayuda muchas veces a producir y formar aquellos conceptos, palabras y razones verdaderas» (n.1).

El comienzo fue acaso divino, pero las aguas se han enturbiado en el cauce. Mas el espiritual no anda en triquiñuelas, y con una irresponsabilidad que escandaliza a San Juan de la Cruz, a carga cerrada lo da todo como palabra divina. ¡Cuánta *bachillería* y soberbia oculta ese capricho de confundir las propias cavilaciones con la palabra de Dios en fe! A la tentación del discurrir se añade en este caso el apetito sobrenaturalizante, que hemos analizado en el párrafo anterior. Quieren que les hable Dios y muestre predilección por

ellos. Resulta curioso observar cómo el autor, que, por otra parte, suele deprimir la capacidad del entendimiento natural, ahora, por el contrario, lo ensalza, haciéndolo capaz de encontrar altas verdades por sí mismo. Lo hace con el fin de contrarrestar la facilidad con que algunas personas espirituales se creen necias o poco menos, pues atribuyen a milagrosa intervención divina cualquier pensamiento espiritual que se les ocurre. Admite que en algo interviene el Espíritu Santo, mas no por ello debemos responsabilizarle de todas las deducciones que por cuenta nuestra vayamos sacando.

Por el modo como habla, me da la impresión de que ha tenido más de una docena de experiencias desagradables y ridículas en este sentido. Cito algunos fragmentos de ese capítulo, escrito con soltura lingüística y viveza imaginativa.

> «Hay algunos entendimientos tan vivos y sutiles, que, en estando recogidos en alguna consideración, naturalmente con gran facilidad, discurriendo en conceptos, los van formando en las dichas palabras y razones muy vivas, y piensan, ni más ni menos, que son de Dios, y no es sino el entendimiento, que con la lumbre natural, estando algo libre de la operación de los sentidos, *sin otra alguna ayuda sobrenatural puede eso y más.*
>
> Y de esto hay mucho; y se engañan muchos pensando que es mucha oración y comunicación de Dios y, por eso, o lo escriben o hacen escribir. Y acaecerá que no será nada ni tenga sustancia de alguna virtud y que no sirva más que para envanecerse con esto.
>
> Y espántome yo mucho de lo que pasa en estos tiempos, y es que cualquiera alma de por ahí con cuatro maravedís de consideración, si siente algunas locuciones de éstas en algún recogimiento, luego lo bautizan todo por de Dios, y suponen que es así, diciendo: *Díjome Dios*; *Respondióme Dios*. Y no será así, sino que, como habemos dicho, ellos las más veces se lo dicen.
>
> En ellos más bachillería suelen sacar e impureza de alma que humildad y mortificación de espíritu, pensando que ya fue gran cosa y que habló Dios; y no habrá sido poco más que nada, o nada, o menos que nada. Porque lo que no engendra humildad, y caridad, y mortificación, y santa simplicidad, y silencio, etcétera, ¿qué puede ser?
>
> Y, aunque es verdad que en aquella ilustración de verdades comunica al alma El alguna luz, pero es tan diferente la que es en fe, sin entender claro de ésta, cuanto a la cualidad, como lo es el oro subidísimo del muy bajo metal; y cuanto a la cantidad, como excede la mar a una gota de agua. Porque en la una manera se le comunica sabiduría de una o dos o tres verdades, etcétera, y en la otra se le comunica toda la sabiduría de Dios generalmente, que es el Hijo de Dios, que se comunica al alma en fe.
>
> Estos aprendan a no hacer caso sino en fundar la voluntad en amor humilde, y obrar de veras y padecer imitando al Hijo de Dios en su vida y mortificaciones; que éste es el camino para venir a todo bien espiritual, y no muchos discursos interiores» (2S 29,4-8).

Como veremos luego, no desprecia el razonamiento y el discurso en materia de fe, ya que hace de la «razón natural» la administradora de la verdad divina. Pero exige tomar conciencia de que el discurso se mueve en campo religioso y forma parte de una persona que responde a Dios con actitud de fe rendida. El entendimiento no puede desentenderse del compromiso fundamental de la persona a que pertenece.

Se hace sensible la lucha en el creyente. Por un lado tiende el entendimiento a desgajarse de la persona y buscar la propia satisfacción intelectual. De otra parte se halla el espíritu totalitario, que quiere conglobar las aspiraciones intelectuales en la actitud personal del creyente.

La fe está lejos de traer paz cumplida a los afanes y problemas del conocimiento. Por medio de ella, el Espíritu Santo ocupa la inteligencia humana y le abre los ojos a un mundo superior. Dios invita a tomar parte de la luz divina. Pero con la luz echa de ver la tiniebla, pues no consigue dominar esa visión de Dios y del mundo, ni traducirla en palabras. El lenguaje humano deja fuera las realidades del Espíritu [10].

Como demuestra la experiencia de la noche oscura, la fe no equivale psicológicamente a «seguridad» religiosa. Al creyente le queda casi todo por resolver, fuera del problema fundamental de su destino y capacidades. El misterio de Dios no es evidencia, y aun a veces parece que siembra desequilibrio y conflicto. La fe es una conquista cotidiana, a pesar de las circunstancias.

Tampoco es teología la fe. Puede uno haber desentrañado las relaciones que guardan entre sí los dogmas, y aplicarlos al esquema de diversas culturas y civilizaciones, sin haber todavía desflorado el misterio de la fe. La teología es obra de

[10] Sencillo y muy atinado a este respecto el artículo de B. Besret, *L'inconfort de la foi: méditation:* Vie Spirituelle 116 (1967) 253-260.

hombres, la fe es de Dios en Cristo. Hay credulidad cuando otorgamos asentimiento a la palabra humana sin autoridad. La teología controla y elimina todos los excesos. Pero es frecuente que la teología hunda al creyente en la más fatal credulidad, exigiendo fe en sí misma, presentándose como transparencia de la divina revelación. Y es una opinión de hombres pensadores, creación del pobre entendimiento humano. ¿Has visto con cuánta facilidad la explicación que ayer se presentaba como única interpretación de la palabra revelada, y con cierta insolencia nos increpaba de haber creído erróneamente hasta ese momento, es hoy abandonada por el mismo autor, que escoge nueva sentencia y pretende imponerla con igual absolutismo?

La fe es un gesto trascendental, de los más sublimes que puede tomar el hombre. En consecuencia, debe aplicarlo con mesura y solamente a realidades que valgan la pena. En circunstancias como las actuales, en que algunos teólogos manejan como tema de ejercicio intelectual los dogmas de la Eucaristía, la Iglesia, el pecado, etc., el cristiano debe permanecer sobrio y otorgar a las sentencias un asentimiento superficial, pero no malgastar en ellas ni un céntimo del tesoro de su fe. Esta busca la sabiduría de los santos, que se contenta de «saber los misterios y verdades con la sencillez y verdad con que nos los propone la Iglesia» (2S 29,12).

En algunos ambientes se concede hoy mayor credulidad a la palabra novedosa e «interesante» de teólogos modernos que a la Iglesia. Y aun los propios pensamientos hacen escuela. Se comete el mismo exceso de avidez respecto de sentencias nuevas y curiosidades que en tiempo del Santo existía para gracias sobrenaturales. Y tanto daño hace uno como otro a la verdadera fe cristiana, sencilla y a veces monótona, como la palabra de Cristo.

Dos motivos pueden señalarse de la presente desviación. La teología se presenta como una *ciencia,* y, por consiguiente, el teólogo necesita ser «original» en su campo como todo investigador; e inventa, como si estuviera en filosofía. Otra es la ley de la *publicidad,* sea periodismo, radio o televisión. Exigencia de estos medios de comunicación es proponer «lo nuevo, lo dramático, lo sensacional, lo intrigante», escribe un sacerdote director de periódico. Y luego crear el sensacionalismo y la intriga en el tema que toquen. Al pasar las verdades de fe por esos medios de comunicación, deben someterse a las exigencias. Y sufren, y desorientan al lector u oyente, que vierte sobre la verdad misma de fe la polvareda en que la envuelve el instrumento de comunicación. Eso cuando no se toma la fe como medio de «escándalo» para acelerar la venta o adquirir nombre el autor. Estamos siempre ante casos de fe humanizada, deformada. De ésa no vive el cristiano.

Hay tantas ocasiones de practicar la fe como gestos de vida cristiana. Por ejemplo, con la perseverancia en la oración árida y silenciosa. No creer que Dios está más cerca cuando le sientes; eso sería confundirle con el propio sentimiento. Habla en silencio; recíbele, escúchale también en silencio (C 1).

Estabilidad en el modo de vida abrazada, en el servicio que has escogido y consagrado, a pesar de las dificultades, del fracaso momentáneo o aparente. Ahí te quiere Dios probar. No te retires o decepciones, ni busques compensaciones; deja a un lado la susceptibilidad y el amor propio. Es una situación de encuentro, de fe, ¿por qué evadirse, aunque el mundo agitado y los mil compromisos te inviten a huir? Pero también, al contrario, ¿por qué temes tanto las adaptaciones continuas y circunstancias nuevas y te haces remolón, si Dios está en todas partes y con todos?

4. La Palabra de Dios

Parece que San Juan de la Cruz se deja envolver por las objeciones que el lector va levantando contra sus principios de abierta afirmación o recia negativa en el sector de la fe. Entretiene al lector con respuestas secundarias, deshaciendo los nudos más ligeros. Le dicen que Dios gusta de medios individuales, como se ve por la Biblia. Pues responde en el mismo tono, recogiendo de la Biblia ejemplos que demuestran lo contrario. Y así en otras ocasiones. La respuesta es eficaz, pero superficial al parecer del Santo.

No le asustan los gritos ni teme que le envuelvan en la red. Como el antiguo Sansón, seguro de sí mismo, se ríe de enredos y cordeles. Sabe que acabará con todo de un solo

tirón. El Doctor Místico da el golpe en un capítulo sustancioso, el 22 del libro segundo de *Subida,* que ya en otras ocasiones hemos ponderado.

El más fuerte argumento opuesto a sus teorías sobre la fe oscura y silenciosa es el ejemplo del Antiguo Testamento, donde habla Dios con todos y cada uno libremente y de buen grado. Responde en pura Biblia.

> «La principal causa por que en la Ley de Escritura eran lícitas las preguntas que se hacían a Dios, y convenía que los profetas y sacerdotes quisiesen revelaciones y visiones de Dios, era porque aún entonces no estaba bien fundamentada la fe ni establecida la Ley evangélica, y así era menester que preguntasen a Dios y que El hablase, ahora por palabras, ahora por visiones y revelaciones, ahora en figuras y semejanzas, ahora en otras muchas maneras de significaciones. Porque todo lo que respondía y hablaba y revelaba eran misterios de nuestra fe y cosas tocantes a ella o enderezadas a ella...
>
> Pero ya que está fundada la fe en Cristo y manifiesta la Ley evangélica en esta era de gracia, no hay para qué preguntarle de aquella manera, ni para qué El hable ya ni responda como entonces, porque en darnos, como nos dio, a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar» (2S 22,3).

La fe es personal, por parte de Dios y por parte del hombre. Habla Dios, y su Palabra es Cristo. Responde el hombre a Dios diciendo sí a Cristo. De este modo hablamos con Dios en el mismo lenguaje con que El nos habla.

La familiaridad de Dios en la Antigua Ley, que algunos recuerdan con nostalgia, es apenas un sucedáneo o un aperitivo que prepara el diálogo de la fe, que tiene lugar en Cristo. Eran muchas las palabras de Dios entonces, precisamente porque cada una en particular y todas en conjunto significaban poco. La abundancia era pobreza.

Dios ha cesado de hablar, y no por simple olvido. Ha tomado la decisión que corresponde a un plan meditado y definitivo. En Cristo queda dicho todo lo que tenía intención de manifestar a los hombres acerca de Dios mismo, del hombre, del mundo en general. Se ha agotado la revelación. Cristo-Palabra se entiende no solamente en sus *dichos,* sino antes que nada en su mismo ser. El Dios-hombre personifica en la

encarnación, antes de que empiece a hablar, y realiza la unión divinizadora de Dios con la humanidad. Encarna Jesucristo el misterio divino, *siendo* nuestra vida y atravesando nuestra existencia. «Os he ya hablado, respondido, manifestado y revelado, dándoosle por Hermano, Compañero y Maestro, Precio y Premio» (n.5). ¿Qué más se puede pedir? Desde entonces Dios ha quedado mudo. «No hay más fe que revelar, ni la habrá jamás».

Dios ha dicho su Palabra, y esa misma repite a cada uno en eterno silencio, sin novedades de continua intervención. El creyente toma actitud de escucha silenciosa, sin andar a satisfacer su sentimiento y curiosidad. «Una palabra habló el Padre, que fue su Hijo, y ésta habla siempre en eterno silencio; y en silencio ha de ser oída del alma» (*Avisos* 2.ªs.21). Ha sido la palabra «sustancial», que *obra* y transforma, no contentándose con informar.

Pretender hoy que Dios nos hable al descubierto de su existencia, de su vida íntima, de nuestro destino a vivir con El y para El, no sólo sería una «necedad», sino también una ofensa a Dios y una falta grave de fe. Todo eso está dicho, hecho y confirmado con la muerte en cruz y la resurrección.

Recordemos la raíz que mueve el apetito a desear hablas sobrenaturales: verse atendido en su individualidad, preferido. Faltando las particularidades, el espiritual se cree sumado, aglomerado en la masa de los redimidos, anónimo. Duda de que Dios le tenga presente a él en su individualidad, y pide: Señor, dame alguna señal de que me amas en particular.

¿Llena Cristo esa laguna del corazón? Sí. Aunque haya fundado una economía comunitaria, universal, en que entra la humanidad toda, la palabra es personal y dirigida a cada uno en particular. Para dar más fuerza a su argumento, San Juan de la Cruz lo pone como respuesta en boca del mismo Dios. (Acaba de decir que ha quedado *mudo,* y ahora le hace hablar para decir que no quiere hablar más, ni lo necesita.) El Santo monta una breve escena en diálogo. Un cristiano angustiado de la vida, ansioso de conocer mejor a Dios y de saber cómo servirle, se dirige a Dios mismo pidiendo informaciones. Y Dios, entre sorprendido y compasivo, le responde: Pero, hijo mío, ¿adónde vas con esas antiguallas?;

que eso es cosa del Viejo Testamento; «si te tengo ya habladas todas las cosas en mi Palabra, que es mi Hijo, y no tengo otra, ¿qué te puedo yo ahora responder o revelar que sea más que eso? Pon los ojos en él, porque en él te lo tengo todo dicho y revelado, y hallarás en él aún más de lo que pides y deseas». Mira tú bien a Cristo, que en él encontrarás consuelo, ciencia, sabiduría, compañía, todo lo que quieras, y todo para ti personalmente [11].

Quien siente la fe como posesión de Cristo, Palabra del Padre, no anda inquieto en busca de novedades y satisfacción intelectual. Prefiere el misterio denso y jugoso. Es Palabra de amor, pues en ella ha revelado y obrado la salvación. Sólo la fe hace reales y *evidentes* esas relaciones insensibles que no impresionan a las facultades naturales de la percepción.

Jesucristo es al mismo tiempo sobrenatural a más no poder, y natural como el que más. Tiene las ventajas de una y otra *vía,* sin los inconvenientes que hemos advertido en ellas. Es sobrenatural, Dios mismo presente y amante, consolador, luz y camino, todo lo que esperábamos recibir en visiones y mucho más; y es natural, pues lo da sensiblemente, con inmediatez de convivencia permanente entre nosotros, como quien conoce las necesidades y sabe por experiencia lo que es sentirse abandonado de Dios (el «¿Por qué me has abandonado?» de la cruz). Pero no tiene las desventajas del sobrenatural, que provoca egoísmo y curiosidad; ni las de la vía natural, que para en distracción. Y Jesucristo no solamente tiene semejanza con Dios, sino que es Dios. El medio ideal, que cumple todas las condiciones; medio viviente, activo, Mediador.

«Y así, en todo nos habemos de guiar por la ley de Cristo hombre y de su Iglesia y ministros, humana y visiblemente, y por esa vía remediar nuestras ignorancias y flaquezas espirituales; que para todo hallaremos abundante medicina por esta vía» (2S 22,7).

Lo da como corolario del anterior razonamiento. Puede resultar curioso que la economía cristiana, de por sí ordenada

[11] Pedir hoy explicaciones a Dios es una «necedad», dice el Santo. Como el gesto de esas personas que, después de haberles repetido y machacado veinte veces la misma cosa, terminan preguntándote: «Bueno, entonces, ¿qué dice usted del tema?»

a mayor intimidad en las relaciones con Dios y mayor inmediatez, suprima el diálogo particular, tan frecuente en la economía antigua. Parece que Dios se aleja y nos abandona en manos de las instituciones.

Dios está más cercano que nunca y nos da seguridades que antes no dio. Jesucristo ha hecho de los hombres su Iglesia, su propio Cuerpo, y con él se dirige al Padre. Seríamos unos desgraciados si nos hubiera dejado cada uno a cargo de sí mismo frente a Dios, en espera de la palabrita o la personal revelación.

Esta economía cristiana, sin sobrenaturalismos, ha querido respetar la libertad y la responsabilidad del hombre. No tiene Dios necesidad de intervenir para dar solución a cualquier problema que se presente en la vida humana. Ya tiene el Evangelio que le orienta. Las aplicaciones concretas quedan a cargo de la «razón natural», factor decisivo en el sistema sanjuanista (cf. AA 43-45). Hace de antídoto contra la inestabilidad del sentimiento. Por medio de la razón, la fe se hace responsablemente humana. No necesito que Dios me apruebe o condene expresamente una acción, cuando tengo ya dicho en el Evangelio si le gusta o le disgusta.

A base de Evangelio, Iglesia, razón natural, se puede organizar una vida suficientemente concreta y entusiasmante. Queda buena parte de oscuridad, porque Dios no ha querido quitar al hombre su personal contingencia y responsabilidad. La Iglesia misma, aunque oye la Palabra de Dios, vive en fe, participa de nuestra noche, y nosotros de la suya. Hay problemas difíciles, líneas torcidas de Dios en la historia de la humanidad que ni siquiera la Iglesia puede inundar de luz. Vive en ansiedad y en esperanza, «a oscuras y segura».

> «El día, que es Dios en la bienaventuranza, donde ya es de día, a los bienaventurados ángeles y almas, que ya son día, les comunica y pronuncia la Palabra, que es su Hijo, para que le sepan y le gocen. Y la noche, que es la fe en la Iglesia militante, donde aún es de noche, muestra ciencia a la Iglesia y, por consiguiente, a cualquiera alma, la cual le es noche, pues está privada de la clara sabiduría beatífica» (2S 3,5).

Y no representa bien la situación de su Iglesia, de la Iglesia de todos, el ministro que cree saberlo todo, y de palabra resuelve con pasmosa seguridad las dificultades y el misterio

de la vida humana concreta. Habla en nombre de la propia ignorancia, y no en el nombre de la Iglesia, que siente angustiosamente su impotencia para resolver los enigmas del corazón humano, necesitado de Dios y olvidado de Dios. Sufre también la noche.

La fe simplifica y concentra la vida espiritual tanto en su mecanismo psíquico como en la dimensión propiamente religiosa. La espiritualización del proceso se hace sentir particularmente en la forma del trato con Dios que llamamos oración. Resultado será la *oración de fe.*

Preciosa actitud, y de honda calidad cristiana. Sin embargo, lee estas finuras de espíritu algún hombre tosco, «un maestro espiritual que no sabe sino martillar y macear con las potencias como herrero» (L 3,43), y se escandaliza; como consecuencia, delata los libros de San Juan de la Cruz a la Inquisición. La historia se ha repetido varias veces. Podemos recordar una de ellas. Hacia 1704, Félix de Alamín delataba las obras del Santo con esta vehemente recomendación: «San Juan de la Cruz ha suscitado las herejías de todos los herejes. Con su *oración de fe* destruye todas las virtudes e iguala a las almas racionales con las bestias del campo... ¡Ay, cuántos santos florecían en su tiempo! Vivían entonces N. y N., etc. Pero, ¡qué pena!, desde que se han divulgado sus libros, ¿dónde hay santos?, ¿dónde están los milagros y las verdaderas revelaciones?» [12]

Los sufrimientos de este acusador nostálgico nos hacen pensar que San Juan de la Cruz, lo mismo que Cervantes, aunque sin burlas, ha dado al traste con las historias de fantasía pseudomística. Se ha dejado sentir su paso por la historia de la Iglesia.

¿Será necesario recordarles a los tímidos que el silencio de las potencias no es inercia, ni falta de tema para hablar, sino todo lo contrario? No obstante, algo de sorpresa causa en todos, aun los más preparados, el momento de paso a la oración de fe. Provoca una *crisis* de insatisfacción psicológica e inseguridad religiosa. Para evitar pérdida de tiempo y de

[12] «Sanctus Ioannes a Cruce suscitavit haereses omnium haereticorum; cum sua oratione fidei destruit omnes virtutes, animas rationales aequat animalibus pratorum... Oh, quot Sancti illius aevo florebant! Florebant enim N. N. etc. At, proh dolor! ex quo illius libri circumferuntur, ubi sunt Sancti? Ubi miracula? Ubi verae revelationes?» Citado en Ephemer. Carmeliticae 13 (1962) 461.

ánimos, se indica el momento del cambio a base de tres señales. La *primera* consiste en no poder meditar ni hallar gusto en largos razonamientos sobre el misterio divino; es la primera que se siente y despierta la conciencia de hallarse en crisis. Debe completarse en una *segunda* señal, que garantiza la autenticidad de la primera, y es que tampoco gusta de distraerse a pensar vanidades y fantasías; si le vienen a la mente, más bien le hacen sufrir. La *tercera* es que siente en el fondo del espíritu una llamada al interior, a la quietud, a la escucha (2S 12-15).

Son las mismas que da en 1N, a excepción de la tercera, que allí tiene el carácter de inquietud por creer que no sirve a Dios: amor estimativo y ansias de servirle. La forma de *Subida* es posterior a la de *Noche.*

No tengo intención por el momento de extenderme en explicar la forma concreta de practicar esta oración de fe. Puede verse en los capítulos citados de *Subida* y más por extenso en *Llama* (3,32ss) un análisis de este fenómeno, que es «la contemplación, que es noticia y amor divino junto, esto es, noticia amorosa» [13].

Para mi propósito, basta citar ahora algunas observaciones de Mouroux que captan bien la naturaleza de esta experiencia nueva.

> «No se trata de introducirse en un ensueño vago ni en esos adormecimientos en los que no se puede 'pensar nada ni querer tener gana de pensarlo' (2S 13). Se trata de unirse de veras a Dios y de encontrar a Alguien. El signo más seguro de la contemplación es precisamente el conocimiento y atención amorosa a Dios. 'El alma gusta de estarse a solas *con atención amorosa a Dios, sin particular consideración*' (2S 13). Frase que traduce toda la paradoja de la contemplación: no las verdades, sino la persona, y en un grado todavía no conseguido.
>
> Poco a poco, oscuramente, invade al alma un conocimiento 'general', no porque sea vago en el terreno de las nociones, sino porque es una comunicación en un plano que ya no es nocional: es 'noticia y advertencia amorosa en general de Dios' (2S 14). Pone en juego las 'potencias espirituales' puras, o, como decimos nosotros, las potencias intuitivas y comunicativas.
>
> La razón queda vacía, privada de formas inteligibles ante un 'objeto' más oscuro que nunca. Pero el espíritu, que no es más

[13] Cf. el capítulo de su *Obra científica* p.245-257, que el P. Crisógono dedica al tema: «La noticia amorosa, la advertencia y la quietud según San Juan de la Cruz».

que un inmenso espíritu de amorosa y acogedora atención, se pone en contacto con Dios, pues 'pasivamente' se le comunica Dios, así como al que tiene los ojos abiertos, que pasivamente, sin hacer él más que tenerlos abiertos, se le comunica la luz» (2S 15) [14].

El grado de madurez alcanzado hace innecesarios largos razonamientos sobre el misterio divino, sobre la propia conducta moral. Brotan las convicciones del fondo del alma y llevan toda la persona en la dirección deseada, sin violencia ni empujones. Y también sin violencia la persona incorpora y asimila misterios sobrenaturales que el razonamiento ni a empujones logra hacer entrar en el espíritu: la trascendencia divina, la cruz, etc.

Con todas las riquezas y facilidades que se quiera, la fe no deja de ser sobrenatural; por consiguiente, oscura. Oscuridad y confianza o seguridad, dos cualidades esenciales de la fe sanjuanista. La oscuridad, figurada en la imagen del ciego, que se abandona en manos de su lazarillo y le sigue cogido de la mano y tanteando el suelo con la punta del bastón. Se confía. Más confianza aún en la actitud del niño que va en brazos de su madre, descuidado del camino que sigue y hasta del lugar adonde le llevan.

A la luz de tu palabra, Señor, camina la Iglesia a oscuras y confiada.

[14] J. Mouroux, *Creo en ti* (Estructura personal de la fe) p.89-90.

Capítulo 21

EXIGENCIAS DEL AMOR

En el tema del amor, San Juan de la Cruz hace gala como nunca de variedad y concreción. Hay vida, movimiento, colorido, animación. Tiene el amor una ventaja, y es que se hace siempre interesante, cercano como está a los nervios del alma que producen vibraciones.

La variedad del escritor responde a la naturaleza misma del amor, siempre original e inagotable en sus invenciones (1S 14,3). Con cualquier pretexto encuentra nueva salida o nuevo pábulo a su ardor; bienes y males, dolor y gozo, todo contribuye a encender el fuego. Nada tiene de extraño que el Doctor Místico sea detallista. Sigue las innumerables ramificaciones de la realidad que analiza.

Estudia minuciosamente también las formas de la afectividad desviada. Nada sobra. El egoísmo es ingenioso. Cuando el amor se desvía y se pone al servicio del mal, conserva toda su perspicacia y originalidad, y aun las acrecienta. Hay que perseguirle por caminos torcidos y por todos los rincones. *Subida* es el azote del egoísmo humano. Proporciona análisis, enseñanzas y cautelas de todas clases, cuantos son los disfraces que toma el egoísmo para no ser alcanzado por exámenes de conciencia y buenas intenciones. Se necesitan luces divinas para descubrirlo y desalojarlo.

Ahora bien, es ésta la única manera de evitar que el amor cristiano quede reducido a pasatiempo o juguete. Porque sobre él pesa la responsabilidad del impulso; sobre todo pesa la responsabilidad del mandamiento de Cristo, es decir, pesa el Evangelio entero. Para cumplir ese cometido dignamente necesita una preparación adecuada. Pone el hombre de su parte lo que puede por disponerse y cumplirlo; lo que no se consiga de primer empujón queda a cargo de Dios el realizarlo a fuego lento.

El amor cristiano es persona y unión personal. «Esta llama de amor es el Espíritu de su Esposo, que es el Espíritu Santo, al cual siente ya el alma en sí, no sólo como fuego que la tiene consumida y transformada en suave amor, sino como

fuego que, demás de eso, arde en ella y echa llama... Y ésta es la operación del Espíritu Santo en el alma transformada en amor, que los actos que hace interiores es llamear, que son inflamaciones de amor, en que, unida la voluntad del alma, ama subidísimamente, hecha un amor con aquella llama» (L 1,3).

La descripción alude a un estado superior, todavía lejano. No obstante, da una idea de la meta futura e incluso de las conquistas que está ya realizando. Al presente nos ceñimos al amor en prueba, en vías de depuración. Noche es el drama de la afectividad.

Nos daremos de bruces más de una vez con los criterios aplicados por el Santo. Tal vez encontramos un objeto u ocupación que nos atrae; los creemos jugosos y sustanciales, y nos vamos tras ellos emocionados. De repente nos sorprende Juan con una lluvia de avisos y condenaciones. Reaccionamos: pero este hombre, ¿se ha propuesto amargarnos la existencia?

1. Con todas las fuerzas

Aunque parece disperso, el amor es la mayor fuerza unitiva que posee el hombre. La variedad de fuerzas y actividades que integran el campo afectivo tienden a unificarse en virtud de ciertos principios. Cualidad que es aprovechada por el místico, pues le permite fijar un programa común y de gran alcance. De ese modo la tarea de purificar y elevar el afecto a la unión de amor resulta más hacedera.

Tres son los principios de unidad, o tres son los planos en que tal unidad se verifica. Primero el *religioso,* por razón del único fin que incumbe a todo el hombre. La contextura *psíquica* de la persona produce intercomunicación de facultades y resonancias comunes. Por último, la *estructura* de la obra sanjuanista ha fundido en un solo tema la purificación de apetitos inferiores y voluntad.

La fuente primordial de unidad está en el fin sobrenatural. Dios exige y merece amor sin reserva. Amar a Dios significa empeñarse de manera personal y totalitaria, dar una respuesta en la que toman parte las diversas facultades y sentidos. El

programa ocupa el primer capítulo, dedicado a la refundición de la voluntad (3S 16).

> «Para haber ahora de tratar de la noche y desnudez activa de la voluntad, para enterarla y formarla en esta virtud de la caridad de Dios, no hallé autoridad más conveniente que la que se escribe en el Deuteronomio, capítulo 6, donde dice Moisés: 'Amarás a tu Señor Dios de todo corazón, y de toda tu ánima, y de toda tu fortaleza'. En la cual [autoridad] se contiene todo lo que el hombre espiritual debe hacer y lo que yo aquí le tengo de enseñar para que de veras llegue a Dios por unión de voluntad por medio de la caridad. Porque en ella se manda al hombre que todas las potencias, y apetitos, y operaciones, y afecciones de su alma emplee en Dios, de manera que toda la habilidad y fuerza del alma no sirva más que para esto, conforme a lo que dice David, diciendo: *Fortitudinem meam ad te custodiam.*
>
> La fortaleza del alma consiste en sus potencias, pasiones y apetitos, todo lo cual es gobernado por la voluntad. Pues cuando estas potencias, pasiones y apetitos endereza en Dios la voluntad y las desvía de todo lo que no es Dios, entonces guarda la fortaleza del alma para Dios, y así viene a amar a Dios de toda su fortaleza».

El hombre queda embargado en todas sus dimensiones por el llamamiento divino al amor. La voluntad es la primera en responsabilizarse, pero lleva consigo pasiones y apetitos. Por respeto al contexto inmediato, advierte que se trata de la desnudez *activa;* mas el precepto de amor no admite restricciones, y alcanza de lleno a la desnudez *pasiva* (2N 11,2-3).

Tiene presente la distinción sentido-espíritu, mas enrola a uno y otro. Para el amor divino no hay desperdicio. Recoge hasta las migajas y minúsculos fragmentos del psiquismo humano. Nada queda fuera y funcionando a espaldas del Evangelio. Pasiones y apetitos, todo debe incorporarse, pues la caridad que une a Dios con el hombre lleva heroísmo, ternura, donación, cosas que no se pueden cultivar en una voluntad empobrecida y gastada.

De amores juveniles habla San Juan de la Cruz cuando la entrega lleva pasión, frescura, totalidad, entusiasmo. «De flores y esmeraldas / en las frescas mañanas escogidas / haremos las guirnaldas... Es a saber, ganadas y adquiridas en las juventudes, que son las frescas mañanas de las edades. Y dice escogidas, porque las virtudes que se adquieren en este tiempo de juventud son escogidas y muy aceptas a Dios..., porque, co-

menzándolas a coger desde este tiempo de juventud, se adquieren más perfectas y son escogidas. Y llama a estas juventudes *frescas mañanas,* porque así como es agradable la frescura de la mañana en la primavera más que las otras partes del día, así lo es la virtud de la juventud delante de Dios» (C 30,4). Dios quiere poseer el espíritu en flor, en esperanza de mejores frutos. Muchos le abren el campo del alma, como a la espiga dorada, cuando ya todo está recogido y abrasado.

«Amar a Dios *sobre* todas las cosas», dice el mandamiento. La superioridad es cualitativa. No basta amarle más que a personas y objetos, como si fuera el primero entre muchos amores de la misma calidad. Dios está fuera de concurso, y la relación con El pertenece a clase superior. La fórmula del precepto significa: ama a Dios, estimándole infinitamente superior a todas las demás cosas y aplicando tus energías afectivas en consecuencia. Supone, por lo tanto, un juicio de fe, que valora previamente la categoría de los objetos.

Precisamente por sacarles infinita ventaja, el amor de Dios no elimina otros amores, siempre que éstos eviten la contradicción. Se coloca en plano diverso y los respeta en su relativa autonomía. A cambio de ello exige ser respetado en su absoluta primacía, «sobre todas las cosas».

Este mismo juicio de valor que proporciona la fe le sirve de base para rectificar incluso las zonas inferiores de la afectividad.

> «El gozo puede nacer de seis géneros de cosas o bienes, conviene a saber: temporales, naturales, sensuales, morales, sobrenaturales y espirituales; acerca de los cuales habemos de ir por su orden *poniendo la voluntad en razón,* para que no embarazada con ellos deje de poner la fuerza de su gozo en Dios.
>
> Para todo ello conviene presuponer un fundamento, que será como un báculo en que nos habemos de ir siempre arrimando. Y conviene llevarle entendido, porque es la luz por donde nos habemos de guiar y entender en esta doctrina y enderezar en todos estos bienes el gozo a Dios; y es que la voluntad no se debe gozar sino sólo de aquello que es gloria y honra de Dios, y que la mayor honra que le podemos dar es servirle según la perfección evangélica, y todo lo que es fuera de esto es de ningún valor y provecho para el hombre» (3S 17,2).

El Evangelio da la escala de valores universal, «para el hombre», sin especificar al cristiano; coloca a la voluntad en

razón, esa *razón natural* que en el capítulo anterior presentaba como brazo ejecutivo de la fe. Y todo el mundillo inferior de afectos y sentimientos debe aplicar el hombro al yugo suave de Cristo [1].

Con semejante unificación, el sistema sanjuanista adquiere solidez, coherencia. Pero a la vez suscita un doloroso problema. El apetito inferior ha de aceptar el criterio de la fe, que está fuera de su alcance. La pasión se carga con todo el programa de la voluntad sin comprenderlo, ya que el apetito sensitivo mira a sus propios objetos y bienes, no a los de la fe. La vista renunciará a ciertas visiones inmediatas por amor de objetos que ella no ve.

San Juan de la Cruz no se asusta por ello. Está medularmente convencido (lo percibe con evidencia) de que todo lo que no se ordena a Dios según la fe de Jesucristo «es de ningún valor y provecho para el hombre». «¿Qué aprovecha y qué vale delante de Dios lo que no es amor de Dios?» (3S 30,5). Cabe dar una formulación más comprensiva: ¿qué aprovecha y qué vale delante de Dios todo otro amor que no es al mismo tiempo amor de Dios?

Unidad psíquica.—La presencia mutua de sentido y espíritu, establecida como principio general de la antropología sanjuanista, se verifica en esta ocasión entre afecto sensitivo y espiritual, entre apetito y voluntad. Desde un principio, en el tratamiento de las tendencias inferiores, la voluntad representa un papel decisivo. No solamente para contrarrestar los apetitos, sino incluso para secundarlos. Poseen ellos un mecanismo propio y en gran parte independiente, que pertenece a la ley de la naturaleza. Se hacen humanos e interesantes cuando los toma a su cargo la voluntad: «hablo de los [apetitos] voluntarios, porque los apetitos naturales poco o nada impiden para dar la unión del alma cuando no son consentidos ni pasan de primeros movimientos» (1S 11,2); habla del «apetito de voluntad», que no indica ciertamente el amor espiritual, sino la tendencia sensible con participación de la voluntad. Participación que puede ser de carácter activo, cuando ella misma busca satisfacción moviendo los apetitos; o de responsa-

[1] El programa, en sus líneas generales, es idéntico desde un principio. Cf. 1S 11; 2S 7; 3S 16.

bilidad pasiva, por no reprimir movimientos espontáneos del apetito que dañan a la persona.

Llega a tolerar aquellas aficiones en que la voluntad no toma parte. Porque el apetito se incorpora, para bien o para mal, a la vida organizada de la persona cuando la voluntad lo hace suyo. No es el sentido externo el que lleva o arrastra pasión y voluntad, sino al revés, la voluntad y la pasión manejan el sentido externo para sus caprichos y satisfacciones (3S 23,3). Los sentidos son víctimas del desorden preexistente.

Cuando lleguemos a la altura de la voluntad, seguiremos viviendo de pasiones y apetitos. «La fortaleza del alma consiste en sus potencias, pasiones y apetitos, todo lo cual es gobernado por la voluntad» (3S 16,2). Las energías son comunes y, cuanto más se reparten, a menos se toca (1S 10,1). Todos los amores viven de un mismo amor. Las energías afectivas son limitadas, por más que parezcan capaces de alcanzar a todo y a todos. Más que nunca esas limitaciones se dejan notar cuando existen ideales que requieren particular empeño. Entre ellos se cuenta el que el Santo se propone. «El alma no tiene más de una voluntad, y ésa, si se embaraza y emplea en algo, no queda libre, sola, pura, como se requiere para la divina transformación» (1S 11,6).

La psicología del afecto ha sido estudiada con menor detalle en su obra. Carece de categorías subjetivas que le permitan encuadrar los diversos fenómenos. Para su intento bastaban esas nociones generales: apetito, pasiones, sentimiento, voluntad. Esta inferioridad técnica del tratado sobre la voluntad con relación al del conocimiento está compensada por una mayor abundancia de clasificaciones por el lado del objeto.

Unidad redaccional.—En la estructura misma de la *Subida* se refleja la unidad compacta del plano afectivo. Teóricamente, la purificación del afecto atraviesa dos estadios sucesivos: sentido y espíritu, separados por la noche pasiva del sentido. La afición sensible se llama apetito; la espiritual es gozo de la voluntad en los bienes.

En realidad es todo uno. El libro primero de *Subida* y el tercero, a partir del capítulo 16, tratan el mismo tema. Los daños de los apetitos son idénticos: privativo y positivo; dentro del positivo, hay inconvenientes comunes a todo apetito

y otros que son particulares. Se puede establecer paralelismo de afirmaciones e incluso de imágenes.

Algunos se han lamentado de que San Juan de la Cruz deje en el aire una posibilidad, cuando debiera convertirla en justificación detallada; conoce innumerables formas de apetitos y daños, que no expone porque sería nunca acabar (1S 9,7). ¿Pérdida irreparable? Nada de eso. Lo deja simplemente para hablar más de propósito en el libro tercero.

Bastaría un solo texto para demostrar la unidad del plan. «Para entrar el alma por esta puerta de Cristo, que es el principio del camino, primero se ha de angostar y desnudar la voluntad en todas las cosas sensuales y temporales, amando a Dios sobre todas ellas, *lo cual pertenece a la noche del sentido* que habemos dicho» (2S 7,2). La noche del sentido consiste en desnudar *la voluntad* en su afición a bienes percibidos por el sentido.

De todo ello se deduce que la purificación del afecto exige empeño general de la persona. Aunque la realización sea gradual, comporta desde un principio, más que simple mortificación o refrenamiento de tendencias, la conversión del espíritu, el cambio de la mente. Las páginas que San Juan de la Cruz consagra a los apetitos parecerán de inútil redundancia o de genial penetración, según se las mire como ejemplo de aficiones instintivas o, por el contrario, como manifestaciones reveladoras del espíritu [2].

2. ¡Apetitos!

Una palabra medio rara que acaba por hacerse familiar a los lectores del Santo y resulta eficaz precisamente por causa de su indeterminación. No obstante hable de ella en cada página, falta una definición. El apetito incorpora elementos sensitivos, pasionales, intelectuales, espirituales. La falta de nociones precisas no es fruto de un descuido; le interesa no distinguir, pues apetito es el hombre entero. Habremos de dar-

2 «Les pages que Jean de la Croix consacre aux appétits nous apparaissent d'une vraie grandeur, ou au contraire d'une assez inutile abondance, selon le degré de profondeur de notre attention. Nous sentons qu'elles dépassent le plan de la description morale. Et pourtant, qu'y trouvons-nous que nous ne sachions. Mais ce que nous savons nous est dit d'un accent nouveau» (J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* p.417).

nos por satisfechos con una traducción aproximada a nuestro lenguaje. La distancia que aun así queda en pie hay que superarla familiarizándose con el contenido preciso que la palabra tiene en su contexto.

> «Los apetitos humanos siguen el conocimiento sensible y racional y reciben diversos nombres, como inclinaciones, propensión, afición, amor, aspiración, afecto, deseo, ansia, afán, intento, codicia.
>
> San Juan de la Cruz habla de aficiones, asimismo, codicia, deseo de apetitos, ansia y pena, aprieto y ansia de amor, ímpetu y fuerza de pasión, osadía de amor, vehemencia y fuerza de amor, conato y fuerza; apasionarse en alguna afección, poner el corazón en una cosa, enamorarse de algo, apacentarse y detenerse en extraños gustos, apetecer y pedir, asirse a una cosa por afición, tener sed de algo, penar en deseo y ansia, apetecer y codiciar impacientemente, sentir ansia inflamada, inflamación y estímulo...
>
> ¿En qué consiste la esencia de un apetito o del apetito en general? En ir hacia algo que le falta. Su movimiento o tendencia 'nace de la hambre y sed que tiene de lo que le falta' (2N 13,6). La metáfora del hambre y sed es frecuente en San Juan de la Cruz y en los místicos, porque ella expresa bien la urgencia, el apremio, el tormento de los apetitos humanos» [3].

Con eso tenemos alguna orientación sobre el significado de una palabra que carece de correspondiente exacto en la terminología psicológica de hoy.

Por efecto de la unidad que acabamos de notar, la descripción de los apetitos echa mano de recursos variados. Más bien retrata a la persona que vive según los apetitos. Por ahí desfilan personas más que aspectos parciales del psiquismo. Suple las deficiencias de la presentación especulativa a base de un sistema muy suyo, que es añadir *daños* y *provechos*. De ese modo, por sus frutos los conocemos también en su naturaleza. Entre exposición general, daños y provechosos, se da a entender con suficiente claridad el pensamiento sanjuanista.

La tendencia es inherente a toda facultad y operación, que espontáneamente actúa y se expansiona como ejercicio natural del propio ser. Gusta la imaginación de fantasear, y el entendimiento de discurrir y especular. En ese estadio, la tendencia es legítima y aun necesaria para obrar. La preocupación de San Juan de la Cruz se centra en las facultades afectivas, que, por su misma naturaleza, son tendencia. Y aquí caben dos posibilidades. La voluntad escoge deliberadamente un objeto conveniente, y se hace acompañar de la pasión y el apetito. En este caso, nada hay reprensible, «pues que aun las pasiones la ayudan a sentir amor apasionado» (2N 13,3). Todas las obras grandes llevan algo y aun mucho de pasión. Cuando el hombre se mueve por sola voluntad, arrastra casi una mitad de peso muerto.

[3] V. Capánaga, *San Juan de la Cruz* p.158-159.

Otra posibilidad es el dominio del instinto, de la pasión. La voluntad subyugada sigue detrás. No se puede decir que estos hombres no tengan voluntad. Hacen esfuerzos, hasta sacrificios, pero siempre en orden a satisfacer la pasión o el vicio que les esclaviza. Aquí la voluntad es fuerte, pero esclava y puesta a servicio de un objeto indigno de su capacidad. Esto es lo que irrita a San Juan de la Cruz: ver que el espíritu se hace esclavo del capricho ajeno cuando puede legítimamente mandar e imponer su capricho. «Así como aflige y atormenta el gañán al buey debajo del arado con codicia de la mies que espera, así la concupiscencia aflige al alma debajo del apetito por conseguir lo que quiere» (1S 7,1).

Hemos dicho que en su elaboración de la psicología afectiva anda escaso. En cambio, se muestra abundante y detallado al señalar los objetos del apetito y del amor. Objeto del amor es siempre el bien. Los bienes pueden ser de seis géneros: temporales, naturales, sensuales, morales, sobrenaturales y espirituales. En este mismo orden los analiza el Santo. La sucesión no corresponde al orden con que el hombre se purifica de ellos, pues en gran parte coexisten y desaparecen simultáneamente. Si cabe hacer una distinción cronológica, diríamos que los tres primeros representan una fase inferior de la purificación; los tres siguientes son más espirituales y elevados, es decir, suponen vida espiritual de más quilates.

Hay, por cierto, gradación en los seis géneros que enumera. Va de fuera adentro, de abajo arriba. *Temporales* son bienes externos, como las riquezas. *Naturales* son la belleza y el talento o dotes semejantes, que algunos poseen de modo eminente; más valiosos y personales que las riquezas. Llama *sensuales*, digamos sensibles, al ejercicio natural de los sentidos, que ya pertenece a la esencia misma del hombre. Y sigue elevándose hacia cualidades de mayor precio, como las virtudes

morales, dones *sobrenaturales* y medios *espirituales* de santificación, como la liturgia, los sacramentos, lugares de piedad, etc. Para nuestro análisis posterior, los dividimos en dos series, de tres cada una.

Ha desaparecido del lenguaje espiritual ese vocablo, pero ¿siguen existiendo los apetitos? Con ligeras variaciones, la codicia del dinero, la sensualidad, la avidez insaciable de sensaciones y curiosidades, la ostentación en el ejercicio de obras buenas, perduran. En nuestra época se han acentuado y generalizado. Podemos hablar de apetitos a escala colectiva y epocal. Son los mismos que el Santo estudia en individuos, aunque dejando entrever una fácil ampliación. Se habla de *modas,* que condicionan tanto la vida social como la religiosa e intelectual.

En consecuencia, el apetito se viste de necesidad, ley de convivencia, y puede esclavizar impunemente. El apetito individual se siente obligado a coartar ciertos excesos que desdicen del ambiente. Cuando la colectividad cae en la misma flaqueza, desaparece todo factor de inhibición. Tiene hecha la respuesta a toda posible objeción: lo hacen todos. ¿Cómo puede una persona independizarse de la muchedumbre degenerada y despertar a la vida del espíritu?

Más que la equivalencia de los vocablos, importa la semejanza efectiva de las situaciones significadas. Aquí noto yo una diferencia con relación al panorama que tiene delante San Juan de la Cruz en el siglo XVI. Hoy la mayoría de las personas no siguen los apetitos por afición honda y sincera, sino porque es el único modo de entretenerse, llenar el tiempo, matar el aburrimiento. Dice un autor que el habitante de la moderna ciudad puede llenar su vida de tres maneras: negocios, pasiones, aburrimiento. Este último constituye el grado ínfimo, que a toda costa se procura evitar. Los negocios no están al alcance de todos y de manera constante; aun el negocio mismo es con frecuencia una pasión. Por último, queda el recurso más fácil y general de transcurrir la existencia: las pasiones.

Diríamos que el pecado es para algunos la manera más económica de gozar un poco. Para el pobre resultan demasiado costosas las formas honradas de goce. Muchas personas conservan aficiones perversas, no por malicia, sino por miedo

a la soledad, al hastío amenazador. Se aficiona por miedo más que por verdadera afición. En la proporción en que faltan ideales elevados que susciten entusiasmo y llenen la vida, aumenta la necesidad de crear *necesidades* con el fin de ponerse al servicio de algo o de alguien, aunque sea un vicio.

La vida social está llena de apetitos desganados, especialmente entre familias de elevada posición. Fiestas, invitaciones, cumplimientos, excursiones, por huir del aburrimiento de una vida vacía. Son apetitos o pasiones aburridas que no hacen estremecer. Alegría forzada, como bailar con cadenas en los pies. Si dejamos los apetitos, ¿cómo pasar los días de fiesta, cómo llenar el tiempo, qué hacemos en el convento?, preguntan muchos. Negocios no hay..., pues aburrirse. Muchas veces me he sentido acobardado frente a vidas totalmente esclavizadas por la pasión dedicada a naderías. Me hubiera respondido el interesado: A mí que me den algo que hacer, algún ideal absorbente, algún entretenimiento rentable, y dejo sin dificultad los apetitos tontos; esta que tengo ahora es ocupación provisional, para llenar el tiempo, en espera de otra mejor.

El remedio de muchos apetitos envilecedores está en la aportación de objetos nuevos e interesantes, no tanto en exigir directamente el abandono de ciertas cosillas. Quitas un apetito y nace otro. Pues no es que haya desgana espiritual porque existen apetitos, sino, al contrario, hay apetitos porque los fomenta la desgana espiritual.

Pero nadie gusta de llamar pasatiempos a sus aficiones. Prefiere hablar de negocios. Como decía San Agustín, las personas mayores llaman negocios a sus pasatiempos, y acaban por convertirse en tales. Tiene el hombre por lo general menos pasiones de las que cree tener, si entendemos por pasión una actividad abrazada con ilusionado ardor. Al estrenarse, fue tal vez pasión. Hoy ha degenerado en instinto o triste necesidad.

Vamos a recorrer fugazmente las páginas de San Juan de la Cruz, que parecen trasnochadas, divertidas, luminosas, según el grado de sensibilidad con que se las lea.

3. Despilfarro del amor

A la luz de sus criterios unificadores, la manera en que la mayoría de los hombres distribuye sus afectos le ofrece un panorama descorazonador. El quería reservar o poner toda energía al servicio del grande Amor, conformándose al programa evangélico. Observa con pena que el hombre malgasta sus capacidades en objetos sin trascendencia.

Estos capítulos no tienen el propósito de catalogar los pecados más frecuentes en los espirituales. Determina las formas que toma ordinariamente el amor desviado, y las consecuencias que ello trae para forjar una vida espiritual efectiva según el Evangelio. Abundan los ejemplos concretos. Supone que el espiritual está por encima de muchos de ellos, pero le sirve contemplar el estrago de la enfermedad declarada, a fin de que vea adónde conducen los gérmenes que él lleva dentro.

a) Bienes temporales (3S 18-20)

«Por bienes temporales entendemos aquí riquezas, estados, oficios y otras pretensiones; e hijos, parientes, casamientos, etc.; todas las cuales son cosas de que se puede gozar la voluntad» (3S 18,1).

Unas veces se poseen con ostentación o se codician con avidez. Dice el Evangelio que las riquezas son espinas y vanidad. No lo parece, pero bien pudiera tener razón el Evangelio cuando proclama la vanidad de estas cosas. Juan de la Cruz, como tiene fe en la palabra de Jesús, lo ve tan claro: «no quiero traer aquí más testimonios en cosa tan clara, porque tampoco acabaría de alegar Escritura». ¿Cosa clara? Para quien todavía cree en las bienaventuranzas, sí.

Como corolario, «síguese, pues, que el hombre no se ha de gozar de las riquezas cuando él las tiene ni cuando las tiene *su hermano*, sino si con ellas sirve a Dios». En sentido estricto lo tomaba el Santo, pues *su hermano* Francisco vivía pobre y remendado, y siempre a la vista de quienes estimaban a fray Juan. Y éste se mostraba ufano de tener un hermano según el corazón de Dios: virtuoso y, además, pobre.

Lo terrible de este gozo es que puede llenar una vida y cortarla de su entronque en el destino superior. Trae afanes y codicia sin fin. Concentra, absorbe la atención, y cierra la vida económica, social, en sí misma. Las energías de que vive la caridad teologal se consumen en servicio de intereses mundanos.

Empieza ladeándose el amor, cae, se hunde... Siente, como primer síntoma, «un embotamiento de la mente acerca de Dios que le oscurece los bienes de Dios». No le pidas al hombre terreno sensibilidad y buen juicio para las cosas divinas. Pero lo peor es que aquí tropiezan hasta los buenos, pues «no basta santidad y buen juicio que tenga el hombre para que deje de caer en este daño si da lugar a la concupiscencia o gozo de las cosas temporales. Que por eso dijo Dios por Moisés, avisándonos, estas palabras: 'No recibas dones, que hasta a los prudentes ciegan'. Y esto era hablando particularidades con los que habían de ser jueces, porque han menester tener el juicio limpio y despierto, lo cual no tendrían con la codicia y gozo de las dádivas». Se ve que la naturaleza humana mantiene ciertas cualidades. Ya en tiempo de Moisés había la costumbre de anticiparse a la justicia con regalos; San Juan de la Cruz comprueba lo mismo en su época; el tropiezo sigue en el camino, pues hoy día caen muchos, jueces y no jueces.

De ahí pasa a no gustar de los ejercicios religiosos o deberes de fe, que conllevan tiempo y sacrificio: «este segundo grado, cuando es consumado, quita al hombre los continuos ejercicios que tenía, y que toda su mente y codicia ande ya en lo secular». Diez minutos de oración o media hora de lectura o instrucción religiosa les cansa más que el trabajo intenso e ininterrumpido de veinticuatro horas por un negocio.

Una vez desvinculado de su fin sobrenatural, se enreda en una trenza de pecados. Y de éstos «hay muchos al día de hoy que sirven al dinero y no a Dios, y se mueven por el dinero y no por Dios, poniendo delante el precio y no el divino valor y premio, haciendo de muchas maneras al dinero su principal dios y fin, anteponiéndole al último fin, que es Dios».

Otra cosa sucede cuando manda la caridad, no la codicia. Goza sustanciosamente de las cosas con libertad; cumple el Evangelio, que es lo mismo que captar el sentido de la vida.

Por fin, adquiere «liberalidad», una de las cualidades más eminentes de Dios.

Es la mayor condenación que puede caer sobre un rico el no tener amigos pobres. Será que no les busca o que no le buscan. Mal en cualquiera de las hipótesis. De los pobres hacemos clientes, servidores, beneficiados, y cosas por el estilo; pero muy raramente amigos.

b) Bienes naturales (3S 21-23)

«Por bienes naturales entendemos aquí hermosura, gracia, donaire, complexión corporal y todos los demás dotes corporales; y también en el alma buen entendimiento, discreción, con las demás cosas que pertenecen a la razón; en todo lo cual pone el hombre el gozo, por querer el loor que a esas cosas pertenece y no dar antes gracias a Dios, que las da para ser por ellas más conocido y amado».

Hay variedad de cualidades que provocan estima y admiración. Dios las hizo o las dio, como vistió de mil primores a la naturaleza inanimada, para ser por ella mejor conocido y amado.

Raras veces sirven al fin, «porque estas gracias y dones de naturaleza son tan provocativas y ocasionadas, así al que las posee como al que las mira, que apenas hay quien se escape de algún lacillo y liga de su corazón en ellas». Se refiere sobre todo a la belleza corporal, al don de la simpatía y al talento, que provoca admiración. Quien los posee, vive de felicitaciones y complacencias; y los espectadores, de admiración, llevada en ocasiones hasta el histerismo colectivo.

Es mal de muchos, que a unos empapa y a otros salpica.

> «El segundo daño es que mueve el sentido a complacencia, deleite sensual y lujuria...
>
> ¿Hasta dónde no llega la ponzoña de este daño? ¿Y quién no bebe poco o mucho de este cáliz dorado de la mujer babilónica del Apocalipsis? Que en sentarse ella sobre aquella gran bestia que tenía siete cabezas y diez coronas, da a entender que apenas hay alto ni bajo, ni santo ni pecador a quien no dé a beber de su vino, sujetando en algo su corazón...
>
> Y a todos los estados coge, hasta el supremo e ínclito del santuario y divino sacerdocio, asentando su abominable vaso, como dice Daniel, en lugar santo; apenas dejando fuerte que poco o mucho no le dé a beber del vino de este cáliz, que es este vano gozo. Que por eso dice que todos los reyes de la tierra fueron embriagados de este vino, pues tan pocos se hallarán que, por santos que haya sido, no les haya embelesado y trastornado algo esta bebida del gozo y gusto de la hermosura y gracias naturales».

Uno de los casos en que, como antes dijimos, el apetito caracteriza una cultura, una época. Vivimos esclavizados por la sensualidad a nivel colectivo, explotada por la publicidad, el comercio.

Habla de hermosura, gracia, etc., propias o ajenas. La ley de la concupiscencia oprime a todos. Nos extraña ver que en esos capítulos trata por igual al hombre y la mujer. La ascética nos ha acostumbrado a ver en la mujer la posesión de estos dones, la complacencia; en el hombre, la codicia. Los peligros son iguales por ambas partes; uno y otra pueden tomar la iniciativa. El talento, la fortaleza, la magnanimidad, producen a veces tan intensa atracción como la hermosura [4].

¿Sintió fray Juan la fuerza de la pasión, que aun a los santos ha alcanzado? Santa Teresa le tuvo por una de las almas más puras que han existido en la Iglesia. Hay materia para escarbar en su vida, pero no tenemos tiempo.

No ve conciliable con ese gozo el espíritu interior. Todo el sentimiento que pueda salir de ahí «será muy sensible y grosero, poco espiritual y poco interior y recogido, consistiendo más en gusto sensitivo que en fuerza de espíritu».

Es flaco el corazón humano cuando le atacan por el lado de la sensibilidad. Quienes logran sobreponerse, viven al aire libre, respirando a pulmón lleno. No se distraen ni reciben impresión con estas cosas cuando por deber las tratan.

Se arriesga a mencionar una ventaja de orden natural. Como son pocos los que triunfan de esta esclavitud, se les estima en mucho. Negando el apetito, se libra de muchos daños, «mayormente de caer en la poca estima que son tenidos todos aquellos que son vistos gozarse o preciarse de las dichas partes naturales suyas o ajenas. Y así son tenidos y estimados por cuerdos y sabios (como de verdad lo son) todos aquellos que

[4] «Es un hecho que la mujer siente a veces ante el alma de un hombre una impresión en lo esencial exactamente igual a la que siente un hombre ante una mujer físicamente bonita» (Ortega y Gasset).

no hacen caso de estas cosas, sino de aquello de que gusta Dios». Aunque pudiera alguno aprovechar esta circunstancia mostrando indiferencia por estas dotes para conquistar estima. El egoísmo se viste de muchos colores.

Más fácilmente dañan estos bienes que los temporales, porque son más conjuntos al hombre y más cercanos al amor. Acaba uno estimando las personas por cualidades insignificantes, sin atender a los valores humanos y morales de peso.

Por otra parte, el talento, la simpatía, constituyen grandes medios para influir y hacer el bien, para que la caridad resulte agradable. Santa Teresa veía en la estima de que gozaba un don divino, utilísimo para abrir los espíritus a su enseñanza.

c) Bienes sensuales (c.24-26)

«Por bienes sensuales entendemos aquí todo aquello que en esta vida puede caer en el sentido de la vista, del oído, del olfato, gusto y tacto, y de la fábrica interior del discurso imaginario, que todo pertenece a los sentidos corporales, interiores y exteriores». Nosotros diríamos bienes *sensibles*.

Hemos ya hablado de esta clase de bienes, pues representan el objeto más sano y frecuente de la vida sensitiva. En esta ocasión, los refiere el Santo a personas de espíritu decidido y firme en las cosas de Dios. Tendrán sus defectos, pero se mueven en un mundo infinitamente superior al de las categorías anteriores. «Muchas veces muchos espirituales usan de las dichas recreaciones de sentidos con pretexto de oración y de darse a Dios, y es de manera que más se puede llamar recreación que oración, y darse gusto a sí mismos más que a Dios». La intención por lo menos es buena.

Mas la intención no basta para cambiar el curso del sentido. Recuerda el principio de la trascendencia: Dios no cae en sentido. Dice esto suponiendo que el espiritual busca a Dios por ese medio. Quien busque la sensibilidad y el placer se equipara a goces temporales o naturales. Los provechos son los mismos que hemos narrado al hablar del paso sentido-espíritu.

4. Egoísmo espiritual

En el fondo, el interés por las cosas espirituales se debe a la voluntad, pues el sentido va a lo profano. Una vez que le obligan a acomodarse, procura sacar el mayor partido posible en este campo extraño. El principio es siempre el mismo: sólo la caridad une. Este principio nos impresiona con mayor vehemencia cuando vemos que no respeta virtudes morales, observancia de la ley de Dios, oraciones. Todas estas cosas se pueden hacer sin caridad.

Y lo peor de lo peor es que hasta la misma caridad se puede hacer sin caridad, el amor sin amar: limosna, ayuda, apostolado. Cuando la sal se vuelve insípida, no tiene remedio. Cuando el amor se desamoriza o para en egoísmo, resulta muy difícil rehabilitar a un hombre.

«Es nuestra codicia de suerte y condición que en todas las cosas quiere hacer asiento; y es como la carcoma, que roe lo sano, y en las cosas buenas y malas hace su oficio» (3S 35,8).

a) Bienes morales (c.27-29)

«Por bienes morales entendemos aquí las virtudes y los hábitos de ellas en cuanto morales, y el ejercicio de cualquier virtud y el ejercicio de las obras de misericordia, la guarda de la ley de Dios, y la política [buenas maneras], y todo ejercicio de buena índole e inclinación».

Estos bienes pertenecen a una categoría superior. Son valores positivos, operaciones rectas y acordadas «que no puede el hombre en esta vida poseer cosa mejor».

Sin embargo, para saltar de la bondad humana cerrada al plano cristiano de abertura y relación, queda por dar un recio salto.

> «Para enderezar, pues, el gozo a Dios en los bienes morales ha de advertir el cristiano que el valor de sus buenas obras, ayunos, limosnas, penitencias, oraciones, etc., no se funda tanto en la cuantidad y cualidad de ellas, sino en el amor de Dios que él lleva en ellas; y que entonces van tanto más calificadas cuando con más puro y entero amor de Dios van hechas y menos él quiere interesar acá y allá de ellas, de gozo, gusto, consuelo, alabanza.

> Y por eso, ni ha de asentar el corazón en el gusto, consuelo y sabor y los demás intereses que suelen traer consigo los buenos ejercicios y obras, sino recoger el gozo a Dios, deseando servirle con ellas y purgándose y quedándose a oscuras de este gozo, querer que sólo Dios sea el que goce de ellas y guste de ellas en escondido, sin ningún otro respecto y jugo que honra y gloria de Dios. Y así recogerá en Dios toda la fuerza de la voluntad acerca de estos bienes morales».

Estos bienes son expuestos, y deben ocultarse al mismo que los practica. Teme al naturalismo, que obra bien para hacerse un hombre bueno, recto, honrado; y eso es poco para un cristiano. Teme el egoísmo en forma de intereses, honra, alabanza, que ahoga a la caridad en el corazón del hombre. Fray Juan ha observado mucho y se ha formado un juicio. «Hay tanta miseria acerca de este daño en los hijos de los hombres, que tengo para mí que las más de las obras que hacen públicas, o son viciosas, o no les valdrán nada, o son imperfectas delante de Dios, por no ir ellos desasidos de estos intereses y respetos humanos». Cada uno de nosotros estaría dispuesto a repetir *para sí* el mismo aserto.

Además de la libertad que confiere el independizarse de ataduras e intereses, recompensas, etc., hay un «divino provecho, y es que, apagando el gozo vano en estas obras, se hace pobre de espíritu, que es una de las bienaventuranzas que dice el Hijo de Dios, diciendo: 'Bienaventurados los pobres de espíritu, porque suyo es el reino de los cielos'». El hombre teologal vive para Dios y de Dios. Le sirve sin cuidar de hacerse méritos o medir el heroísmo de la propia virtud. Ni asomo de complacencia. Dejarle a Dios todo el gozo del bien que hagamos. ¿En qué se apoya entonces la esperanza? Pues en su divina misericordia.

b) Bienes sobrenaturales (c.30-32)

Por bienes sobrenaturales «entendemos aquí todos los dones y gracias dados de Dios, que exceden la facultad y virtud natural, que se llaman *gratis datas,* como son los dones de sabiduría y ciencia que dio a Salomón, y las gracias que dice San Pablo, conviene a saber: fe, gracia de sanidades, operación de milagros, profecía, conocimiento y discreción de espíritus, declaración de palabras y también don de lenguas».

La doctrina que da en torno a ellos es muy semejante a la que acabamos da analizar hablando de los peligros de la fe. Ostentación, complacencia al sentirse privilegiados, peligro de dar más importancia a estas superficialidades que a la sólida virtud. Sin estar en caridad se pueden hacer muchas de estas cosas.

Las ventajas de ser sobrio y reservado se resumen en pureza de fe y amor. Servimos a Dios sin testimonios; y creemos de El mucho más de lo que revelan estas gracias. Menospreciando por El cosas elevadas, le ensalzamos más.

c) Bienes espirituales (c.33ss)

«Por bienes espirituales entiendo todos aquellos que mueven y ayudan para las cosas divinas y el trato del alma con Dios, y las comunicaciones de Dios con el alma». Son los que mejor sirven para el propósito que el Santo persigue, la unión del hombre con Dios.

La función a que se ordenan exige en su utilización un perfecto dinamismo teologal. Dedicará los últimos capítulos (35-44) a exponer los bienes *motivos,* que han de ser, como indica su nombre, algo que mueva, y no estanque o paralice. Empieza por los más externos: imágenes, oratorios, ceremonias.

Hay quien cree que la bondad está en los objetos, y uno se la apropia con sólo mirarlos. «Como haya devoción y fe, cualquiera imagen bastará; mas, si no la hay, ninguna bastará. Que harta viva imagen era nuestro Salvador en el mundo, y, con todo, los que no tenían fe, aunque más andaban con él y veían sus obras maravillosas, no se aprovechaban» (3S 36,3).

Era artista y sensible a la calidad de los medios en sí y en su aptitud para conducir al fin propuesto. Permite ciertas preferencias, pues «por estar unas [imágenes] más al propio que otras y excitar más la devoción unas que otras, conviene aficionarse más a unas que a otras por esta causa sólo, y no ha de ser con la propiedad y asimiento que tengo dicho; de manera que lo que ha de llevar el espíritu volando por allí a Dios (olvidando luego eso y esotro) se lo coma todo el sentido, estando todo engolfado en el gozo de los instrumentos que, habiéndome de servir sólo para ayuda de esto, ya por

mi imperfección me sirve para estorbo, y no menos que el asimiento y propiedad de otra cualquiera cosa» (3S 35,6).

En el fondo se trata del mismo apetito antiguo, que se ceba en lo que está a su alcance. Antes fue carnívoro, hoy herbívoro, pero sigue siendo el sentido, que se agarra a lo que encuentra.

Y como el gusto es inconstante (se ve en las modas), lleva su vicio al tema religioso, cambiando imágenes, ceremonias, oraciones, adornos; cada día se estrena modo nuevo, rito nuevo, canon nuevo. Con razón dice San Juan de la Cruz que, si hubiera madurez de espíritu, se cansarían de tantas variedades.

«En comparación con la Iglesia holandesa, las demás Iglesias católicas resultan enormemente aburridas, dominadas por la indolencia y el tedio, la falta de fantasía en lo que se refiere a la renovación». La frase es de H. Küng, y no sé si responde a la situación efectiva de la Iglesia holandesa. En todo caso, las cualidades que alaba son manifestaciones típicas de cristianismo sensiblero e infantil. Ya hemos dicho que las desviaciones de la religiosidad que San Juan de la Cruz analiza a nivel colectivo llegan en ocasiones a generalizarse en un ambiente: «de esotros gustillos del exterior no hagas caso, antes los procures negar. Porque, si se hace el alma al sabor de la devoción sensible, nunca atinará a pasar a la fuerza del deleite del espíritu, que se halla en la desnudez espiritual mediante el recogimiento interior» (3S 40,2).

Cuando el afecto se vuelve sobre sí mismo, se convierte en sentimiento. También existe un sentimiento teologal, un dejo de satisfacción que sigue a la caridad en su camino hacia Dios.

El sentimiento está ordenado a facilitar la operación de la voluntad, hacerla agradable e intensa. No tiene duración establecida, y lo mismo puede venir que desaparecer, sin que podamos determinar la causa. Su ausencia es tan normal como su presencia [5]. Consolaciones, emociones, sentimientos sirven en cuanto preparan el terreno a la elección del bien y al ejercicio de la libertad. «No seas como muchos insipientes, que piensan bajamente de Dios, entendiendo que, cuando no le

[5] Cf. Mouroux, *L'expérience chrétienne* p.295ss.

entienden o le gustan o sienten, está Dios más lejos y más escondido; siendo más verdad lo contrario, que cuanto menos distintamente le entienden, más se llegan a él» (C 1,12).

El amor se olvida de sí mismo y de la propia satisfacción, volcándose en la entrega a la persona amada. Poco a poco estamos descubriendo los puntos débiles del apetito, la raíz del anatema que sobre él lanza el Doctor Místico. El apetito quiere recibir y poseer; el amor, dar sin medida ni interés. En las palabras que voy a citar compendia su pensamiento sistemático y su actitud espiritual.

> «Si en alguna manera la voluntad puede comprehender a Dios y unirse con El, no es por algún medio aprehensivo del apetito, sino por el amor. Y como el deleite y suavidad y cualquier gusto que puede caer en la voluntad no sea amor, síguese que ninguno de los sentimientos sabrosos puede ser medio proporcionado para que la voluntad se una con Dios, sino la operación de la voluntad, porque es muy distinta la operación de la voluntad de su sentimiento.
>
> Por la operación se une con Dios y se termina en El, que es amor, y no por el sentimiento y aprehensión de su apetito, que se asienta en el alma como fin y remate. Sólo pueden servir los sentimientos de motivos para amar si la voluntad quiere pasar adelante, y no más. Y así, los sentimientos sabrosos de suyo no encaminan al alma a Dios, antes la hacen asentar en sí mismos; pero la operación de la voluntad, que es amar a Dios, sólo en El pone el alma su afición, gozo, gusto, contento y amor, dejadas atrás todas las cosas y amándole sobre todas ellas.
>
> De donde, si alguno se mueve a amar a Dios no por la suavidad que siente, ya deja atrás esta suavidad y pone el amor en Dios, a quien no siente; porque, si le pusiese en la suavidad y gusto que siente, reparando y deteniéndose en El, eso ya sería ponerle en la criatura o cosa de ella y hacer del motivo fin y término, y, por consiguiente, la obra de la voluntad sería viciosa. Que, pues Dios es incomprehensible e inaccesible, la voluntad no ha de poner su operación de amor, para ponerla en Dios, en lo que ella puede tocar y aprehender con el apetito, sino en lo que no puede comprehender ni llegar con él. Y de esta manera queda la voluntad amando a lo cierto y de veras al gusto de la fe, también en vacío y a oscuras de sus sentimientos, sobre todo los que ella puede sentir con el entendimiento de sus inteligencias, creyendo y amando sobre todo lo que puede entender.
>
> Y así, muy insipiente sería el que, faltándole la suavidad y deleite espiritual, pensase que por eso le falta Dios, y cuando le tuviese, se gozase y deleitase, pensando que por eso tenía a Dios. Y más insipiente sería si anduviese a buscar esta suavidad en Dios y se gozase y se detuviese en ella; porque de esa manera

ya no andaría a buscar a Dios con la voluntad fundada en vacío de fe y caridad, sino el gusto y suavidad espiritual, que es criatura, siguiendo su gusto y apetito, y así ya no amaría a Dios puramente sobre todas las cosas» (Ep 12).

Esto es amar a Dios *con todas las fuerzas* y *sobre todas las cosas,* conforme pide el evangelio del amor.

5. Renovación de la afectividad

El amor auténtico es menos frecuente y espontáneo de lo que pensamos. Hasta en el niño de pecho descubría San Agustín egoísmo y envidia. La caridad llega al hombre por infusión divina en un instante, pero requiere mucho tiempo y esfuerzo para moldear según sus criterios al sujeto. Con el ejercicio se va haciendo el amor.

Algunos supuestos deben dirigir la tarea en que el cristianismo lleva a cabo la redención de su amor. Lo demás es dar palos de ciego y no hacer nada, y aun a veces daño. Con mucho acierto, San Juan de la Cruz encuadra esa labor en la noche de la fe, bajo el programa de la caridad.

Juega la fe una baza decisiva. El apetito deja traslucir una posición teórica, un juicio de valores, una elección pronunciada. Implica, según el Santo, doble componente: contentamiento y estima. Prefiere la voluntad algo, porque lo considera más valioso. Mientras no cambie la valoración de las cosas, toda lucha contra el apetito resulta violenta e insincera y, a la larga, insostenible. ¿Cómo puede uno despreciar o tan siquiera posponer los objetos que en el fondo estima como lo mejor que proporciona la vida? En el umbral de su programa riguroso, recuerda Juan la premisa de fe que conocemos: lo único que vale es la honra de Dios y servirle según la perfección evangélica (3S 17,2). Si alguien no lo cree, aún tiene la posibilidad de utilizar fragmentos del programa, pero en conjunto no lo soporta.

Todo es obra del amor. Supone a la voluntad decidida a coger el mando de la propia vida para ponerla al servicio de alguien y de algo. Sólo un ideal puede justificar esa conversión, ya que nadie se opone a sí mismo por el mero gusto de llevarse la contraria.

Por otra parte, no se trata de eliminar tendencias o energías, pues la fortaleza de la voluntad está hecha de ellas en buena parte. Es preciso educarlas, incorporarlas, sensibilizarlas a los movimientos del espíritu. La moderna psicología confía menos en la fuerza de la pura voluntad. Necesita estímulos, compensaciones moderadas del sentido, para sostenerse y funcionar eficazmente. Por eso no tiene cuenta el aplastar todo brote de afectividad que no sea puro amor.

«Transparencia teologal» es la meta a que se tiende. Queda muy lejos. Pero no hay prisa. El amor es paciente. A los principiantes pide solamente que dejen desórdenes voluntarios y habituales, y no cuiden de simples fallos o vicios involuntarios. Más tarde el inconsciente pasará a primer plano del programa. Pero ni siquiera lo menciona en el primer proyecto de la unión (1S 11). De los no voluntarios, advierte, no trato aquí (1S 12,6).

En resumen, se trata de educar, no de eliminar; pero el medio eficaz, aunque provisional, es una rigurosa mortificación. Se lleva a cabo de manera gradual y paulatina, pero en serio. «Niega tus deseos y hallarás lo que desea tu corazón. ¿Qué sabes tú si tu apetito es según Dios?» (AA 15). El programa es salir en busca del Dios de la fe.

Los primeros esfuerzos dan un resultado concreto e inmediato, que es el darse cuenta de la esclavitud y sujeción que conlleva la vida del apetito. Esto lo ve cuando intenta liberarse y dominar la situación. Por la ley de gravedad, siempre fue más fácil caer que levantarse. Para abajo saltó de un golpe, sin medir distancias; al subir, cuenta uno por uno los peldaños. Ya has visto con qué facilidad la oveja lanuda se enreda en el zarzal; para sacarla hay que desprender las vedijas una a una. La virtud se encuentra por lo general en desventaja. ¡Cuántos tirones para desarraigar una mala costumbre que se arraigó sin que nadie la cultivara!

Primer cuidado, en el programa de mortificación de apetitos, es localizarlos, identificarlos, cogerlos donde efectivamente se encuentran. Raramente el apetito se reconoce como tal. Sería una autoacusación peligrosa y expuesta. En general se disfraza (aun para la misma persona afectada) de razones admitidas en su ambiente como válidas. En general, trata de figurar como *necesidad,* de ningún modo capricho. La curio-

sidad se llamará cultura; la comodidad, salud; el lujo, conveniencia social; la sensualidad, experiencia de la vida; la rebelión, responsabilidad personal; y así interminablemente. Ya he dicho que la pasión no gusta de justificarse con motivos pasionales. Teme desacreditarse, y se finge racional. Los efectos y daños no corresponden a las razones encontradas, sino a la realidad de los hechos (3S 24,4; 26,7).

El programa exige *viva mortificación* (2N 24,4). Quien se ha puesto por modelo el misterio de Cristo en cruz no anda con burlas. Y a Juan le parecen juego de niños, o poco menos, la manera en que muchas personas devotas cultivan la mortificación. Es ignorancia imperdonable confundir la mortificación viva con las penitencias (1S 8,4); hay diferencia de calidad y no de simple cantidad; por mucha penitencia de ésa que añadan, no conseguirán los fines que el Santo pretende. Algunos hablan incluso de mortificación y la practican asiduamente (2S 7,5); pero es una mortificación sin fuste, andar por las ramas.

Más que dar golpes ciegos y monótonos, interesa coger el «punctum dolens» del apetito y golpear allí. Un gesto oportuno cuando lo pide Dios o las circunstancias, vale por muchos ejercicios arrastrados y, con frecuencia, inoportunos o desfasados.

Un golpe en el clavo hace más que diez en la herradura, dice el proverbio. No es raro que el apetito y la voluntad lleguen a inmunizarse y escapen libremente con sus vicios por los lados y por debajo de los ejercicios comunes de penitencia. No se sienten alcanzados. La mortificación entonces más parece una costumbre o ceremonia que una búsqueda de la tendencia malsana para dominarla y consagrar sus energías a Dios. Porque el apetito tiene leyes propias. Por citar un ejemplo, aunque no se encuentra en el Santo, basta uno entre los muchos que integran la vida. Es más fácil ayunar en días ordinarios, cuando la comida es poca y mala, que en días de fiesta, en medio de la abundancia. Seríamos capaces de renunciar a mitad de la comida escasa antes que a una parte mínima el día en que de todo sobra. El cuerpo sufre menos en este segundo caso, y, sin embargo, a la pasión le cuesta mucho más. Las más finas mortificaciones pueden realizarse sin peligro para la salud.

El apetito se ríe de esas mortificaciones formalísticas y sin ganas, como los insectos acaban por beberse tranquilamente ciertos líquidos insecticidas a los que se han acostumbrado. Renuncias en la voluntad, escogidas, renovadas cuando se desgasten y queden en ceremonia. Debiera hacerse un examen de conciencia riguroso y frecuente, en orden a comprobar si la vida lleva suficiente dosis de renuncia rejuvenecedora, y si esa renuncia está a la altura de las circunstancias, o, por el contrario, deja escapar por todas sus mallas el apetito desordenado.

A esta mortificación se refiere San Juan de la Cruz cuando pondera sus frutos incalculables. Es un mecanismo que ejecuta en semanas o en meses la labor de años.

Vamos a recordar algunas de las formas concretas que él propone y ya en parte hemos analizado. Seguimos el esquema de 1S 13.

Imitar a Cristo.—Obrar como él y por él. No es otra cosa que la concreción de la caridad teologal. Se renuncia por amor previo en primer lugar, no por capricho o por desprecio de nada ni de nadie. Al contrario, elige sabiendo que parte de las cosas que abandona son *bienes,* valores. Atravesó la noche «con ansias, en amores inflamada». Sin amor hubiera sido incapaz de lanzarse a la oscuridad.

Con mucho tino formula Baruzi la actitud religiosa y humana de la negación sanjuanista: «La lucha contra el apetito está condenada de antemano al fracaso si no es inmediatamente transformada en un triunfo real, el triunfo de un amor sobre otro amor. Triste victoria la de un alma que renuncia sin que antes se haya encendido en ella un nuevo ardor» [6].

En último análisis, sería mejor la existencia de apetitos y tendencias espontáneas que la ascesis cuando ésta es obra de soberbia y dureza de corazón.

Sobriedad y moderación en el uso de los sentidos. Mucha vanidad entra por los sentidos. La acogemos como información, cultura; una vez dentro, fermenta, como pura curiosidad, un semillero de turbaciones, curiosidades, superficialidad, asfixia de la vida del espíritu.

Inclinarse a lo difícil.—De por sí no es lo difícil lo que más vale, y esa norma tiene por fin aniquilar el egoísmo. Cuan-

[6] Cf. J. Baruzi, o.c., p.412.

do llegue a santidad, no habrá peligro. Pero ahora que el amor propio posee tantos disfraces, la única manera de no dejarse engañar es el rigor absoluto: «comúnmente aquellas obras en que de suyo el hombre más se mortifica, *mayormente cuando no está aprovechado en la perfección,* sean más aceptas y preciosas delante de Dios, por causa de la negación que el hombre en ellas lleva de sí mismo, que aquellas en que él halla su consuelo, en que muy fácilmente se puede buscar a sí mismo» (3S 28,8).

Está bien pensada la norma de inclinarse a lo menos agradable. El tener que contradecir al instinto obliga a decidir conscientemente y pronunciarse, no dejándose llevar por la inercia; la decisión supone elección, y ésta, deliberación. Para deliberar es preciso crear antes una escala de valores o criterios, según los cuales, unas cosas se prefieren a otras, el servicio de Dios a la comodidad, por ejemplo.

El pronunciarse por lo difícil obliga a unificar las fuerzas, las entrena poniéndolas a mayor esfuerzo; las hace también conscientes de su solidaridad en el bien de la persona, pues el objeto preferido no responde siempre a la tendencia espontánea de cada una en particular. Aprenden a sacrificarse por el bien común. Vivir de puro dejarse llevar enflaquece, de manera que, al primer obstáculo, se abate la voluntad.

Ni hay peligro de que este afán de mortificarse degenere en masoquismo. El día que halle gusto en el dolor, fruición malsana en contradecirse, entonces ese ejercicio ha pasado a ser *lo fácil,* y debe cambiar el hombre al otro bando donde ocasionalmente se encuentra lo difícil. Acaso empezó mortificándose con sincera abnegación; pero luego le sacó gusto, y hoy la mortificación de los apetitos se ha convertido en un apetito más. San Juan de la Cruz la denomina, con insólita dureza, «penitencia de bestias, a que también como bestias se mueven por el apetito y gusto que allí hallan» (1N 6,2). Amor y obediencia es lo mejor.

Santa Teresa habla el mismo lenguaje del amor cristiano: «Mostrémonos a contradecir en todo nuestra voluntad, que si traéis cuidado, como he dicho, sin saber cómo, poco a poco os hallaréis en la cumbre» [7].

[7] *Camino de perfección* 12,3.

Aunque el espiritual ha trabajado con ahínco y ayudado por Dios, el programa era obra suya. De ahí que ciertos resultados ofrezcan escasa garantía. Es verdad que la voluntad se contradice, pero ella misma determina cuándo y cómo. Sigue el propio ritmo, y las virtudes dependen con frecuencia de las circunstancias. Se muestra optimista, generoso, cuando todo le va bien; cultiva la virtud del recogimiento y la soledad cuando la vida le proporciona algún desengaño penoso. Son pruebas de dudosa eficacia, como probar la fuerza del motor cuesta abajo y la resistencia de los frenos cuesta arriba.

Pero ha habido buena voluntad y sincero esfuerzo. No necesita Dios otra cosa para hacerse El mismo cargo del asunto y cambiar de programa. A sus manos encomendamos el espíritu.

Capítulo 22

POR LOS CAMINOS DE LA NOCHE

«El está sobre el cielo y habla en camino de eternidad; nosotros, ciegos, sobre la tierra, y no entendemos sino vías de carne y tiempo» (2S 20,5). Tendremos ocasión de palpar con la mano esta verdad. Camino derecho y breve lo llama San Juan de la Cruz. La verdad es que a quien lo recorre le da impresión de todo menos de camino derecho y breve: laberinto, callejón sin salida, desierto interminable.

El programa de fe, esperanza y caridad es admirable, más que suficiente. Pero muchos puntos de él han quedado hasta el presente como *letra muerta.* Y el Evangelio se trajo al mundo para ser *vida.* Pero no da más de sí la capacidad humana. Entonces Dios, haciéndose cargo del programa, cambia el ritmo y «hace ganar las virtudes *por medios muy diferentes*» (1N 7,5).

Lejos de ser un golpe de estado, la intervención divina responde a tantos ruegos y esperanzas del hombre, que pide liberación y ayuda. Ha gastado su voluntad en esfuerzos personales, con un resultado mediocre. «Hay muchos que desean pasar adelante y con gran continuación piden a Dios los traiga y pase a este estado de perfección, y cuando Dios los quiere comenzar a llevar por los primeros trabajos y mortificaciones, según es necesario, no quieren pasar por ellas y hurtan el cuerpo, huyendo del camino angosto de la vida, buscando el ancho de su consuelo, que es el de su perdición; y así no dan lugar a Dios para recibir lo que le piden cuando El se lo comienza a dar» (L 2,27).

La observación es fina, y podemos adivinar la cantidad de experiencias concretas que la respaldan en la mente de fray Juan. Son personas que ponen interés en su adelanto espiritual. Pero conciben a Dios muy a su modo. Le piden ayuda para llevar a cabo los propios ideales, un colaborador anónimo. Y Dios, cuando se hace cargo de una cosa, traza nuevos planos y trae el equipo completo, sin supeditarse a pequeñas realizaciones humanas. Si después de haber levantado unos muros de chapuzas, no sabiendo continuar la obra, recurres a algún

célebre arquitecto, es probable que lo tire todo y haga nuevos planos.

Esta es la verdadera *noche oscura* de que habla el poema y en la que piensa primariamente el comentarista (S pról.). Representa el grado mayor de oscuridad y, a la vez, el punto más iluminado de la intuición sanjuanista. Ve la luz en las tinieblas.

La noche pasiva unifica en hondura las facultades que antes operaban interdependientes. Aunque la diferencia en intensidad y frutos aconseja la distinción sentido-espíritu, la experiencia es una sola cosa, que gradualmente se interioriza. Pocos, sin embargo, llegan al límite de posibilidades.

Se mezcla la pasividad con el esfuerzo y la iniciativa. Gran parte de lo dicho como purificación de la fe y la caridad tiene lugar en intervalos de la noche pasiva.

El fenómeno de la noche oscura es impresionante, la exposición de San Juan de la Cruz es magistral. Pero aun así, lo sentimos ajeno, pensando que se trata de una experiencia para contemplativos, privilegiados o gentes de oración interminable. Me cuesta llevar con paciencia ese modo de pensar. Entre las cosas que más ha recalcado San Juan de la Cruz está la encarnación de la noche en las situaciones frecuentes de la vida humana. Mucha culpa tienen de esta deformación los investigadores sanjuanistas, que, por influjo de la discusión sobre la mística, fabricaron para la noche oscura una *pasividad de laboratorio,* difícil de realizar en la vida humana y cristiana de cada día.

1. Noche epocal

Se dan hoy ciertas experiencias comúnmente llamadas *noches,* por explícita referencia a la realidad descrita por San Juan de la Cruz. Están al alcance de todos.

Esta generalización, si bien tiene el inconveniente de vulgarizar en cierto modo el significado de la noche, ofrece, por otra parte, la ventaja de establecer una base de afinidad, para penetrar en el contenido de la noche mística. Ni es ajena en el fondo esta nueva experiencia a la que San Juan de la Cruz formuló en su sistema.

Creo que partir de la vivencia desconcertante que hoy atravesamos nos prepara, mejor que cualquier noción o análisis verbal, para entender el contenido religioso y humano de la noche sanjuanista.

He preferido recoger algunos testimonios, entre muchos otros posibles. Todos ellos recogen el pensamiento del Doctor Místico y lo ven realizarse en formas amplias, a nivel colectivo o de la entera humanidad. La noche oscura sale del recinto oracional y contemplativo en que la encerraron, para convertirse en ley histórica, que afecta a individuos, comunidades, culturas, Iglesia entera, humanidad.

Comprueba Maritain la existencia de una experiencia natural semejante a la noche del espíritu. Los efectos, sin embargo, son muy diferentes, tanto que no se atreve a llamarla noche natural del espíritu.

> «En el orden natural hay noches del espíritu que son muerte y desesperación, destrucción del espíritu en su deseo natural y gusto innato por los propios fines operativos, horror radical frente a la propia vida...
>
> Se pudieran citar numerosos ejemplos de noches espirituales en el orden natural. Hago solamente notar que pueden verificarse en el dominio del puro conocimiento intelectual, metafísico o moral..., y también en el campo de la experiencia mística natural...
>
> Durante esas noches, no hay posible recurso; la desesperación alcanza, como en la noche sobrenatural, a la juntura entre alma y espíritu. Por otra parte, siendo de orden natural, no llevan en su entraña la virtud secreta de una ayuda sobrehumana, y desembocan naturalmente en una catástrofe del espíritu (aniquilación de los sentidos, magia, demencia, suicidio moral o físico).
>
> La noche sobrenatural del espíritu es la única de que éste puede salir renovado. Con relación a esta noche sobrenatural, las pruebas y los tormentos del amor profano son una semejanza natural y una imagen..., mas no son noches naturales del espíritu» [1].

Empiezan ahora las noches de grande alcance. El padre Rahner interpreta la historia contemporánea con el esquema sanjuanista de la noche mística. La intensa afinidad no es anulada por la evidente diferencia que separa a un alma mística de una humanidad atea.

[1] J. Maritain, *L'expérience mystique naturelle et le vide:* Études Carmélitaines 23 (1938) 138-139.

> «Parece que la humanidad occidental contemporánea deba madurar en medida que no conocieron épocas anteriores, expiando en el purgatorio del alejamiento de Dios.
>
> Hay en la historia del individuo vicisitudes: tras el día feliz con Dios a la mano, viene la noche de los sentidos y del espíritu, en que la infinitud de Dios se acerca al hombre en forma de trascendencia y lejanía. ¿Por qué no habrán de existir esas mismas noches en la historia de los pueblos y de los continentes, convirtiéndose de algún modo en experiencia común? El hecho de que una determinada época se encuentre en semejante situación por culpa suya, no quita que la experiencia pueda resultar una *felix culpa.*
>
> El ateísmo iluminado teórico y práctico de muchos sería, visto en esa perspectiva, más bien que una reacción falsa por impaciente y desmesurada, una reacción en sentido estricto. Pondría como condición para reconocer a Dios y adorarle el tener esa experiencia infantil de sentirle cerca; cuando esta condición no se realiza, prescinde de Dios y le da por no existente. El ateísmo de nuestros días sería, por lo tanto, el terco cerrarse en el purgatorio de la noche de un corazón sacudido, resistiéndose a madurar para Dios, que es siempre más grande de lo que el día anterior le habíamos imaginado y creído.
>
> En resumen, hay un alejamiento de Dios que afecta de lleno a devotos e indiferentes; que desequilibra el espíritu e infunde pánico en el corazón. Los mejor dispuestos lo soportan de mala gana, pues creen que una cosa semejante no debiera acaecerles a ellos (olvidan que su Señor ha clamado: «¿Por qué me has abandonado?»); los otros, los menos fieles, sacan de esta experiencia falsas consecuencias y actitudes» [2].

De una generalización o vulgarización de la noche mística nos hablan igualmente otros autores.

> «San Juan de la Cruz describe en su obra los horrores de la noche del espíritu, a través de la cual el hombre llega a encontrar su seguridad en Dios. No hay duda que la humanidad actual, con su forma peculiar de conciencia y el crecimiento irresistible de sus capacidades, con la negatividad espiritual que es libertad, con su dominio y posesión de la naturaleza corroborados por el dominio y la posesión que la humanidad tiene de sí misma; esta humanidad y su energía no son otra cosa que la banalización (la democratización para la sociedad europea, si se me permite la expresión) de la noche espiritual analizada por el autor místico del siglo XVI» [3].

[2] K. Rahner, *Meine Nacht kennt keine Finsternis:* Geist und Leben 21 (1948) 2-3.

[3] D. Dubarle, *Dieu aujourd'hui.* Semaine des Intellectuels catholiques 1965, p.35. Este sentido triunfalista de la noche, como dominio y libertad creciente,

En sus grandes líneas, ha sido vivida también por la Iglesia. El crecimiento y la maduración han comportado graves crisis, que luego se demostraron fecundas y constructivas. G. Thibon señala un proceso de largo alcance. No carece de interés la visión. Pero sería más acertado reducir los períodos, y, en consecuencia, repetir varias veces en la historia la realización completa de la noche.

> «Esta nueva forma de espiritualidad que hoy se vislumbra es el fruto de todos los esfuerzos, de todos los desgarrones que han precedido.
>
> He pensado siempre (el tema merecería un amplio desarrollo, y apenas puede ser aludido aquí) que la evolución humana del cristianismo comporta, además de las *noches* descritas por los místicos y ordenadas a purificar el amor divino en los individuos, verdaderas *noches históricas,* pruebas a escala de la entera humanidad, en las que se elaboran edades nuevas de la espiritualidad.
>
> La primera generación cristiana, saturada de la *imagen* de Cristo, del eco carnal de su voz y de la esperanza inmediata de su parusía, experimentó, por decirlo así, la abundancia sensible de los principiantes.
>
> Luego vino la noche de los sentidos, cuando el amor refluye hacia el espíritu. Pero al menos el espíritu (y esto sucede a lo largo de toda la Edad Media) se mantiene con sana firmeza radicado en Dios.
>
> Finalmente, a partir del Renacimiento, ha entrado el mundo cristiano en la noche del espíritu» [4].

Cito por último una experiencia anormal de estos ultimísimos años, la llamada «muerte de Dios», que para algunos es simple ateísmo, y para otros es crisis de fe y ansia de encontrar a Dios. Representa, de todos modos, una experiencia vivida por buena parte de la sociedad occidental. También estos hombres han recurrido a San Juan de la Cruz en busca de luz y de ayuda.

> «La teología radical de la muerte de Dios toma en gran parte sus imágenes del mundo del misticismo, y en particular de San Juan de la Cruz.
>
> El teólogo protestante de la muerte de Dios siente la ausencia de Dios en el mundo de hoy, y proclama que también él, al

está en la línea de Teilhard de Chardin. Elimina la crisis y el sentimiento de muerte. Morel hace notar que no es el pensamiento sanjuanista. Cf. *Le sens de l'existence* II p.92 nota.

[4] G. Thibon, *Que l'homme ne sépare pas...* (Réflexions sur le conflict entre l'esprit et la vie): Ét. Carmél. 23 (1938 I) 20.

> igual que toda teología especulativa, debe encontrar su fundamento en esa terrible *noche* causada por la ausencia de Dios. La teología debe sumergirse en esa *noche oscura* mística, se dice, donde la verdadera teología ya no logra encontrar su cielo en la oración o meditación.
>
> La muerte de Dios entre los protestantes significa no-tener, no-creer, haber perdido algo, lo mismo que sucede al alma que se halla en la noche de contemplación purgativa. La muerte de Dios no es experiencia privada, reservada a unos pocos; se trata de un acontecimiento público en la historia contemporánea.
>
> En un modo que recuerda a San Juan de la Cruz cuando enseña cómo el alma debe sufrir la obra de Díos con paciencia y perseverancia, esperando su retorno; quienes viven la muerte de Dios dicen esperar, orar a Dios para que se muestre, descienda a nuestra tiniebla, de manera que algo positivo pueda surgir al otro lado de esta experiencia» [5].

Las semejanzas son de inmediata evidencia. A la luz de esta nueva perspectiva, la noche oscura nos resulta familiar y concreta. Leemos y oímos a cada paso: noche oscura, noche mística, noche del espíritu.

Pero ya dije que existe el peligro de que, aplicada sin moderación, acabe por no decir nada. Las diferencias que median entre algunas de las situaciones modernas y las que analiza San Juan de la Cruz son de mucho relieve.

Noche sanjuanista dice la nada del hombre, que vacila en su contingencia y pecado, mientras Dios sigue firme en la lejanía. Tal vez siente el místico una duda de Dios, pero cayendo siempre él mismo en la aniquilación personal como consecuencia. Consiste la crisis en negación de sí mismo, afirmando a Dios.

En cambio, en muchos de los casos modernos considerados noche oscura, el hombre se afirma a sí mismo e intenta aniquilar o *dejar morir* a Dios. Al enfrentarse Dios y el hombre, cede Dios, mientras sobrevive el hombre. El individuo se siente seguro de sí mismo y *maneja* a Dios, admitiéndole a la existencia o arrojándole fuera. Desde luego, poco tiene que ver la

[5] Kieran Kavanaugh, *Death of God and John of the Cross:* Spiritual Life 12 (1966) 260. Entre los vocablos de ese lenguaje común se cuentan: ausencia, esperar, buscar, llamar, invocar, etc. Escribía hace poco René Laurentin refiriéndose a uno de los teólogos más representativos de ese movimiento: «Lo que en Bonhoeffer corresponde al tema de la 'muerte de Dios' es algo muy profundo, como la 'noche oscura' de San Juan de la Cruz, como su misma muerte en Jesucristo... Encontramos ahí la experiencia de la *noche mística*» (cf. *Famiglia cristiana,* 3/3/68, p.46).

noche mística con la actitud del ateo superhombre, que trata lo divino como tema o como juguete, se desinteresa si quiere y cuando quiere. Es más, a veces ciega las fuentes de luz para tener el gusto de sentir la oscuridad y provocar angustia.

La noche de San Juan de la Cruz pertenece esencialmente a un proceso de vida sobrenautral. Y, superando los paralelismos, debemos estudiarla en su fecunda peculiaridad.

Vivir la noche oscura personal envueltos por el ateísmo de la colectividad multiplica los sufrimientos y las dificultades. No se halla punto seguro y firme donde estribar. Y el contagio... La incredulidad de muchos contemporáneos es puro cansancio y se contagia como el bostezo.

2. Las raíces del mal

La necesidad de las noches *pasivas* ha sido el arma de fuego en las discusiones de la primera mitad de siglo sobre el tema místico. Si no es posible, según San Juan de la Cruz, llegar a la santidad sin una especial intervención divina purificante, la mística se hace medio indispensable de perfección cristiana. Otros decían que no.

El resultado ha sido fatal para unos y para otros. Con la preocupación del misticismo de la noche pasiva, se ha descuidado su profundo realismo. Hoy nos parece cada vez más natural, más adherente la función de la purificación impuesta, venida de fuera, por expresa voluntad divina [6].

Una purificación que pretenda ser auténtica debe extenderse mucho más allá del campo de la conciencia y de los desórdenes deliberados. La psicología moderna confirma la vieja idea de que los vicios y los falsos criterios hunden sus raíces en estratos inconscientes. La voluntad está acaso dispuesta a arrancar todo, pero ni siquiera los advierte.

Y más fácilmente pasan inadvertidos los defectos más arraigados. «No hay cosa más difícil de descubrir que el punto de

6 No me parece justificado el decir que San Juan de la Cruz reserva la noche pasiva a los místicos. Es común. Mas tampoco es sanjuanista la opinión contraria, que interpreta el misticismo o la pasividad de la noche como cosa del otro mundo. Por lo que se refiere a San Juan de la Cruz, las discusiones recientes en torno al problema místico se han movido fuera del problema efectivo.

vista que nos es habitual. El punto de vista, una vez escogido, nos hace ver todo lo demás, incluso a nosotros mismos, desde una determinada perspectiva, que no podemos corregir ni siquiera alcanzamos a saber si es verdadera o falsa. Pero cándidamente la suponemos acertada y, por consiguiente, no sentimos la necesidad de revisar... No es raro encontrar hombres con una idea completamente equivocada de sí mismos. Se creen tal vez amables, y resultan de una rudeza intolerable; creen ser muy graciosos, y todos les temen por molestos; y así en tantos otros casos» [7].

Esto sucede en el plano natural del carácter; pero la misma ley se verifica a nivel de la conciencia, de la fidelidad moral, del empeño religioso. Cuando se habla de purgar defectos que el interesado «no echa de ver» (2N 2,1), piensan algunos que es pretender finuras imperceptibles y detalles, casi bizantinismos. Nada de eso. Los defectos que requieren noche pasiva suelen ser de bulto y patentes a quienes nos rodean. Sobre todo, los vicios inadvertidos no dejan, por ser inculpables, de causar daños graves.

Resulta cada vez más evidente el límite insuperable en que queda encerrado todo examen especulativo. Cien veces pasará la mirada por la conciencia sin tropezar con esa raíz mala que asoma por todas partes. Temible ceguera la de muchas personas que no faltan a su conciencia, pero que se han fabricado una conciencia con la que pueden hacer lo que quieren sin faltar. Aplican nombres o motivos sagrados a sus veleidades y caprichos, convirtiendo el pecado en deber de conciencia o «sinceridad».

Aunque haya fracasos, contrariedades, no nos sentimos obligados a un *examen de ser* (no solamente de conciencia). Llamo con este nombre al que, no contentándose con la acostumbrada buena intención y buena voluntad, se ocupa de la raíz de las cosas. Puede uno obrar convencido, con buena voluntad, siendo falso su convencimiento, ligereza o pasión toda su buena voluntad. Una de las confusiones más frecuentes que se advierten en el trato es la de confundir la sinceridad con la verdad. No basta ser sinceros para tener la razón. Normalmente se atribuyen los fracasos al ambiente, a los demás, a la

7 R. ALLERS, *Autour d'une psychologie de la confession:* Études Carmél. (1949) 74-75.

malicia ajena; muy raramente nos decidimos a contemplar en ellos una imagen de la propia miseria, la medida del ser personal.

La soberbia y el egoísmo tienen muchas revueltas, y nadie sabe a cuál de ellas le cogen. Algunos caen a la primera, en forma de vanidad infantil y sin rodeos; otro tal vez cae a la segunda, fingiendo creídamente humildad; o quizá más adelante, despreciando la humildad fingida para ostentar humildad verdadera; algunos son atrapados mucho más adelante todavía.

Como primer fruto de la noche pone San Juan de la Cruz el *conocimiento de sí mismo*. Aunque por el momento no aportara el remedio a la miseria, ya sería gran ventaja el conocerla. Pero ha de ser algo más que información. Se palpan los límites del propio ser: «puesta en estotro traje de trabajo, sequedad y desamparo, oscurecidas sus primeras luces, tiene más de veras éstas en esta tan excelente y necesaria virtud de conocimiento propio, no se teniendo ya en nada ni teniendo satisfacción ninguna de sí, porque ve que de suyo no hace nada ni puede nada» (1N 12,2)[8].

Semejante claridad es fruto de la noche pasiva. En la repugnancia insuperada, en el disgusto, en la flaqueza se revela uno a sí mismo. No sabía que soy incapaz de practicar el Evangelio hasta que no me ha tocado vivir junto a ciertas personas, para las cuales no tenía amor disponible. El ejemplo, con otras palabras, lo trae San Juan de la Cruz en las *Cautelas*.

Hay deficiencias personales propias, individuales, que con dificultad se llegan a advertir y luego a desarraigar. Más difícil y casi imposible resulta librarse de los defectos «epocales», mentalidad falsa, deformaciones de criterio, condicionamientos comúnmente admitidos en una época determinada y que nos son tan espontáneos como el respirar. ¿Quién logrará superar las *modas* intelectuales, las falsas *evidencias* que impone el siglo?

[8] Escribe el Santo: la contemplación purgativa «no le es reficionadora y pacífica, sino consumidora y argüidora, haciéndola desfallecer y penar en el conocimiento propio; y así, no le es gloriosa, porque antes la pone miserable y amarga en luz espiritual que le da de propio conocimiento» (L 1,19). Se trata de una comprobación inmediata, más que de «conocimiento» intelectual.

Con estas experiencias no debiera costarnos trabajo ninguno admitir el principio sanjuanista: «Por más que los principiantes en mortificar en sí se ejerciten todas estas sus acciones y pasiones, nunca del todo, ni con mucho, pueden hasta que Dios lo hace en ellos pasivamente por medio de la purgación de la dicha noche» (1N 7,5).

Admite el santo Doctor que algunas personas no tienen los defectos que él señala en los primeros capítulos de *Noche* (1N 2,6-8; 3,2). ¿Qué sucede con esas personas? Son espíritus de mucha sensibilidad moral, que advierten el desorden y lo corrigen con decisión; por esta vía han llevado a cabo la tarea que en otros realiza la noche pasiva del sentido. Mas no por eso quedan dispensados de la noche pasiva, en particular de la espiritual. Seguramente a éstos les está reservada una prueba más fuerte, porque son almas generosas que soportan mucho y a quienes Dios quiere divinizar a fondo.

La intensidad de la purificación se mide por un doble criterio: según los vicios que necesita desarraigar y también conforme al grado de perfección a que Dios quiere elevar (1N 14,5). Quien tenga arreglado el primer aspecto seguirá el segundo criterio. Necesita adquirir mucha fortaleza, luminosidad en las facultades, para la unión de amor.

Actividad y pasividad, aplicadas a la noche, son cualidades que necesitan aclaración. Hemos hablado de ello. La pasividad carece de eficacia mientras no es acogida y secundada con activo convencimiento. Las situaciones constan de una parte advenediza y otra con que reacciona el individuo libremente. ¿Cuál de las dos partes caracteriza mejor la noche? En la noche pasiva, lo venido de fuera, natural o sobrenaturalmente, da el tono; durante la noche activa, el esfuerzo personal domina todavía la situación, orientándola a placer.

La situación dolorosa en que toma cuerpo la purificación pasiva abarca la vida entera. San Juan de la Cruz alude frecuentemente a dificultades en la oración, por ser la manifestación religiosa más sensible de la transformación que se está operando. Pero la crisis de oración es un aspecto, a veces una consecuencia, de la fase anómala por que atraviesa la vida. Y anomalías se encuentran en todo ambiente y modo de vida. No hay institución ni género de vida inmunes de esas plagas que son las crisis.

«Los trabajos que padecen los que han de venir a este estado son en tres maneras, conviene a saber: trabajos y desconsuelos, temores y tentaciones de parte del siglo, y esto de muchas maneras; tentaciones y sequedades y aflicciones de parte del sentido; tribulaciones, tinieblas, aprietos, desamparos, tentaciones y otros trabajos de parte del espíritu. Por que de esta manera se purifiquen según las partes espiritual y sensitiva» (L 2,25).

Podemos determinar ulteriormente las fuentes de material purificativo. La evolución de la cultura en una línea imprevista trae desconcierto, dificultades en el equilibrio interior de la persona, de los grupos. Es lo que hoy sucede con el nuevo rumbo de la conciencia social, la crisis de la fe. Decimos que es una situación providencial, pero su materialidad sigue leyes históricas, factores humanos. En el plano individual, está en primer lugar el dolor físico, que suele acompañarse de sufrimiento moral. Muchas de las penas son motivadas por la convivencia, ya que el respeto a la persona del otro, el contar con ella, impone graves renuncias al egoísmo, a veces a las legítimas aspiraciones personales. Entre gente de vida espiritual cultivada, la obediencia y la caridad fraterna (en cuanto se ofrece y en cuanto soporta) proporcionan a la noche pasiva sus instrumentos más eficientes.

La presencia divina se oculta detrás del fenómeno. Para San Juan de la Cruz, sin embargo, es clara. Al redactar *Llama* por primera vez, escribió: a los que quiere santificar, Dios «les hace tentar». En la segunda redacción añade un complemento: «Les hace *y deja tentar*» (LB 2,29). Ha querido especificar la naturaleza de esa intención divina. No necesita Dios, para realizar su obra divina en el hombre, procurar nuevas penas; basta que permita a las causas humanas y naturales actuar libremente. El complemento se debe también a la insistencia con que el Santo se esfuerza por quitar a Dios toda responsabilidad en los sufrimientos que padece el alma.

La contemplación que confiere eficacia a la noche pasiva se presenta en forma de fe y amor, de realismo. Nada se oculta el hombre a sí mismo: la grandeza de Dios y la propia miseria son como son. Lo admite sin reserva, abriéndose al riesgo de las consecuencias. Lo primero que le impone la contemplación es un cambio de mentalidad. Normalmente, el

hombre ve la presencia divina en el sentimiento consolador; y desamparo en la luz seca. Y es verdad, más bien, lo contrario (C 1).

De una u otra manera, es siempre Dios quien dirige la obra y mide su alcance. No es el vacío un conato de conquista, un gesto violento hecho con el fin de arrancar a Dios la unión de amor. Es Dios quien purifica, «según el grado que su misericordia quisiere concederle de unión de amor» (2N 7,3).

Se sirve, para expresar la pasividad, de una imagen familiar: la madre que lleva al niño en brazos. Observando los textos, se ve que no es uniforme la aplicación; la utiliza en dos direcciones. Según una de ellas, el niño quiere andar por su pie (activamente), cuando la madre quiere llevarle en brazos, para andar más de prisa (pasivamente). Es la forma de *Llama* (3,66) y del prólogo de *Subida:* «hay almas que, en vez de dejarse a Dios y ayudarse, antes estorban a Dios por su indiscreto obrar o repugnar; hechas semejantes a los niños que, queriendo sus madres llevarlos en brazos, ellos van pateando y llorando, porfiando por seguir ellos por su pie, para que no se pueda andar nada y, si se anduviere, sea al paso del niño».

En el libro primero de *Noche,* la aplicación invierte los términos: el niño quiere ir en brazos (comodidad activa), cuando la madre, por el contrario, viéndole crecidito, quiere que espabile y vaya por su pie (esfuerzo pasivo): «sintiéndolos ya Dios aquí algo crecidillos, para que se fortalezcan y salgan de mantillas, los desarrima del dulce pecho y, abajándolos de sus brazos, los veza a andar por sus pies, en lo cual sienten ellos gran novedad, porque se les ha vuelto todo al revés» (1N 8,3; cf. 12,1).

Desde luego, la variación de la imagen tiene valor de síntoma. La pasividad de la noche nada tiene de inercia. Consiste en pisar tierra dura, dejar las andaderas y andar por pura fuerza interior. Precisamente en la obra donde más natural parecía representar el camino del alma como un dejarse en brazos de Dios trastorna la imagen y la vuelve por activa: dejar los brazos y caminar por cuenta propia.

No es completa, ni mucho menos, la pasividad de la purificación divina. Se encarna en hechos que el hombre puede

eludir o no aceptar espiritualmente, aun cuando tenga que soportar su materialidad. El dolor de una enfermedad, de una traición, de una ingratitud, no desaparece con un insulto o el grito de rabia desesperada. Mas el espíritu se ha cerrado al aprovechamiento personal del suceso.

Lleva una proporción muy alta de iniciativa y esfuerzo personal. Consiste en seguir actuando, sin dejarse intimidar por las dificultades externas, como la oposición y los contrastes; o internas, como la desgana; todo ello es obstáculo a la práctica del bien. Es decir, a la actividad desplegada en circunstancias normales se añade el dinamismo de la constancia necesario para contrarrestar la hostilidad de circunstancias particularmente difíciles. Cuando fray Juan te recomienda continuar «obrando con maciza paciencia» (L 2,27), *obrar* y *maciza* llevan una carga de esfuerzo personal e iniciativa que difícilmente imaginamos.

El alma salió «disfrazada». Su disfraz eran las virtudes teologales, y ha sido escogido con astucia y claras intenciones Ha sabido aprovechar la situación, hacer planos, escoger medios.

Otro aspecto importa destacar que acabe con la idea de una pasividad mística reservada a la generosidad supererogatoria de unos pocos. Las situaciones de la noche pasiva tienen carácter forzoso, ineludible las más de las veces. Ya dije que se trata de circunstancias de caridad, de obediencia, donde la evasión significa un pecado, una infidelidad directa y consciente a la voluntad divina sobre el individuo. Se encuentra con un dilema que no deja salir por la puerta de la mediocridad: o es asumida la prueba, y hace un santo; o es eludida, con grave responsabilidad. El mártir se encuentra igualmente con el dilema: o santo o apóstata.

He aquí un ejemplo de purificación pasiva, efectuada en circunstancias de vida conventual:

> «Le conviene muy de veras poner en su corazón esta verdad, y es que no ha venido a otra cosa al convento sino para que le labren y ejerciten en la virtud, y que es como la piedra, que la han de pulir y labrar antes que la asienten en el edificio.
>
> Y así, ha de entender que todos los que están en el convento no son más que oficiales que tiene Dios allí puestos para que solamente le labren y pulan en la mortificación, y que unos le han de labrar con la palabra, diciéndole lo que no quisiera oír; otros con la obra, haciendo contra él lo que no quisiera sufrir; otros con la condición, siéndole molestos y pesados en sí y en su manera de proceder; otros con los pensamientos, sintiendo en ellos o pensando en ellos que no le estiman ni aman.
>
> Y todas estas mortificaciones y molestias debe sufrir con paciencia interior, callando por amor de Dios, entendiendo que no vino a la Religión para otra cosa sino para que lo labrasen así y fuese digno del cielo...
>
> En las cuales cosas se ha de ejercitar el religioso, procurando siempre llevarlas con paciencia y conformidad con la voluntad de Dios, y no llevarlo de manera que, en lugar de aprobarle Dios en la probación, le venga a reprobar por no haber querido llevar la cruz de Cristo con paciencia.
>
> Por no entender muchos religiosos que vinieron a esto, sufren mal a los otros; los cuales, al tiempo de la cuenta, se hallarán muy confusos y burlados» *(Avisos a un religioso)*.

Es más que paciencia inerte. Soporta amando positivamente a los hermanos, «queriendo que los antepongan a ti en todas las cosas, y esto con verdadero corazón; y de esta manera vencerás el bien en el mal, y echarás lejos al demonio, y traerás alegría de corazón. Y esto procura ejercitar más con los que menos te caen en gracia. Y sábete que, si así no lo ejercitas, no llegarás a la verdadera caridad ni aprovecharás en ella» (Ct 13).

Es al pie de la letra la doctrina que luego puso en práctica Santa Teresita, con los magníficos resultados que todos conocemos.

Pero ahí se ve también la facilidad con que uno puede engañarse por las apariencias, creyendo malicia de hombres lo que es *también* obra de Dios. Hay muchas facetas que, si bien no dependen de la libre iniciativa, exigen generosa aceptación.

La vida de un hombre normal está compuesta, en casi una tercera parte, de *pasividades,* situaciones no creadas libremente por él, a las cuales por una u otra razón debe acomodarse. En el caso del cristiano consciente de su Evangelio, la proporción de *pasividades* que no puede legítimamente eludir es muy superior, más de la mitad de su vida.

Este hecho, presentado así en bruto, dice claramente que el éxito de la vida cristiana está condicionado en gran parte por el aprovechamiento de las pasividades o situaciones en-

contradas. Por consiguiente, aprovechará más quien se haga cargo del hecho y tome la actitud correspondiente. La actitud cristiana y humana de mayor rendimiento es incorporar las pasividades al programa personal y trabajarlas con entusiasmo. Los santos más realistas no se desconciertan en las adversidades imprevistas ni pierden el ánimo. Modifican la trayectoria si es preciso, en conformidad con los hechos. La noche pasiva santifica rápidamente a algunos, mientras a muchos otros les infunde desaliento e impaciencia.

La capacidad de asimilar pasividades es una virtud rara, que poseen solamente las personas muy maduras y los santos. Hay personas con mucha capacidad de iniciativa y de hacer planos, que se desarticulan, sin embargo, cuando la realidad les exige el abandono o la modificación sustancial del esquema. Al faltarles flexibilidad y realismo, optan entre dos posibles soluciones: atropellar la realidad, o refrenarse y criticar. Por lo que he podido observar, se da en los jóvenes más frecuentemente esta desproporción entre capacidad de iniciativa y nulidad frente a las pasividades. Les cuesta entusiasmarse por un ideal que no crearon ellos y que pervivirá aunque lo impugnen.

Por eso la noche pasiva, acogida con voluntad y empeño personal, trae la santidad heroica y una personalidad humana de temple.

3. Fase preparatoria

La noche oscura está sentida y concebida con rigurosa unidad, que le nace de su adherencia a la percepción original, conservada en el poema. *Subida* introdujo una división inexistente: la primera canción, para el sentido; la segunda, para el espíritu. Ahora corrige esa interpretación. La noche es una sola, con diversos grados de intensidad, y de ella hablan todas las canciones, desde la primera canción; «la cual, aunque está declarada al propósito de la primera noche del sentido, *principalmente* la entiende el alma por esta segunda del espíritu, por ser la principal parte de la purificación del alma» (2N 3,3).

Poco a poco va entrando, se embarca en un proceso de muy larga duración. Hay fases, interrupciones, paréntesis, momentos de mayor intensidad. Unos llegan más adelante que otros.

Entre las varias etapas que se pueden advertir, hay una muy marcada: sentido y espíritu, noche del sentido y noche del espíritu. Cada una de ellas es presentada por San Juan de la Cruz con su esquema completo: defectos que la hacen necesaria, modo de realizarse, excelentes resultados. Por eso nos fijamos de ordinario en esta distinción, descuidando otras semejantes que de hecho existen. Al dividir los editores el comentario en dos libros, la distinción quedó aún más solidificada.

Pero ninguna de estas noches se cierra en sí misma; no son partes, sino grados. Se ha hecho ya notar que el «sentido» de que habla el primer libro de *Noche* tiene mucho más de espíritu que de sentido; con alcance muy superior al que tiene el «sentido» en *Subida*. Por lo tanto, los movimientos espirituales son afectados por la primera fase de purificación.

Le interesa más, sin embargo, demostrar la implicación de ambas noches en sentido inverso: las raíces del sentido ahondan en el espíritu, y allí habrá que podarlas. «Porque la purgación válida para el sentido es cuando de propósito comienza la del espíritu. De donde la noche que habemos dicho del sentido, más se puede y debe llamar cierta reformación y enfrenamiento del apetito que purgación» (2N 3,1).

Una y otra son oscuras, ambas viven de ansias, dolor; producen los frutos más apetecibles. Son semejantes, pero, al mismo tiempo, tan diferentes... (2N 11,1).

El autor resta eficacia a la purificación sensitiva, que se reduce a poco más de preparación remota. Esto no lo admitirá fácilmente quien la está viviendo. Como no ha tenido otra experiencia, el sufrimiento y los frutos le parecen el *non plus ultra*. Si pudiera imaginar en el estado de ánimo presente las amarguras de la fase definitiva, quedaría horrorizado y sin alientos para seguir caminando.

Hemos hecho notar que las divisiones son fluidas. Entre sentido y espíritu media una gama de transición. Para evitar complicaciones, haremos el análisis ateniéndonos a los dos grandes bloques doctrinales tal como los presenta el Místico Doctor.

El esquema de la noche sensitiva tiene tres cuerpos: vicios

de los principiantes, fase de realización, resultado favorable. En términos de proceso o movimiento, serían: punto de partida, transición, punto de llegada o término.

En la experiencia concreta suele advertirse la crisis de transición antes que los vicios que la justifican. Pero el Santo los pone antes por pensamiento lógico, y también por razones psicológicas.

a) Defectos de los principiantes (1N 1-7)

¿A qué viene demorarse en sacar a relucir tanta miseria? Esos capítulos están escritos con propósito deliberado, y forman parte esencial del esquema. Suprimiéndolos, nos quedaríamos sin entender la noche pasiva.

«Para entender y declarar mejor qué noche sea ésta por que el alma pasa, y por qué causa la pone Dios en ella, primero convendrá tocar aquí algunas propiedades de los principiantes. Lo cual, aunque será con la brevedad que pudiere, no dejará también de servir a los mismos principiantes para que, entendiendo la flaqueza del estado que llevan, se animen y deseen que los ponga Dios en esta noche» (1N 1,1).

Da como primer motivo de tales descripciones la necesidad de conocer el estado del alma, pues por él se justifica la noche de prueba. Piensa *también* en los interesados, que están ya metidos en la noche o a punto de entrar en ella. Viendo las miserias que viene a curar, más fácilmente la soportan. Si, además de ser dolorosa, la creyeran inútil y sin objeto, echarían todo por la borda. Nadie soporta una cura dolorosa mientras no se convenza de que el mal la está exigiendo.

La descripción se organiza a base de los siete vicios capitales, esquema fácil y poco original. Hubiéramos preferido uno suyo más personal. Con todo, la semblanza tiene rasgos y colorido de buen pintor. Retrata al espiritual en el período que precede inmediatamente a la noche pasiva del sentido.

Está fuera de su intención hacer la enumeración completa y el análisis detallado. Su propósito es solamente «*tocar* aquí *algunas* propiedades de los principiantes»; «diciendo algunas de las muchas imperfecciones que cada uno de ellos [los vicios capitales] tienen» (1N 1,3).

Existe una limitación de mayor importancia. Ha escogido los defectos más relevantes, pero siempre del tema espiritual. Esas personas se dejan dominar por la gula o la lujuria, en sentido material. El Santo se ocupa de los vicios en cuanto se refieren a objeto espiritual: gula de objetos de piedad, de gustos en la oración; lujuria o movimientos sensuales en el trato espiritual. «Otras muchas imperfecciones más de las que acerca de cada vicio voy diciendo tienen muchos de estos principiantes, que, por evitar prolijidad, dejo, tocando algunas de las más principales, que son como origen y causa de las otras. Y así, acerca de este vicio de lujuria (dejado aparte lo que es caer en este pecado en los espirituales, pues mi intento es tratar de las imperfecciones que se han de purgar por la noche oscura) tienen muchas imperfecciones muchos, que se podrían llamar lujuria espiritual, no porque así lo sea, sino porque procede de cosas espirituales» (1N 4,1).

De ahí se deduce que, dentro de la flaqueza con que actúan los principiantes, han conseguido ya algunos triunfos notables. Se han librado de los lazos del mundanismo. La afición concentrada a las cosas espirituales significa, después de todo, válido progreso.

No me detengo a analizar el fino realismo de estos capítulos, tantas veces ponderado [9]. Se puede estar seguro de que en este caso fray Juan pinta con modelos de carne y hueso.

Sobresalen tres vicios como más representativos del estado general: la soberbia o vanidad, la lujuria y la gula (a ésta se puede reducir la materia de la avaricia). Tres manifestciones de egoísmo y ansia de satisfacciones sensibles. Aunque de palabra parece que en todo busca a Dios, tiene el principiante en su camino hacia Dios una desviación que tuerce y, después de algunos rodeos, termina otra vez en casa. Carecen sus acciones del ímpetu teologal que las lanza libremente y sin retroceso. Los caracteriza bien, en un solo rasgo, cuando observa que su amor a Dios «frisa mucho con su propio amor y gusto» (1N 8,3). Es decir, raya en egoísmo continuado.

[9] «El cuadro en que San Juan de la Cruz ha pintado a los principiantes es estupendo. De un subido realismo, tiene más vivos colores y está más cargado de luces que un cuadro de la escuela pictórica sevillana. Su encanto ha seducido a muchos al estudio y continua lectura de sus libros como alimento espiritual. *Confieso que yo he sido uno de ellos.* Y ¿quién no queda enamorado de la habilidad del maestro al contemplar su propio espíritu en estas páginas tan maravillosamente retratado?» (Crisógono, *Obra científica* p.201).

El valor de la caracterización que de los principiantes ha dejado el Santo en esos capítulos, más que por el número de defectos que enuncia a propósito de cada vicio, vale por las constantes que descubre en las diferentes categorías. Ya es cosa mala de arrancar, por caerles muy a su gusto. Si, además, lo tienen por virtud y afecciones espirituales, peor que peor.

b) Fase purificativa (1N 8-11)

Hecho el diagnóstico, se dispone a fijar el tiempo de cura. Como es obra divina, ha de estar a la escucha, con el fin de asociarse una vez que empiecen las labores de reconstrucción. Una mala observación pudiera dar lugar a precipitaciones o retrasos, con perjuicios muy sensibles.

Escoge para la observación el campo de la piedad, en el que ha concentrado sus mejores esfuerzos en los últimos tiempos. Refleja como ningún otro el estado de las relaciones con Dios. Algunas ocupaciones espirituales tal vez no se resienten inmediatamente de una crisis interior en el trato con Dios. Pero la oración vibra con la más pequeña variación.

En el sector oracional fija *las señales* de la crisis. Teme que el desconcierto sea interpretado como fallo moral y culpable, adoptando remedios en ese sentido: Si antes iba tan bien y ahora Dios le abandona, ha tenido que haber alguna malicia de por medio. Entonces revuelven sus vidas y sacan de quicio las cosas. Como, por otra parte, ven claramente su miseria, es difícil convencerles de que Dios está actuando. Porque serán pocos los que hayan tenido una vida de tanta limpieza, que no ofrezca pretexto para atribuir a propias infidelidades el malestar invadente. Humildad inoportuna en nuestro caso, que impide reconocer la obra divina que renueva el espíritu humano por encima y más allá de las flaquezas ocasionales.

Las señales son tres (1N 9):

a) No halla consuelo ninguno en ocuparse de cosas divinas o pensar en ellas, pero tampoco encuentra alivio en la distracción u ocupación de tema profano. Está dominado por la desgana universal, sin apetito para nada, ni siquiera para

las cosas que en otro tiempo le daban gusto al espíritu o a la sensualidad;

b) «la segunda señal para que se crea ser la dicha purgación, es que ordinariamente trae la memoria en Dios con solicitud y cuidado penoso, pensando que no sirve a Dios, sino que vuelve atrás, como se ve con aquel sinsabor en las cosas de Dios. Y en esto se ve que no sale de flojedad y tibieza este sinsabor y sequedad; porque de razón de la tibieza es no se le dar mucho ni tener solicitud interior por las cosas de Dios» (1N 9,3); es ésta la señal más eficaz y la que analiza con mayor detalle el Santo;

c) la tercera es el no poder ya meditar ni discurrir con la imaginación como antes solía.

Son las mismas que presenta en *Subida* (2S 12), con ligeras modificaciones, impuestas por las circunstancias. La diferencia está en la segunda, que en *Subida* toma forma de «atención amorosa», y en *Noche* se presenta como fuerte amor estimativo, seco y penoso. Normalmente, a los principios de la contemplación se realiza en la forma penosa; cuando pasa la crisis, el mecanismo psíquico se acomoda y es menor la violencia.

A las dificultades en la oración se añaden muchas otras formas concretas de tormento y disgusto. Aprietan los escrúpulos, arrebatos de la sensualidad, intolerables blasfemias y dudas, perplejidades insolubles. La medida es más abundante para quienes han de pasar a la purificación espiritual. Dios lo permite y lo ordena, «para que así, castigados y abofeteados, de esta manera se vayan ejercitando y disponiendo y curtiendo los sentidos y potencias para la unión de la Sabiduría que allí les han de dar. Porque, si el alma no es tentada, ejercitada y probada con trabajos y tentaciones, no puede avivar su sentido para la Sabiduría» (1N 14,4).

Dios distribuye con criterio las penas. A sujetos flacos les da a beber con cuentagotas, y mezcla frecuentes dulzuras para que no pierdan el ánimo y lo dejen todo.

En estas circunstancias, «padecen los espirituales grandes penas, no tanto por las sequedades que padecen como por el recelo que tienen de que van perdidos en el camino, pensando que se les ha acabado el bien espiritual y que los ha dejado Dios, pues no hallan arrimo ninguno con cosa buena»

(1N 10,1). Si supieran que Dios envía la prueba personalmente, estaba todo resuelto. Pero entonces la eficacia quedaba reducida a una mitad, a la capacidad de soportar materialmente el dolor.

El nervio de la crisis está en la confusión de causas, culpabilidad, malicia, de los hombres, ausencia divina, fatalidad de la historia, etc. Se enreda la madeja de tal modo, que no sabe por dónde tirar.

Ya hice notar que el confusionismo y los sinsabores no suelen venir por el aire. Brotan de las situaciones en que se halla engranada la vida cristiana. Muchas de las dificultades pesan igualmente sobre el no creyente, sobre el hombre pacífico y el rebelde. Por ahí debe empezar a ejercitarse la fortaleza en las pasividades. No andar buscando invenciones de purificación pasiva, y mientras tanto escabullirse o poner mala cara a la voluntad de Dios sobre la vida: enfermedad, dolor, frío, cansancio, pobreza.

Quien no explote esta primera fuente de pasividades, poco puede esperar de Dios. San Juan de la Cruz debe de haber conocido espíritus de este jaez: con mucha inventiva para lo espectacular inexistente, reacios y sin fuste frente a la vida concreta. Estos «se quedan como vasos inútiles, porque, queriendo ellos llegar al estado de los perfectos, no quisieron ser llevados por el camino de los trabajos de ellos, pero ni aun casi comenzar a entrar en él, sujetándose a lo que era menos, *que era lo que comúnmente se suele padecer*. Puédese responder a éstos aquello de Jeremías: «... Si con los trabajos que a pie llano ordinaria y humanamente acaecen a todos los vivientes, por tener tú tan corto paso, tenías tú tanto trabajo que te parecía que corrías, ¿cómo podrías igualar con el paso de caballo, que es ya trabajos más que ordinarios y comunes, para que se requiere mayor fuerza y ligereza que de hombre?» (L 2,27)[10].

[10] Hay un fondo de ironía en la argumentación del Santo: almas pusilánimes que sueñan con mares y se ahogan en un charco. Me recuerda un sistema muy parecido de persuasión con que tratan, en el *Quijote*, de convencer a Sancho para que acepte una penitencia sustanciosa: «Si te mandaran, ladrón, desuellacaras, que te arrojaras de una alta torre al suelo; si te pidieran, enemigo del género humano, que te comieras una docena de sapos, dos de lagartos y tres de culebras..., no fuera maravilla que te mostraras melindroso y esquivo. Pero hacer caso de tres mil y trescientos azotes, que no hay niño de la doctrina, por ruin que sea, que no se los lleve cada mes...» (p.2.ª c.35).

Junto a esa oscuridad intelectual y falta de ideas en que estribar, crecen las ansias de amor en fe, que compensan y mantienen la vida y aun la hacen crecer. El alma debe conservar la calma, tan difícil en momentos de confusión mental. Tampoco el amor consuela, pues anda vestido de un color poco vistoso, reducido a su esqueleto de pura estima seca (segunda señal). «A los principios comúnmente no se siente este amor, sino la sequedad y vacío que vamos diciendo; y entonces, en lugar de este amor que después se va encendiendo, lo que trae el alma en medio de aquellas sequedades y vacíos de las potencias es un ordinario cuidado y solicitud de Dios, con pena y recelo de que no le sirve; que no es para Dios poco agradable sacrificio ver andar el espíritu contribulado y solícito por su amor» (1N 11,2).

c) Resultados de la prueba (1N 12-13)

En este final de etapa se apresura San Juan de la Cruz a conceder algunos premios que estimulen el entusiasmo o por lo menos la paciencia. Los frutos de esta primera fase son numerosos y palpables, aunque de momento al hombre probado le parezca que, haciendo cuentas, ha perdido más que ganado.

No es preciso detenernos demasiado a enumerar provechos. En líneas generales, la mejora se verifica en puntos del mayor interés espiritual.

Toma conciencia de las dos realidades fundamentales: lo que es él y lo que es Dios. Andaban muy confusas las ideas y los sentimientos a este respecto. Ahora se da cuenta de lo que es ser hombre, y lo que éste puede dar de sí a la hora de la verdad. Finalmente, admite el Dios de la fe y tal como ésta se lo revela.

En el campo moral, elimina los defectos que antes de la noche le afectaban. Como por arte de encantamiento van apareciendo las virtudes: humildad, longanimidad, caridad con los prójimos, desprendimiento, etc.

> «Hay otro provecho muy grande en esta noche para el alma, y es que se ejercita en las virtudes de por junto, como en la paciencia y longanimidad, que se ejercita bien en estos vacíos

y sequedades, sufriendo el perseverar en los espirituales ejercicios sin consuelo y sin gusto.

Ejercítase la caridad de Dios, pues ya no por el gusto atraído y saboreado que halla en la obra es movido, sino sólo por Dios.

Ejercita aquí también la virtud de la fortaleza, porque en estas dificultades y sinsabores que halla en el obrar saca fuerzas de flqueza, y así se hace fuerte. Y, finalmente, todas las virtudes, así teologales como cardinales y morales.

Corporal y espiritualmente se ejercita el alma en estas sequedades» (1N 13,5).

El Espíritu Santo se va haciendo cargo de los movimientos del alma y realizando la unión de amor.

Aunque más tarde salgan a relucir graves miserias, en la noche sensitiva algo sustancial se ha hecho. Por lo menos desaparece la insoportable ligereza con que los principiantes tratan las cosas de Dios. En el vocabulario de la primera noche, «niños» y «niñerías» son las palabras que reflejan el clima espiritual.

4. Crisis de existencia

Con lo dicho parece que se allanan los obstáculos y el camino espiritual entra de nuevo en la recta. El influjo de Dios y la constancia del hombre han dado los frutos admirables que al final del libro primero menciona. Y, sin embargo, no hemos pasado el umbral de la noche oscura, para cuyo análisis reserva San Juan de la Cruz sus mejores cualidades.

«Los grandes pensadores no solamente tienen una visión sintética de aquellas realidades ya descubiertas por la humanidad anteriormente, reuniéndolas en la unidad de un poderoso sistema, sino que abren por su propia cuenta nuevas zonas del ser que, anteriormente, o no eran conocidas en absoluto, o eran apenas adivinadas en un vago fondo, integrando estas nuevas zonas en los hallazgos anteriores.

Así sucede con San Juan de la Cruz. No sólo ha sintetizado la mística en una grandiosa unidad, sino que ha integrado en ella, con claridad definitiva, esta zona profunda que es la noche oscura del espíritu. Todos los grandes místicos han experimentado estas crisis del purgatorio místico. San Juan de la Cruz ha dado claridad intelectual a estas experiencias tenebrosas. Experiencias definitivas, situaciones límites en que el alma, antes de verse elevada hasta la divinidad en la unión de amor, llega a las fronteras del vacío, del no ser y de la muerte.

En esta intuición sanjuanista se esconde una verdad importante: no se puede llegar hasta Dios sino a través de la muerte. La experiencia mística de la noche oscura del espíritu abre horizontes vastos sobre la estructura profunda del espíritu» [11].

De los múltiples valores y problemas que la noche espiritual encierra, tanto en el campo religioso y místico como en el psicológico, escogemos algunos que basten a dar idea del conjunto.

En los capítulos introductorios al libro segundo de *Noche* reaparecen los vicios que acabamos de eliminar: vanidad en cosas espirituales, gula espiritual, sensiblería (2N 2). ¿Cómo es posible que en tan poco tiempo renazca todo el desorden? No necesita renacer, ya que no fue aniquilado. La anterior purificación fue una poda o una tala a ras de tierra. Quedó la raíz de los vicios. Por eso ha bastado que se le ofrecieran de nuevo al sentido visiones y jugos sensibles, para que se agarre con la misma avidez de antaño.

Ya he citado las palabras del Santo: «La noche que habemos dicho del sentido, más se puede y debe llamar cierta reformación y enfrenamiento del apetito que purgación. La causa es porque todas las imperfecciones y desórdenes de la parte sensitiva tienen su fuerza y raíz en el espíritu, donde se sujetan todos los hábitos buenos y malos, y así, hasta que éstos se purgan, las rebeliones y siniestros del sentido no se pueden bien purgar. De donde en esta noche que se sigue se purgan entrambas partes juntas» (2N 3,1-2).

Por consiguiente, tenemos ya una parte de la materia de purificación para esta segunda noche: los mismos vicios que analizamos en la primera, sólo que cogidos en su raíz. «Son las afecciones y hábitos imperfectos que todavía, como raíces, han quedado en el espíritu, donde la purgación del sentido no pudo llegar; en la purgación de las cuales la diferencia que hay a estotra es la que de la raíz a la rama, o sacar una mancha fresca o una muy asentada y vieja» (2N 2,1).

Quedan luego por arrancar los dejos del pecado y algunas inclinaciones naturales que oprimen el espíritu. Muy resumido, lo enuncia el Santo: «tienen éstos también la *hebetudo mentis* y la rudeza natural que todo hombre contrae por el

[11] F. Urbina, *La persona humana en San Juan de la Cruz* p.176.

pecado, y la extracción y exterioridad del espíritu, lo cual conviene que se ilustre, clarifique y recoja por la penalidad y aprieto de aquella noche» (ibid.).

¿De qué clase de imperfecciones se trata aquí? Pueden ser culpas morales o desórdenes en inmediata relación con el pecado. Tal vez se trata de imperfecciones naturales, limitaciones de la naturaleza, que disuenan ásperamente y se hacen incompatibles con la forma divina de la unión de amor.

Hay muchos textos que las ponen en relación con el pecado, como consecuencia o huellas. Y algunas lo son. Pero no explica ese material todo el contenido de la noche mística. Se incluyen también ignorancias, limitaciones inculpables, el ser mismo del hombre. Nada tiene de extraño, cuando ya en la primera noche entran miserias que escapan a la conciencia. Precisamente por eso se hace más necesaria la noche *pasiva,* porque el hombre no ve malicia en ello ni se inquieta. Entretanto, los daños se producen igualmente sin su consentimiento [12].

Estas raíces, que impropiamente calificamos de psicológicas, tienen inmediata resonancia en el dinamismo religioso personal. Son males de la naturaleza. En cierto modo se presentan como inferiores al pecado, ya que no llevan ofensa divina. Por otra parte, son mucho peores, ya que no se borran con el arrepentimiento, como sucede con el pecado. Frente a esas limitaciones nos sentimos inculpables, pero también impotentes. Con razón dice el Santo que es ignorancia pretender solucionarlo a base de confesiones generales y dolor de los pecados.

La contemplación infusa, esa luz divina mordente, revuelve todas las miserias asentadas y solidificadas en el fondo del alma, y las arroja sobre la superficie como lava de volcán, cubriendo de escoria todo asomo de vida. Llega a creer el interesado que le ha llovido de arriba, como cosa venida de fuera. La verdad es que ha salido de las entrañas del espíritu. Dios no suele revelar al hombre la profunda pobreza de su ser hasta que no le encuentra dispuesto a asimilar la terrible

[12] En la obra que acabamos de citar estudia Urbina el problema del alcance moral o psicológico de las imperfecciones que forman la materia de purificación de la noche mística. Se inclina por el alcance psicológico, evidentemente, además de lo moral.

verdad. Si un hombre pudiera barruntar su miseria sin esperanzas de curarla, moriría.

«El símbolo de la noche—como el símbolo del día, su contrario—es un símbolo universal, ya que envuelve el mundo entero» [13]. Es como la nada de las cosas, experimentada con todos los órganos sensibles del hombre. Cesan los trabajos, se borran los objetos, se retiran las personas. Noche es soledad.

Hay que entenderla en primer lugar como una afección de la persona, que por contaminación se transmite a personas y cosas que con ella entran en contacto. Ve negro, porque lleva la negrura dentro, en la raíz de la vista. Escribe el Santo a una dirigida que se le queja de olvido y abandonos: «Como ella anda en esas tinieblas y vacíos de pobreza espiritual, piensa que todos le faltan, y todo; mas no es maravilla, pues en eso también le parece le falta Dios. Mas no le falta nada, ni tiene ninguna necesidad de tratar nada, ni tiene qué, ni lo sabe ni lo hallará, que todo es sospecha sin causa» (Ep 18, 12-10-89).

Proyecta su estado de ánimo sobre el paisaje. Cuando no hay alegría, el mundo ofrece panorama de universal esclavitud [14]. Por eso resulta normal que la noche del espíritu tenga alcance universal y no solamente de oración. El texto citado señala también la imposibilidad de identificar en particular las causas del malestar. Tal vez porque no existen causas objetivas.

En la noche activa, el entendimiento se esmera en perfeccionar los conceptos, *sus* conceptos, esperando por esta vía llegar a Dios. Como hace notar Morel, la noche pasiva demuestra que no son los conceptos la raíz del mal, sino *él,* el

[13] G. Morel, *Le sens de l'existence* II p.90.

[14] Una descripción pulcra de la transformación del paisaje por el estado de ánimo nos ha dejado Ortega y Gasset en una página sobre el tema *Cuando no hay alegría:* «Cuando no hay alegría, el alma se retira a un rincón de nuestro cuerpo y hace de él su cubil. De cuando en cuando da un aullido lastimero o enseña los dientes a las cosas que pasan. Y todas las cosas nos parece que hacen camino rendidas bajo el fardo de su destino, y que ninguna tiene vigor bastante para danzar con él sobre los hombros. La vida nos ofrece un panorama de universal esclavitud. Ni el árbol trémulo, ni la sierra que incorpora vacilante su pesadumbre, ni el viejo monumento que perpetúa en vano su exigencia de ser admirado, ni el hombre que, ande por donde ande, lleva siempre el semblante de estar subiendo una cuesta..., nada, nadie manifiesta mayor vitalidad que la estrictamente necesaria para alimentar su dolor y sostener en pie su desesperación» (*El Espectador* I).

entendimiento mismo. Entra él mismo en la negación que proyectaba para las ideas.

Y, como el entendimiento, las demás potencias, el ser, la persona. Los sentimientos de depresión y nulidad tienen alcance metafísico. Se seca hasta la sustancia del espíritu y del sentido (2N 6,4), y, por consiguiente, sus facultades y operaciones. Lo que dice de la eficacia con que la crisis llega hasta el fondo de la persona va en serio; «y si El no ordenase que estos sentimientos, cuando se avivan en el alma, se adormeciesen presto, moriría muy en breves días» (2N 6,6). La enfermedad o la cura está tocando el nervio de la vida.

Para dar idea y sentimiento de situación tan radical, la mente simbólica del Santo crea algunas imágenes o las aplica, todas ellas de alcance cósmico y vital, de experiencias envolventes, opresión de la naturaleza e impotencia absoluta. Es difícil escoger entre tantas semejanzas naturales como ilustran el libro segundo de *Noche.*

Peso aplastante

«El sentido y el espíritu, así como si estuviese debajo de una inmensa y oscura carga, está penando y agonizando tanto, que tomaría por alivio y partido el morir... En fuerza de esta opresión y peso se siente el alma tan ajena de ser favorecida...» (2N 5,6-7); «todas las potencias vacías e inútiles; y, sobre todo esto, una espesa y pesada nube sobre el alma, que la tiene angustiada...» (2N 16,1).

Asfixia

«Padece el alma el vacío y suspensión de estos arrimos naturales y aprehensiones, que es un padecer muy congojoso, de manera que, si a uno le suspendiesen o detuviesen el aire, que no respirase» (2N 6,5).

Abogo

Con recursos a diversos pasajes del Antiguo Testamento: salmos y profetas (2N 6.9).

Mazmorra

«Hasta que el Señor acabe de purgarla de la manera que El lo quiere hacer, ningún medio ni remedio le sirve ni aprovecha para su dolor; cuánto más que puede el alma tan poco en este puesto, como el que tienen aprisionado en una oscura mazmorra atado de pies y manos, sin poderse mover ni ver, ni sentir algún favor de arriba ni de abajo» (2N 7,3).

Deshacimiento

«De tal manera la destrica y decuece la sustancia espiritual, absorbiéndola en una profunda y honda tiniebla, que el alma se siente estar deshaciendo y derritiendo en la haz y vista de sus miserias con muerte de espíritu cruel; así como si, tragada de una bestia, en su vientre tenebroso se sintiese estar digiriéndose, padeciendo estas angustias como Jonás en el vientre de aquella marina bestia» (2N 6,1).

Sintetizando, agrupa varias imágenes: «está el alma como vaso vacío, que espera ver lleno, y como el hambriento, que desea el manjar, y como el enfermo, que gime por la salud, y como el que está colgado en el aire, que no tiene en qué estribar» (C 9,6).

Sobre todas estas imágenes pesa la oscuridad, que las agrava y las incorpora en el símbolo central «noche». Entre todas nos dan una idea bastante aproximada del estado de ánimo en que vive el hombre probado.

Reduce los efectos de la noche a dos grandes categorías: tormento y oscuridad, examinando luego los motivos de que cause tanta pena (2N 5ss). Más o menos sigue un esquema: descripción del sufrimiento con ayuda de alguna confesión autobiográfica tomada del Antiguo Testamento, y breve determinación de la necesidad o raíz del dolor.

Mayor utilidad tiene el reducir la experiencia a sus grandes bases, que dejan huella definitiva y son causa de los grandes bienes que en esta ocasión se incorporan a la vida del hombre.

La impresión más fuerte y dolorosa entre todas las que aquí se agolpan es la ausencia de Dios. Dios está disgustado con ella merecidamente y se ha desentendido para siempre, abandonándola para siempre a su destino (2N 7,7). Aquí está la raíz del sufrimiento espiritual. Si lograra persuadirse que la prueba es amor y que Dios no está enojado, los padecimientos serían gozos. Pero no le dan semejante seguridad; aunque se la den, no puede convencerse (2N 7,3): «Aunque por muchas vías le testifique las causas del consuelo que puede tener por los bienes que hay en estas penas, no lo puede creer».

Conciencia de la propia miseria, de la nada que es. De

palabra ya lo sabía o creía saberlo. Aun la actividad natural de las potencias cesa a ratos, y le pesan como instrumentos inertes, como si tuviera que mover brazos o piernas de madera (2N 8,1). Se siente indigna de Dios y de las creaturas; inútil en el mundo, viviendo de balde, para nada (2N 19,3). Buena prueba del resquebrajamiento interior a que llega el espíritu es la crisis de sus más profundas convicciones: inutilidad de la oración, hasta blasfemias se le ocurren.

Lucha de contrarios, contemplación divina y deficiencia humana, es la clave del malestar. Confronta los dos extremos muy por extenso. Del choque violento brotará la vida (2N 5; L 1,22-23). La anchura y luminosidad de Dios, al introducirse en el espíritu, ensancha y estira hasta que termina por romper la horma. Era el único modo de reconstruir al hombre con medida y según planes divinos.

Podemos encontrar una semejanza moral lejana en la experiencia corriente. Puestos al lado de una persona dotada de finura, sensibilidad, dinamismo, cualidades superiores, vemos mejor nuestra rudeza, desamor. Hiere su bondad en mi egoísmo, y por esa vía salen a luz defectos que no echaba de ver antes del contraste. En nuestro caso, es más que un ejemplo. Dios, además de dar el ejemplo y la norma, la clava en el espíritu. Porque la contemplación no viene de frente a las facultades, a manera de modelo, sino que se apodera de ellas vitalmente y las hace servir al nuevo programa, de buena o mala gana. Al principio es inevitable la violencia, ya que existen dentro hábitos, criterios, estímulos, motivos, inclinaciones, repugnancias, instintos, contrarios a la vida nueva. Así, de repente, no se borra un mundo entero.

«A oscuras y segura». Oscuridad y seguridad se funden en el poema.

Mas, para llegar a esa seguridad y paz, ha de atravesar un mar tormentoso de incertidumbre. Conviénele al alma que «sea primero purgada y quitada y perturbada de la paz; como lo sentía y lloraba Jeremías en la autoridad que de él alegamos para declarar las calamidades de esta noche pesada, diciendo: 'quitada y despedida está mi alma de la paz'. Esta es una penosa turbación de muchos recelos, imaginaciones y combates que tiene el alma dentro de sí, en que, con la aprehensión y sentimientos de las miserias en que se ve, sospecha que está perdida y acabados sus bienes para siempre» (2N 9,6-7). Del íntimo ser lanza San Juan de la Cruz el grito de amor al riesgo: «¡Oh almas que queréis andar seguras y consoladas en las cosas del espíritu!...» (L 2,28)[15].

Este sordo padecer no es de esos que traen lágrimas y ternura. Al contrario, paraliza el corazón, da angina de pecho y dolor de cabeza. La posibilidad de llorar sería un alivio y desahogo» (2N 9,7).

Cuando al desequilibrio personal se añade la crisis de un ambiente o de una cultura, el sufrimiento moral puede llegar a extremos. Para cosas materiales, la propia miseria se hace menos dolorosa cuando el hermano sufre lo mismo y no desentona con lujos y comodidades. En cambio, el dolor moral de la incertidumbre se agrava con la participación. En tiempo de San Juan de la Cruz, la crisis de la fe individual era penetrante, aun estando sostenida por un ambiente de seguridad inquebrantable. Si sucede, como en nuestros días, que a la propia duda se suma la duda del vecino, la duda de un grupo o de la colectividad, la crisis comunitaria, obtenemos una gravedad en la experiencia negativa que supera las previsiones.

Con mucha finura, el místico Doctor ha escogido para ilustrar la noche personajes relevantes del Antiguo Testamento que vivieron en su carne la negatividad personal y el destino de todo un pueblo: David, Job, Jeremías, etc. La Iglesia misma recoge del Antiguo Testamento los acentos más entonados para toda la cuaresma. Vivieron esos hombres el misterio de la muerte en la oscuridad, a base de un amor a tientas de fe y esperanza. Seguramente en el *Breviario* descubrió y meditó San Juan de la Cruz muchos de esos textos

[15] Ponderando el Santo la gravedad de las penas y la incertidumbre del remedio, compara la noche mística al purgatorio con una expresión tan recia, que ha creado serias dificultades a editores y estudiosos. «Esta es la causa por que los que yacen en el purgatorio *padecen grandes dudas* de que han de salir de allí jamás y de que se han de acabar sus penas» (2N 7,7). Esta frase incidental obligó a movilizar todos los recursos de interpretación para salvar la ortodoxia del Doctor Místico: hipérbole, alegación implícita de doctrina ajena, etc. Las aclaraciones eran rebuscadas, y en el fondo todos seguían convencidos de que San Juan de la Cruz había tenido un desliz, pues es claro que las almas del purgatorio están seguras de la propia salvación. La luz vino con un estudio sólido y adherente al pensamiento del Santo: padecer grandes dudas no es lo mismo que dudar; al contrario, padece grandes asaltos o tentaciones de duda quien está firme en la fe, en el amor y la esperanza. Padecer una tentación no es caer en ella. Cf. URBANO BARRIENTOS, *Purificación y purgatorio* (Madrid 1960) p.120-123.

que le sirven para su *noche oscura,* que preludia el alba de la resurrección.

He citado en el prólogo unos versos del poeta contemporáneo Bartolomé Mostaza. El poema tiene por título «Dios al fondo», y recoge con extraña fidelidad el pensamiento y hasta la terminología de San Juan de la Cruz en la noche de la fe.

> «Apoyado en tu voz, como en un báculo
> que sin raíz florece y con su rosa
> me atisba la esperanza, voy ansioso
> de mi noche a tu albor...»

5. «¡Oh dichosa ventura!»

Las dos primeras estrofas del poema de la noche oscura llevan en su mitad, como un germen de alegría en las entrañas, el verso *¡Oh dichosa ventura!* Está dicho «muy justa y razonablemente», al comprobar la labor de iluminación e inflamación que Dios va haciendo en el alma por medio de esta noche.

El amor fuerte y desinteresado es como el nervio de la noche: sufre porque ama y no ve correspondencia. La noche pasiva es vivida a manera de amistad truncada: el hombre ama a Dios sin poder hacer otra cosa, y no puede convencerse de que Dios corresponde con amor.

> «El alma en esta purgación, aunque ella ve quiere bien a Dios y que daría mil vidas por El (como es así la verdad, porque en estos trabajos aman con muchas veras estas almas a su Dios), con todo, no le es alivio esto, antes le causa más pena; porque queriéndole ella tanto que no tiene otra cosa que le dé cuidado, como se ve tan miserable, no pudiendo creer que Dios la quiere a ella, ni que tiene ni tendrá jamás por qué, sino antes tiene por qué ser aborrecida no sólo de El, sino de toda criatura para siempre, duélese de ver en sí causas por que merezca ser desechada de quien ella tanto quiere y desea» (2N 7,7).

Vive el amor de Dios como su único centro vital. Oscurecido el norte, se encuentra sin sucedáneos a nivel humano o religioso. A estas alturas está su vida demasiado marcada para empeñarse en otro rumbo. Aunque la condene (es una hipótesis que mencionan los santos), está decidida a no dejar de amar a Dios sobre la tierra mientras esto sea posible. Este es el amor puro y desinteresado.

Nos hemos fijado en las apariencias de tormento y desconcierto. Pero, vista de más cerca, significa un grado envidiable de intimidad divina, a que llegan los predilectos de Dios. La noche, mirada por dentro, nada tiene que se parezca a fatalismo o miseria humana [16].

«Esta noche oscura es una influencia de Dios en el alma, que la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, naturales y espirituales, que llaman los contemplativos *contemplación infusa* o *mística teología,* en que de secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo es esta contemplación infusa, por cuanto es sabiduría de Dios amorosa y hace dos principales efectos en el alma, porque la dispone purgándola e iluminándola para la unión de amor de Dios; de donde la misma sabiduría amorosa que purga los espíritus bienaventurados, ilustrándolos, es la que aquí purga al alma y la ilumina» (2N 5,1).

La comparación del fuego y el madero (c.10) acentúa bien el paralelismo de amor y dolor, purificación y unión, que observa esta fase del desarrollo espiritual. La viveza del amor que la concentración de apetitos en Dios procura es tanta, que el Santo no sabe cómo ponderarla (c.11). El esquema de los grados de amor que ordena en los capítulos 19 y 20 no tiene la finalidad de formular una sucesión conceptual de etapas en el proceso interior. Dice sencillamente que el amor constituye la fuerza vital del proceso de perfección cristiana, desde el principio hasta el fin. Amor «infuso, más pasivo que activo».

El santo Doctor quiere atribuir a Dios el mérito de la obra, pero al mismo tiempo quitarle toda responsabilidad en los sufrimientos y trastornos que conlleva. Dios purifica dando luz abundante y amor apasionado. Pero no tiene la culpa de que todo ello cause tormento indecible. Este se debe al estado miserable en que se encuentra el alma. El choque resulta inevitable, y Dios lo permite con el fin de inyectar la vida nueva.

En la estrofa tercera de *Llama* destaca aún más la inicia-

[16] Un análisis completo de la noche pasiva, vista en perspectiva tradicional, es realizado por EMETERIO DEL S. CORAZÓN, *La noche pasiva del espíritu, de San Juan de la Cruz:* Rev. Espir. 18 (1959) 5-49.187-228.

tiva divina. El Espíritu Santo es el principal agente. Los colaboradores son ciegos y causan más daño que provecho.

La palabra de fe y el amor divino perduran siempre. Ellos son los causantes de la noche oscura. 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. La luz y el amor de Dios producen los más variados reflejos, en conformidad con su inagotable providencia y los varios sujetos. 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 realizaciones.

Santa Teresita la vivió en forma clásica, es decir, sin apenas variaciones sobre el esquema total del Doctor Místico. Oscuridad de la fe, pensamientos de blasfemia, inutilidad de la existencia. Sin embargo, para entonces, el ateísmo ha ganado terreno, y vacila (cosa que no sucedía en San Juan de la Cruz) el objeto mismo de la fe.

> «Todo se ha desvanecido... El tormento se hace mayor cuando quiero que mi corazón repose, fatigado por las tinieblas que le envuelven, inspirándole el recuerdo consolador de una vida futura y eterna. Entonces me parece que las tinieblas, parodiando la voz de los impíos, me dicen, burlándose de mí: Sueña con la luz, con una patria perfumada, con la posesión eterna del Creador de estas maravillas; espera salir un día de entre las tinieblas en que languideces. Sueña..., sueña y regocíjate con la muerte, que te dará, no lo que anhelas, sino una noche todavía más oscura: la noche de la nada.
>
> ¡Amadísima Madre mía! Esta alegoría de mi tribulación es tan imperfecta como el esbozo en comparación del modelo; sin embargo, no quiero explanarme más; temo que sería blasfemia y hasta me arrepiento de haber dicho demasiado. ¡Que Dios me perdone! El sabe bien que, aun privada en absoluto del gozo de la fe, me esfuerzo en practicar las obras. De un año a esta parte me he ejercitado en actos de fe más que durante toda mi vida» [17].

Hay también formas de noche oscura mística donde predomina el sentido de reparación sobre la finalidad purificativa. Pueden sobrevenir en cualquier momento de la vida espiritual, prescindiendo de períodos, y con preferencia en el estado de perfección, cuando el amor y la capacidad de inmolación están más desarrollados. Tal es el caso, por ejemplo, de San Pablo de la Cruz [18].

[17] *Historia de un alma* c.9. Cf. Gregorio de Jesús Crucificado, *Las noches sanjuanistas vividas por Santa Teresa del Niño Jesús:* Ephem. Carmél. 11 (1960) 352-382.

En la vida apostólica se encarna también la noche mística, contra la opinión de quienes la cierran en límites de oración mental. Se puede citar el caso de María de la Encarnación, ursulina de Tours [19].

Los caminos de la noche que Juan de la Cruz ha recorrido e iluminado con su carisma, que tantos antes y después de él han andado a ejemplo de Cristo, siguen abiertos... esperando..., invitando. Es fácil empalmar con ellos, pues se cruzan a cada paso con las sendas de nuestra vida cotidiana.

> «Cuando San Juan de la Cruz escribe que el alma no lograría purificarse por sí sola enteramente de todas sus imperfecciones si Dios no interviene y purifica por el fuego de una purificación pasiva, esto no debe entenderse exclusivamente de una acción particularísima de la gracia que purifica más a fondo ciertas almas llamadas a una perfección más elevada.
>
> La norma tiene su aplicación en toda vida cristiana: los progresos auténticos y decisivos se verifican a través de las dificultades, de las pruebas providencialmente distribuidas a lo largo de nuestro camino y que, soportadas en la fe, la sumisión a Dios y la paciencia, son el instrumento de una purificación interior y del desprendimiento que abre la vía a la libre expansión de la caridad.
>
> Los sufrimientos que no hemos escogido, las dificultades que diariamente nos salen al encuentro sin buscarlas son indudablemente el instrumento más eficaz de la reforma personal, el único que puede llevar a cabo una labor profunda y esencial.
>
> Sin embargo, en el modo de enfrentarse con ellas, hay ya una buena parte de iniciativa, elección voluntaria, de generosidad en aceptarlas llanamente sin buscar medios de evasión, especialmente en los casos en que no es difícil darse cuenta de que la Providencia misma las ha colocado en nuestro camino con el fin de librarnos de ciertos apegos demasiado sensibles» [20].

[18] Cf. R. Garrigou-Lagrange, *Nuit de l'esprit réparatrice en saint Paul de la Croix:* Études Carmélitaines 23 (1938) 287-293.

[19] Cf. J. Lebreton, *L'union mystique dans la vie apostolique: Marie de l'Incarnation,* en su libro *Tu solus Sanctus. Jésus Christ vivant dans les Saints* (Paris 1948) p.169ss.

[20] G. Lefebvre, *Vie et Prière* (Bruges 1958) p.93-94.

Capítulo 23

EN EL MAS PROFUNDO CENTRO

«Espere en desnudez y vacío, que no tardará su bien», nos prometió en la noche (3S 3,6). Lleva el espiritual viviendo muchos años de esperanza. El desarrollo tiene siempre una meta que lo justifica y hace posible. De ella recibe el caminante orientación y estímulo.

El principiante oye decir que allá adelante, muy lejos, en la trayectoria de su propia vida, se colman sus aspiraciones de santidad y unión con Dios. A ese ideal no acercan los años, sino el empuje. Oye decir que se trata de algo grandioso: nadie, que sepamos, de los que han llegado se sintió defraudado o pensó que no valía la pena. Al contrario, los afortunados con el éxito se vuelven hacia nosotros, mas no para disuadirnos, sino para asegurarnos que todas nuestras fantasías son menos que barruntos.

¿Cómo será la santidad vista desde dentro? Acaso sea como un puesto elevado desde el cual se ve mejor la faz y se oye la voz de Dios, que son diferentes de como habíamos creído hasta entonces. O puede ser la madurez de quien coagula su vida y personalidad, mientras hasta entonces le parece haber sido hombre sólo a medias. Tal vez se siente dueño de sí mismo, para poder entregarse todo, en palabra y en obra, al servicio del amor.

No es difícil estacionarse, convirtiendo en meta cualquier punto del camino. Quien fracasa, pierde hasta la capacidad de apreciar el volumen de la pérdida. Aquí está la mayor desgracia, aunque parezca a primera vista un alivio. Nunca sabrá lo que hubiera sido, de haber puesto su libertad a rendimiento mayor.

San Juan de la Cruz describe prolijamente el estado de unión, pero no da *señales,* como hizo en la noche. La unión se acompaña de luz suficiente, aunque en fe. Dios se presenta veladamente, pero en su ser, presencia, bondad, hermosura, sabiduría. El Espíritu Santo se hace cargo del movimiento, por lo que no necesita el hombre, y menos el director, ponerle normas taxativas sobre el modo de realizar la vida divina.

La unión perfecta es centro del sistema sanjuanista y de la vida en que éste se encarna. Ahora bien, cada una de las obras lleva su propio ritmo, y la diferencia se hace sensible en la manera de presentar el elemento característico del sistema. No podemos fiarnos de un texto o de una obra, por muy claros que parezcan. La exposición más detallada y completa se encuentra en el *Cántico. Subida* y *Noche* se interrumpen en el umbral *Llama* empieza cuando el estado entra en fase de desbordamiento.

Todo el proceso se viste de color a la luz de la unión: unión ansiada, pregustada, conseguida, consumada.

Hay leyes que, a pocos años de incumplimiento, pierden vigencia. Si perteneciera la santidad a esa categoría, daría sonrojo mantenerla hoy como estado *normal* de equilibrio cristiano, pues parece alcanzada durante milenios, solamente por individuos excepcionales. Pero las individualidades tienen función colectiva; e incluso existen más personas realizadas cristianamente de lo que aparenta. De todos modos, la ley está asegurada, pues la llevamos dentro como un reclamo insistente, un empuje instintivo.

1. Nuevo estado

«Todo el deseo y fin del alma y de Dios en todas las obras de ella es la consumación y perfección de este estado, por lo cual nunca descansa el alma hasta llegar a él» (C 22,6).

Al parecer, hasta el presente, todo fueron deseos, aspiraciones; desde ahora será todo plenitud, satisfacción. Con el estilo de exposición adoptado por San Juan de la Cruz en sus descripciones del camino espiritual, no resulta difícil darse cuenta de que nos encontramos en un grado netamente superior de perfección. Dice todo lo más que en él se puede recibir, aun cuando ninguna persona reciba todo por junto, sino unos una parte y otros otra. Por todas partes rebosa abundancia. Destaca más aún por razón del contraste con el estadio anterior de pura desnudez. Es como un salto de la noche a mediodía. Pero la vida, como la luz, evita los saltos bruscos y sigue un proceso gradual, casi inadvertido.

A estas alturas, ya hace mucho tiempo que empezó la unión, y sigue todavía operando la noche. Además, el proceso no se detiene, y menos que nunca en la unión, cuando el camino se halla desbrozado y sin obstáculos. Es la hora de la libre expansión. Sin embargo, quiere hablar de un *estado,* y de un estado *nuevo.* La satisfacción nace menos de haber conseguido un arreglo personal o tener el porvenir asegurado que de haber encontrado a Dios al descubierto, y con El el secreto de la persona humana. Hay estado, porque reina serenidad y equilibrio; contribuye a estabilizar la situación el don de la confirmación en gracia que ordinariamente lo acompaña. De novedad hay mucho; se añade la impresión de frescura que producen las mismas realidades que de antes ya se tenían.

«*Nunca* descansa el alma hasta llegar». En el movimiento incesante se incluyen insatisfacción, ansias vehementes, preparativos organizados. Todo ello imprime en las etapas anteriores la tensión de peregrino en doble sentido: hacia el cielo y hacia la santidad. A dos tareas reduce él mismo las disposiciones requeridas para la unión, como advierte introduciendo la estrofa 22 del *Cántico,* «Entrado se ha la esposa», que hace de enclave. «*Habiendo ya* la esposa puesto diligencia en que las raposas se cazasen y el cierzo se fuese y las ninfas se sosegasen, que eran estorbos e inconvenientes que impedían el acabado deleite del estado del matrimonio espiritual, y también habiendo invocado y alcanzado el aire del Espíritu Santo, como en las precedentes canciones ha hecho; el cual es propia disposición e instrumento para la perfección del tal estado...» (C 22,2).

Exige, por lo tanto, una disposición más bien negativa de dominio de la sensualidad. Pero eso no basta. La renuncia y el vacío quedan lejos de la economía sobrenatural inaugurada por Cristo. Para los últimos preparativos, Jesucristo manda su Espíritu.

> «En este aspirar el Espíritu Santo por el alma, que es visitación suya en amor a ella, se comunica en alta manera el Esposo, Hijo de Dios; que por eso envía su Espíritu primero, como a los apóstoles, que es su aposentador, para que le prepare la posada del alma esposa, levantándola en deleite, poniéndole el huerto a gesto, abriendo sus flores, descubriendo sus dones, arreándola de la tapicería de sus gracias y riquezas» (C 17,8; cf. L 3,26).

Va implicado en el proceso el paralelismo de dos factores: liberación creciente, divinización gradual. La voluntad es cada vez más libre y divina en sus movimientos, y con ella las demás facultades y actuaciones. A un cierto momento del desarrollo, empezaría a denominarse unión perfecta.

Sin desvincular estas alturas de sus humildes fundamentos, sí conviene destacar la novedad. El interés del Santo en este sentido se revela al recalcar la diferencia que media entre unión parcial y unión total; según su terminología, entre desposorio y matrimonio espiritual. Aunque el primero significa un grado heroico de generosidad, un *sí* de la voluntad dado sin reservas... «Pero no tiene que ver con los del matrimonio, porque todos son disposiciones para la unión del matrimonio» (L 3,25). La unión perfecta es, «sin comparación», mayor que esa forma de entrega de voluntades.

La conformidad de voluntades entra como factor importantísimo en el estado de madurez cristiana, pero al lado de otros varios no menos importantes.

La estrofa 22 de *Cántico* parece la más indicada para una visión de conjunto. Está menos condicionada por el contexto que otros pasajes al parecer completos en la presentación del ideal (por ejemplo, 1S 11; 2S 5). En esa estrofa hace una síntesis del itinerario espiritual desde sus comienzos hasta el coronamiento final.

Señala cuatro ingredientes sustanciales de la santidad cristiana, aunque entre ellos existe jerarquía. El primero de ellos y el más a tono con el carácter de la obra es la unión con Cristo, el Amado, el Esposo. Ha vivido de ansias y esperanzas, gimiendo por este día; también el Amado, por su parte, ha soñado con el día de la unión: «Tanto era el deseo que el Esposo tenía de acabar de libertar y rescatar esta su esposa de las manos de la sensualidad...» (C 22,1). El elemento cristocéntrico hace de hontanar en la perfección cristiana que describe San Juan de la Cruz. Derivan de él los demás ingredientes. Recordemos la impresión totalitaria que recibe al descubrirle en un primer encuentro fugaz: *Mi Amado las montañas...* Si no tuviera a Cristo, poco le interesarían el aspecto moral y la tranquilidad de ese estado.

Jesucristo, cuando se hace presente en una vida, nunca

deja las cosas como estaban. Transforma con su potencialidad divina el ser y los destinos. De la unión con Cristo se viene a la transformación en Dios. «Después de haber sido el alma algún tiempo esposa en entero y suave amor con el Hijo de Dios, después la llama Dios y la mete en este huerto florido suyo a consumar este estado felicísimo del matrimonio consigo, en que se hace tal junta de las dos naturalezas y tal comunicación de la divina a la humana, que, no mudando alguna de ellas su ser, cada una parece Dios» (C 22,5). La intimidad con Cristo redunda toda ella en ventaja del hombre, quien recibe mucho más de lo que puede dar. Siendo el más débil, se deja absorber por la fuerza divina que le invade.

La rectitud moral o la fidelidad a la voluntad divina se cuenta como tercer elemento de ese conjunto armónico. Posee las virtudes, en amor y en fortaleza, que constituyen sus cualidades más sanjuanistas y más cristianas. Hablaremos en particular de la importancia que alcanzan las virtudes en el concepto de unión de amor. Baste hacer notar que San Juan de la Cruz vincula al estado de unión una gracia particular muy significativa. «Y así pienso, dice él, que este estado nunca acaece sin que esté el alma en él confirmada en gracia, porque se confirma la fe de ambas partes, confirmándose aquí la de Dios en el alma» (C 22,3). El hombre es confirmado en gracia, es decir, conserva en fidelidad inquebrantable su orientación a Dios. Este favor comporta una reforma interna para todas las zonas del psiquismo donde existe actividad moral y es susceptible de responsabilidad. La colaboración de todas las fuerzas, superiores e inferiores, del hombre da al amor entereza y profundidad que no ha tenido hasta ahora.

Como redundancia de la fuerte concentración en Dios y factores señalados, nace el cuarto, que es la paz y deleite espiritual, libre ya «de todo lo temporal y de todo lo natural, y de todas las afecciones y modos y maneras espirituales, dejadas aparte y olvidadas todas las tentaciones, turbaciones, penas, solicitud y cuidados». Creo que no hay egoísmo en la insistencia con que recuerda el desbordamiento del amor.

La unión con Cristo nos ha llevado a la transformación en Dios; ésta diviniza las raíces del psiquismo, llevando como complemento una fidelidad moral garantizada que traduce en obras los movimientos del amor. Cuando el amor empapa las

actividades, tenemos el natural gozo y satisfacción, aunque orientados también éstos por el amor hacia su objeto.

El Santo es doctor y ha visto la fuerza cohesiva de los materiales que incorporaba en su idea de la unión divina. Aunque no enumere todos, aprecia bien la capacidad sintética del Santo el siguiente juicio de Urbina:

> «¿Qué significado tiene esta *unión de amor* en San Juan de la Cruz? No tiene un significado vago y general, ni señala en globo una serie de experiencias místicas aún no claramente diferenciadas. Tiene un significado preciso, como corresponde al claro pensamiento del santo Doctor.
>
> Si comparamos este significado sanjuanista con el concepto teresiano de unión (*Moradas* 5.6 y 7), dentro de las correspondencias indudables, notaremos en seguida diferencias interesantes. 1) En Santa Teresa, la descripción de la *unión* es inmediata, una pura descripción fenoménica que tiene por finalidad dar a sus monjas un documento que las enseñe y tranquilice, manifestándoles las grandezas de la acción de Dios en las almas. San Juan de la Cruz penetra más hondo: más allá de la inmediata descripción del fenómeno, su mirada destaca los caracteres esenciales, lo que podríamos llamar su estructura ontológica. 2) En Santa Teresa, el concepto de unión se desdobla: unión mística experimental, unión de la voluntad de Dios a través de las obras; no llega a la unidad y síntesis intelectual de San Juan de la Cruz. Lo cual no significa imperfección en la Santa ni doctrina distinta. Es otro punto de vista, y ambos, el teresiano y el sanjuanista, se completan.
>
> En San Juan de la Cruz, el concepto de *unión con Dios* es una grandiosa síntesis que lo abarca todo: la perfección de la pureza y del cumplimiento de la voluntad de Dios y la transformación psíquica de un alma que se ve y siente llena de Dios. Sucede en este concepto de la unión de amor como en el de transcendencia: que abarca en la síntesis de su unidad ontológica la pureza moral y la pureza experimental, la mortificación afectiva de los apetitos e imperfecciones y el vacío psíquico de las formas del espíritu» [1].

Cada uno de los aspectos de la santidad que fray Juan ha englobado en la canción 22 recibe luego, a lo largo de las siguientes, atención más detallada.

Hay por encima de esos componentes otro más universal, que no podemos colocar al lado de los mismos, porque los envuelve todos. La caridad es el alma de la perfección cristia-

[1] F. Urbina, *La persona humana en San Juan de la Cruz* p.276-277.

na. Crea la unión personal, hace posible la igualdad ansiada, vivifica la vida moral y proporciona dinamismo y gozo. Entiéndase caridad mutua, pero toda ella de origen divino, ya que el amor mismo que de Dios recibimos nos da la posibilidad de responder. Pocos autores han hablado con acentos tan místicos y teológicos al mismo tiempo de las dimensiones del amor cristiano como San Juan de la Cruz en *Cántico* y *Llama.*

> «Con tanta fuerza une a los dos, es a saber, a Dios y al alma, este hilo del amor, que los junta y los transforma y hace uno por amor, de manera que, aunque en sustancia son diferentes, en gloria y parecer el alma parece Dios, y Dios el alma.
>
> Tal es la junta como ésta. Es admirable sobre todo lo que se puede decir. Dase algo a entender de ella por aquello que dice la Escritura de Jonatás y David en el primer libro de los Reyes, donde dice que era tan estrecho el amor que Jonatás tenía a David, que conglutinó el ánima de Jonatás con el ánima de David.
>
> De donde, si el amor de un hombre para con otro hombre fue tan fuerte que pudo conglutinar un alma con otra, ¿qué será la conglutinación que hará del alma con el Esposo Dios el amor que el alma tiene al mismo Dios, *mayormente siendo Dios aquí el principal amante,* que con la omnipotencia de su abisal amor absorbe al alma en sí con más eficacia y fuerza que un torrente de fuego a una gota de rocío de la mañana, que se suele volar resuelta en el aire?» (C 31,2).

La vehemencia del amor no es constante en la vida terrestre. Hay momentos de menor actualidad. El Santo distingue cuidadosamente entre unión habitual y unión actual; sólo la primera se mantiene constante, no la segunda: «aunque está el alma siempre en este alto estado de matrimonio después que le ha puesto en él, no, empero, siempre en actual unión según las dichas potencias, aunque, según la sustancia del alma, sí; pero en esta unión del alma muy frecuentemente se unen también las potencias» (C 26,11).

La habitual saca ventaja en permanencia, frente a la fugacidad de la actual. Esta, en cambio, gana en intensidad, ya que la habitual es más apagada. En uno u otro grado, siempre hay movimiento de amor. El estado mismo se siente como una actividad constante, como un abrazo, un diálogo de amor ininterrumpido. Distingue dos formas, que serían habitual y actual, pero ambas actuales: «este espíritu de Dios, en cuanto está escondido en las venas del alma, está, como agua suave

y deleitable, hartando la sed de ella, y en cuanto se ejercita en sacrificio de amar a Dios, es llamas vivas de fuego» (L 3,8). Unión dice vida entera y, por consiguiente, ininterrumpida [2].

Dentro de la misma persona caben variaciones muy notables en diversos períodos de su vida. Acabamos de ver que los santos mismos tienen altibajos, según gracia y disponibilidad, y eso tratándose de una persona que vive en plenitud.

Pero no todos llegan al mismo grado de perfección. Hay almas que se saturan con poco, pues «no tienen talento para más», dice el Santo (L 3,59). Y están satisfechas, y tal vez Dios no pide más, porque no ha dado más gracia. La llenura, sin embargo, nada dice del volumen y la capacidad. Un vaso puede rebosar como rebosa un estanque, y la medida es otra. Ahora bien, la diferencia contribuye a mayor armonía. Porque no es resultado imprevisto de una infidelidad humana, sino que pertenece al plano original de Dios. Los ángeles y bienaventurados poseen «diferentemente sus dones: así cada uno canta su alabanza diferentemente y todos en una concordancia de amor, bien así como música». Y las criaturas irracionales dan su testimonio de lo que es Dios, y «cada una en su manera engrandece a Dios, teniendo en sí a Dios según su capacidad» (C 14-15.26-27). Ordenan su ser y belleza a Dios, sin mirar a una perfección absoluta e independiente. Sólo cuando miramos a cada hombre como un ser independiente, ordenado a la propia gloria, nos sorprende el misterio de la distribución de la gracia.

Hablando precisamente de la naturaleza de la unión, en un capítulo dedicado al tema (2S 5), suaviza el santo Doctor los requisitos de su programa de santidad. Viene a decir que, más que a un esquema objetivo, debemos atender al empeño personal para hablar de santidad. Porque, como hemos dicho, la plenitud humana se compagina con las más diversas medidas.

> «Aunque es verdad que una 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. Es a

[2] La terminología unión actual-habitual reevoca el sector de la gracia, donde se encuentran esas mismas calificaciones. El paralelismo, sin embargo, resulta escaso. Diciendo *unión habitual* incluimos gracia habitual y gracias actuales necesarias para la actuación normal de ese estado perfecto. Unión *actual* se reserva a ciertas gracias o influencias sobrenaturales de particular intensidad.

modo de como le ven en el cielo, que unos ven más, otros menos; pero todos ven a Dios y todos están contentos, porque tienen satisfecha su capacidad.

De donde, aunque acá en esta vida hallemos algunas almas con igual paz y sosiego en estado de perfección, y cada una esté satisfecha, con todo eso, podrá la una de ellas estar muchos grados más levantada que la otra, y estar igualmente satisfechas, por cuanto tienen satisfecha su capacidad. Pero la que no llega a pureza competente a su capacidad, nunca llega a la verdadera paz y satisfacción, pues no ha llegado a tener la desnudez y vacío en sus potencias, cual se requiere para la sencilla unión de Dios» (2S 5,11).

Tiene *Llama* una pasaje muy señalado donde la ambigüedad, si no es directamente querida, por lo menos es sintomática. Comenta el verso «de mi alma en el más profundo centro». Ese centro se aplica en dos dimensiones, que el Santo funde, pasando de una a otra sin advertirlo (L 1,9-14). «El centro del alma es Dios», y mientras no llegare hasta El no descansa el hombre. Como la piedra tiende al centro de la tierra. Aquí se trata de un centro común a todos, que es preciso alcanzar absolutamente. Aparece luego una idea de centro subjetivo, que es la fuerza máxima de que son capaces sus facultades. No llega al centro de equilibrio personal mientras no la despliegue toda. Desde esta segunda perspectiva puede el hombre llegar a su centro, que es Dios, y no estar satisfecho, «por cuanto todavía tiene movimiento y fuerza para más; no está satisfecha aunque esté en el centro; no, empero, en el más profundo, pues puede ir al más profundo en Dios».

Importa mirar la perfección del lado del hombre y sus posibilidades. Pero siempre a base de un criterio sobrenatural, y no juzgar por talentos humanos de ciencia y cultura, o cortesía y buen trato. Ya he dicho que muchas personas, «formadas» según nuestro vocabulario, son menos que principiantes en la valoración sanjuanista. Hay, en cambio, otras que parecen rústicas, y son santas, «porque pueden entender poco y amar mucho, y pueden entender mucho y amar poco. Antes ordinariamente aquellos espirituales que no tienen muy aventajado entendimiento acerca de Dios suelen aventajarse en la voluntad, y bástales la fe infusa por ciencia de entendimiento» (C 26,8).

2. Convivencia trinitaria

He escogido la palabra «convivencia», aun sabiendo que en nuestra lengua tiene menos vigor que *vida*. En cambio, posee ciertas ventajas para expresar el pensamiento místico de San Juan de la Cruz. No solamente vive de la vida que Dios le comunica, sino que la vive comunicándose en familiar igualdad con las tres personas divinas. Quita a la gracia todo aspecto de don independiente. El don consiste en ser admitido al círculo de intimidad que forman Padre, Hijo y Espíritu Santo. Para el hombre personal, vivir es compañía, y vida divina es compañía vital de Dios.

Tal vez esta compañía nos parezca desigual y poco constructiva. Para Dios, nosotros somos nadie. Cuesta trabar amistad con la persona que sabemos nos tiene en poco. Por este punto es preciso empezar la reforma de nuestras convicciones incontroladas.

El carismático defensor de la trascendencia divina tiene en Dios a su amigo más cercano. Se siente amado con tal fuerza y continuidad, que llega a pensar que Dios está «desocupado» y no tiene otra cosa que hacer en el mundo más que amarle a él. O, si tiene otras cosas, se desentiende para poder concentrarse en el amor a ese hombre (L 2,36). Con un Dios así, bien se puede hablar de amistad, casi como entre iguales.

Se trata evidentemente de una igualdad hecha toda ella de participación. Porque El nos diviniza, estamos capacitados para tratarle. Pero es importante no paralizar el don de la vida que de Dios se recibe, ni emplearlo solamente en manosear creaturas. Nos da su vida para que convivamos con El, hijos en el Hijo, presentes y participantes en todas las reuniones de familia.

Vida en común, donde el Señor lo pone todo. La reciprocidad es muy especial, pero eso no daña a la intimidad de la unión. «El mismo amado Esposo dice: yo cenaré con él y él conmigo. En lo cual da a entender que él trae la cena consigo, la cual no es otra cosa sino su mismo sabor y deleites de que él mismo goza; los cuales, uniéndose él con el alma, se los comunica y goza ella también; que eso quiere decir yo cenaré con él y él conmigo. Y así, en estas palabras se da

a entender el efecto de la divina unión del alma con Dios, en la cual los mismos bienes propios de Dios se hacen comunes también al alma esposa, comunicándoselos él, como habemos dicho, graciosa y largamente» (C 14-15,29). Dios pone todos los gastos de la vida en común. Y lo hace de buena gana, pues es de naturaleza liberal. Al hombre que ama tampoco le cuesta reconocer que es don. «Es propiedad del amor perfecto no querer admitir ni tomar nada para sí ni atribuirse a sí nada, sino todo al Amado; que esto aun en los amores bajos lo hay, cuánto más en el de Dios, *donde tanto obliga la razón*» (C 32,2).

Dos seres personales frente a frente. Cada uno responsable de su vida. Dios no absorbe las tareas y responsabilidades del hombre en la propia omnipotencia. Respeta la autoridad humana, y pregunta, pide, ofrece, espera aceptación, agradece las respuestas positivas.

A nivel de símbolos, San Juan de la Cruz se expresa en línea de perfecta igualdad: ambos hacen juntos, ambos dan y reciben: yo cenaré con él y él conmigo. En las explicaciones doctrinales raramente se le escapan frases de reciprocidad absoluta; cuando existen, más parecen complementos literarios de la frase que pensamiento teológico-místico del autor. La frase tal vez más fuerte de igualdad perfecta quizá sea: «Igualándose contigo e igualándote consigo» (LA 3,6). Pero quiebra el paralelismo. La primera forma se realiza en plano afectivo, de condescendencia; la segunda es una transformación efectiva de vida y cualidades. Por eso, en la introducción a la canción 22 completa la imagen del matrimonio (reciprocidad paritaria) con la del buen Pastor, que ha encontrado su oveja perdida y la lleva sobre sus hombros (predominante actividad divina).

El amor y la luz que el místico recibe no los quiere para irse de paseo, sino ante todo para el fin de amor, pues para eso fuimos creados. Recibe a Dios, para poder dar Dios a Dios, en igualdad de amor. La depuración rigurosa de la noche ha preparado el campo y hoy florece. Debe de sentir una especie de *vértigo metafísico* el místico cuando advierte que su operación desborda con mucho el ser. «Esta es la gran satisfacción y contento del alma, ver que da a Dios más que

ella en sí es y vale» (L 3,80). Hace más de lo que puede y más de lo que es.

Vamos a dejarle que hable, porque está en el borde del misterio de la filiación divina, pero del lado de dentro. Me convence su lenguaje, pero no sabría traducirlo.

> «Estando ella aquí hecha una misma cosa en él, en cierta manera es ella Dios por participación; que, aunque no tan perfectamente como en la otra vida, es, como dijimos, como sombra de Dios. Y a este talle, siendo ella por medio de esta sustancial transformación sombra de Dios, hace ella en Dios por Dios lo que El hace en ella por sí mismo, al modo que lo hace, porque la voluntad de los dos es una, y así la operación de Dios y de ella es una.
>
> De donde como Dios se le está dando con libre y graciosa voluntad, así también ella, teniendo la voluntad tanto más libre y generosa cuanto más unida en Dios, está dando a Dios al mismo Dios en Dios, y es verdadera y entera dádiva del alma a Dios. Porque allí ve el alma que verdaderamente Dios es suyo, y que ella le posee con posesión hereditaria, con propiedad de derecho, como hijo de Dios adoptivo, por la gracia que Dios le hizo de dársele a sí mismo, y que como cosa suya le puede dar y comunicar a quien ella quisiere de voluntad; y así dale a su Querido, que es el mismo Dios, que se le dio a ella. En lo cual paga ella a Dios todo lo que le debe, por cuanto de voluntad le da otro tanto como de él recibe.
>
> Y porque en esta dádiva que hace el alma a Dios le da al Espíritu Santo como cosa suya con entrega voluntaria, para que él y en él se ame como él merece, tiene el alma inestimable deleite y fruición, porque ve que da ella a Dios cosa suya propia que cuadra a Dios según su infinito ser. Que, aunque es verdad que el alma no puede de nuevo dar al mismo Dios en sí mismo, pues El en sí siempre se es el mismo, pero el alma, de suyo, perfecta y verdaderamente lo hace, dando todo lo que El le había dado para pagar el amor, que es dar tanto como le dan» (L 3,78-79).

Esto se llama *igualdad de amor*. No hubiéramos imaginado que esa vieja aspiración del alma viniera a colmarse de manera tan radical y sin retórica. Por otra parte, casi nos resulta natural su cumplimiento, ya que se trata de expansión o manifestación de la vida que infundió la gracia *cristiana*. En la interpretación del Santo, el carácter personal de la gracia se acentúa con insistencia desacostumbrada. El don divino son las tres personas, y la acogida por parte del hombre significa participación en el diálogo intratrinitario.

El panorama que ofrece la teología del Santo es distinto del que algunos imaginan al hablar de igualdad de amor de transformación. Imaginan la igualdad como cosa muerta o cambio del psiquismo espiritual. Sin duda ese cambio existe en la base. Pero se ordena a posibilitar un diálogo, a hacer «compañeros», amigos, confidentes de Dios: «verdaderamente son dioses por participación, iguales y compañeros suyos de Dios» (C 39,6).

En la familia de la Santísima Trinidad hemos entrado por la puerta de la filiación. San Juan de la Cruz acumula en tres páginas todos los textos más expresivos del Nuevo Testamento referentes a la gracia como participación de la naturaleza divina: porque sois hijos, Dios envió su Espíritu a vuestros corazones, clamando: ¡Padre! (Gal 4,6); la oración sacerdotal de Cristo por la unidad (Jn 17); que seamos hechos compañeros de la divina naturaleza (2 Petr 1,2-4); la Santísima Trinidad vendrá a habitar en el corazón de quien ame a Cristo (Jn 14,23).

Una y otra vez aflora el término «vida» en la descripción del nuevo estado. Es, por lo tanto, vida nueva, vida divina. Forzosamente tenía que recurrir más de una vez al texto paulino: «Vivo yo, ya no yo, pero vive en mí Cristo» (C 12,7; 22,5; L 2,34). Lo ha encontrado a la medida de su propia experiencia. Por lo demás, no ofrece en ello novedad, ya que han hecho otro tanto místicos y espirituales desde el principio de la Iglesia.

La vida nueva en Cristo es obra de la llama, del Espíritu Santo, que forcejea por arrastrarla al centro de su propia esfera, que es vida eterna en Cristo. «Los movimientos de estas llamas divinas, que son los vibramientos y llamaradas que habemos arriba dicho, no las hace sola el alma, transformada en las llamas del Espíritu Santo; ni las hace sólo él; sino él y el alma juntos, moviendo él al alma, como hace el fuego al aire inflamado... Aunque estos motivos del Espíritu Santo son eficacísimos en absorber al alma en mucha gloria, todavía no acaba hasta que llegue el tiempo en que salga de la esfera del aire de esta vida de carne y pueda entrar en el centro del espíritu de la vida perfecta en Cristo» (L 3,10).

Asoma un elemento que anteriormente no parecía inquietarle; la verdadera vida es la vida eterna. Durante los tiempos áridos del proceso soñó en la unión terrestre, como en fase terminal. Al entrar en ella, en lugar de detenerse, acelera el movimiento. Vida no hay más que una: vida en Dios por transformación de gloria. Le ha sacado el gusto con alguno de esos toques «que a vida eterna sabe», y ahora todo otro alimento le parece aperitivo. Nos ocuparemos de ello en el capítulo siguiente. Hablamos por el momento de la *vida en presente.*

Pero si ya vida presente es vida eterna. Tenemos un ejemplo de concentración místico-lírica en *vida,* parecido al que se ha hecho famoso en torno a *hermosura* (C 36,5). Jesucristo, palabra de vida; Espíritu Santo, dador de vida, Dios vivo, etc.; se acumulan los temas de sabor más sanjuanista. Hasta dieciséis veces repite: vida, vivo, vivir, vivamente.

> «Y no porque los tales no gusten este lenguaje de Dios que habla dentro han de pensar que no le gustan otros, como aquí se dice; como las gustó San Pedro en el alma cuando dijo a Cristo: '¿Dónde iremos, Señor, que tienes palabras de *vida* eterna?'; y la samaritana olvidó el agua y el cántaro por la dulzura de las palabras del Hijo de Dios.
>
> Y así, estando esta alma tan cerca de Dios, que está transformada en llama de amor, en que se le comunica el Padre, Hijo y Espíritu Santo, ¿qué increíble cosa se dice que guste un rastro de *vida* eterna, aunque no perfectamente, porque no lo lleva la condición de esta *vida?;* mas es tan subido el deleite que aquel llamear del Espíritu Santo hace en ella, que la hace saber a qué sabe la *vida* eterna. Que por eso llama a la llama *viva;* no porque no sea siempre *viva,* sino porque le hace tal efecto, que la hace *vivir* en Dios espiritualmente y sentir *vida* de Dios, al modo que dice David: 'Mi corazón y mi carne se gozaron en Dios *vivo';* no porque sea menester decir que sea vivo, pues siempre lo está, sino para dar a entender que el espíritu y sentido *vivamente* gustaban a Dios, hechos en Dios; lo cual es gustar a Dios *vivo,* esto es, *vida* de Dios y *vida* eterna. Ni dijera David allí Dios *vivo* sino porque *vivamente* le gustaba, aunque no perfectamente, sino como un viso de *vida* eterna.
>
> Y así, en esta llama siente el alma tan *vivamente* a Dios, que le gusta con tanto sabor y suavidad, que dice: «¡Oh llama de amor *viva!*» (L 1,6).

Vuelve la insistencia y la densidad en el comentario al verso «Matando, muerte en vida la has trocado» (L 2,32-36). Además de la participación en la vida trinitaria y el «vive en mí Cristo» de San Pablo, que ya conocemos, dibuja en rasgos

fuertes lo que es para las potencias del hombre transformarse en vida divina, con evidente contraste respecto de su antiguo obrar humano y natural.

Por dos veces repite que es el Espíritu Santo quien mueve de ahora en adelante la actividad del hombre, y en particular el amor de la voluntad, «movida con la fuerza del Espíritu Santo, en que ya vive vida de amor». Se apoya en un texto paulino, que también cita: «los que son movidos por el Espíritu de Dios son hijos de Dios» (Rom 8,14).

El descubrimiento no afecta solamente a la última etapa. *Llama* personaliza las fases precedentes del camino hacia la santidad. A esta luz, el Espíritu figura como el fuego que en la noche consumía las imperfecciones (L 1,19), el principal agente y guía secreto hacia la unión (L 3,40ss). Ya *Cántico* le llama «Aposentador», que prepara la morada para la unión con el Esposo, y él es también quien la efectúa, como hizo en la encarnación (C 20,2).

No es posible demorarnos. El resto se aprenderá en la lectura imprescindible de *Cántico* y *Llama.* Interesaba destacar que la santidad es desarrollo de la gracia cristiana en lo que ésta tiene de más dinámico y personal. Se alimenta de los misterios, sobre todo el de la filiación divina y el de la Santísima Trinidad.

3. Momentos culminantes

La unión actual es un momento de acercamiento particular a Dios, o penetración íntima de Dios en el movimiento de la psicología humana. Se funde con la unión habitual o estado que acabamos de analizar, lo dinamiza y enriquece con nueva energía y más alto nivel. A su vez, el hábito de unión sirve de base o plataforma elevada que facilita el lanzamiento hacia la altura. Es normal que la unión intensa sufra interrupciones, pues a ese ritmo de conciencia y actualidad no puede durar mucho. Por otra parte, debemos mirar la actual como una especial generosidad divina, y no la habitual como un decaimiento.

No llamamos uniones actuales a la simple actualización del estado de unión. Esto puede hacerse con una gracia ordinaria que mueva a obrar. La operación corresponde al estado en que se encuentra. Nos referimos a los movimientos más intensos que comportan intervención divina especial.

Da a entender que conoce las variadas formas de realización, parcial o completa, según potencias y duración (2S 5). Mas no se detiene en dar nociones. Advierte que puede la presencia divina manifestarse al entendimiento sin tocar la voluntad; o viceversa. Lo normal es que afecte a ambos sectores y envuelva la persona.

En este detalle se nos abre el acceso al sistema y al espíritu de San Juan de la Cruz. Distingue cuidadosamente la unión actualizada de las aprenhensiones y mercedes sobrenaturales particularizadas. Que no es la curiosidad lo que empuja al místico, hombre esencialmente religioso. Dos son los valores que le atraen: por parte de Dios o del objeto, conocimiento más íntimo y penetrante de los cuatro misterios fundamentales; por el lado subjetivo, arraigamiento de fe y amor, calor y luz.

Los espíritus de religiosidad poco fina piensan que los momentos culminantes de su vida religiosa deben ser aquellos en que reciben alguna visión o novedad por vía sobrenatural, un fuerte sentimiento, algo llamativo. Y es verdad que por esa vía llegan también derivaciones místicas a los principiantes. Pero Juan se mueve en otro mundo.

Muy raramente hallamos en su obra descripciones de fenómenos individuales presentados con detalle y rasgos particulares. Hay algunos en el libro segundo de *Subida,* alguno más en *Cántico,* y pocos en *Llama,* pero casi ninguno puede llamarse verdadera descripción. Y, sin embargo, hay una multitud enorme de casos individuales fundidos en la síntesis general. Hay amor ardiente, heridas, noticias, etc., sin que apenas sea posible distinguir unas gracias de otras. No mira en detalles aprehensivos.

Por tratarse de un *estado,* tememos por la uniformidad y consiguiente monotonía. Durante el proceso, cada paso es una aventura hacia lo desconocido. En llegando a la perfección, hay abundancia de bienes, con peligro de apagar hasta el deseo. Mas los bienes divinos no desgastan su eficacia con el paso del tiempo. Al contrario, se mantienen interesantes y aun van ganando con el acumularse de experiencias. La gra-

cia nueva es un despertar a lo que ya posee. Está lejos de cansarse de la unión habitual.

> «Las afecciones del gozo, que en el alma solían hacer sentimiento de más o menos, ni en ellas echa de ver mengua ni le hace novedad abundancia, porque es tanta la que ella ordinariamente goza, que, a manera de la mar, ni mengua por los ríos que de ella salen, ni crece por los que en ella entran; porque esta alma es en la que está hecha esta fuente de que dice Cristo por San Juan que su agua salta hasta la vida eterna.
>
> Y, porque he dicho que esta tal alma no recibe novedad en este estado de transformación, en lo cual parece que le quitan los gozos accidentarios que aun en los glorificados no faltan, es de saber que, aunque a esta alma no le faltan esos gozos y suavidades accidentarias, porque antes las que ordinariamente tiene son sin cuenta, no por eso en lo que es sustancial comunicación de espíritu se le aumenta nada, porque todo lo que de nuevo le puede venir, ya ella se lo tenía. Y así, es más lo que en sí tiene que lo que de nuevo le viene. De donde todas las veces que a esta alma se le ofrecen cosas de gozo y alegría, ahora de cosas exteriores, ahora espirituales e interiores, luego se convierte a gozar las riquezas que ella tiene ya en sí, y se queda con mucho mayor gozo y deleite en ellas y en las que de nuevo le vienen; porque tiene en alguna manera la propiedad de Dios en esto, el cual, aunque en todas las cosas se deleita, no se deleita tanto en ellas como en sí mismo, porque tiene El en sí eminente bien sobre todas ellas. Y así todas las novedades que a esta alma acaecen de gozos y gustos, más le sirven de recuerdos para que se deleite en lo que ella ya tiene y siente en sí que en aquellas novedades...
>
> Y así es tan poco lo accidentario de estas novedades espirituales y lo que ponen de nuevo en el alma en comparación de lo sustancial que ella ya en sí tiene, que lo podemos decir nada, porque el alma que ha llegado a este cumplimiento de transformación en que está toda crecida, no va creciendo con las novedades espirituales como las otras que no han llegado. Pero es cosa admirable de ver que, con no recibir esta alma novedades de deleites, siempre la parece que las recibe de nuevo y también que se las tenía. La razón es porque siempre las gusta de nuevo, por ser su bien siempre nuevo; y así le parece que recibe siempre novedades, sin haber menester recibirlas» (C 20-21,11-13).

He copiado el largo razonamiento porque refleja bien la psicología de la unión y el pensamiento de San Juan de la Cruz a propósito de las gracias actuales o momentos intensivos de la presencia divina. La nueva gracia tiene función de *recuerdo,* pues fácilmente perdemos la conciencia de los grandes bienes poseídos. «Recuérdanos tú y alúmbranos, Señor mío, para que conozcamos y amemos *los bienes que siempre nos tienes propuestos,* y conoceremos que te moviste a hacernos mercedes y que te acordaste de nosotros» (L 4,9).

Si tratásemos de clasificar por orden de valor las uniones actuales, estableceríamos doble criterio: el misterio divino o contenido, las facultades humanas que activan. Es gracia mayor la que pone en movimiento de pasividad las facultades más elevadas y en mayor número, por la sencilla razón de que en tales condiciones se empeña más la persona. Hay uniones que ocupan todas las potencias (cada una a su modo), además de la sustancia (C 26,5ss). Las hay parciales, que alcanzan a una o dos potencias, extendiéndose a las otras por natural comunicación. Son de más precio las mercedes místicas que se mantienen en la línea de la contemplación. Su adherencia al contenido esencial del misterio cristiano las convierte en partes del mismo, vivencias intensas del misterio esencial. Otras, en cambio, son marginales, aunque también ayudan.

Son pocas las que narra, pero escogidas con mucho criterio y para un fin determinado.

Estas gracias no tienen justificación posible desde nuestro punto de vista. Dios las hace cuando quiere y a quien quiere, con muchos méritos o con pocos, para mostrar que es Dios (2S 32,2); quiere singularizarse, rebasar medidas, desarticular programas, echar por tierra cálculos humanos: «caprichos» del amor divino, diríamos en nuestro lenguaje (L 2,5). Existe, sin embargo, una ley fundamental en la distribución de tales gracias: el desinterés personal, el servicio de la Iglesia (2S 24,3; L 2,12). Lo explicamos al final de este capítulo.

Aunque muchas particularidades están diluidas en los estados que estudia sintéticamente, quedan algunas presentadas en su individualidad, suficientes a manifestar la línea general que siguen otras muchas dejadas sin nombrar. Empezamos por las más humildes.

Objeto frecuente de la animación divina y luz especial constituye a veces el estado del hombre, con los dones recibidos y virtudes. El *Cántico espiritual* pondera este favor casi en cada estrofa. Consiste en reanimar toda la riqueza acumu-

lada durante años de predilección divina y esfuerzo personal. «En este estado deja Dios al alma ver su hermosura y fíale los dones y virtudes que le ha dado, porque todo se le vuelve en amor y alabanzas, sin toque de presunción ni vanidad, no habiendo ya levadura de imperfección que corrompa la masa» (L 1,31; cf. C 20,14; 24,6). Atiende al fruto de amor y alabanza que del conocimiento nace.

Ver las criaturas en Dios es otra de las particularidades que aporta de vez en cuando la generosidad divina. Entonces cambia su disposición frente al mundo. Solemos nosotros tomar como objeto sólido y punto de referencia las criaturas, sacando trabajosamente, a fuerza de discurso, semejanzas divinas. El místico favorecido con esa experiencia invierte el proceso. Se encuentra de golpe sumergido en Dios, y allí ve las criaturas sin necesidad de semejanza. Mantienen su rango creatural, pero se revelan como son. «Aunque es verdad que echa allí de ver el alma que estas cosas son distintas de Dios, en cuanto tienen ser criado, y las ve en él con su fuerza, raíz y vigor, es tanto lo que conoce ser Dios en su ser con infinita eminencia todas estas cosas, que las conoce mejor en su ser que en las mismas cosas. Y éste es el deleite grande de este recuerdo, conocer por Dios las criaturas, y no por las criaturas a Dios; que es conocer los efectos por su causa, y no la causa por los efectos» (L 4,5).

¿Hay ontologismo en estas afirmaciones? Desde luego, tiene alcance mayor que las visiones analizadas en *Subida* (2S 24) y las revelaciones (2S 26). La visión de las criaturas en Dios es más bien visión de Dios en su ser creador.

Tercer campo de la actuación superior es el misterio de Cristo. Este se presenta más vivamente en los momentos clave del proceso. Inaugura el estado de unión perfecta o matrimonio espiritual con una noticia infusa del misterio de la Encarnación, lo que da lugar a recíproco amor intenso en el mismo misterio. Las canciones 36-37 han escogido a Jesucristo como punto de referencia para toda ulterior penetración en la vida de Dios. Fuente inagotable de experiencias culminantes.

Pudiéramos de algún modo considerar cristológica la «transverberación» (L 2,9-13), a imitación de la llaga del costado de Cristo. Es acaso el fenómeno que describe San Juan de la Cruz con mayor detalle en sus escritos. Manifiesta afán insólito por matizar y distinguir modalidades secundarias de esa experiencia. Tal vez haya experiencia personal o ajena, por ejemplo, la de Santa Teresa, tras de esos matices. Aun en este caso se mantiene fiel a sus convicciones, y presenta la transverberación como una forma inferior de cauterizar, «otra manera de cauterizar al alma con forma intelectual». O sea, que lo más fino queda sin describir.

Otra fuente o tema de ilustraciones particulares y consiguiente intensificación es la experiencia de la divinidad; prefiere llamarla noticia o «verdades desnudas». Sigue con la norma de quitar a los grandes favores lo que puedan tener de particularidades curiosas.

> «Estas noticias divinas que son acerca de Dios, nunca son de cosas particulares, por cuanto son acerca del sumo Principio; y por eso no se pueden decir en particular si no fuese en alguna manera alguna verdad de cosa menos que Dios que juntamente se echase de ver allí; mas aquéllas no, en ninguna manera.
>
> Y estas altas noticias no las puede tener sino el alma que llega a unión de Dios, porque ellas mismas son la misma unión; porque consiste el tenerlas en cierto toque que se hace del alma en la divinidad, y así el mismo Dios es el que allí es sentido y gustado; y aunque no manifiesta y claramente, como en la gloria, pero es tan subido y alto toque de noticia y sabor que penetra la sustancia del alma, que el demonio no se puede entrometer ni hacer otro semejante, porque no le hay; ni cosa que se compare, ni infundir sabor ni deleite semejante. Porque aquellas noticias saben a esencia divina y vida eterna, y el demonio no puede fingir cosa tan alta» (2S 26,5; cf. C 14,15).

El modo como San Juan de la Cruz habla de Dios y le vive nos deja gana de tener alguna gracia de éstas; no ya por curiosidad o sentimentalismo, sino por conocer a Dios y amarle como merece y sencillamente tomarle en serio.

En la cumbre de las gracias culminantes colocamos las que tienen relación con la Santísima Trinidad. Como ya hemos hablado más veces del tema, al presente nos limitamos a señalar una gracia «representativa»: las *lámparas de fuego*. Es el tema de la tercera estrofa de la *Llama,* y el comentario la declara minuciosamente (a pesar de la enorme digresión). En esta experiencia se hallan juntos los valores más característicos del sistema sanjuanista.

En primer lugar, se trata de relación con la Trinidad personal, a la que llega por medio de la unión con Cristo (n.1-2). La Trinidad se revela y ofrece al hombre en su ser trino y uno y en sus atributos, actuándolos e imprimiéndolos en el alma: son su bondad o justicia, da luz y amor de bondad y justicia, etc. Además de que, por razón de la unidad, los atributos se intercomunican, cosa que les da una densidad desconocida en el mundo natural (n.3-6). Percibe los atributos divinos, porque los ejercita Dios en su relación con el hombre: «así tu Esposo, estando en ti, como quien él es te hace las mercedes; porque, siendo él omnipotente, hácete bien y ámate con omnipotencia...» (n.6).

Esos atributos revelados provocan y producen la respuesta por parte del hombre: «en cuyos resplandores». Transforman y dejan el efecto correspondiente al modo de ser y obrar divinos: «la sombra que hace al alma la lámpara de la hermosura de Dios será otra hermosura al talle y propiedad de aquella hermosura de Dios; y la sombra que hace la fortaleza será otra fortaleza al talle de la de Dios...; o, por mejor decir, será la misma sabiduría, y la misma hermosura, y la misma fortaleza de Dios en sombra...» (n.14).

La forma trinitaria y sus reflejos reaparecen en forma violenta al comentar los dos últimos versos: «con extraños primores / calor y luz dan junto a su Querido». Participación activa en la vida trinitaria o repetición en dimensiones humanas de la vida trinitaria, por un lado. Por otra parte, los primores que resultan a la actividad del alma: amor, fruición, alabanza, realizados con pureza y exquisitez divinas (L 2,77-84).

Dije que es representativa, porque juega con muy pocos elementos o misterios, esencialmente cristianos todos ellos; escasa atención a formas o rasgos intelectuales del fenómeno; interés por la pureza e intensidad de la fe y el amor.

4. Integración humana

Llega con el ganadillo hasta las puertas mismas del santuario. Muchas veces ha pensado abandonarlo, y hasta soñó en ocasiones que lo había logrado, como algunos que «se tienen por los de muy allá». Pero, hablando con realismo, las cosas no han estado claras hasta hace poco.

> «El ganado perdí que antes seguía.
> Hasta que el alma llegue a este estado de perfección de que vamos hablando, aunque más espiritual sea, siempre le queda algún ganadillo de apetitos y gustillos y otras imperfecciones suyas, ahora naturales, ahora espirituales, tras de que se anda, procurando apacentarlos en seguirlos y cumplirlos...
> Y de este ganado ya dicho unos tienen más y otros menos, tras de que se andan todavía siguiéndolo, hasta que, entrándose a beber en esta interior bodega, lo pierden todo, quedando hechos todos amor» (C 26,18-19).

No le duelen tanto esas aficiones por lo que significan de vicio como por lo que hay en ellas de desperdicio del amor. Dos estrofas más adelante vuelve *Cántico* a acordarse del «ganado» que dejó.

> «Mi alma se ha empleado
> y todo mi caudal en su servicio:
> ya no guardo ganado
> ni ya tengo otro oficio,
> que ya sólo en amar es mi ejercicio» (C 28)

Esa libertad le permite amar con entereza, con las pasiones «ceñidas también a Dios». Ama y alaba «de oficio, porque ve el alma que para su alabanza la crió Dios» (L 3,84).

La participación de todo el psiquismo humano al estado de perfección ha preocupado a San Juan de la Cruz. Cambió el orden de las estrofas en la segunda redacción de *Cántico,* precisamente porque le disgustaba oír hablar de inquietudes, turbaciones, movimientos desordenados, después de haber llegado a la unión. Buena parte de su obra está dedicada a razonar el cambio que en el hombre tiene lugar con respecto a su perfección moral y psicología con motivo de la unión.

La perfección de las virtudes está vinculada radicalmente a la perfección teologal. Aparecen las actividades humanas y las cualidades buenas como instrumentos o ramificaciones del amor divino. De este modo, la persona se concentra, poniendo su vida y fuerzas a una causa. Ya he repetido más de una vez que el amor de que habla San Juan de la Cruz entre Esposo y esposa no es un idilio hecho de palabras y sentimien-

tos. Es también servicio, empeño, actividades, amarguras. Mejor dicho, el amor (como la noche) es el ser mismo del hombre renovado, que impone su propia forma a todo lo que toca. «Como en esto ha llegado a la perfección, cuya forma y ser, como dice San Pablo, es el amor, pues cuanto un alma más ama, tanto es más perfecta en aquello que ama, de aquí es que esta alma que ya está perfecta todo es amor (si así se puede decir), y todas sus acciones son amor, y todas sus potencias y caudal de su alma emplea en amar» (C 27,8).

Pero luego se apresura a explicar que el amor dice vida entera y concreta, hecha de ambiente y ocupaciones reales. El amor es un fruto exquisito sacado de la vida turbia y llena de maldad, «así como la abeja saca de todas las yerbas la miel que allí hay y no se sirve de ellas más que para esto». A la vida propia, muy concreta y circunstanciada, se refiere aquel dicho de fray Juan, que a cada nueva lectura o aplicación nos parece más lleno de sentido: «Adonde no hay amor, ponga amor y sacará amor».

El amor sustenta las virtudes, como el hilo de la guirnalda sustenta las flores (C 30,9). No determina si la influencia de la caridad sobre las virtudes se refiere al valor sobrenatural de éstas o incluye también su adquisición material, de manera que resulte imposible una perfección moral puramente natural. En el plano que escoge, que es la *unión* perfecta, virtudes sin caridad son como cuadros sin pintar. «Dice el alma que este lecho florido está tendido en púrpura, porque todas las virtudes, riquezas y bienes de él se sustentan y florecen y se gozan sólo en la caridad y amor del Rey del cielo, sin el cual amor no podría el alma gozar de este lecho y de sus flores. Y así todas estas virtudes están en el alma como tendidas en amor de Dios, como en sujeto en que bien se conservan; y están como bañadas en amor, porque todas y cada una de ellas están siempre enamorando al alma de Dios, y en todas las cosas y obras se mueven con amor a más amor de Dios» (C 24,7).

Las estrofas 26-28 exponen con detalle la totalidad de la entrega de amor. Todas las potencias y fuerzas, superiores e inferiores, se asocian, cada una según su carácter y posibilidades, a la causa común de la unión: todo el «caudal».

Podemos *entresacar* algunos síntomas que declaran por sí

solos el grado de madurez humana y rectitud conseguida en el estado de unión. En toda la actividad de sus potencias y apetitos, ya desde «los primeros movimientos, de ordinario se mueve e inclina a Dios por la grande ayuda y firmeza que tiene ya en Dios y *perfecta conversión al bien*» (C 27,7). La actividad inconsciente se orienta espontáneamente al bien, *de primera instancia,* y obra por Dios sin advertirlo y sin poner en ello afán o cuidado (C 28,5).

¿No tenemos también aquí descrita esa especie de inocencia o candor infantil concedido a los santos?

> «Está el alma en este puesto en cierta manera como Adán en la inocencia, que no sabía qué cosa era mal, porque está tan inocente, que no entiende el mal ni cosa juzga mal; y oirá cosas muy malas, y las verá con sus ojos, y no podrá entender que lo son, porque no tiene en sí hábito de mal por donde lo juzgar, *habiéndole Dios raído los hábitos imperfectos* y la ignorancia en que cae el mal del pecado, con el hábito perfecto de la verdadera sabiduría» (C 26,14).

Notábamos que la unión de amor arrastra consigo las virtudes, el equilibrio moral y psíquico. Pero hay influjo también en dirección contraria, y el amor calificado ha sido posible gracias al esfuerzo de pureza moral realizado durante el proceso, «porque el alma alterada, que no tiene bien moral, no es capaz en cuanto tal del espiritual, el cual no se imprime sino en el alma moderada y puesta en paz» (3S 5,3).

Sale a relucir en la unión el hombre nuevo, nacido en medio de la noche atormentada. La verdad es que sufrió por amor y no por fabricarse una perfección personal independiente. Mas precisamente en la entrega desinteresada y en el diálogo fragua mejor la personalidad. Es una ley del perfeccionamiento incluso a nivel humano.

> «En el aspecto genético de la perfección humana—relativo a cómo nace en nosotros nuestra propia perfección personal—, la afirmación básica es la siguiente: no está en nuestro poder, como indicaba Biran, al hacernos ser directamente y de golpe, el 'modificarnos' en el ser inmediatamente y el crear o construir nuestra propia calidad de ser por actos referidos expresamente e 'inrecto' a ella, por la 'opción pura' de que hablan algunos o por la 'elección absoluta de sí mismo', como quieren otros.
>
> Nuestro propio modo de ser concreto nos lo creamos indirectamente—como en voz pasiva y media, pero no en activa—, a

tenor de los actos que ponemos directa e inmediatamente para con otros y específicamente para con el ser último que mide nuestro ser y obrar» [3].

La preparación del sujeto ha sido radical y totalitaria: sentido a espíritu, espíritu a Dios. En línea de superación, tendiendo cada elemento a incorporarse en su inmediato superior, se crea unidad de intereses, trasvasamiento en línea descendente. Dios habla al espíritu, y éste revierte en el sentido. Consigue el hombre por vía de Dios mayor coagulación interna que cerrándose en puras relaciones sentido-espíritu.

Merecería estudiarse con detalle la transformación del psiquismo y la sensibilidad que alcanza para la experiencia mística. El sentido, que parecía sacrificado, recupera su energía libre de lazos y halla abierto un horizonte insospechado. Hasta el cuerpo toma parte activa y pasiva en la abundancia del espíritu. No quiere esto decir que se uniformen las percepciones. Cada actividad se mantiene caracterizada en su propio campo de la conciencia y con su trozo de mundo como objeto. La espiritualización ilimitada del sentido desfigura al hombre y empobrece al espíritu mismo.

La espiritualización moderada significa la participación plenamente personal en la vida divina. «De tal manera está ya en este estado de matrimonio espiritual purificada y en alguna manera espiritualizada la parte sensitiva e inferior del alma, que ella, con sus potencias sensitivas y fuerzas naturales, se recogen a participar y gozar *en su manera* de las grandezas espirituales que Dios está comunicando al alma en lo interior del espíritu...; porque esta parte sensitiva con sus potencias no tiene capacidad para gustar esencial y propiamente de los bienes espirituales, no sólo en esta vida, pero ni aun en la otra, sino por cierta redundancia del espíritu...» (C 40,5-6).

No siente la pena y detrimento que sentía un tiempo con motivo de las comunicaciones fuertes al espíritu (L 4,12). Pero la angostura de la carne sigue poniendo bridas a la aspiración totalitaria del espíritu humano. Solamente en la gloria la adaptación será completa, cuando a cambio del cuerpo corruptible recibamos el cuerpo «espiritual», a semejanza del Señor resucitado (C 39,14).

[3] V. Abril Castelló, *Biranismo-Blondelismo-Neotomismo. Génesis de la doctrina espiritualista sobre la perfección humana:* Crisis 14 (1967) 181.

Como fenómenos particulares, cuenta el Santo la llamada *unción del Espíritu Santo*. «De este bien del alma *a veces* redunda en el cuerpo la unción del Espíritu Santo, y goza toda la sustancia sensitiva, todos los miembros y huesos y médulas, no tan remisamente como comúnmente suele acaecer, sino con sentimiento de grande deleite y gloria, que se siente hasta los últimos artejos de pies y manos» (L 2,22). Y así es la verdad: se halla de tal manera sensibilizado, que al menor toque del espíritu resuena todo el organismo. Podemos decir que ama hasta con las manos.

De carácter más natural existe otro fenómeno, debido igualmente a unidad de sentido y espíritu y a pureza espiritual: «estos que tienen el espíritu purgado, con mucha facilidad naturalmente pueden conocer, y unos más que otros, lo que hay en el corazón o espíritu interior, y las inclinaciones y talentos de las personas; y esto por indicios exteriores, aunque sean muy pequeños, como por palabras, movimientos y otras muestras. Aunque en el conocimiento por indicios muchas veces se pueden engañar, las más veces aciertan» (2S 26,14).

En el místico llegan a fundirse, subordinados, los dos ideales que, vividos con mediocridad, se arrastran paralelos y distantes en el desarrollo del hombre: Cristiano en concreción humana; hombre en dimensión cristiana.

Capítulo 24

ESPERANZAS DE CIELO

Juan de la Cruz ha vivido sobre la tierra que nosotros habitamos una larga aventura espiritual, llena de riesgos y vicisitudes. Sabe lo que es batallar, y con muy buenos resultados. Detrás quedan propósitos realizados, metas conseguidas, aspiraciones sustancialmente colmadas.

Con el paso de los años se ve que su riqueza interior va en aumento. ¿Qué deseará este hombre en las horas de mayor sinceridad? ¿Acaso tiempo, años de vida, con el fin de hacerse y acumular? El místico exclama en cualquier punto de su existencia: quiero eternidad, consumación; rompe la tela y ábreme al encuentro.

Mirándolo bien, siempre le ha resultado el mundo incómodo y estrecho. Sería inexplicable en su radical convencimiento la actitud trascendente que toma el místico, si no estuviera sostenida, vivificada, no solamente por un porvenir terrestre más lleno, sino, además, por la presencia de un mundo que es *otro*. El ansia de gloria está presente en el fondo de aspiraciones en apariencia menudas que, apretadas ligeramente, rezuman vida eterna (C 1; 8; 11; 12). La presencia continua, casi importuna, del recuerdo de gloria ya en los albores de la vida espiritual delata una propiedad esencial de la existencia humana, acentuada por el mensaje cristiano. En todo acto humano, hondo y serio por abrirse a Dios, sale a superficie la raíz de eternidad que lleva dentro. Cada paso se siente a sí mismo como parte de un largo camino con meta precisa; cada punto se solidariza con el total de la trayectoria.

«Esta vestidura de esperanza viva en Dios da al alma una tal viveza y animosidad y levantamiento a las cosas de la vida eterna, que, en comparación de lo que allí espera, todo lo del mundo le parece, como es la verdad, seco, y lacio, y muerto, y de ningún valor. Y aquí se despoja y desnuda de todas estas vestiduras y traje del mundo, no poniendo su corazón en nada ni esperando nada de lo que hay o ha de haber en él, viviendo solamente vestida de esperanza de vida eterna» (2N 21,6).

Por mucho que mejore, el mundo será siempre laico y

muerto para el espíritu despierto que ha gustado lo divino. Nada ofrece que pueda colmar el espíritu abisal del hombre; por eso en nada del mundo pone su esperanza, entre las cosas que al presente hay o en tiempos futuros ha de haber en él.

Doble ideal superpuesto empuja el proceso. El primero se fija en la unión de amor, conseguida en la tierra, como maduración provisional de la gracia divina y del esfuerzo humano; el segundo, a más largo plazo, mira a la gloria e implica una actitud esencialmente escatológica. Es posible la coexistencia de satisfacción por el primero ya conseguido y ansia por causa del segundo. Lo que parecía anhelo de santidad era mezcla de perfección terrestre y visión de gloria. Deberíamos analizar nuevamente todo el recorrido, interpretando los fenómenos del proceso espiritual a esta nueva luz de eternidad. El tiempo se sublima y eterniza sin perder caducidad; la eternidad se hace carne y sangre de nuestra historia.

1. El gemido

Al redactar por segunda vez el *Cántico espiritual,* ha rehabilitado el verso de la primera estrofa: «Amado, ¿y me dejaste con gemido?», que anteriormente se le escapó con un comentario pobre. El *gemido* resultaba ser la impresión dejada por una visita fugaz del Amado. Ahora gemido es la vida entera del cristiano, hecha de amor en oscuridad de fe.

> «No le basta la paz y tranquilidad y satisfacción de corazón a que puede llegar el alma en esta vida, para que deje de tener dentro de sí gemido, aunque pacífico y no penoso, en la esperanza, como el que decía el Apóstol que tenía él y los demás, aunque perfectos, diciendo: 'Nosotros mismos, que tenemos las primicias del espíritu, dentro de nosotros mismos gemimos, esperando la adopción de hijos de Dios'. Este gemido, pues, tiene aquí el alma dentro de sí en el corazón enamorado; porque donde hiere el amor, allí está el gemido de la herida clamando siempre en el sentimiento de la ausencia» (C 1,14).

La variación redaccional responde a un cambio en el espíritu del Santo, y también a maduración normal de la vida interior. Horas de particular dolor, sentimiento de ausencia, tristeza, despiertan la conciencia a su situación de destierro,

y tal vez grita. Entonces pensamos en ello; pero el gemido existe siempre. Porque el cielo está cerca de cualquier instante en la vida humana.

La esperanza ha tenido que luchar primeramente contra el mundo que se palpa y que se ve. El está hecho para nosotros, pero nosotros no estamos hechos para él.

Esta primera renuncia cuesta sangre a personas de avidez suelta y desenfrenada. Como el imprudente, invitado a un espléndido banquete, come hasta saciarse del primer plato que pasan, aunque sea el aperitivo, por si acaso nada viene detrás. Con estas prisas de gula pierde el apetito y el gusto para los manjares más finos que llegan después.

Media un abismo entre corazones hartos de tierra o ansiosos de hartarse de ella, y, por otra parte, corazones incolmables, que nunca se sacian, con un metabolismo atroz y hambre de infinito. Estos hombres de corazón abismático hallan alguna satisfacción solamente en la pobreza, que es como una rendija por donde asoma el espíritu, un trozo de piel porosa y libre de costras, sensible a la realidad trascendente. La sensibilidad al trasmundo es señal de espíritu vigoroso.

El místico desprecia, como todo cristiano maduro, la primera invitación a saciarse. Prefiere caminar hambriento. Pero sucumbe parcialmente a una nueva invitación. La abundancia de bienes divinos que comporta la santidad le deslumbra al pronto, y está a punto de creer la tierra un cielo. No precisamente por los bienes de la tierra, pero el ritmo pierde rapidez. Poco tiempo dura el espejismo. La unión de amor, vista de lejos, parece la meta; vivida durante algún tiempo, se resquebraja, entra de nuevo en movimiento y pide más: «acaba de entregarte ya de vero». Comprendemos las indicaciones del «montecillo»: ni bienes del suelo ni bienes del cielo; Dios a secas.

Si continúa deseando, es porque algo le falta. Ello va en la esencia misma del deseo y la esperanza. Pero el hambre no nace solamente de la falta o carencia, sino al mismo tiempo de la vida presente. El cadáver no tiene necesidades.

Ahora descubrimos la raíz de la esperanza vehemente. Es fruto de los bienes que ya posee. En el texto antes citado de San Pablo, el ansia de filiación en gloria nace de las primicias que el hombre ya posee. El don mismo lleva en su naturaleza

mezcla de hartura y apetito: sacia y, al mismo tiempo, despierta el ansia de recibir más. Hemos visto que sus grandes posesiones están en la fe y la caridad. Pues bien, el amor pide presencia e igualdad, la fe tiende a la claridad. Al santo todas las moléculas de su organismo espiritual le tiran hacia arriba.

Llevan los dones divinos tan radical ordenación a la gloria, que sería violentísimo estacionarse en ellos sin aspirar a más. «Todos los bienes primeros y postreros, mayores y menores, que Dios hace al alma, siempre se los hace con motivo de llevarla a la vida eterna» (L 3,10). Ese destino a la gloria fijado por Dios desde la eternidad, garantizado frente a toda clase de obstáculos, trabaja dentro, empuja de manera sorda, pero irresistible (C 36,8). Es un factor más hondo que nuestra voluntad o conciencia. Gracias sean dadas a Dios, que no lo deja enteramente en nuestras manos.

Si la tendencia espontánea hacia la gloria era ya fuerte, ¿cuáles serán las ansias del alma santa cuando el Espíritu Santo la invita expresamente, la «provoca»? Desear la gloria es responder a la llamada del amor, y no egoísmo.

> «Son tales las asomadas de amor y gloria que en estos toques se trasluce quedar a la puerta por entrar en el alma, no cabiendo por la angostura de la casa terrestre, que antes sería poco amor no pedir entrada en aquella perfección y cumplimiento de amor.
>
> Porque, demás de esto, ve allí el alma que en aquella fuerza de deleitable comunicación del Esposo la está el Espíritu Santo provocando y convidando con aquella inmensa gloria que le está proponiendo ante sus ojos, con maravillosos modos y suaves afectos...
>
> Todas estas cosas siente el alma y las entiende distintísimamente en subido sentido de gloria, que la está mostrando el Espíritu Santo en aquella gloria. Y por eso ella aquí, provocada, responde aquí diciendo: *Acaba ya si quieres*» (L 1,28).

San Juan de la Cruz conserva la esperanza, el deseo y el ansia de poseer hasta el momento de la muerte. Es una exigencia esencial de la vida teologal. «Porque vive en esperanza todavía, en que no se puede dejar de sentir vacío, tiene tanto de gemido, aunque suave y regalado, cuanto le falta para la acabada posesión de la adopción de hijos de Dios, donde, consumándose su gloria, se quietará su apetito» (L 1,27). Apetito y deseo hasta las puertas del cielo. Son los mismos principios

con que explicó el ansia y la herida en la primera estrofa de *Cántico.*

Un siglo después de haber escrito el Doctor Místico su doctrina audaz y equilibrada sobre el amor y la esperanza, ésta fue objeto de una clamorosa discusión. Se enfrentan dos grandes personajes de la Iglesia y de la sociedad francesa en su siglo de oro, Bossuet y Fénelon [1], entre los años 1694 y 1699.

Dio origen a la disputa el carácter sospechoso de la doctrina y las costumbres de madame Guyon. Se nombró una comisión para el examen del caso. Fénelon es invitado a formar parte de la comisión, y escribe multitud de artículos tratando de justificar la doctrina de Guyon. Apela a la tradición de los grandes místicos, entre ellos a San Juan de la Cruz. La discusión se extiende y se complica, hasta poner en juego los grandes principios del sistema sanjuanista: actividad y pasividad, amor y esperanza, ascética y mística. Me limito al punto central que ahora interesa.

Distingue Fénelon cinco grados de amor: amor carnal (o sensual), amor de concupiscencia (de puro interés propio), amor mezclado de caridad y esperanza, por fin *amor puro* o amor de caridad (sin mezcla de esperanza ni interés). Este último sería la cumbre del amor cristiano, el que enseña San Juan de la Cruz. Cuando hay mezcla de esperanza y deseo, la caridad es mercenaria, con dejos de egoísmo. El amor puro constituye un *estado* habitual de algunas personas en la vida terrestre.

Sabemos que la doctrina de Fénelon fue condenada por la Iglesia. Brotes espirituales en el mismo sentido puritano habían existido ya en la Edad Media. Con la condenación de Fénelon quedaba resuelto el problema doctrinal: no exige la caridad terrestre un estado permanente de «amor puro».

Frecuentemente se ha tomado la ortodoxia de Bossuet como si ésta conllevara una interpretación más penetrante del pensamiento sanjuanista. Y no es verdad. Bossuet era demasiado razonador y moralista para entrar en el misticismo de San Juan de la Cruz. Evita el error fundamental del amor puro, pero, en cambio, no percibe otros matices que ha captado agudamente su contrincante. H. Sanson da este juicio conclusivo:

[1] H. Sanson, *Saint Jean de la Crox entre Bossuet et Fénelon.* Contribution à l'étude de la querelle du Pur Amour (Paris 1953).

«San Juan de la Cruz no está ni con Bossuet ni con Fénelon. No obstante, si se nos obliga a determinar quién de los dos está más cerca, diríamos que Fénelon ha captado mayor número de verdades que Bossuet en el Padre del Carmelo» [2].

2. A vida eterna sabe

«Estando esta alma tan cerca de Dios, que está transformada en llama de amor, en que se le comunica el Padre, Hijo y Espíritu Santo, ¿qué increíble cosa se dice que guste un rastro de vida eterna, aunque no perfectamente, porque no lo lleva la condición de esta vida? Mas es tan subido el deleite que aquel llamear del Espíritu Santo hace en ella, que la hace saber a qué sabe la vida eterna» (L 1,6).

Experiencias como ésta no son raras en el místico. Tienen dos efectos complementarios: quitan el gusto de las cosas de la tierra y encienden la sed de vida eterna. Quien ha gustado una vez la dulzura, la plenitud de Dios, aunque sea fugazmente, halla desabrido todo otro sabor. Se vuelve descontentadizo, inapetente para estos otros sabores que al hombre normal le colman de satisfacción y le hacen soñar. Por otra parte, el sabor de vida eterna orienta definitivamente las aspiraciones al trasmundo de la presencia divina.

Llamando anticipaciones a tales experiencias, las hacemos valer como descripciones aproximadas del estado de gloria. El Doctor Místico explica ese estado en términos de unión y semejanza (2N 20,5-6). Como el de unión de amor terrestre. Mejor dicho, la unión de aquí se parece a la del cielo. Dispone de idénticos elementos fundamentales: gracia y caridad. Ni es la primera vez que en la vida espiritual aparecen semejanzas con realidades de la otra vida. Vimos que *purificación* y *purgatorio* se mantienen en estrecho paralelismo y complementariedad; el purgatorio completa eventualmente la parte de labor depuradora que no se realizó en vida mortal. La gloria no destruye, sino que viene a colmar las limitaciones forzosas de la vida terrestre del cristiano.

El alma protagonista de las vivencias que describe *Llama* tiene un régimen de vida anfibio, hecho mitad de gloria y mi-

[2] H. Sanson, o.c., p.103.

tad de caminar oscuro. Se mueve en la región fronteriza de la visión beatífica. Roza constantemente la linde y a cada paso siente la necesidad de advertir que, aunque es mucho lo que ya posee, no es todavía gloria. La experiencia va más allá de la doctrina. Siendo el autor grande teólogo, juzga un tanto excesivas las palabras del místico y procura matizar. Pero quiere frenar sin quitar nada de su valor a la unión terrestre, y vuelve a encarecer.

En *Llama* nos ha quedado un testimonio elocuente de la lucha interior que se desarrolla entre la doble personalidad de San Juan de la Cruz. El pasaje es exclusivo de *Llama B,* donde el teólogo hace notar mayormente su influencia (1,14). La construcción estilística es refinada; la demasía de paréntesis e incisos responde al movimiento zigzagueante en que avanza el pensamiento. Empieza el místico afirmando la casi total igualdad entre caridad terrestre y amor de gloria; opone sus reservas el teólogo; reafirma el místico sus posiciones, para terminar convencido de que lleva la razón. Copio el texto por entero, y lo reduciré luego a su esquema de diálogo.

> «En decir el alma aquí que la llama de amor hiere en su *más profundo centro,* es decir que cuanto alcanza la sustancia, virtud y fuerza del alma, la hiere y embiste el Espíritu Santo. Lo cual dice, no porque quiera dar a entender aquí que sea ésta tan sustancial y enteramente como la beatífica vista de Dios en la otra vida, porque, aunque el alma llegue en esta vida mortal a tan alto estado de perfección como aquí va hablando, no llega ni puede llegar a estado perfecto de gloria, aunque por ventura por vía de paso acaezca hacerle Dios alguna merced semejante; pero dícelo para dar a entender la copiosidad y abundancia de deleite y gloria que en esta manera de comunicación en el Espíritu Santo siente.
>
> El cual deleite es tanto mayor y más tierno cuanto más fuerte y sustancialmente está transformada y reconcentrada en Dios, que, por ser tanto como lo más a que en esta vida se puede llegar, aunque, como decimos, no tan perfecto como en la otra, lo llama el más profundo centro. Aunque por ventura el hábito de la caridad puede el alma tener en esta vida tan perfecto como en la otra, mas no la operación ni el fruto; aunque el fruto y la operación de amor crecen tanto de punto en este estado, que es muy semejante al de la otra, tanto que, pareciéndole al alma ser así, osa decir lo que solamente se osa decir de la otra, es a saber: en el más profundo centro de mi alma».

Acabamos la lectura sin saber determinadamente si esas dos vidas se confunden o guardan todavía diferencias notables. Es un ritmo desconcertante. He aquí en esquema la marcha del período (M = Místisco, T = Teólogo).

M. — Hiere en el más profundo centro cuanto alcanza la sustancia.
T — Con esto no quiere decir que sea como en la visión beatífica.
M — Sino que es lo más que se puede recibir en esta vida.
T — Pero no llega, ni puede llegar, al estado de gloria.
M — Aunque por vía de paso acaezca recibir gracias muy semejantes.
M — Por ser tanto el deleite, dice que es en el más profundo centro.
T — Aunque, como decimos, no tan profundo como en la otra vida.
M — Pero el hábito de la caridad sí puede tenerlo tan perfecto.
T — Pero no la operación y el fruto.
M — Aunque también la operación y el fruto se acercan mucho a gloria.

San Juan de la Cruz encarna en la vida su programa. Dos meses antes de morir escribe: «A mi hija doña Inés dé mis muchas saludes en el Señor, y entrambas le rueguen que sea servido de disponerme para llevarme consigo. Ahora no me acuerdo más qué escribir, y por amor de la calentura también lo dejo» (Ep 27, 21-9-91).

Está soñando en la gloria. Vive en dimensiones de eternidad. Pero es una eternidad cristiana, que no borra el tiempo, sino que lo valora y utiliza [3]. Ha vivido los últimos meses con experiencias intensas de la miseria humana. Enfermo y consumido, aún se ofrece como misionero para ir a Méjico. Aventurando una hipótesis, ¿hubiera sido fray Juan hombre dinámico y agitado por aquellas tierras?

En la misma carta habla de su cuerpo de tierra, que se está desmoronando: «Mañana me voy a Ubeda a curar de unas ca-

[3] J. Mouroux, *Le mystère du temps* (Paris 1962). El autor dedica un capítulo de su libro a la noción de tiempo y escatología en el sistema sanjuanista (*Le mystique et le temps* p.246-274).

lenturillas, que como ha más de ocho días que me dan cada día, y no se me quitan, paréceme habré menester ayuda de medicina». Cuando la eternidad penetra, en forma de mística, la estructura temporal del cuerpo humano, lo consume. No está en condiciones de resistir tanta gloria, y sufre detrimento. La llama de amor consuma, y a la vez consume. Es detractiva y, como el fuego al arder, desgasta y resuelve en ceniza (C 39,14).

3. Muerte de amor

«Pasado un rato, comenzamos los que estábamos allí a andar de priesa y como turbados, hojeando el breviario o manual para hacer la recomendación del ánima. Lo cual visto por él, nos dijo con grande sosiego y paz: *Déjenlo, por amor de Dios, y quiétense*» [4].

Dos actitudes marcadamente distintas. Fray Juan agonizante, que espera tranquilo la muerte como una continuación de su vida de amor, pide que le lean el *Cantar de los Cantares* y omitan la recomendación del alma. Por otra parte, personas que se azoran y desconciertan con su idea de la muerte, de temor. Es precisamente el moribundo quien recomienda serenidad. Quiere morir sencillamente, con la naturalidad de un creyente.

> «Es de saber que la muerte natural de las almas que llegan a este estado, aunque la condición de su muerte, en cuanto al natural, es semejante a las demás, pero en la causa y en el modo de la muerte hay mucha diferencia, porque si las otras mueren a muerte causada por enfermedad o por longura de días, éstas, aunque en enfermedad mueran o en cumplimiento de edad, no las arranca el alma sino algún ímpetu o encuentro de amor mucho más subido que los pasados y más poderoso y valeroso, pues pudo romper la tela y llevarse la joya del alma.
>
> Y así, la muerte de semejantes almas es muy suave y muy dulce, más que les fue la vida espiritual toda su vida; pues que mueren con más subidos ímpetus y encuentros sabrosos de amor, siendo ellas como el cisne, que canta más suavemente cuando se muere.
>
> Que por eso dijo David que era preciosa la muerte de los santos en el acatamiento de Dios; porque aquí vienen en uno a juntarse todas las riquezas del alma, y van allí a entrar los ríos del amor del alma en la mar, los cuales están allí ya tan anchos y represados, que parecen ya mares; juntándose ya lo primero y lo postrero de sus tesoros, para acompañar al justo que va y parte para su reino, oyéndose ya las alabanzas desde los fines de la tierra, que, como dice Isaías, son la gloria del justo» (L 1,30).

[4] Cf. Crisógono, *Vida* c.20 p.334.

La muerte mira hacia adelante. Es, antes que ninguna otra cosa, un *encuentro,* anhelado largo tiempo por Dios y por el hombre. Dios acelera la purificación a fin de poder llevar consigo cuanto antes a las almas que ama (L 1,34); está insatisfecho de la intimidad a que puede llegar con el hombre que vive en la tierra, escondido en el cuerpo mortal. La amistad necesita un cuerpo transparente de gloria.

Para el cristiano de vida íntegra, la muerte no es un salto al vacío. Ha tenido ya experiencias de «vida eterna» y ha gustado algo de lo que le espera, sobre todo por las vías del amor. Se acordó del Evangelio, y viene preparado al grande encuentro: «A la tarde te examinarán en el amor. Aprende a amar como Dios quiere ser amado y deja tu condición» (AA 59). Morir es cerrar los ojos y reclinarse en los brazos fuertes del Amado; abrirles de nuevo, y los ojos eran otros, pero el mismo Amado. Del Santo recuerda un testigo: «Puso las manos con mucha devoción y cerró los ojos como que estaba en oración, y así se quedó muerto, sin abrirlos más, ni pestañear, ni abrir la boca, ni dar señal alguna de que se moría» [5].

Protestamos: eso no es morir en serio, sentir la angustia humana del deshacimiento natural; como la sintió Jesucristo en cruz.

El sistema sanjuanista no dispensa de la muerte y sus horrores. Unicamente la desplaza del lugar en que el hombre natural la ha colocado, al sitio que le corresponde según la fe. El hombre natural la retrasa, va dejando los problemas para el final; lo juega todo en un instante. Tiene motivos para angustiarse. San Juan de la Cruz realiza la muerte conscientemente y en plenas luces durante la vida. La *noche oscura* es la verdadera muerte. «¡Oh quién pudiese dar a entender hasta dónde quiere Nuestro Señor que llegue esta negación! Ella, cierto, ha de ser como una muerte y aniqui-

[5] Cf. Crisógono, ibid. p 335.

lación temporal y natural y espiritual en todo» (2S 7,6); la sustancia del alma se desintegra, «lo cual algunas veces se siente tan a lo vivo, que le parece al alma que ve abierto el infierno y la perdición. Porque de éstos son los que *de veras* descienden al infierno viviendo» (2N 6,6). Quien ha muerto ya en vida, a la hora de la muerte no le queda otra cosa que vivir. «Matando, muerte en vida la has trocado».

Es profundamente bíblica esta visión del Doctor Místico. En la teología de San Pablo, la verdadera muerte es el bautismo y el consiguiente esfuerzo moral de purificación que comporta; la vida se obtiene en la lucha por aniquilar el hombre viejo. Para el cristiano, en el bautismo y en la vida moral se realiza la muerte, y también la resurrección. Quien haya vivido la muerte cristiana debidamente, no encuentra obstáculo en la muerte natural, que se reduce entonces a «dormición», tránsito a la gloria. Es dura solamente cuando no ha precedido la anterior. Resumiendo la teología paulina, escribe un autor: «Si es verdad que no se pasa sin rotura de la vida natural a la vida sobrenatural, esta rotura se realiza en el bautismo, y no en la muerte» [6].

San Juan de la Cruz sintetiza en dos actitudes la diferencia que media entre justo y pecador frente a la muerte. Mirando hacia delante, el justo ve un *encuentro;* el pecador prevé el vacío absoluto. Mirando hacia atrás, para el justo es una suma de méritos y dones que desbordan como mares; para el pecador es una resta que le deja sin lo poco que aún tenía entre las manos.

> «La perfecta caridad echa fuera todo temor. No le puede ser al alma que ama amarga la muerte, pues en ella halla todas sus dulzuras y deleites de amor; no le puede ser triste su memoria, pues en ella halla junta la alegría; ni le puede ser pesada y penosa, pues es el remate de todas sus pesadumbres y penas y principio de todo su bien. Tiénela por amiga y esposa, y con su memoria se goza como en el día de su desposorio y bodas; y más desea aquel día y aquella hora en que ha de venir su muerte que los reyes de la tierra desearon los reinos y principados.
>
> Porque de esta suerte de muerte dice el Sabio: '¡Oh muerte! Bueno es tu juicio para el hombre que se siente necesitado'. La cual, si para el hombre que se siente necesitado de las cosas de acá es buena, no habiendo de suplirle sus necesidades, sino antes despojarlo de lo que tenía, ¡cuánto mejor será su juicio para el alma que está necesitada de amor, como esta que está clamando por más amor, pues que no sólo no la despojará de lo que tenía, sino antes le será causa del cumplimiento de amor que deseaba y satisfacción de todas sus necesidades!
>
> Razón tiene, pues, el alma en atreverse a decir sin temor: *máteme tu vista y hermosura,* pues que sabe que, en aquel mismo punto qu la viese, sería ella arrebatada a la misma hermosura, y absorta en la misma hermosura, y transformada en la misma hermosura, y ser ella hermosa como la misma hermosura, y abastada y enriquecida como la misma hermosura.
>
> Que por eso dice David que la muerte de los santos es preciosa en la presencia del Señor. Lo cual no sería si no participasen sus mismas grandezas, porque delante de Dios no hay nada precioso sino lo que El es en sí mismo. Por eso el alma no teme morir cuando ama, antes lo desea.
>
> Pero el pecador siempre teme morir, porque barrunta que la muerte todos los bienes le ha de quitar y todos los males le ha de dar; porque, como dice David, la muerte de los pecadores es pésima; y, por eso, como dice el Sabio, es amarga su memoria. Porque, como aman mucho la vida de este siglo y poco la del otro, temen mucho la muerte. Pero el alma que ama a Dios, más vive en la otra vida que en ésta, porque más vive el alma donde ama que donde anima, y así tiene en poco esta vida temporal» (C 11,10).

[6] G. Didier, *Eschatologie et engagement chrétien:* Nouvelle Rev. Théolog. 75 (1953) 7.

4. «Aquello»

Y después de la muerte, ¿qué?

Lo primero ya dijimos que era el encuentro personal. «Una de las cosas más principales por que desea el alma ser desatada y verse con Cristo es por verle cara a cara y entender allí de raíz las profundas vías y misterios eternos de su encarnación, que no es la menor parte de su bienaventuranza; porque, como dice el mismo Cristo por San Juan, hablando con el Padre, «ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, un solo Dios verdadero, y a tu Hijo Jesucristo, que enviaste». Por lo cual, así como, cuando una persona ha llegado de lejos, lo primero que hace es tratar y ver a quien bien quiere, así el alma lo primero que desea hacer en llegando a la vista de Dios es conocer y gozar los profundos secretos y misterios de la encarnación y las vías antiguas de Dios que de ella dependen» (C 27,1).

Será casi todo nuevo. Pero habrá de *revivir* igualmente viejos dones y experiencias de esta vida que en su primera aparición vivió a media conciencia.

El contenido de la vida eterna es un misterio. San Juan de la Cruz lo aborda reverente y sobrio. No conoce detalles, ni los necesita. Y vuelvo a transcribir, porque no admite resumen.

«Y luego me darías 15
allí tú, vida mía,
aquello que me diste en otro día».

«Veamos qué día sea aquel *otro* que aquí dice, y qué es aquel *aquello* que en él le dio Dios y se lo pide para después en la gloria. Por aquel otro día entiende el día de la eternidad de Dios, que es otro que este día temporal. En el cual día de la eternidad predestinó Dios al alma para la gloria, y en eso determinó la gloria que le había de dar, y se la tuvo dada libremente y sin principio antes que la criara. Y de tal manera es ya aquello de la tal alma propio, que ningún caso ni contraste, alto ni bajo, bastará a quitárselo para siempre, sino que aquello para que Dios la predestinó sin principio vendrá ella a poseer sin fin... Que, por no tener ello nombre, lo dice aquí el alma *aquello*. Ello, en fin, es ver a Dios; pero qué le sea al alma ver a Dios, no tiene nombre más que *aquello*» (C 38,6).

No atreviéndose a añadir determinaciones por propia cuenta, recurre a unas palabras que el Apocalipsis pone en boca del mismo Cristo, donde se explica «por muchos términos y vocablos y comparaciones en siete veces, por no poder ser comprehendido *aquello* en un vocablo, ni en una vez, porque aun en todas aquellas se quedó por decir». Lo va presentando en sucesivas perspectivas y vocablos; como uno no basta, «dice luego otro *más oscuro* y que más lo da a entender». Así sucede que, cuanto más oscuros, más se acercan.

Después de tanto esfuerzo, concluye: «Hasta aquí son palabras del Hijo de Dios, para dar a entender *aquello*. Las cuales cuadran a aquello muy perfectamente, pero aún no lo declaran; porque las cosas inmensas esto tienen, que todos los términos excelentes, y de calidad, y grandeza, y bien le cuadran, mas ninguno de ellos le declaran, ni todos juntos» (C 38,8).

¿Nos quedaremos sin saber qué es aquello?

Convidados a la mesa del Señor, El sabe mejor lo que deseamos y nos conviene. Ante su esplendidez y omnipotencia, es indigno que yo me ocupe de conocer detalles para aceptar.

Tengo hambre de persona y de misterio. Tu siervo Juan de la Cruz me asegura: «¡Oh qué bienes serán *aquellos* que gozaremos con la vista de la Santísima Trinidad!»

¿Para qué quiero saber más? Contigo, Señor, me quedo.

Al lector le viene a suceder tal vez lo que al autor de este libro: pasó de la realidad al sueño, y ahora nuevamente del sueño a la realidad.

Ha seguido con el pensamiento y el corazón las etapas del crecimiento espiritual que termina en gloria. Llega a creer que las recorre efectivamente, identificándose con el protagonista de la historia que San Juan de la Cruz relata. Hasta siente que la santidad le esponja las venas del espíritu.

Pasa luego el espejismo y sobreviene el desengaño: con saber lo que otro hizo no se apropia uno sus experiencias. El camino de la vida se hace a pie y de uno en uno.

Y ahora, dejando aparte las alturas a que llega el libro, debe reanudar el camino desde el punto donde antes se encontraba, muy distante de la meta; seguir pacientemente por los senderos de la tierra oscura.

No importa. También la esperanza es realidad y posesión anticipada.

«Quien no quiere otra cosa sino a Dios,
no anda en tinieblas
aunque más oscuro y pobre se vea» (Ep 18).

INDICE DE MATERIAS

Adán: perfección de su estado de inocencia 398.
Afectos: análisis de ellos por San Juan de la C. 299.
Alma: doctrina sanjuanista sobre el alma 301; su transformación en Dios 401-402 404-405; presencia de Dios en el a. 389-395.
Amor: diferente del apetito 595-596; original y personal 575-576; fuerza unitiva 576-577; a. y opción 432-434; principalía del a. 658; el a. de Dios 578; el a. divino como entrega 366; unidad del plano afectivo 579-581; la «igualdad de amor» 646-647; la caridad, alma de la perfección 641-642; purificación del a. 581 596-601; el a. en el crecimiento sobrenatural 483-484; el a. en el «Cántico espiritual» 241-248; doctrina puritana de Fenelón sobre el a. 606.
Anticipaciones: caracteres de esta experiencia mística 667-669.
Antropomorfismos: los utilizados por S. Juan de la C. 354.
Apetito: su esencia 581; su realidad 477; supervivencia y extensión de los a. 584-585; mortificación de los a. 597-601; inmune a ciertos tipos de penitencia 598-599; a diferencia del amor 595-596 (v. *Bienes*).
Aprehensiones del sentido: 555-557.
Ascética: sentidos de la ascesis según K. Rahner 425-426.
Ausencia: la a. de Cristo como estimulante 361-362.

Bergson, H.: admiración por San Juan de la C. 145-146.
Biblia: constante alimento de San Juan de la C. 513; compenetración de S. Juan de la C. con ella 86-88; utilización de la B. por él 80-86; fórmula general de S. Juan de la C. para las citas bíblicas 83-84; especial preocupación suya por el «sentido espiritual» 85; factores centrales que descubre en ella 85; presencia de la B. en las obras de S. Juan de la C. 205 209 222-223 256-257 305 354; predilección por el Cantar de los Cantares 114-115.
Bienes: géneros 583; cuándo lo son las creaturas 407; espirituales 593-596; morales 591-592; naturales 588-590; sensibles 590; sobrenaturales 592-593; temporales 586-588.
Blondel, M.: propagador de los valores sanjuanistas 146 153.

"Cántico espiritual": *el poema*: composición en la cárcel toledana 74-75 217; agrupación y origen de sus estrofas 217-219 220; ordenación de las estrofas 236-238; ciclos de las canciones 225-229; caracteres generales 222-225 226-229; relaciones con el poema de «Llama de amor viva» 253 255.
— *declaración de las canciones*: origen 219 229-230; importancia dentro de la obra sanjuanista 215; su propósito 231-236; proceso de sus redacciones 219-221 238-241; redacción en plena madurez mística 75-77; elaboración lenta 216-217; problema planteado por la declaración de las canciones 230-231; cómo entender la obra 124; esquema doctrinal 118-119; frecuencia de la alegoría 116 118; la unión con Cristo, núcleo de la obra 244-246; los caminos del amor divino 241-248; las virtudes 246; el matrimonio espiritual 246; trinitarismo 368 381 400; relaciones con *Noche* 243 274 294 360 362; ídem con *Subida* 243 246 274 294; ídem con *Llama* 247 260 261-262 263 264.
Caridad: un don 463; teologismo de la c. 464; proceso de la c. 464-465 466; incorpora muchas energías naturales 462; la c. en la *Subida* 207 (v. *Amor*).
«Cautelas»: estudio de las C. de S. Juan de la C. 174-178.
Cielo: v. *Vida eterna*.
Concilio Vaticano II: su espiritualidad procede de las virtudes teologales 443-444; referencias a S. Juan de la C. 376.
Connaturalidad: 465-466.
Contemplación: original sistema sanjuanista de formar en ella 132; leyes de la c. 374-376.
Creación: reflejo de Dios 391 (véase *Creaturas*).
Creaturas: cuándo son bienes 407;

cómo se descubre el espíritu de las cosas 411; percepción de su belleza 408-409; las c. y Dios 406-408 412-413.
Cristo: v. *Jesucristo.*

David: entre los personajes bíblicos predilectos de S. Juan de la C. 86.
Desnudez espiritual: necesidad 327 (v. *Nada*).
«Dichos de luz y amor»: estudio de estas máximas de S. Juan de la C. 168-174; fragmentos del «Cántico espiritual» en los d. 170.
Digresiones: en las obras de San Juan de la C. 274.
Dionisio Areopagita: influjo en San Juan de la C. 94-95.
Dios: doctrina sanjuanista sobre el ser de Dios 335-340; misterio 348-349; rasgos característicos de la condición de Dios 347-354 394; niveles de la manifestación de la trascendencia divina 101; su hermosura 343-347; sus atributos 340-343; lo más íntimo de la perfección humana 384-385; destino total del hombre 430; su descubrimiento 329-335; contenido de la fe 459; nos le dan las virtudes teologales 453-455; imperfección de sus representaciones 560-563; requiere intimidad su trato 385; D. y las creaturas 406-408 412-413; se ha dado en Cristo 378; su presencia en el alma 389-395; reflejado en la creación 391; su economía en el diálogo con el hombre 57-572; sus semejanzas 557.
Dirección espiritual: S. Juan de la Cruz, exigente y riguroso en ella 133; aciertos de S. Juan de la C. en la d. e. 134-135.
Doria (P. Nicolás Doria): aprecio de los valores de S. Juan de la C. 61-62; su modo de ser como hombre de gobierno 26.

Encarnación: en los escritos sanjuanistas 370; el misterio 369-371.
Entendimiento: potencia espiritual 316-317; el más alto grado de la percepción 298; no confundir cavilación y palabra de Dios 563-565.
Epistolario: el e. de S. Juan de la C. 178-182.
Escatología: cómo razona el hombre escatológico 438-439.
Escritura, Sagrada: v. *Biblia.*
Esperanza: cometido teologal 470-471; la e. vehemente 663-667; alivio sobre la tierra 438-439; rectificación de la memoria 469-470; innovación sanjuanista respecto a Santo Tomás 467-468.
Espíritu: su noción 316-317; su dignidad 317; presencia del sentido 317-319; necesidad y proceso de espiritualización del hombre 314; en el complejo dual humano 302-307; su obra 319-321.
Experiencia: factor decisivo en la obra sanjuanista 69; formas de la e. personal de S. Juan de la C. 70-80.
Extremismo: conveniencia 50.

Fe: su misterio 549-551; la f. y las noticias sobrenaturales 554; personal 568; contenido de la f. 459-460 548; exactitud 460-461; f. y mística 461; camino del descubrimiento de Dios 330-331 332 333-334; enriquece la vida espiritual 572; la f. misterio y la f. actitud 548-549; la oración de fe 572-573; el fenómeno de connaturalidad 465-466; la f. deformada 566-567; su obra 549; purificación de la f. 551-553 560 565-566; su oscuridad 461 547-549 574; Jesucristo, diálogo de la f. 568-569; posesión de Cristo 569-570; ocasiones de predicarla 567; la f. en «Subida» 206.
Fervor: f. impetuoso de los principiantes 504.
«Fonte, La»: análisis de este poema sanjuanista 154-161.

Glosas: análisis de las g. de San Juan de la C. 165-168.
Gracia: doctrina sanjuanista sobre la g. 445.
Gracián, Jerónimo: incomprensión hacia S. Juan de la C. 61.
Greco, el: el G. y S. Juan de la C. 107-109.

Hombre: visión sintética dual del hombre 302-308; inmutabilidad de su ser 390; el alma 301 (v. *Alma*); su entendimiento 298 (v. *Entendimiento*); sus sentidos 297-298 308-309 (véase *Sentido*); su voluntad 299 (véase *Voluntad*); h. y humanidad 296; h. y voluntad 462; grandeza 321; su vocación de espiritualidad 314-320; eficacia creativa moral 410-411; Dios, lo más íntimo de la perfección humana 384-385; su destino total, Dios 430; el hombre y la Trinidad 368; necesidad de dialogar 383-384; exigencia humana de abrirse a Dios 322-327; el logro de su armonía interna 307; historicidad y duración 478; tendencia y peligros a deshumanizarse 308-314; el hombre en las obras de S. Juan de la C. 272 297; visión del h. de S. Juan de la Cruz 295-327.

Imaginación: posición estratégica de la i. 298.
Inhabitación: v. *Trinidad.*

Jeremías: entre los personajes bíblicos predilectos de S. Juan de la C. 86.
Jesucristo: J. y la Trinidad 365 368-369; Verbo 367-369 568-569; mediador 376-378; unicidad en su persona 369; omnipresencia 366; sobrenatural y natural 570; proximidad afectiva al mundo y al hombre 368-369; J. en la economía divina 351-352; secreto de su conocimiento 362-363; la obra de su redención 399; su búsqueda en la doctrina sanjuanista 360-366; Infancia y Pasión en los escritos de S. Juan de la C. 358; divinizador del hombre por su encarnación 369-370; alcance del misterio de su muerte 421-422; cómo ha de ser entendido y contemplado el misterio de su muerte 371-376; su imitación como camino hacia El 378-380; interiorización y simplificación para contemplar su persona 374-376; cristología de S. Juan de la C. 367-382.
Jesús: v. *Jesucristo.*
Job: entre los personajes bíblicos predilectos de S. Juan de la Cruz 86.
Juan de la Cruz (San): figura inconfundible que no se repetirá 31; reformado y reformador 22-23; continuidad y coherencia espiritual 36-39; espíritu de renuncia 48-52; hombre de Dios 52-53, hombre de trato personal, no de masas 131 134-135; gran teólogo 283-285; místico 286-287 367 395; resonador de la verdad evangélica 415-416; espíritu escatológico 435; ansias de cruz 356-357; trinitarismo 342-343; cristocentrismo 355 357 359-360 367 380 442 485 579; teocentrismo 381-382; vitalismo 271-272 294; su índole contemplativa 44 46-47.
— su don de gentes 96; repugnancia por las confidencias autobiográficas 70-72; pero su autobiografía transparece 72; proceso de su búsqueda de Cristo 359; riqueza de su sensibilidad 56-59 107; S. Juan de la C. y la naturaleza 114 252 411-412.
— problemas de su hagiografía y estudio 63-67; su visión sintética del devenir espiritual 286-287; peculiaridades de su mística 484-485; preeminencia de Dios en su obra 328-329; finalidad de sus escritos 287-294; para entender su lectura 123-128; su visión de la vida religiosa 178; las virtudes teologales, nervio coordinador de su doctrina 446-449; la unión perfecta, centro de su doctrina 637; enfoque de la comprensión de su mensaje 59-60; objeciones que se le hacen 148-155; elementos integradores de su doctrina 277-282; utilización de la expresión simbólica 111-117; reflejo de su experiencia en su obra 69 70-80; constante meditación de la Biblia 513; compenetración con ella 86-88; utilización de la Biblia 80-86.
— maestro del lenguaje 99-100; genio poético 24; caracteres de su poesía 158-159; su prosa 117-121; cronología de la redacción de su obra 252; elementos de actitud y expresión de sus escritos que se encuentran hoy desactualizados 126-127; oscuridad de sus escritos 123 124-125; la poesía como expresión de la experiencia mística 107 110-111; medios para expresar su pensamiento místico 105.
— tres décadas periódicas en su biografía 13 14; S. Juan de la C. y su circunstancia histórica 28-30; cariz positivo de la pobreza sufrida en su infancia y adolescencia 15 17; descubrimiento de sí por el estudio 17 18; formación literaria 18; importancia para su formación de la etapa salmantina 19-21; su elección del Carmelo reformado 19 21-22 40-47; su cambio de apellido 22; importancia espiritual de su prisión en Toledo 23-24 50; su estancia en Andalucía, época dorada de su labor 25-26 97; etapa ingrata la de unos importantes cargos de gobierno 26; persecución y enfermedad 26-27; su muerte 670-671.
— el acervo de su preparación doctrinal 89-96; cualidades artísticas 358-359; sus penitencias 423; sencillez en sus devociones 54; denuncia y censura las desviaciones de la piedad en su tiempo 97-98; grandeza de alma en las dificultades 54-56; cómo gustaba solemnizar la Navidad 358; formador de espíritus 130-135; originalidad de su sistema de educación contemplativa 132; riguroso en la dirección espiritual 133.
— resonancia de la Encarnación en sus escritos 370; sus lecturas espirituales 94-96; su actualidad 129 135-139 143; irradiación de su magisterio en el pensamiento y en el arte 144-148; influencia en santos y espirituales 141; valor perenne y universal de su magisterio 141-143; relaciones doctrinales con el tomismo 92-94; influencias de otros autores 94-96; autores

citados por S. Juan de la C. 90; contraste con otras figuras de su época 28 30; S. Juan de la C. y Santa Teresa 62-63 97 281-282; S. Juan de la C. y Teilhard de Chardin 146 153-155 422; visto por J. M. le Blond 291; ídem por J. Maritain 288; ídem por G. Morel 290; estimado en Iglesias cristianas no católicas 137.

Justicia original: concepto y alcance 398 399.

Liturgia: un medio 152-153; San Juan de la C. y la l. 151-153.

"Llama de amor viva": *el poema*: origen y redacción 249-252; análisis del poema 253-256; la lira en el mismo 254; relación con el poema de *Noche* 253; ídem con el de *Cántico* 253 255.

— *declaración de las canciones:* origen y redacción 249-252; contenido doctrinal 260 267-269; características 257-259 265-267; propósito 249; insistente presencia del poema 118 119; relaciones con *Cántico* 247 260 261-262 263 264; ídem con *Noche* 253 260 268 274; ídem con *Subida* 268 269 274; digresiones 274.

Matrimonio espiritual: 246 483 654.

Meditación: reflexión y oración 512-513; oración de los principiantes 509; efectos 510-511; condiciones que exige 511; temas 310 376-378; S. Juan de la C. y la meditación 509-512.

Memoria: peligros que ofrece al movimiento místico 469; naturaleza 468; potencia espiritual 316-317.

Mística: características 100-107; oscuridad 123; sobrenaturalidad 393; su culminación 392; principalía de la fe 461; m. de interiorización y m. de elevación 484; el conocimiento místico 361; la experiencia mística 364; Dios, centro de la vida del místico 328; conceptos para la descripción de las experiencias místicas 283; percepción de la identidad 463-464; superior desarrollo humano del místico 325-327; personalidad integradora del m. 473; ni anarquía de la atención, ni concentrismo devocional 472; mayor hondura en la visión de la verdad 412; visión de las cosas por el místico 409-410; percepción por el místico de la presencia de Dios 389-390 393; la unión mística y la Encarnación y Redención 370; m. y simbolismo 111-117; m. y poesía 107 110 111; San Juan de la C. como místico 285-287 484-485.

«Monte de perfección»: 185-188 199.

Mortificación: cuándo se convierte en un apetito más 600; de ciertos tipos de m. está el apetito inmune 598-599; para que sea eficaz y auténtica y no formalística 598-601 (v. *Penitencia, Nada*).

Muerte: teología y mística de la muerte 671-673.

Nada: actitud ascética que procede del Evangelio 416-420; su sentido 414-415; negación cualificada 436 437; actitud positiva 429 431 435-436; cómo y sobre qué debe realizarse 422 424 427-429; la n. como dilema 430 431 432; como opción 432-435; las virtudes teologales 458; la unión con Dios y desnudez espiritual 456-457; el silencio 439-440; vocabulario de las n. 424; puntal del sistema sanjuanista 416.

Noche: pertenece a un proceso de vida sobrenatural 607-608; actividad y pasividad 611; simbolismo del vocablo 529-530; transformación individual 482-483; como renuncia 47-50; camino de la unión 39; unidad original 537 616-618; tres dimensiones 537-541, división de la n. 536; su riqueza 523-524, eficacia por las virtudes teologales 447; sus señales 528 620-623; las dos noches pasivas 293-294; experiencia dispersa 526-527; la noche de la fe 548; intimación con Dios 632-635; obra de Dios 612-613; aceptación 613-616; su material purificativo 612; intensidad diversa 611; efectos 524-525 526 527 528-529 530-533 534 535 541-546 623-632; necesita quietud 482; duración 479; n. y purgatorio 428-429; su testimonio bíblico 87; el símbolo n. en la obra sanjuanista 253; la n. y su encarnación en la vida humana 603-605; la n., vivida por la Iglesia 606; frutos 610.

«Noche oscura»: *el poema*: 184-185 190-195; relaciones con *Llama* 253.

— *el tratado*: cómo entender la obra 124; características 209 211; sistematismo de la obra 209-210; estructura 208-209; vocabulario de voces «desintegradoras» 330; sumario de la obra 214; relaciones con *Cántico* 243 274 294 360 362; ídem con *Subida* 194-199 204 209 210; ídem con *Llama* 253 260 268 274.

Noticia: noticias sobrenaturales 553-555; no confundir cavilación con palabra de Dios 563-565.

Oración: naturaleza 140; empresa siempre nueva 43-44; la «oración de fe» 572-573.

«Oración de alma enamorada»: cristocentrismo 378 442.

Oscuridad: en la economía de Dios respecto a su diálogo con el hombre 571; en el modo de expresarse el místico 123; en los escritos de S. Juan de la C. 124-125 (v. *Fe* y *Noche*).

Pasión: cómo se debe contemplar este misterio 371-376.

«Pastorcico, El»: transcripción de una poesía profana 373; análisis del poema 161.

Pecado: su recuerdo, componente de la experiencia unitiva 396-397; su dinamismo 477; trascendencia 476.

Penitencia corporal: no insiste mucho en ella S. Juan de la C. 423; la p. c. en los principiantes 506.

Persona: sus líneas de fuerza 302.

Piedad: desviaciones en la piedad en tiempo de S. Juan de la C. 97-98.

Poesía: como expresión de la experiencia mística 107 110-111; la poesía de S. Juan de la C. 117-121 147-148.

Principiantes: características 273 500 504 506 507 508 509 519-522; su situación 517-518; sus defectos 618-620; necesitan el gusto 507-508; los p. y la sensibilidad 516-517; los p. y la consideración de Cristo 379; su tratamiento por S. Juan de la C. 515.

Progreso espiritual: 292-293 (véase *Vida sobrenatural*).

Pruebas: privilegio espiritual 421 (v. *Noche*).

Purgatorio: el p. en S. Juan de la Cruz 428-429.

Purificación pasiva: cuándo la envía Dios 519 (v. *Noche*).

Redención: obra de la r. en el hombre 399.

Renuncia: su valor espiritual 49-50 (v. *Nada*).

Romances: los r. de S. Juan de la C. 161-164 368 558-560.

Santidad: s. y unión con Dios 386-387 (v. *Vida sobrenatural*).

Sentido: características 308-314; presencia en la actividad espiritual 317-319; s. y espíritu 304-307; aprehensiones del s. 555-556; evitar su tiranía 514; sensación y distracción 515.

Sentidos: los s. exteriores 304; vía de vanidad 599; los s. humanos vistos por S. Juan de la C. 297-298 299; doctrina sobre los s. 304-307.

Sentimiento: su naturaleza 394-395.

Silencio: sus calidades de don 440-442; negación interior 439-440.

Simbolismo: s. y expresión de la mística 117; factores y proceso en la simbolización 112-113; utilización por S. Juan de la Cruz 111-117; s. en el poema del *Cántico* 222-223.

Sobriedad: necesaria 310-313.

Soledad: valor y eficacia 440-442; cristocentrismo de la s. de San Juan de la C. 440-442.

«Subida del Monte Carmelo»: posible origen del nombre 95; autonomía del comentario 119; unidad 200-201; rigor y coherencia 547; contenido 204-207; sumario de la obra 212-213; problema estructural de su materia 201-203; estudio de la obra 183 188-190; cristología en la S. 371 372; su metáfora 199 200; relaciones con *Noche* 194-199 204 209 210; ídem con *Cántico* 243 246 274 294; ídem con *Llama* 268 269 274.

Teilhard de Chardin, P.: su valor 154; T. de Ch. y S. Juan de la C. 146 153-155 422.

Teresa de Jesús, Santa: expansividad 71; T. de J. y S. Juan de la C. 62-63 97 281-282.

Tibieza: predominio de una fuerza negativa 476-477.

Trinidad: la T. como Dios y Dios como T. 342-343; Cristo y la T. 365; la T. y el hombre 368; inhabitación en el alma 445; la T. y las gracias culminantes 655-656; la T. y la unión con Dios 399-400 645-647.

Unión con Dios: qué es 385-386; el estado de unión 638 639-341 646-647 648-650 659-661; u. c. D. y santidad 386-387; en S. Juan de la C. 39 43 44 277 279 280 383; unión actual 650-656; unión habitual y u. actual 642-643; formas de la u. 480; rasgos y características 388-389 395-401 403 404-405 406-408 443 456-457 645-646; la fe, medio unitivo 458-459; u. c. D. y perfección original 398; en diversa medida 643-644.

Vida eterna: un misterio 673-675.

Vida religiosa: cómo la ve S. Juan de la C. 178.

Vida sobrenatural: amor 483-484; exigencia humana 322-327; camino y transformación 481-482; línea ascendente y continua

481; simplicidad e intensidad del ideal de santidad 400-401; ingredientes de la santidad 639-640; problemas 391-392; dificultad de determinar su comienzo y su meta 480-481; su estado incipiente 500-522; crecimiento en ella 475-478 478-481 491 495 496 498-499; sus etapas, vías y grados 486-491 492-495; necesidad de perseverancia 478-480; participación de todo el psiquismo 657-658; la economía divina en el diálogo con el hombre 571-572; peligro de caer en egoísmo en los favores sobrenaturales 557-558; programa sanjuanista de la vida cristiana 472-474; itinerario en *Cántico* 639.

Virtudes teologales: don de Dios 453-455; programa de vida moral 473-474; disposición para la unión con Dios 458; medios para la perfección 443; su humanismo 457-458 472; las v. t. y las nadas 456-458; relaciones con las potencias del alma 449-451; visión integradora 452-453; las v. t. y el Concilio Vaticano II 443-444; S. Juan de la Cruz y las v. t. 444 446-449.

Voluntad: grandeza humana 462; potencia espiritual 316-317

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «INTRODUCCIÓN A SAN JUAN DE LA CRUZ», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 7 DE SEPTIEMBRE DE 1968, VÍSPERA DE LA NATIVIDAD DE SANTA MARÍA VIRGEN, EN LOS TALLERES DE LA IMPRENTA SÁEZ, HIERBABUENA, NÚMERO 1. MADRID - 20

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI