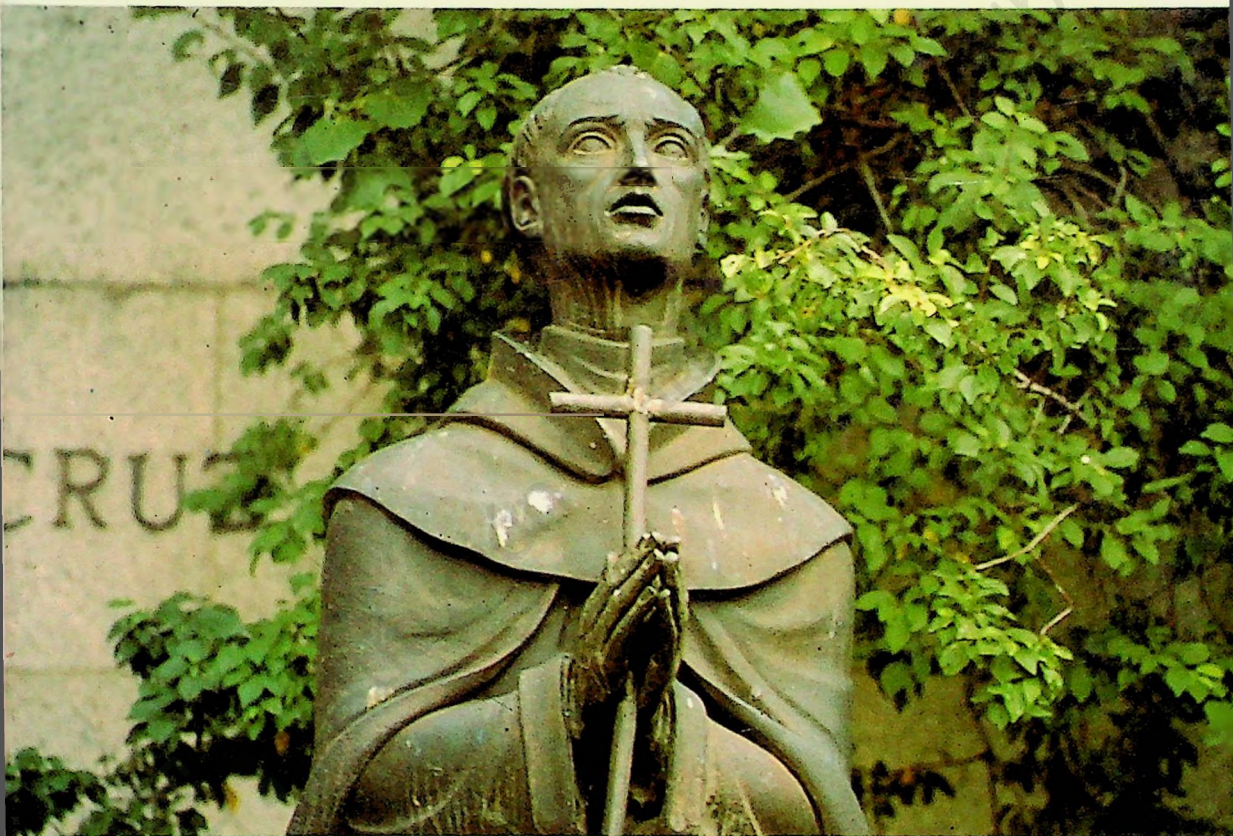


ANTROPOLOGIA DE SAN JUAN DE LA CRUZ

J. Cepeda - E. Pacho - J. V. Rodríguez - S. Rollán
F. Ruiz - S. Castro - M. Herráiz - A. Guerra



e de Alba

DIPUTACION PROVINCIAL DE AVILA
INSTITUCION GRAN DUQUE DE ALBA



Institución Gran Duque de Alba

CDU 248.2

 Institución Gran Duque de Alba



 Institución Gran Duque de Alba



ANTROPOLOGIA DE SAN JUAN DE LA CRUZ

**José Cepeda - Eulogio Pacho - José Vicente Rodríguez
Sagrario Rollán - Federico Ruiz - Secundino Castro
Maximiliano Herráiz - Augusto Guerra**



**INSTITUCION "GRAN DUQUE DE ALBA"
DE LA
EXCMA. DIPUTACION PROVINCIAL DE AVILA**

En colaboración con el "Centro Internacional O.C.D. de Estudios
Teresiano-Sanjuanistas" de Avila

Patrocinan: Junta de Castilla y León
y Comisión IV Centenario San Juan de la Cruz

I.S.B.N.: 84-86930-06-5

Depósito Legal: AV-511-1988

Imprime: Diario de Avila, S.A.
Carretera a Valladolid, Km. 0,800.—AVILA

*Vn solo pensamiento del hombre
vale mas que todo el mundo. por
tanto solo dios es digno del.*

Ju. de la Cruz

Juan de la Cruz, "un hombre simplemente, con la piel de ceniza y la entraña de fuego"; según la definición, de indudable acierto poético, de Carlos Murciano... Juan de la Cruz, todo un hombre, un hombre cabal, compacto y de una sola pieza, uno de esos hombres normativos o paradigmáticos del género humano, "convertido para nosotros —según la otra definición de Jiménez Lozano— en una de esas escasas personalidades universales, gracias a las cuales la especie humana no tiene que avergonzarse del todo de su historia y le son permitidas esperanzas..."

Para acercarse a figuras tan geniales y complejas como Juan de la Cruz, es preciso abordarlas por el punto de mayor luminosidad, por el centro de irradiación de donde fluye la unidad de su vida y de su doctrina, en íntima coherencia e inseparabilidad de términos. El punto decisivo que unifica la personalidad y el mensaje de nuestro místico castellano no es otro sino Dios o, dicho con una formulación más dinámica y operativa, la unión del hombre con Dios por el camino de la Noche. Ese fue el programa de su vida personal y el de todo un proceso explicitado con radicalidad en sus escritos, con la imprescindible dosis de extremismo de quien se tomó en serio la aventura de llegar a lo Real Absoluto, a la raíz de todas las cosas. Y ése fue también, precisamente, nuestro programa de estudio en el primer ciclo de conferencias que dedicamos al místico carmelita durante el curso 1986-87, en armoniosa colaboración entre la Institución "Gran Duque de Alba" y el Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista, y editado luego entre las publicaciones de la Institución "Gran Duque de Alba", dependiente de la Excma. Diputación Provincial, bajo el título de **Introducción a San Juan de la Cruz**.

El presente volumen recoge las conferencias del segundo ciclo sanjuanista en Avila, organizado por los mismos centros culturales del ciclo anterior, impartido durante el curso académico 1987-88, y ahora editado con el patrocinio de la Junta de Castilla y León. Las diversas conferencias tienen todas un denominador común, que responde a una común perspectiva de tratamiento, y con el que hemos queri-

do intitular este nuevo libro: la **Antropología de San Juan de la Cruz**. Porque, con la misma verdad que los contemporáneos del Santo decían de él que "hablaba siempre de Dios", podemos decir también nosotros que él "siempre habla del hombre". Y es que él, ciertamente, no podía menos de interesarse por la realidad del hombre, por los mecanismos concretos y por el funcionamiento de su psicología. Se lo exigía su propia experiencia mística, la naturaleza misma de la gracia que se encarna y obra la salvación en el hombre de carne y hueso, de sensibilidad y espíritu, para abrirlo en profundidad a las infinitas capacidades de su ser. Por esa condición de absoluto que tiene todo hombre, por esa "manera finita de ser Dios", que decía Zubiri, y que nuestro doctor místico resume en una de sus más lapidarias sentencias: "Un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo, por tanto, sólo Dios es digno de él".

Por otra parte, con esta perspectiva de la antropología sanjuanista, queríamos entrar de lleno en la etapa moderna del sanjuanismo y conocer uno de los sectores preferidos por la investigación de los últimos años, explorado, precisamente, por los mejores profesionales: Baruzi, Crisógono, Henri Sanson, Lucien Marie, Fernando Urbina, Morel, Federico Ruiz, André Bord, etc. Han sido éstos, entre otros, quienes han operado un cambio de orientación en los estudios sobre el doctor místico. El relieve que antaño recibían los temas de Dios y la contemplación ha pasado últimamente a otros temas fundamentales: el hombre y la vida teologal. Semejante cambio de perspectiva obedece a motivaciones bien fundadas que el mismo Juan de la Cruz legitima y justifica.

En efecto, Juan de la Cruz es el primero en dar relieve excepcional a la persona humana en la aventura mística, precisamente por íntima exigencia del proceso a la unión con Dios, no por mera curiosidad intelectual, ni tampoco por simple antropocentrismo, sino porque el hombre es campo y colaborador de la acción de Dios, objeto de sus dones, sujeto de la comunión de amor y de la divinización. Y es ahí, precisamente, en ese dinamismo procesual del hombre, donde Juan de la Cruz nos ofrece un punto de vista privilegiado para examinar, desde el hombre mismo y a través de él, la totalidad de elementos que integran la vida humana, el camino espiritual y la culminación mística. Sin olvidar una peculiaridad importante del autor: que él lleva a cabo en su discurso una exploración del hombre **en vertical**, de fondos y cimas, en límites de grandeza y de miseria, poniendo siempre en primer plano la vocación ontológica de su origen divino, y sacando, igualmente, a la superficie el fango sedimentado en los fondos del alma. Tal vez esta perspectiva de exploración en vertical puede resultar un tanto extraña a la mentalidad corriente de nuestros días, confinada en el plano de las relaciones horizontales, pero quizá, también por eso mismo, sea esta perspectiva de Juan de la Cruz la más audaz y desafiante en el panorama de las modernas antropologías sectoriales y reduccionistas.

Porque estamos convencidos de la vigencia de su mensaje, y porque nos hemos comprometido a hacer juntos el camino hacia la celebración de su IV Centenario, la Institución "Gran Duque de Alba" y el Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista de Avila ofrecemos al lector estos materiales, con el noble intento de que sirvan para una mejor intelección de la obra de San Juan de la Cruz, palabra luminosa en la que a todos se nos dice la clave y la forma más integral de ser hombres.

Avila, 24 de junio de 1988

LA CASTILLA QUE VIVIO SAN JUAN DE LA CRUZ

José Cepeda Adán

A. SINOPSIS DE UNA VIDA

Para un mejor entendimiento del fondo histórico en que se desarrolló su existencia, y a manera de memorandum de los lugares que recorrió, recordemos, simplemente, las fechas más decisivas de su vida que nos servirán, además, para encuadrar la época de que tratamos.

Hijo de Gonzalo de Yepes y de Catalina Alvarez, nace en el pequeño pueblo de Fontiveros. El padre pertenecía a una conocida familia del lugar toledano, Yepes, que lleva en su apellido y se dedicaba a recorrer la región castellana para comerciar en tejidos. Al llegar a Fontiveros conoció a Catalina, joven hermosa, de familia humilde, que trabajaba de tejedora en el lugar y al casarse con ella Gonzalo rompe con sus familiares. Marido y mujer se dedican al oficio de tejedores y del matrimonio nacen tres hijos: Francisco, Luis y Juan, nuestro personaje, que viene al mundo en el año de 1542. El padre muere poco después, dejando a la familia en una tristísima situación. Catalina, animosa siempre y de la que heredará el futuro santo su espíritu emprendedor, acude a la familia toledana del marido, pero al ser rechazada por su origen, se ve obligada a trasladarse de lugar en lugar para trabajar de tejedora, oficio para el que no parece tener mucha habilidad el pequeño Juan.

Instalados ya en Medina del Campo, Juan de Yepes entra como enfermero en el hospital de la ciudad, en cuyo menester permanecerá algunos años, mientras estudia en el colegio que los jesuitas acaban de instalar aquí.

En 1563, a los veintiún años, ingresa como novicio en los carmelitas de Medina del Campo, con el nombre de fray Juan de Santo Matías. Al año siguiente pasa a estudiar teología en Salamanca, donde permanece hasta 1567, en que dice su primera misa en el monasterio carmelita de Medina del Campo. Esta fecha es trascendental para él y para la historia de la espiritualidad española, pues en ella

y en la misma Medina del Campo se produce el encuentro de Juan de Santo Matías y Teresa de Jesús, quien, dispuesta a buscar mayor perfección, anima al fraile Juan a iniciar nuevos caminos.

En 1568, con otros dos frailes y en el humildísimo lugar de Duruelo, funda el primer convento de carmelitas reformados, al que siguen otras fundaciones: Mancera, Pastrana, Salamanca. Ha cambiado su primer nombre religioso por el de Juan de la Cruz, con el que será conocido en la historia. Desde estos primeros años tiene ya un papel preeminente entre los reformados, ocupándose de la formación de los nuevos religiosos como maestro de novicios. Sigue luego la fundación del colegio de Alcalá de Henares, y entre 1572 y 1577 le encontramos en Avila, como confesor del monasterio reformado por Teresa de Jesús. Un suceso doloroso va a interrumpir su labor de consejero espiritual. El 3 de diciembre de 1577 los carmelitas calzados, en su inquina contra los reformados, le detienen y le llevan preso a Toledo, donde permanece ocho meses en las más duras condiciones, hasta que huye de su encierro de forma novelesca. Ayudado por la madre Teresa, se dirige a las tierras del Sur para fundar nuevos conventos en Almodóvar del Campo, Beas de Segura, Baeza y Granada. En los años que permanece en Andalucía es vicario provincial en esta región. Pero la guerra no había terminado para él. En 1591 el Capítulo de la orden le exonera de todos sus cargos y le confina en La Peñuela, desde donde, muy enfermo, marcha a Ubeda, para morir en esta bella ciudad el 13 de diciembre de 1591, a los cuarenta y nueve años de edad.

B. LOS DOS "TIEMPOS" DEL SIGLO XVI

Aunque un apelativo, el *Renacimiento*, nos sirve para designar a toda la centuria, sin embargo, apurando con atención el análisis, comprobamos que un distinto clima histórico domina en cada una de las dos centurias, las que podemos representar, en lo que a España se refiere, por los reinados de Carlos I (1517-1556) y Felipe II (1556-1598). No se trata tanto, siendo con todo importantes, de los hechos históricos concretos: guerras, batallas, paces, crisis económicas, etc., que puntúan el suceder de aquellas décadas, como del aire que se respira, la mentalidad dominante, el tono vital que empuja a los hombres, el optimismo o pesimismo que marca sus acciones. De acuerdo con estas preguntas, el primer Renacimiento es más reciente, jugoso y optimista. Europa se ve recorrida por una corriente de ilusión y confianza en que todos los problemas tienen solución, en que los hombres pueden entenderse en las cuestiones esenciales. El arte habla de amores y el hombre se extasia con el espectáculo de la naturaleza, que desea conocer y busca en ella, anhelantemente, el canon de la belleza. Un ansia de horizontes nuevos empuja a la acción en todos los campos y con este impulso, el europeo, representado por españoles y portugueses, lleva los elementos del mundo occidental más allá de los mares. En el cielo parece dominar el azul, a pesar de las nubecillas que lo cruzan y que pronto pasarán. Todo se arreglará...

Mas al llegar la segunda mitad, la época de la monarquía de Felipe II, ese cielo europeo se aborrasca y encrespa. Un aire violento de intransigencia se apodera del alma de los hombres, que se enzarzan sañudamente en las guerras religiosas y se matan en nombre de Dios. Todos los problemas se enfocan desde los prismas de la Reforma y la Contrarreforma, que exigen un talante grave y tenso. No es

hora de amores humanos, pues el amor hay que lanzarlo más alto, hacia la Divinidad. Frente a una poesía galante y risueña, se pasa a la encendida poesía mística. No es hora de alegría y todo el mundo se siente en estado de misión salvadora. Un mundo lleno de problemas, con España en medio. Flamencos rebeldes, franceses, protestantes, turcos e ingleses contra la monarquía de Felipe II. Y Castilla centro de la acción política y económica de este enfrentamiento. Es en este segundo Renacimiento donde se inscribe la vida de San Juan de la Cruz y este clima histórico debemos tenerlo siempre en cuenta para mejor entender su figura.

C. LA CASTILLA DEL SIGLO XV

"Castilla hizo historia..., hacer historia es muy difícil y cuando una nación logra introducir una cuña en el denso cuerpo de la Historia universal y poner allí su nombre, entonces puede decirse que tal nación ha cumplido su destino" (V. Vives).

1. Los hombres. La demografía

¿Y con cuántos habitantes logró Castilla "introducir su cuña en la Historia"? ¿Cuántos fueron los castellanos contemporáneos de San Juan de la Cruz? No es ésta una cuestión baladí, sino que, por el contrario, hoy es una evidencia comprobada la relación existente entre población y poder económico y político en el Antiguo Régimen. Si se acepta, pues, que el timón de la Península Ibérica en el siglo XVI lo tenía en sus manos Castilla, debemos explicarnos el porqué. De aquí la exigencia de algunos datos, de ninguna manera exhaustivos, para conocer este factor básico de la historia, cual es el de los habitantes.

En su línea general, la centuria presenta un signo positivo, aunque con inflexiones y ritmo variable. Entre 1530 y 1591, fechas que encuadran perfectamente la vida de San Juan y de las que tenemos datos más fidedignos, las cifras totales para España van desde los 4.698.000 habitantes en 1530, a los 6.632.000 en 1591, con un aumento global del 31 por 100. Constatamos también un fuerte aumento en la población castellana, como señaló Carande, quien dice que el "momento culminante de la densidad de población de Castilla..., debe encontrarse entre los años de 1530 y 1570". Ahora bien, al estudiar una época y una región no vale sólo cuantificar los datos, sino que para conocer el pálpito histórico es preciso saber también qué pensaban los contemporáneos de la realidad de esos guarismos. Por las *Relaciones Topográficas* ordenadas por Felipe II entre 1575 y 1578, se aprecia que los aldeanos tenían la impresión de vivir en localidades que habían crecido en población. Este sentimiento de los rústicos de Castilla la Vieja hacia 1575 refleja el hecho de una repoblación sostenida, por lo menos, hasta mediados de la centuria. Además de estas respuestas de los lugareños a las preguntas de la encuesta, tenemos otros datos que avalan esta idea; así, Florián de Ocampo dice que "comenzaron a faltar los montes, que todo se rompía en Castilla para labrar".

En el cuadro de la población total de España en esas fechas, la relación con la masa humana de Castilla es la siguiente: si en 1530 el total es de 4.698.000, Castilla contaba entonces con 3.919.000 almas, y en 1591, de una suma de 6.632.000 para todo el país, en la meseta vivían 5.598.000 personas, con un aumento del

42 por 100. Angel García Sanz afirma que cada kilómetro cuadrado de Castilla estaba habitado, como media, por el doble de personas que cada kilómetro cuadrado de la Cataluña del siglo XVII. Significando un 20 por 100 del territorio español peninsular, la cuenca del Duero concentraba un 33 por 100 de la población peninsular.

2. El hábitat castellano: ciudades, villas, aldeas y lugares

Viene ahora preguntarnos dónde se concentraban estos castellanos, para acercarnos más a su vida.

No es fácil precisar y diferenciar exactamente en la época cada una de esas denominaciones, y los autores difieren en cuanto al criterio a seguir para su distinción. ¿Por el número de habitantes, estableciéndose el módulo mil para la categoría de ciudad...? En España no parece muy determinante este factor, pues nos encontraríamos con demasiadas excepciones, por lo que vale más fijarnos en las funciones que ejerce cada uno de estos núcleos de población y los servicios que ofrecen al conjunto regional. Aceptado ésto, *ciudad* vendría a ser aquella que tuviera obispado o resultara el centro de la justicia, la concentración de tiendas o el mercado regular al que se ven obligados a acudir los lugareños del contorno.

Ciertamente, la meseta del Duero era, por entonces, una tierra de ciudades que jugaron un importante papel en el tránsito del Medievo a la Modernidad, entre los siglos XV y XVI, para apagarse, más o menos lentamente, en la centuria siguiente. Recordemos cifras de *vecinos* de algunas de las que visitó San Juan (vecinos, que no habitantes, que habría que multiplicar por 4 ó 3,75, según siguiéramos a unos u otros demógrafos, que en esto no se ponen de acuerdo). Ávila, en 1530 cuenta con 1.523 vecinos, y en 1591 llega a los 2.826. Valladolid, en 1530 alberga a 6.750 vecinos, que ascienden a 8.112 en 1591. En esta ciudad las cifras más altas de nacimientos se alcanzaron en 1570. Medina del Campo, tan unida a la vida de San Juan, en 1530 tenía 3.872 vecinos, mientras en 1591 sólo cuenta con 2.760, signo inequívoco de su decadencia como centro comercial de la región. Lo mismo puede decirse de Medina de Rioseco, que sumaba 2.057 vecinos en 1530, para descender a 2.006 en 1591. Burgos, en 1530 arrojaba un censo de 1.800 vecinos, que llegan a 2.665 en 1591. Un caso muy singular es el de Toro, con 1.387 vecinos en 1530, y 2.314 en 1.591, tres veces más que La Coruña. Salamanca, donde "comienza a adentrarse fray Juan de la Cruz por las teorías de los místicos, al tiempo que acompaña sus estudios con una vida de privaciones y de disciplinas", según nos dice Manuel Fernández Álvarez, en 1530 tenía un censo de 2.500 vecinos, que se dobla casi en 1.591, hasta alcanzar los 5.000, a los que habría que añadir la población flotante de los escolares que acudían a sus aulas. Segovia contaba con 2.850 vecinos en la primera fecha que censamos, para duplicarse también a fines del siglo, con sus 5.568, índice elocuente de su floreciente industria textil. Por último, asomémonos a la ciudad andaluza donde murió, Ubeda, que contaba con 2.600 vecinos a mediados de siglo, para ponerse en los 4.375 en 1591. A estos núcleos urbanos del sur acudían los reformadores para llevar su mensaje a las masas ciudadanas que llenaban sus calles.

La importancia de Castilla se prueba en que de las 18 ciudades con voto en Cortes, 13 eran de la meseta: León, Zamora, Toro, Salamanca, Valladolid, Burgos, Soria, Segovia, Ávila, Toledo, Madrid, Guadalajara y Cuenca.

3. La ciudad en el siglo XVI

En el tránsito de la Edad Media a la Moderna se produce en toda la Europa Occidental un fenómeno de gran trascendencia, como es el crecimiento de las ciudades en cuyo seno sus habitantes —los que viven en el *burgus* (la ciudad), los “burgueses”— desarrollan unas actividades muy diferentes a las que llevan a cabo los *rústicos* que se diseminan por el campo. De esas nuevas formas de vida nacerán distintas relaciones sociales, nuevas conductas y nuevos ideales. En ellas, además, un fuerte impulso de futuro y una dinámica acelerada de la historia. Precisamente por eso, a esas masas que se apiñan en las urbes europeas se dirige la Iglesia con nuevas formas de acción y evangelización. Si en la primera Edad Media los grandes cenobios buscaron los valles apartados para la vida retirada de sus monjes, ahora las órdenes mendicantes levantarán sus conventos entre el laberinto de sus calles o en los entornos de las murallas urbanas, pero siempre muy cerca de esas multitudes que necesitan de sus predicaciones.

Precisamente, la muralla es casi siempre el elemento material que define a la ciudad y la separa del campo en el sentido más lato del término, pues la urbe se define hacia dentro por la línea de murallas, que pueden ser graníticas como la de Avila o de rústicas empalizadas de paja y barro, como las de Peñaranda, el Barco, Granadilla o Pedraza, al decir de M. Fernández Alvarez. La muralla hace ciudad, pues le da prestigio y seguridad contra todo lo que venga de fuera: enemigos, bandidos, pestes o contrabando. Incluso, cuando carece de ella, se levanta una simple tapia, como hizo Felipe IV en Madrid en 1625, para controlar económicamente el abastecimiento de la capital.

En el plano urbano de casi todas ellas se refleja, de alguna manera, el perfil social de sus moradores. Encontramos como núcleo central la plaza mayor o la catedral y en su entorno las calles comerciales, de bullicioso trajín diario; viene luego otro sector, en el que se asienta la industria y la artesanía, al que se agrega un bien marcado y circunscrito barrio señorial, morada de la aristocracia que domina las instituciones ciudadanas. En los bordes se levantan las casas de labor o las juderías, morerías y aglomeraciones de marginados y mendigos que caen sobre la ciudad con sus cantinelas de limosnas. Un trazado medieval impide, con las murallas, que se amplíe el ámbito urbano, por lo que su hábitat se maciza de vecinos en el siglo XVI, se vacía en el XVII como resultado de la crisis de población, para rellenarse de nuevo en el XVIII y estallar y romper el círculo de murallas o tapias en el XIX y XX, para extenderse en los nuevos ensanches. El trazado de las calles es estrecho y laberíntico, como si estuvieran sobrecogidas por el miedo, y la estructura de madera de las casas daba lugar a frecuentes incendios que llevaban el pánico a las poblaciones.

La plaza mayor, que precisamente comienza a cobrar toda su importancia en el siglo XVI, para culminar en el XVIII, constituye un ámbito esencial del mundo mediterráneo, donde los hombres necesitan un espacio abierto para hablar, relacionarse, comerciar, concentrarse e incluso amotinarse. La denominación de este espacio puede cambiar según los tiempos o las culturas, pero no la función, que sigue siendo la misma siempre. En la ciudad griega será el *ágora*, el *foro* en Roma, en los países musulmanes el *zoco* y en España la *plaza mayor*. En Castilla, la primera de importancia que se construye es la de Valladolid, en 1561, a la que siguen las de Aranda, Tordesillas, Medinaceli, Peñaranda de Duero, para culminar en la joya de Salamanca, la reina de las plazas mayores.

En la ciudad castellana, en la época que nos ocupa, se concentraba, además

de la nobleza, de la que tanto se ha hablado, también la industria, en muchos casos con una importancia destacada. Recordemos, para ello, como ejemplo a Segovia a mediados de 1500, con sus 600 telares, 15 batanes donde se producían 16.200 piezas al año, que representaban los dos tercios de Venecia y la mitad de Florencia, según afirma Felipe Ruiz Martín. Si pasamos a Medina del Campo por estas mismas fechas, encontramos a 50 mercaderes importantes, 65 agentes de comercio o de cambio, 21 almacenes al por mayor, 14 libreros —repárese en la cifra para el período histórico— que distribuían los libros importantes y 30 negociantes en telas. Las ferias celebradas en estas poblaciones alcanzaron fama europea, siendo precisamente la de Medina una de las más importantes de Occidente. Los hombres de negocios, al ultimar sus operaciones de crédito ponían como fecha y lugar “a pagar en Medina”. Igualmente, fue moda durante mucho tiempo adquirir los ajueres de novia en la feria de Medina, por la variedad y riqueza de sus prendas. Otros lugares de ferias afamadas eran las de Medina de Rioseco y Villalón, cada una de ellas con su especialidad.

Pero, volviendo a Medina del Campo, aquí nos encontramos con un curioso maridaje, muy propio del siglo XVI y de estas tierras, un lugar de santos y banqueros que, a pesar de su lejanía de vidas, se interrelacionan y ayudan. Es aquí donde se conocen Teresa de Cepeda y Juan de Yepes, y se inician las difíciles aventuras de las fundaciones, y donde ambos religiosos son ayudados por hombres pudientes. La madre Teresa lo reconoce con agradecimiento: “ya después de ocho días, viendo un mercader la necesidad (que posaba en una muy buena casa), díjonos fuésemos a lo alto de ella, que podíamos estar como en casa propia. Tenía una sala muy grande y dorada que nos dio para iglesia...” (*Fundaciones* 3, 14). Estas referencias a hacendados o mercaderes nos llevan a recordar a los banqueros medinenses del siglo XVI. Así, el más famoso de todos, Simón Ruiz, fundador de un hospital en la ciudad; y además a los Maluenda, Bernuy, Sanvítores, Palanco, casi todos de origen converso, que se retiran de los negocios a mediados de la centuria dominados por la mentalidad señorial y la irresistible competencia extranjera. Al llegar a este punto podemos hacernos la consabida pregunta: ¿traición de la burguesía naciente castellana o imposibilidad de luchar contra el ambiente general? Los especialistas tienen la palabra; a nosotros ahora lo que nos interesaba era señalar esas buenas relaciones entre esos dos mundos tan dispares: el dinero y la oración. Una prueba inequívoca de la atrayente vida que tenían estas ciudades es el éxodo imparable que se produce hacia ellas, proveniente del campo, que empieza a quedarse sin brazos, hasta el punto que a fines del siglo se señala ya la existencia en estas tierras de *lugares abandonados*. Estos inmigrantes llegados a la ciudad, unas veces encontraban acomodo en los entresijos de las ocupaciones, pero otras muchas venían a engrosar las oleadas de vagabundos que pululaban por las calles, acogidos al sentimiento de caridad que dominaba entre los ciudadanos. En ese ambiente denso de las urbes y la resaca de los llegados en busca de algo, lo que forma el clima donde nacerá la novela picaresca del siglo siguiente.

Sobre esta sintonización de ciudades, burgueses y fundaciones ha escrito Teófanés Egido palabras concluyentes: “Son los burgueses, individuos de esas mesocracias con fuerte presencia en su andadura fundacional, los únicos con los que se siente a gusto, a los que llama con frecuencia *mis amigos*. De hecho, sus conventos, que no rechazaban a las *israelitas*, en otro desafío a los estatutos de limpieza de sangre, están integrados fundamentalmente por monjas de extrac-

ción urbana y burguesa... Se exigía, por tanto, pensar en fundaciones localizadas en ciudades ricas y limosneras. Y es bien sabido: a aquellas alturas de 1567 Castilla la Vieja y parte de la Nueva eran las que contaban con núcleos urbanos más numerosos y mejor dotados... Y era ese centro de ambas castillas, también, el mejor comunicado. Aunque extraño para los no iniciados, para aquella "santa andariega", el hecho de ponerse en viaje era un martirio, mal llevado, a decir verdad. Por el contrario, los conventos que fundó con verdadero placer coincidían con la posibilidad de financiación limosnera, con ciudades activas y dentro de las mayores densidades camineras" (cf. *Santa Teresa y su época*, en *Cuadernos Historia* 16, n.º 110, págs. 23-24).

4. El campesino y la vida rural

Es hora de que nos asomemos un poco a su mundo, ya que representa el 80 por 100 de la población total, y su existencia es dura a pesar de las condiciones favorables del siglo. A modo de un ejemplo, veamos la distribución por estamentos sociales de Ávila y su tierra en 1591. Ávila ciudad: pecheros, 2.456; hidalgos, 203; clero, 167; total de vecinos, 2.826. Tierra de Ávila: pecheros, 15.886; hidalgos, 297; clero, 211; total de vecinos, 16.394.

Era una población, generalmente, mal alimentada, sometida a una fuerte mortalidad infantil, donde el 50 por 100 de los nacidos morían antes del año. La esperanza de vida se encontraba en torno a los cuarenta años, pues las amenazas de muerte eran muchas: hambrunas por malas cosechas, epidemias, especialmente la terrible peste, de la que podemos recordar la de 1527 a 1530 en Segovia. El brote de tifus que recorrió toda la España interior de 1556 a 1561, para llegar a los nuevos ramalazos de peste desde 1580, que alcanzan su máximo a finales del siglo, entre 1598 y 1602, con gran incidencia en tierras de Salamanca, Valladolid, Segovia, Ávila y Palencia.

La vida en el campo no debía resultar muy grata, no obstante la "idealización" que de ella se hacía por los habitantes de las ciudades o los refinados cortesanos, como fray Antonio de Guevara en su *Menosprecio de Corte y alabanza de aldea*. Empezando porque el clima de la meseta resultaba muy duro, con crudos inviernos y pertinaces sequías, a lo que se añadió un empeoramiento en la segunda mitad del siglo. Algunos datos dejan constancia de esta desfavorable situación. En 1535 se habla de "ríos helados"; en 1538, a causa de la sequía, "*las gentes comían hierbas y de todo*"; en los años 1541, 1542, 1556, 1561, 1566 y 1569 se pierden las cosechas por sequía. En 1544, 1554, 1557, 1567, 1573, 1576 y 1583, en cambio, las cosechas son malas por excesivos fríos y grandes lluvias.

A estas calamidades naturales venía a sumarse la pesada carga de los impuestos, cada día en aumento, y la tasa que limitaba el precio de los productos agrícolas frente a la libertad existente para los industriales, por lo que el sector campesino de la sociedad española sufrió muy negativamente los efectos de la llamada "revolución de los precios" del siglo XVI.

Y, sin embargo, la demografía campesina aumentó, por lo menos hasta 1550, debido, principalmente, a la demanda de productos del campo por parte de una población en alza, lo que explica la roturación de tierras a que se refería Florián de Ocampo. Pero ya en la segunda mitad del siglo se invierte la tendencia y comienza la despoblación del campo. En 1598 las Cortes reclaman medidas para evitar esta huida del terruño y, según los procuradores, sin duda con algo de exageración, dicen que habían emigrado más de las dos terceras partes de los hom-

bres del campo. En el encuentro y las relaciones entre estos dos grupos de la sociedad española, campesinos y ciudadanos, se producen curiosos fenómenos de descalificación de unos a otros; mientras para el hombre de la ciudad *rústico* es sinónimo de tosco y necio, *lugareño* o *urbano* es, para el campesino, equivalente a listo, inútil e improductivo que le roba y engaña.

También en este grupo de la sociedad puede establecerse una escala, según la situación económica de sus integrantes, que podía variar grandemente de unos a otros. Cuando en la documentación aparece el término de *labrador* o *labradores* se refiere a propietarios o renteros de tierras, que podían gozar de regular fortuna y quienes no solían cultivar los predios con sus manos, sino que contrataban *jornaleros asalariados* para estas faenas. Los vasallos campesinos podían serlo de *realengo* o de *señorío*, de acuerdo con la situación de la tierra en que habitaban. La condición de estos hombres del campo era distinta según las zonas donde estuvieran enclavados los señoríos.

5. La ganadería. La Mesta castellana.

Una idea tópica ha dominado, y aun persiste entre ciertos sectores del pueblo, al hablar de este factor de la economía española, que viene a ser, además, como una pincelada característica del paisaje de la meseta: llanuras de horizontes infinitos recortados por el perfil de los rebaños trashumantes. Durante mucho tiempo se ha mantenido el axioma de la rivalidad secular entre agricultores y ganaderos, personificados en los abusivos privilegios de que gozaba el *Honrado Concejo de la Mesta*, apoyado decididamente por la monarquía, que de este modo obtenía grandes beneficios por la exportación de la lana a los mercados septentrionales de Europa. Ha sido preciso un análisis más profundo de esta relación campesino-pastor, aparte de las consideraciones puramente legales de los organismos oficiales, realizada por la moderna historiografía, para acercarnos más desapasionadamente a esta diaria convivencia de dos hombres del campo: el agricultor y el ganadero.

Lejos del enfrentamiento estereotipado entre ambos sectores, se piensa hoy que constituyen en Castilla un modelo de *economías complementarias*, como ha visto Jean Paul Le Flem, pues cada una de ellas aportaba a la otra elementos básicos para su propio desarrollo: si la ganadería se aprovechaba del gran espacio — esas amplísimas extensiones sin cultivo que forman Castilla —, a cambio de ello proporcionaba abono natural, materias primas imprescindibles, la principal de todas la lana con que abastecer a la industria textil, pero también la carne y la piel de los animales. En este sentido, se habla incluso de una *cultura del cuero y de la carne*, muy característica de las tierras interiores de la Península. A esto habría que añadir, para precisar mejor la cuestión, que el Concejo de la Mesta sólo congregaba, aproximadamente, una tercera parte de las ovejas castellanas del siglo XVI, quedando los otros dos tercios como ganado estante controlado por los pueblos y sus vecinos.

No obstante esta nueva imagen, más cercana a la realidad de lo que fue aquella Castilla, la trashumancia de sus ovejas y los hatos de sus pastores, removidos diariamente en un largo viaje anual de Extremadura a León, constituyen una forma muy peculiar de vida, con hondas raíces en su existencia y su folklore.

Estos rebaños meseteños transitaban por tres grandes cañadas fijas de noventa varas de anchura. Una era la *cañada este o leonesa*, que se iniciaba en las montañas de León e iba por Zamora y Salamanca hasta Béjar. Repárese que su

denominación de *éste* no se corresponde con la geografía. La segunda era la *central o segoviana*, que partiendo de tierras de Cameros, en Logroño, iba por Burgos, Palencia, Valladolid, Segovia y Avila, se unía por un ramal a la anterior en Béjar, para seguir como una sola hasta Cáceres y Badajoz e internarse en Portugal. Otro ramal bordeaba Sigüenza y, por la solana de Guadarrama, seguía a El Escorial, Escalona, Talavera, Guadalupe y Almadén. La tercera, o *cañada manchega*, nacía en la Serranía de Cuenca y el bajo Aragón, y se dirigía por una parte hasta Alcázar de San Juan y por otra vía atravesaba La Mancha central y, por Socuéllamos, llegaba a tierras de Murcia. Entre la maraña de estas rutas se destaca el papel central de Segovia como nudo de enlace y razón de ser de la importancia de su industria textil.

La gran época de la Mesta corresponde al reinado de los Reyes Católicos y de Carlos I, con el alquiler de los pastos de las órdenes militares, y comienza su decadencia con la ruptura del *camino lanero* de la exportación por el Atlántico, desde tiempos de Felipe II, y el comienzo de las guerras en las tierras y mares del norte. Recordemos algunos datos para encuadrar esta evolución. En 1519 podían contarse unos 3.000.000 de ovejas de la Mesta, que a fines del siglo no llegaba a los 2.000.000.

6. Artesanía

Al referirnos a este sector de la economía y la vida castellana, no podemos olvidar que los padres de San Juan de la Cruz, y él mismo circunstancialmente, fueron tejedores, una de las ocupaciones artesanales más importantes y extensas de estas regiones. Hablar de un *desarrollo industrial* castellano parece hoy una broma pesada y, sin embargo, al hablar del siglo XVI constituía una evidencia incuestionable que arranca de fines del XV y llega, al menos, a la década de 1575 a 1585: "De fines del XV a 1585 la base de mayor vitalidad, de mayor riqueza y de mayor dinamismo social de toda la historia de Castilla y León", según la opinión de Angel García Sanz. Las actividades manufactureras y comerciales que tenían lugar en los centros urbanos atraían a los campesinos, que cambiaban el arado por el telar, el mostrador o los oficios domésticos. Aquí radica el éxodo del campo a la ciudad que, iniciado en esta época, será ya difícil de detener en tiempos posteriores. La vida campesina es dura y en ella muerde el tirón de las oportunidades que ofrecen los núcleos urbanos con sus tiendas, talleres o gentes ricas a quienes se puede servir. De este abandono del campo se harán eco las Cortes en repetidas ocasiones.

En la artesanía hay que distinguir entre la modestísima de las zonas rurales, capaz únicamente de cubrir las necesidades primarias de esta sociedad, en la que encontramos algunos herreros, zapateros, alfareros y algunos oficiales de textil para abastecer de paños bastos a esta población rural, tales como pardillos, paños blancos, paños comunes, jergas y arpilleras, picotes, burieles, hilazas, estameñas, etc., en las cuales, por cierto, trabajó Catalina Álvarez, primero con su marido, Gonzalo Yepes, y luego con sus hijos. Distinto era el trabajo en la ciudad, que empezaba por estar más reglamentado por las *organizaciones gremiales*, que fijan los precios, la producción y la calidad.

Una prueba de la importancia de esta industria textil en tierras castellanas es la aparición en ellas del llamado "sistema doméstico" de producción, mediante el cual pequeñas empresas controladoras del capital ofrecen trabajo a domicilio a las familias diseminadas por el ámbito rural de Segovia, Toledo, Cuenca, Cór-

doba. Los "pañeros" proporcionaban la materia prima a los artesanos, quienes la elaboraban a un tanto alzado. En esta industria textil, según Felipe Ruiz Martín, se invirtió parte del capital castellano durante el siglo XVI. Pero cuando los negocios empiezan a ir mal, a consecuencia de la competencia extranjera que introduce cada día más artículos refinados que se ponen de moda, como los "ruanes", "cambrays" y "olandas", estos *hombres de negocios* castellanos compran con su dinero hidalguías y se refugian en la nobleza, empujados, además, por una presión social que descalifica por sospechosa toda actividad comercial y dineraria.

También se invirtió mucho dinero en la construcción, que alcanzó gran auge en la Castilla de este siglo, como una prueba material de su prosperidad.

Si reparamos en el *comercio*, como corolario de esta economía del quinientos, lo primero que hay que señalar es el gran tráfico de la lana, que sale por los puertos del Cantábrico, a cambio de lo cual llegan a la Península las mercancías extranjeras que, poco a poco, dominan el mercado hasta influir decisivamente en el colapso de la industria española. Es decir, que la Castilla del siglo XVI ocupó un lugar preeminente en el comercio internacional, con la aportación de una materia prima, la lana merina, que se convirtió en un factor fundamental en el desarrollo del primer capitalismo en los círculos septentrionales de Europa. En cambio, cuando contemplamos ese comercio desde el interior, en lo que concierne al intercambio entre regiones, nos encontramos con la falta de un *mercado nacional*, que tardaría siglos en crearse, lo que supone la compartimentación del país en zonas más o menos reducidas de autosuficiencia, con mercados locales, comarcales y regionales, destacándose en este cuadro el intento de apertura de las ferias anuales, que en el caso de Castilla llegaron a alcanzar, según sabemos, renombre internacional, como las de Medina del Campo.

Una de las causas determinantes de esta incomunicación de las regiones era la dificultad de los caminos, que convertía el transporte de hombres y mercancías en una aventura peligrosa y cara. Este transporte se hacía por medio de acémilas y carretas, dando lugar a una ocupación muy especializada, la *arriería*, que se agrupaba colectivamente en la Real Cabaña de Carreteros. Los viajes de personas resultaban una verdadera aventura, a veces difícil de entender para una mente moderna. Basta, para tener una idea aproximada, con releer las páginas de la "fémima andariega" Teresa, donde nos relata las peripecias de sus monjas en los carros que atravesaban las estepas castellanas por caminos polvorientos. Por ello es más de admirar el entusiasmo de estos reformadores que recorrían el país de Medina del Campo a Sevilla y Ubeda, andando o montados en lentísimas caballerías o en aquellos malhadados carros, que dejaban el cuerpo tullido después de un día de marcha.

7. La sociedad estamental. La figura del hidalgo

Una sociedad dividida por el nacimiento, las leyes y la riqueza, al igual que en todo el mundo occidental. En el escalón superior la *nobleza*, en una proporción distinta en cada reino de la monarquía. A fines del siglo XVI se calcula en unas 133.000 familias en Castilla las que gozaban de hidalguía. Sin embargo, de ser considerada esta clase como un todo en cuanto a privilegios, en ella pueden distinguirse grados, conforme su dignificación y poder. En la cúspide se encuentran los *grandes*, poseedores de extensos señoríos y rentas, a quienes el rey llama *primos* o parientes; y a continuación los *títulos* que, igualmente, gozaban de buenas rentas y tierras. En 1520, Carlos I estableció la lista de grandes y títulos

en 25 de los primeros y 35 de los segundos, pero en el reinado de su hijo se aumentó el número hasta llegar a contarse unos 100 títulos a fines del reinado.

Viene a continuación un grupo de singular importancia, la nobleza ciudadana de los *caballeros*, que se dibuja como una clase media que controla y domina los estamentos municipales.

Por último está la figura del *hidalgo*, de tanta vitola en la sociedad española de los siglos de la Modernidad, que puede ir desde el *comido por el hambre* a quien sirve el *Lazarillo de Tormes*, y que huye de su lugar, donde puede aparecer empadronado como mendigo, para ocultar su indigencia, hasta el de mediano pasar, el hidalgo don Alonso Quijano el Bueno, o el que vive con relativo desahogo, don Diego de Miranda, el Caballero del Verde Gabán de la obra cervantina. La tiranía de la honra, que impide el trabajo manual, empujaba muchas veces a estos hidalgüelos a huir de sus lugares de nacimiento para trabajar ocultamente en tierras lejanas, como sucedió al padre de San Juan, Gonzalo de Yepes. Es más, cuando su viuda acude a los parientes por tierras de Yepes, éstos la rechazan porque su marido manchó el linaje. "La relación entre los hidalgos y el mundo de los negocios y el comercio parece haber sido algo ambigua. Muchos de ellos estaban empleados en la administración financiera... Muchos, también, se dedicaban al comercio bajo una forma u otra, práctica que no parece, al menos al principio del siglo XVI, que fuese considerada incompatible con la hidalguía, aunque una dedicación exclusiva a los negocios podía arropar una mancha sobre la reputación de la familia" (J. H. Elliot).

En el siglo XVI existían unas 180 casas nobiliarias en Castilla, cuyas rentas anuales oscilaban entre los 10.000 y los 150.000 ducados, lo que no dejaba de levantar duras críticas a los observadores más agudos de aquella sociedad. Martín González de Cellorigo llega a decir que "había treinta parásitos por cada hombre que trabajaba honradamente todos los días".

8. El clero

Una nota bastante destacada distingue al clero español del extranjero en este tiempo, y es una mayor pureza de costumbres, derivada de la dura reforma llevada a cabo por Cisneros a principios del XVI, según ha señalado Marcel Bataillon. También puede observarse una selección más amplia, en cuanto a su origen social, en las jerarquías religiosas cuando se comparan con las de otros países, dominadas en exclusiva por la nobleza. En Castilla no era infrecuente el caso de obispos procedentes de las capas humildes, de la veta común del pueblo.

En el clero secular encontramos grandes diferencias entre riquísimas diócesis, verdaderas potencias económicas, como Toledo, junto a pequeños obispados que apenas dominaban la tierra que se contemplaba desde el campanario de su catedral, así Guadix o el Burgo de Osma. En la jerarquía canónica de esta Iglesia también había que reparar en la distancia existente entre el obispo y los cabildos catedralicios, y el humilde cura de aldea, tanto en el marco, el modo de vida y el *status* material en que se desenvolvían. Este sacerdote de aldea sí que procedía de los ambientes populares con los que diariamente convivía, y que, por eso mismo, se sentían más identificados con él.

A lo largo del siglo se produce un notable aumento de su número, pese a las medidas restrictivas que intentó Felipe II, alarmado por el efecto que este crecimiento tenía en la población productiva. En las dos fechas que nos sirven para encuadrar la vida de San Juan tenemos las siguientes cifras: en 1530, en Castilla

había 23.771 clérigos seculares y 28.054 religiosos regulares; en total, 51.225; en 1591 llega a 33.087 los clérigos y a 41.086 los religiosos, que suman 74.153. Las ciudades castellanas con más clero eran Burgos, Valladolid y Salamanca. En Castilla se contaban 15.730 parroquias de las 20.000 de toda España. Medina del Campo tenía 14; Toro, 20 y Salamanca, 24.

Pero aún era más numeroso el clero regular, y sus casas llenaban las calles de las ciudades y pueblos. En la provincia de Salamanca existían 56 monasterios y conventos, con cerca de 2.019 religiosos; de ellos, 340 franciscanos. Segovia albergaba 24 conventos; Toro, 14; Medina del Campo, 15 y Valladolid, 46. Es en el seno de las distintas órdenes religiosas donde más se acusa la inquietud de la época, el espíritu de la Contrarreforma, en busca de una mayor perfección y pureza. En algunos casos la tormenta alcanzó aires de gran violencia, como sucedió, en concreto, con los carmelitas, que degeneró en batalla encarnizada entre calzados y descalzos.

En este cuadro de la vida religiosa de 1500, es obligado hacer un aparte para hablar de los conventos de monjas, muchísimo menos numerosos y pobres que los de los varones, que atraían la atención y las riquezas, mientras las comunidades femeninas, en un total abandono a la verdadera miseria, teniendo que acudir, en situaciones extremas, a tañir la campana de auxilio para recibir algún sustento. Otra vez hay que recurrir a las páginas de la fundadora Teresa, que relata con prosa vivaz y rica en detalles, los apuros económicos de sus conventos.

9. El castellano en su vivir habitual

Veámosle paseando por una calle de la ciudad, tal vez Medina del Campo; es un caballero o un buen burgués, de los que trafican en varios negocios. Si reparáramos en su indumentaria, veríamos, de pies a cabeza, que calza unos ricos *borceguies* y si va a salir de viaje las *botas de camino*. Cubre sus piernas, hasta un poco más arriba de las rodillas, con las *medias calzas* (que han sustituido, a mediados de siglo, a las *calzas*), que solían ser de colores, incluso una de cada color, sujetas a la cintura por las *agujetas*, una especie de cordoncillos provistos de herretes en las puntas. De rodillas para arriba, cubriendo las caderas y la mitad del muslo, los *calzones* o *gregüescos*. El cuerpo se tapaba con el *jubón*, también de varios colores, unas veces con mangas y otras con medias mangas. Asomando sobre el cuello del jubón aparecen las *gonelas*, llegadas de París, con cabezones labrados de oro o *caireles* o paños de oro. Sobre el jubón se ponía un *sayo* muy ceñido, que caía hasta la mitad del muslo, de mejor o peor calidad, con mangas fijas o sueltas (*sayos fijados*, *sayos de librea*, *sayuelos*, con ribetes de terciopelo y de paño de Valencia). Se ceñía a la cintura con una faja de seda (*ceñidores labrados*) donde se colocaba el puñal o la espada. Si hacía mucho frío podía ponerse encima un *ropón* o *sobretudo*. Y cubría la cabeza con un emplumado sombrero. No podía faltar en su atavío el *rosario*, que desgranaba a solas o en familia por las noches. Si estaba a punto de emprender viaje tenía en sus manos los *anteojos* o *antifaz*, para librar su cara del polvo del camino. Si nos permitiera registrar la valija de su ropa encontraríamos en ella *camisas* y *camisones* (recordemos a don Quijote luchando con los pellejos de vino en la venta). Algunas de estas camisas podían ser lujosas, de "olanda, labradas de oro".

Para conocer la vestimenta de una dama tendríamos que penetrar en su vivienda, donde la encontraríamos en el salón o pieza principal de la casa, sentada en el estrado, en el mismo suelo, sobre cojines, ya que el uso corriente de las

sillas no se introduce en España hasta el siglo XVIII. Se encuentra presidiendo el círculo de sus hijas y damas. Si nos lo permitiera, veríamos que lleva como prendas más íntimas: *camisa* o *camisones* labrados en oro, sobre los cuales se pone el *corpiño* o *cosecillo*, la *saya* y la *basquiña*, con cuerpo o sin él, casi siempre de colores chillones. Sobre el corpiño sobresalían también las *gonillas*. Eso sí, va cubierta con profusión de adornos: cadenillas de oro en el cuello, anillos en los dedos, *manillas* o pulseras en los brazos, *arrajadas* o *pinjantes* en las orejas y una cruz en el cuello. En muchos casos podrían verse, igualmente, colgados de la cintura *amuletos* o *higas* para evitar los maleficios. Cubre su cabeza con la *toca* o *mantilla*, que en el caso de las viudas era negra y llegaba hasta los pies.

En las gentes del pueblo la ropa era mucho más sencilla y vulgar: unos calzones que cubrían las piernas, una camisa y sobre ella un ropón en invierno. Muy parecida era la vestimenta de los rústicos y, unos y otros, de tejidos toscos salidos de los telares de la tierra.

10. Los ecos de la gran historia

Las noticias de la Europa en guerra llegaban, más o menos, apagadas a estas tierras de la meseta sobre las que, en cambio, pesaban las duras contribuciones de hombres y dinero. Un simple recuerdo de las que llegarían a los oídos de Juan de Yepes podrán encuadrar mejor su agitada vida. Su infancia (1542-1552) transcurre bajo la regencia en España del príncipe don Felipe, por la ausencia de su padre el emperador que pelea contra berberiscos y protestantes en el Mediterráneo y Alemania. Un año antes del nacimiento de San Juan, en 1541, tiene lugar el fracaso de la expedición de Argel que tanto entristeció a Carlos I. En 1554 se ha firmado una más de las paces con la eterna enemiga, Francia, que abre un paréntesis en las repetidas guerras. Se trata de la *Paz de Crepy*. En 1547 llega una gran noticia: el emperador acaba de vencer rotundamente a los protestantes en Mühlberg. Pero, a la vez, son los años en los que, acuciado por las necesidades bélicas de tantos frentes abiertos, se ve obligado a reclamar de su hijo en España ayudas económicas que cada día son más difíciles de allegar en esta década por el joven regente, el cual, con todo respeto pero de una manera clara, así se lo manifiesta al padre ausente: "La cual — la paz — importa tanto para el bien y remedio de la Cristiandad y aun de estos Reinos, que están tan necesitados y exhaustos, que no sé con que manera de palabras se lo pueda encarecer..., porque todos los medios, formas y expedientes son acabados; los dineros del servicio, así ordinario como extraordinario consignados; las otras consignaciones del todo consumidas..., para que desengañado de lo de adelante pueda medir las cosas según lo que se podrá y no según sus grandes pensamientos..., cuando V. M. y sus Reinos estuviesen más descansados" (cf. M. Fernández Álvarez, *Corpus Documental de Carlos V*, vol. II, Salamanca, 1975, págs. 270 ss.)

En ese mismo año de 1547 se conoce por estas tierras la muerte del monarca francés Francisco I, el tenaz rival de Carlos. ¿Respirará con ello Europa?, se preguntan algunos. Pero no sucederá así, pues su hijo y sucesor, Enrique II, enciende de nuevo la guerra en 1552, aliado ahora con los príncipes protestantes alemanes. Es el año en que Juan de Yepes cumple los diez años. Con estos príncipes alemanes pretende llegar a un compromiso el emperador, por lo que firma la llamada *Paz de Augsburgo*, en 1555, en la que se reconocía la igualdad religiosa entre católicos y luteranos en Alemania. Año decisivo en la historia del Continente es el de 1556, en el que Carlos V, cansado por lo que denominaba "los nego-

cios forçados" (mala salud, falta de dinero y presiones de la familia) decide abdicar en su hijo Felipe los reinos de España, para retirarse a Yuste, donde muere en 1558. Con él se cerraba una época, un estilo de vida, y empezaba otra en la que se encuadra perfectamente la vida de San Juan. Estamos en la época de los apuros económicos de la familia, de los viajes en busca de trabajo de la viuda Catalina Alvarez, y del comienzo de los estudios del joven Juan.

Cuando cumple los quince años, en 1557, llegan a Castilla buenas noticias: el 10 de agosto de ese año las tropas de Felipe II han aniquilado a los franceses en *San Quintín*, y dos años después, tras diferentes vicisitudes de la guerra, se alcanza la *Paz de Cateau-Cambresis* (1559), el tratado más positivo de la historia española, pues el rey español tiene a Francia a sus pies y la salvará por la boda con la princesa gala Isabel de Valois, la mujer que más amó en su vida. Por esas mismas fechas unos acontecimientos religiosos iban a marcar nítidamente el nuevo aire político que advenía. En 1558 en Sevilla, y en 1559 en Valladolid, tienen lugar los *Autos de Fe* de la Inquisición más importantes del reinado, tanto por los personajes condenados como por la espectacularidad que se les quiso dar. Y algo más, en este clima de tensión religiosa, que anunciaba el nuevo reinado y la nueva época: el arzobispo toledano Bartolomé de Carranza es encarcelado por la misma Inquisición, acusado de herejía, algo inaudito en la vida de la Iglesia. Estos sucesos indicaban que se había pasado de los tiempos del diálogo y la tolerancia carolina, a los duros y cerrados de su hijo Felipe II. El *Concilio de Trento* ha marcado las barreras y se entra de lleno en el mundo de la Contrarreforma.

En España se sucederán unos años de convulsión con la revuelta y guerra de los moriscos de las Alpujarras (1569-1570). Es de notar que unos años después, pacificada la tierra, San Juan bajará a la morisca Granada para fundar en ella uno de los conventos del carmelito reformado. La lucha con el Islam turco se extiende por el Mediterráneo, y el peligro lleva al Papa, Venecia y España a firmar una *Liga Santa* cuya flota, al mando de don Juan de Austria, obtendría uno de los triunfos más memorables de este escenario: el del 7 de octubre de 1571 en el *golfo de Lepanto*, noticia que llena de gozo a los castellanos. Y, sin embargo, parecía que la paz para este pueblo español era imposible. Por los mismos años — 1563-1565 — en que se va a producir el encuentro de Santa Teresa y San Juan por tierras de Medina, se enciende la *rebelión de los Países Bajos* — que durará ochenta años y será, a la larga, la causa fundamental de la derrota española en Europa — aunque esto, como es lógico, no se podía prever por aquellas fechas, en las que aún se festejaban triunfos, como en 1580, año en que Felipe II ensanchaba su monarquía con un reino más, al incorporar Portugal a su corona. Estos serían, quizá, los últimos éxitos, pues a los enemigos tradicionales heredados de su padre se añaden otros muy poderosos. La vieja aliada, Inglaterra, se torna enemiga con el propósito de dominar el Atlántico, hasta entonces controlado por España. Felipe II se compromete, en este caso, con la empresa más arriesgada de su reinado, la *armada contra Inglaterra* que, en el verano de 1588 verá frustrada su aventura por los vientos y marineros británicos frente a las costas del Canal de la Mancha.

Estamos en los últimos años de la vida de nuestro santo andariego. Parece que su final anuncia también los años tristes del reinado, la década de 1590, en la que a los achaques del monarca se añaden las indisimulables dificultades económicas, que obligarán a la monarquía española a declarar, en 1595 — cuatro años después de la muerte del Santo — la bancarrota de su hacienda, con la sorpresa de Europa y la consiguiente alegría de sus rivales.

Epoca agitada ésta, ciertamente, entrecruzada de triunfos y derrotas, con el peso agobiante de los impuestos sobre las espaldas de los castellanos que, a cambio de ello, conseguían que su lengua escribiera las páginas más hermosas de la literatura y, con ello, introducía su *cuña cultural* en la Historia universal.

EL HOMBRE, ALEACION DE ESPIRITU Y MATERIA

Eulogio Pachó

A Juan de la Cruz no le interesa teorizar sobre el hombre. Le tiene siempre presente en su realidad viva. Pero posee "un estilo de pensar", y su dispositivo está montado sobre un invisible esqueleto, sobre una teoría de la personalidad. En parte, heredada o asumida; en parte, construida con la experiencia propia y la penetración analítica. No hace falta que hable en código filosófico para identificar su visión del hombre.

Lo que sí es necesario es colocarse en su propia óptica. Contempla al hombre en el devenir más que en el ser. No en dinamismo mecánico o autómatas, ni siquiera psíquico. Lo que le interesa no es la esencia del hombre sino su ethos, su conducta, en cuanto devenir axiológico que le conduce a su máxima realización.

El enfoque dinámico se proyecta así en visión teológica. La plena realización, a la que Juan de la Cruz quiere llevar al hombre, se verifica en una "transformación" que le despoja de sí y le entrega a otro, a Dios. Todo ello quiere decir que la perspectiva antropológica de Juan de la Cruz es radicalmente teológica y mística, o simplemente teologal.

Por mucho que prime lo referencial es indudable que se sustenta necesariamente en lo ontológico. El que sea prioritario lo axiológico y teológico no quiere decir que carezca de base. Para que se sostenga, Juan de la Cruz tiene que apearse a una ontología. Es algo previo a cualquier consideración referencial o dialógica.

Lo que pasa es que en fray Juan de la Cruz la estructuración filosófica del hombre es inseparable de la visión teologal y teológica. No es filosofía pura, discurso racional y exclusivamente natural. Arranca de la fe-revelación y se instaura en la trascendencia. El hombre no es, para él, realidad ocluida sobre sí y con capacidad de autorealizarse o autodivinizarse. No se realiza replegándose en sí mismo sino abriéndose a otro y llenándose de él, de Dios.

Hay posibilidad de aislar la componente filosófica en la antropología sanjuanista y estudiarla independientemente de cualquier otra dimensión. Si la operación se realiza arrancando de presupuestos que excluyen la aceptación y la comprensión de la inferencia teológica, se cuarteo todo su edificio por falta de apoyo en la verdadera ontología que lo sustenta. El estudio sectorial puede responder

legítimamente a exigencias metodológicas sin que por ello implique mutilación del conjunto o desintegración de la visión antropológica global de Juan de la Cruz.

Entre tantas calas posibles, en lo parcial, aquí se intenta una que se sitúa en el entronque entre lo filosófico y lo teológico y que afecta por lo mismo a la colocación de la antropología sanjuanista en el cuadro de las que han dominado a lo largo de los últimos siglos.

1. RAIZ Y ENFOQUE "HUMANISTA"

Fray Juan de la Cruz se enfrenta al hombre desde un contexto cultural en el que la revelación cristiana se incorpora a la reflexión filosófica como referencia básica y determinante. Esa filosofía teológica determina un tipo de antropología pivotado entorno a la relación dialéctica entre Dios-hombre, Creador-criatura, finito-infinito, inmanencia/emergencia-transcendencia, natural-sobrenatural. Juan de la Cruz no es monolito aislado, ni siquiera revolucionario de esa órbita. La explora con penetración singular y la enriquece con observaciones originales, pero se mueve siempre dentro de ella.

Recordar o evocar el soporte bíblico de la antropología sanjuanista equivale a situarla automáticamente extramuros de cualquier interpretación ateísta y a colocarla en las corrientes teísticas. Los intentos indagadores en clave materialista quedan en estructuralismo alicorto (1).

Arrancar, como Juan de la Cruz, del hombre "amasado de tierra", pero "a imagen de Dios", garantiza una antropología humanista que excluye cualquier intento biologista y fiscalista, en las antípodas ambos del auténtico humanismo. El sistema sanjuanista supera en mucho los requisitos mínimos en torno a los cuales se articula la opción humanista. Se da por descontado que el hombre está en el centro de la realidad mundana y ostenta el primado ontológico y axiológico de la misma. En consecuencia, el sujeto y "persona" son conceptos y realidades prioritarias frente a la realidad circundante.

Por otra parte, el hombre es irreducible o heterogéneo respecto a su entorno, porque hay una ruptura cualitativa. Al hombre le corresponde un valor absoluto, por tanto, de fin y no de medio. Todo lo intramundano le está sujeto como instrumento. La historia misma no es otra cosa que el protagonismo —en el espacio— del hombre libre y responsable (2).

Nada más elevado y noble para el hombre en el plano del ser y del quehacer. Pero semejante exclusividad implica trascender la máquina y el animal para dar entrada a la *psyche*, el alma o espíritu, con eliminación consiguiente de todo mecanicismo o empirismo. El enfoque antropológico de Juan de la Cruz es refractario a cualquier solución monista que identifique alma-mente con cerebro, ya

(1) Ejemplo bien elocuente es el de M. BALLESTERO, *Juan de la Cruz: de la angustia al olvido*. Barcelona, 1977. No se niega, en modo alguno, la legitimidad de aplicar al sanjuanismo sistemas estructuralistas o de cualquier otra índole. Lo que reclama la metodología científica es la aceptación de límites. Desde un enfoque materialista no se alcanza la comprensión de un mundo espiritual. Tampoco a la inversa. Por eso, la misma síntesis de J. BARUZI, en su alabado *Saint Jean de la Croix*. París, 1924 y 1931, es dañosamente parcial.

(2) Excelente planteamiento y penetrante diagnóstico de los diversos humanismos y antihumanismos en antropología en el libro de J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías: un reto a la teología*. Santander, 1983. Ver en particular pp. 204-209.

sea fisicalista o emergentista. La antropología sanjuanista postula la trascendencia alma-espíritu por cuanto contempla a la persona humana como hechura de dos ingredientes distintos, aunque mutuamente referidos e interactuantes, la materia-cerebro y el alma-espíritu (3).

La aceptación y el arranque obligado del dualismo interaccionista es insuficiente para dar razón de todos los fenómenos propios y exclusivos que San Juan de la Cruz atribuye al hombre. No basta distinguir la confrontación entre el cerebro y la mente-alma, es necesario superar el simple reconocimiento del yo. Para salvar el dualismo interaccionista se requiere y basta reconocer en el alma-mente una realidad dinámica capaz de experimentar que está viva, de constatar la propia identidad a lo largo de momentos sucesivos, de sentirse yo.

El yo, en cuanto entidad autoconsciente, implica capacidad de autoreflexión, por tanto, conciencia plena que le distingue de los animales. De por sí, no se equivale a una substancia psíquica que exista independientemente del cuerpo o que como tal pueda existir; menos aún como alma inmortal. A ese nivel de comprensión o explicación el dualismo interaccionista es insuficiente para abarcar la persona contemplada por Juan de la Cruz. Aunque se da cierta trascendencia del alma-mente respecto a lo puramente material o corporal, no se define necesariamente como espíritu. Es o está sólo en función de algo como realidad puramente dialógica. A fin de cuentas no supera el nivel de la psyche (4).

No hay duda de que la visión sanjuanista es radicalmente dialógica y se sitúa en la línea dialéctica interaccionista, pero su concepción del alma va mucho más allá. No por definición metafísica, sino como postulado incuestionable. Opera con esa realidad como con algo inevitable para hablar de la persona humana.

Bastaría en cualquier caso esta verificación para calificar de humanista su antropología. Para él es irrenunciable la diferencia cualitativa y entitativa entre el hombre y cualquier otra realidad mundana. Pero la simple singularidad de lo humano, en principio, es compatible con cualquier materialismo que no lo nivele por el raser de lo biológico o de lo físico. El paso definitivo de Juan de la Cruz está en la afirmación, no dualísticamente; de la materia y del espíritu, del cuerpo y del alma.

Los dos elementos del ser humano están radicalmente interdependientes y aunque se infieren mutuamente no pueden subsistir por separado. Su interrelación e interacción obligan a pensar en la unidad del ser, del yo, del individuo, de la persona. Al margen de esta comprensión, no cabe auténtica antropología, a lo sumo una antropología como regresión de lo humano a los estratos inferiores de la realidad.

Si Juan de la Cruz supera tanto el monismo como el dualismo antropológico es porque penetra hasta el subsuelo metafísico del ser humano, el alma. A la base de su enfoque está la referencia bíblica; en el vértice, la elaboración del aristote-

(3) Naturalmente, no contradice tal afirmación el texto tan curioso de *Subida*: "Cuando Dios hace estos toques de unión en la memoria, súbitamente le da un vuelco en el cerebro, que es donde ella tiene su asiento, tan sensible que le parece se desvanece toda la cabeza y que se pierde el juicio y el sentido" (3, 2, 5). Alude a la repercusión somática de ciertas gracias místicas, como en CB 13, 4 y en otros lugares. Aquí puntualiza el Santo la razón del fenómeno. Sostiene que la memoria (sensitiva) tiene su sede en el cerebro. Sobre el enfoque monista y fisicalista, cfr. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *ob. cit.*, pp. 136-137.

(4) Cfr. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *ob. cit.*, p. 133-137, 185.

lismo escolástico. Antes de ilustrar el último hecho conviene recordar el dato bíblico que sirve de arranque a la comprensión sanjuanista.

En la revelación bíblica se da una idea de hombre que postula o exige la interpretación del fenómeno humano diversa del monismo materialista. Quede o no claro el concepto de alma espiritual, el contenido equivalente está explícita y formalmente en la Biblia y a ella se apela sin titubeos Juan de la Cruz. La singularidad del ser humano y su condición de valor absoluto e intangible radica, según la Escritura, en ser "imagen de Dios". Por ella el hombre preside la creación y el gobierno de la misma. En cuanto representación de Dios permanece inmanente al orden de la realidad mundana, pero, a la vez, la trasciende y se afina en el ámbito de lo divino. No es una realidad como las demás ni puede confundirse con ellas.

En la visión cristiana y sanjuanista la aportación bíblica no sólo destaca la concepción funcional del alma, implicada en la "imagen de Dios"; el hombre se presenta como unidad psicosomática, no en cuanto resultado de dos realidades yuxtapuestas, sino como una única realidad pluridimensional (5). No va más allá. No explica de qué manera se realiza esa unidad suprema, que permanece exigida por la creación y, en vertiente antropológica, por el misterio de la Encarnación, el de la resurrección y el de la redención.

A eso se aplicará la antropología cristiana, a indagar cómo los términos alma-cuerpo no se corresponden a un dualismo ontológico ni antropológico. Fray Juan de la Cruz asume la solución más adecuada y penetrante ofrecida por la tradición que le precede. Más que formularse en tesis explícita, el Doctor místico la asume como puntal de los análisis antropológicos en que desgrana sus reflexiones y sus experiencias. Al no vaciarse en esquema sistemático, la yuxtaposición o alternancia de esquemas crea dificultades de interpretación. Acaso la mayor sea la que incide en la dialéctica entre "dualismo" y unidad personal.

2. ESQUEMA DICOTOMICO

Es precisamente al referirse a la estructura espiritual, que sirve de soporte a la vida cristiana, cuando en la Biblia se ha tropezado la tradición cultural de occidente con términos y expresiones con sabor inmediato a dualismo antropológico. La inteligencia superficial del dato bíblico no ha favorecido una visión capaz de superar la barreras de la dicotomía humana radical. Es posible que en más de una ocasión Juan de la Cruz ceda al reclamo de interpretaciones bíblicas —de corte popular o acomodaticio— demasiado drásticas en la bipolarización de los ingredientes humanos. En todo caso, no es lo definitivo ni usual en fray Juan de la Cruz; a lo sumo, algo tangencial en función pedagógica.

(5) No hace al caso aquí entrar en la polémica sobre el alcance del lenguaje bíblico sobre la antropología. Los dos puntos clave son pacíficamente aceptados y de hecho Juan de la Cruz los asume sin dudas ni titubeos. Sobre las diferentes interpretaciones del dato bíblico cfr. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, "El esquema alma-cuerpo y la doctrina de la retribución", en *Rev. Esp. de Teología* 30 (1973), pp. 293-338; M. GUERRA, *Antropologías y teología*. Pamplona, 1976; A. DIEZ MACHO, *La resurrección de Jesucristo y la del hombre en la Biblia*, Madrid, 1977.

Por otro cauce más abundoso le llegó, también, cierta tendencia a radicalizar la heterogeneidad del compuesto humano, acentuando a veces en demasía la dicotomía de base. Está aceptado que en la tradición cultural occidental la terminología antropológica está impregnada de vocablos y giros de impronta dualista que comprometen a nivel corriente el superar el esquema dicotómico alma-cuerpo y llegar a la visión unitaria del hombre. En esa tradición tiene puesto relevante el neoplatonismo, la ideología o cosmovisión adherida más fuerte y tenazmente a la mística cristiana.

A lo largo de los siglos la concepción platónica de la materia, del mundo sensible, del mal y, sobre todo, de la relación entre cuerpo-alma sometió a prueba difícil el dato bíblico sobre el hombre. En el empeño de conjurar la antropología cristiana con la psicología platónica naufragaron algunos nombres ilustres. Otros salvaron el escollo gracias a sutiles acrobacias mentales. Juan de la Cruz lo consiguió brillantemente porque en los puntos clave suplantó el comprometedor neoplatonismo por las categorías aristotélicas, capaces de ofrecer la vía media entre el monismo y el dualismo. El uso del esquema dicotómico cuerpo-alma queda en él exonerado de la hipoteca dualista mucho mejor que en otros escritores místicos. No ha supuesto para él la renuncia a un estructuralismo dualista útil y cómodo para acoger datos bíblicos y para proponer orientaciones pedagógicas interesantes.

Al contrario, la confrontación cuerpo-alma es tan tensa e intensa en los escritos sanjuanistas que en más de una ocasión parece desbordar la frontera de la unidad radical de la persona humana. Conviene advertir, sin embargo, que la ley o principio de los dos contrarios que se repelen y son incompatibles en el "mismo sujeto" se aplica a la dimensión afectivo-moral no a la funcional u operativa.

Por otra parte, en Juan de la Cruz la dualidad cuerpo-alma, sentido-espíritu, es inexplicable sin referencia a otras íntimamente relacionadas con ella, en especial hombre-Dios, hombre-mundo. También en estas categorías el acento sanjuanista recae más en lo dialógico y funcional que en lo metafísico. Quiere decirse que se contraponen dialécticamente en función de una visión teológica y espiritual más que en el plano ontológico. Cualquier análisis del problema extralimitaría los márgenes de este punto.

El esquema dicotómico que ahora interesa queda inserto en la propuesta sanjuanista de que el hombre es un compuesto integrado por "dos porciones o partes" distintas, pero no autónomas. En términos generales y en el plano científico-filosófico-teológico, se designan con los términos cuerpo-alma. Desde una visión con resabios neoplatónicos se dice, un tanto informalmente, porción inferior-porción superior. Con manifestaciones connotaciones aristotélicas se prefiere otras veces la fórmula parte sensitiva-parte racional o espiritual. En proyección bíblica y religiosa se traduce como parte/porción sensual, carnal y parte/porción espiritual; o lo mismo, más breve: sentido-espíritu.

No existe perfecta sinonimia entre todos esos términos. La plurivalencia de muchos obliga a penosos análisis semánticos cuando se trata de documentar textualmente determinados puntos de vista. La equivalencia fundamental en la línea dualista que aquí interesa está suficientemente garantizada. Es la que se propone habitualmente al trazar el cuadro de la depuración a que se somete al hombre durante el camino que ha de llevarle a la plenitud de su realización, la unión con Dios. El proceso depurador se extiende a dos zonas o porciones: la sensitiva y

la espiritual, es decir, la vinculada a la corporeidad y la asentada en el espíritu. El programa se formula en esos términos generales (6).

A partir de las dos "porciones", el hombre sanjuanista se estructura en un complejo mecanismo de tendencias, funciones, potencias y capacidades. Todas ellas encajan en los dos compartimentos señalados: componen la dimensión corporal-sensitiva o la espiritual-racional. La anatomía estructural del hombre suele desmenuzarse por Juan de la Cruz al "traducir" al lenguaje corriente las alegorías o expresiones figurativas de sus composiciones poéticas. Según esa clave el hombre es como "un caudal", "una montaña", "una ciudad con sus arrabales". Tiene tal cúmulo de "capacidades" que puede compararse a una "fortaleza", o decir que cuanto posee es su "fortaleza" (7).

La preferencia de Juan de la Cruz por la fórmula inferior-sensitiva/superior-espiritual frente a la de cuerpo-alma pudiera sugerir cierta atenuación del "dualismo" funcional u operativo. No siempre queda nítida la identificación sensitivo-inferior con corporal-material, como tampoco la de espíritu-alma. No hace al caso ahora la vertiente teologal-espiritual en la que los vocablos implicados adoptan sentidos nuevos alejados del plano operativo-funcional, si se quiere, psicológico. El dualismo de base se instaura a este nivel y a partir de ahí se prolonga en los demás, que no interesan en este momento.

La comprobación textual para garantizar la sustancial equivalencia esquemática entre inferior-sensitivo, por un lado, y alma-espiritual, por otro, resulta sencilla y elemental. Presupone una aclaración, innecesaria si no fuera porque su olvido ha causado tropiezos de lectura casi impensables. La corrientísima sinécdoque sanjuanista "alma" por "hombre-persona" (es de uso habitual entre los escritores espirituales) ha hecho pensar en curiosos significados de "alma" en la pluma de fray Juan. Fuera de casos especiales, no hay otro misterio ni la palabra tiene otro alcance.

Indudablemente la extensión del tropo se debe a la persuasión de que el "alma" es la parte "superior", lo más noble y elevado del hombre, pero sin que fray Juan de la Cruz piense que la realidad del hombre o de la persona se recluye en el "alma", o que el alma sola es persona, como quisieron algunos teólogos medievales (8).

Tampoco ofrece dificultad alguna, en contra del acentuado dualismo funcional aceptado por el Santo, la posible distinción en él de graduaciones o sutilizaciones del "espíritu", siempre que quede asegurado que la "porción superior", "parte espiritual" o alma, trasciende la corporeidad o materialidad y se instala en el reino del espíritu. No hace el caso prolongar las consideraciones sobre "el ápi-

(6) Entre otros textos sanjuanistas, pueden consultarse: S1 1, 1; 2, 2, 2; 2, 7, 3; 3, 24, 2; N pról.; 1, 4, 2; 1, 8, 9; 1, 14, 1; CB 15, 30; 16, 10; 20, 1; LI 1, 25-29, etc.

(7) La fórmula-símil "fortaleza" S2 16, 2; también S1 10, 1; N2 11, 3-4. Las otras alegorías citadas, respectivamente en CB 28, 4; 16, 10; 18, 7. Sobre el particular, mi trabajo *La antropología sanjuanista*, en *Monte Carmelo* 69 (1961), pp. 53-77. Detalles particulares sobre la estructura o anatomía de las dos porciones del hombre no son pertinentes en esta visión panorámica.

(8) San Juan de la Cruz llega a verdadero manierismo o descuido estilístico por el continuado uso de la sinécdoque "alma-hombre/persona". Con mucha frecuencia propone divisiones del "alma" u operaciones de la misma y viene entre ellas el alma, el cuerpo, los sentidos, etc. En algunas obras, como en el *Cántico espiritual* la figura del lenguaje se hace casi obligada al asumir el simbolismo esponsal o nupcial con "Cristo esposo". Entre los filósofos y teólogos medievales que propusieron la fórmula alma-persona destaca Abelardo. También se inclinó por ella Hugo de San Víctor; cfr. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *ob. cit.*, pp. 222-223.

ce de la mente", el "fondo del alma", "la división del alma y el espíritu" para ver hasta qué punto Juan de la Cruz asume corrientes favorables a la "anatomía" del espíritu. Basta constatar la indudable equivalencia entre alma-espíritu en el plano de la estructura psicológica y funcional-operativa. Se confirma por la contraposición inferior-sensitiva-corporal (9).

Tampoco esta equivalencia ofrece dudas serias, ni exige multiplicar la verificación textual. Bastará la siguiente ejemplificación: "Por todo su caudal entiende aquí todo lo que pertenece a la parte sensitiva del alma [por sinécdoque, del hombre]; en la cual parte *sensitiva* se incluye *el cuerpo* con todos sus sentidos y potencias, así interiores como exteriores" (CB 28,4). La corporeidad o materialidad de los sentidos interiores y exteriores asentados en la parte inferior se reitera con insistencia y sin titubeos (cf. S2 12,2; 17,4; 3,24; LI 2,22, etc.).

La impresión de que la dualidad cuerpo-alma, sentido-espíritu alcance dimensiones desproporcionadas en la síntesis sanjuanista no deriva de la variedad de expresiones ni de su reiteración. Proviene de que se coloca como plano o proyecto a desarrollar en el programa espiritual dominante. El camino de la unión es "noche del sentido" y "noche del espíritu"; implica "purificación de la parte inferior y la parte superior"; tiene que vaciarse la parte sensitiva y la parte espiritual". No importa que adopte el carácter de mecanismo estructural o de recurso pedagógico. Lo cierto es que toda la doctrina sanjuanista pasa por ese molde. Su alcance real no es tan amplio como pudiera parecer a primera vista, pero no carece de importancia.

Esta aumenta cuando se traslada del plano funcional y estructural al de la conducta, al teológico-espiritual. A ese nivel, sentido y espíritu se enfrentan y repelen como dos contrarios irreconciliables. Pero ese dualismo tan radical de repulsión entre sentido y espíritu termina por superarse al fin del proceso. La espiritualización acaba con lo sensual o sensitivo en el plano de la vida. Permanecen incompatibles únicamente como categorías. En cambio el dualismo funcional alma-cuerpo es permanente en la vida terrena, pero no se enfrenta en oposición irreductible. Precisamente Juan de la Cruz (al igual que los grandes maestros del pensamiento cristiano) llega a la superación práctica del dualismo "hombre sensual-hombre espiritual" porque en el plano ontológico establece un puente de equilibrio entre el monismo (materialista) y el dualismo platónico. Es posible una espiritualización del actuar porque hay una raíz que sustenta lo corporal y material. El espíritu se "materializa" y el cuerpo se "espiritualiza".

(9) Textos bíblicos, como el de Hebreos 4, 12, dieron pie a los autores espirituales para proponer ciertas diferencias o divisiones en la "parte superior" del hombre, en el alma. La corriente neoplatónica entre los místicos aceleró esa tendencia. Según el punto de mira, se habla del "ápice" del alma o del espíritu, como lo más elevado; del fondo-hondón, como lo más profundo, etc. Detalles sobre el tema en mi *Antropología sanjuanista*, pp. 61-68. Juan de la Cruz no abunda en semejantes consideraciones, aunque sí habla de "más y menos profundo", de la sustancia del espíritu, del centro más íntimo del alma y otras expresiones similares, particularmente en la *Llama* 1, 10-21; 1, 21. 2, 2. 19. Cfr. también S2, 5, 2; 2, 24, 4.; 2, 26,6; N2 23, 12, etc. En la mística descriptivo-especulativa posterior a San Juan de la Cruz se hizo frecuente la temática relativa a la "anatomía del alma". Bastará recordar ejemplos tan conocidos como los de CONSTANTINO DE BARBANSO, *Anatomie de l'âme et des opérations divines en l'celles*, Lieja, 1635; JEAN-EVANGELISTE DU BOIS-LE DUC, *Divisio animae ac spiritus, sive anagogicus sponsae ad osculum sponsi per casti amoris scalas ascensus*, Lovaina, 1646; P. JUVENAL DE ANAGNI, *Solis intelligentiae*, Augustae Vindelicorum, 1686; Card. BONA, *Via compendi ad Deum* (ed. Roma, 1866, pp. 72-92). Se consulta con utilidad el estudio de A. VON IVANKA, "Apex mentis", en *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1950, pp. 129-176.

3. UNIDAD DE LA PERSONA

Basta la lectura atenta de las referencias textuales aludidas para comprobar que los términos sensitivo-espiritual, alma-cuerpo no tienen en la pluma sanjuanista el mismo significado que en el ámbito del dualismo radical ni en el platonismo extremo. El esquema dicotómico se resuelve en suprema unidad sin caer en el monismo ni en puro espiritualismo. El dato bíblico del ser psicosomático hecho a "imagen de Dios" recibe en Juan de la Cruz una explicación satisfactoria, por más que no sea suya en exclusiva.

Por caminos y consideraciones complementarias lleva al convencimiento de estar ante un hombre real, maravillosamente aleado de cuerpo-materia y alma-espíritu. Comienza por reconocer que existen en él tendencias contrastantes desde cierta óptica. El sentido tiende a la dispersión de lo concreto e inmediato, mientras al espíritu busca lo universal y trascendente. Del primero procede un impulso de extroversión, mientras del segundo nace una tendencia a la conjunción. Pese a las apariencias, no existe ruptura entre las dos zonas de la persona, ni siquiera barreras o fronteras infranqueables; al contrario, se comunican inevitablemente (10).

La primera verificación se produce con sólo observar el funcionamiento del "microcosmos". Pese a la aparente dispersión funcional, el conjunto de estructuras, capacidades, potencias y funciones procede maravillosamente aglutinado. El hombre vivo y real funciona como una máquina perfecta; camina con precisión matemática y en perfecta armonía. Entre todas sus piezas existe un equilibrio inalterado presidido por un orden previamente definido. No es sólo algo externo, como "ciudad bien ordenada", como "montaña pacífica", como "piña apretada". La trabazón de piezas y engranajes es interna e intocable, a manera de circuito integrado. Alterar una pieza significa destrozar todo el conjunto. En las dos "porciones del hombre" se encierra toda "la armonía de potencias y sentidos" (CB 16, 10; 18, 7-8; 40, 6). Armonía de origen, por cuanto salió así de conjuntado el hombre de las manos de su Criador (CA 33, 3; 37, 5).

El armonioso equilibrio de piezas y funciones no queda en ritmo acompasado de movimientos. La trabazón de las esferas va más allá de la simple dependencia. Es algo que se interfiere y comparte. Entre las dos "porciones", asegura fray Juan de la Cruz, se da natural e inevitable comunicación. La polarización de lo sensible y de lo espiritual, en lugar de urgir dualidad, induce unificación y centralidad. "Porque hay natural comunicación de la gente que mora en estos arrabales de la parte sensitiva..., de tal manera que lo que se obra en esta parte ordinariamente se siente en la otra más interior, que es la razón" (CB 18, 7).

Las consecuencias del principio se vuelven determinantes. Justifican propuestas de tanto alcance como las referidas al proceso integral de depuración. No puede haber purificación-purgación cabal del sentido hasta que no se realiza también la del alma, "que es la parte principal". La razón es inmediata: "por la comunicación que hay de una parte a la otra" (N2 1, 1).

(10) Naturalmente, Juan de la Cruz en la pedagogía sobre la purificación y en la descripción fenomenológica de la acción divina en el alma procede por zonas y sectores, dando la sensación de una alma "hecha pedazos", que diría Santa TERESA, *Vida* 17, 5. El Doctor Místico nunca pierde de vista la unidad básica; ve "toda junta" el alma sin oponerse por ello a las constataciones teresianas, en el capítulo citado y en otros muchos lugares.

Comunicación natural, pero además forzosa e inevitable. Ninguna de las dos partes puede actuar de manera autónoma e independiente. Tampoco proceder en paralelismo extraño a toda convergencia. Entre ellas se da interdependencia o intercasualidad, de modo que una penetra a la otra hasta la misma raíz o sustancia. Sobre ello vuelve sin parar fray Juan de la Cruz. Le resulta algo indiscutible.

Según él, la inferencia natural entre ambas "porciones" elimina cualquier tipo de dualismo radical. Por eso se reafirma constantemente en el principio de la natural y necesaria comunicación entre la parte inferior y la superior (11). En base a tal principio se permite hablar en términos tan gráficos como "sustancia corporal" (CB 13, 9) o "sustancia sensitiva" (LI 2, 22), y en dirección contraria: "sentido del espíritu" (S3 22, 2) y "espíritu sensual" (S1 6, 2).

También se asienta en ese fundamento antropológico el sentido unitario del proceso depurador, pese a su descripción por zonas y etapas, con dualidad pronunciada respecto al sentido y al espíritu. No se da purificación cabal del sentido mientras no se realiza la del espíritu. El texto más representativo merece la pena leerse por entero: "Se han de purgar cumplidamente estas dos partes del alma, [sinécdoque de hombre] espiritual y sensitiva, porque la una nunca se purga bien sin la otra, 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 reformation 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" (N2 3, 1).

La inferencia o proceso de emergencia y dominio no va del alma-espíritu al cuerpo-sentido de manera unilateral y uniforme. Es recíproco y sin preeminencia en el plano natural o funcional. También a este propósito las afirmaciones de Juan de la Cruz son terminantes y abundantes. Baste la siguiente ejemplificación. De ley ordinaria Dios "ninguna merced hace al cuerpo que primero y principalmente no la haga en el alma". En ese esquema se coloca incluso la gracia de la estigmatización concedida a San Francisco, "que llagándole el alma de amor en las cinco llagas, también salía en aquella manera el efecto de ellas al cuerpo, imprimiéndolas también él en el cuerpo, y llagándole como había llagado su alma de amor". Por vía extraordinaria puede haber también "llaga" exclusiva en el alma, con deleite "más intenso y más subido", pero que se trata precisamente de algo fuera de lo normal; "porque, como la carne tenga enfrenado el espíritu, cuando los bienes espirituales de él se comunican también a ella, ella tira la rienda y enfrena la boca a este ligero caballo del espíritu y apágale su gran brio, porque si él usa de su fuerza, la rienda se ha de romper" (LL 2, 13).

Llevando el principio de la inferencia hasta las últimas consecuencias, tanto de orden ontológico-psicológico como dialógico-espiritual, Juan de la Cruz asegura que no existe depuración total y sumisión plena al designio de Dios, y consiguiente unión con El, mientras "la porción inferior" cause molestias y perturbaciones a la superior (CB 15, 30). Antes de llegar a la espiritualización plena (en

(11) Las expresiones tienen sentido preciso incluso en la dimensión ontológica natural, no sólo en la teológica y espiritual. Entre los numerosos textos relativos a la unidad e interferencia, cfr. S1 14, 2; 3, 22, 2-3; N2 1, 1; 2, 3, 1.; CB16. 18. 19. 40 y *La antropología sanjuanista*, pp. 77-79.

sentido teologal-místico) cuando Dios concede al alma bienes y riquezas, "luego se levanta en la parte sensitiva un mal siervo de apetito, ahora un siervo de desordenado movimiento, ahora otras rebeliones de esta parte inferior, a impedirle este bien" (CB 18, 1 y 19 entera).

Tan radical y tan honda es esa interferencia cuerpo-alma, sentido-espíritu, que ni siquiera cuando actúa en el hombre la acción extraordinaria o especial de Dios (lo que Juan de la Cruz llama habitualmente "sobrenatural") se produce disociación en el dualismo funcional. Entre lo somático y lo psicológico-espiritual persiste la interacción o intercomunicación. El "padecer" (en sentido etimológico-místico) se extiende a ambas zonas del compuesto humano. Algunos textos tienen especial fuerza plástica a este respecto.

"Es a veces tan grande el tormento que se siente en las semejantes visitas de arrobamientos, que no hay tormento que así descoyunte los huesos y ponga en estrecho al natural; tanto, que si no proveyese Dios, se acabaría la vida. Y a la verdad, así le parece al alma por quien pasa, porque siente como desasirse el alma de las carnes y desamparar el cuerpo. Y esta es la causa porque semejantes mercedes no se pueden recibir muy en carne, porque el espíritu es levantado a comunicarse con el Espíritu divino que viene al alma, y así por fuerza ha de desamparar en alguna manera la carne" (CB 13, 4).

La interferencia se produce igualmente en sentido contrario. Cuando en lugar del tormento somático la comunicación y redundancia del espíritu es deleitosa. Se dan sabores tan esquisitos al alma para los cuales "el propio lenguaje es entenderlo para sí y sentirlo para sí, y callarlo y gozarlo el que lo tiene", porque no hay "vocablos para declarar cosas tan subidas de Dios".

"Y de este bien del alma a veces redunde en el cuerpo la unción del Espíritu Santo, y goza toda la *sustancias 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. Y siente el cuerpo tanta gloria en la del alma, que en su manera engrandece a Dios, sintiéndole en sus huesos" (LI 2, 22).

En la inferencia fontal de cuerpo-alma se asientan de algún modo todas las demás funciones duales interferidas en las que insiste tanto Juan de la Cruz, como natural-sobrenatural, activo-pasivo y, sobre todo, luz-calor, conocer-amar, afecto/sentimiento-noticia. En el fondo existe siempre referencia, al menos implícita, a la natural inferencia cuerpo-alma, sentido-espíritu. Con razón puede considerarse quicio de la antropología sanjuanista (12).

(12) Llega a considerar tan inevitable la conjunción funcional sentido-espíritu que le sirve para explicar el texto paulino de 2 Cor. 12, 2. No importa que Pablo ignore si su visión fue en el cuerpo o fuera del cuerpo. "Pero de cualquier manera — comenta fray Juan — que ello fuese, ello fue sin el cuerpo; porque si el cuerpo participara, no lo pudiera dejar de saber, ni la visión pudiera ser tan alta como él dice". Conviene leer todo el n. 1 de CB 19, para ver el contexto de la frase copiada. Sobre el tema, *La antropología*, pp. 81-84.

Hasta ciertos niveles de interferencia le bastaba al Doctor Místico apelarse a la observación de los fenómenos percibidos en sí o en otros. En planos más elevados, la confirmación pudo llegarle de la experiencia mística, particularmente cualificada en él. No hay duda de que se apoya con frecuencia en los datos empíricos para afirmar y describir la conjugación de lo psíquico y de lo somático en el funcionamiento humano.

Muchos de sus textos apuntan con claridad a otra dirección. Al leerlos se tiene la sensación de que Juan de la Cruz arranca de ciertos principios asumidos doctrinalmente y luego los aplica a la observación de los hechos comprobados y a la orientación espiritual consiguiente. Poco importa que haya llegado por inducción o deducción, lo cierto es que no se contenta con aceptar el hecho de la unidad radical del obrar humano. Al fin se trataba para él de un dato bíblico casi elemental.

Algunos de los textos reproducidos y muchos más que cabría mencionar van más allá del dato revelado. Apuntan a explicaciones y justificaciones sólo posibles dentro de un cuadro filosófico-teológico definido. No hace falta divagar en busca de afinidades o aproximaciones lejanas. Fray Juan de la Cruz se inserta sin titubeos ni revisionismos en la corriente aristotélico-tomista, por más que de tanto en tanto resuenen en sus páginas ecos neoplatónicos, agustinianos y otros más apagados.

Desde esa atalaya intelectual le resulta fácil pasar del hecho a la prueba justificativa. La inferencia cuerpo-alma tiene para él una explicación teórica segura y aceptable. La fórmula *in propriis terminis*, en la jerga propia de la "Escuela". La inferencia sentido-espíritu, la unidad cuerpo-alma tiene su soporte en el concepto filosófico del individuo humano, de la persona, del "supuesto". En esa realidad se resuelve la confluencia de lo material y de lo espiritual, de lo somático y de lo psíquico.

Si hay comunicación natural entre ambas zonas, si se "intercausan" o interfieren es porque constituyen una unidad radical inescindible. La razón última para Juan de la Cruz es la unidad de la persona o del supuesto. Si en las visitas de Dios padece "la carne y, por consiguiente, el alma en la carne", es "por la *unidad que tienen en un supuesto*" (CB 13, 4). Si no es posible purificar totalmente el sentido hasta que no se purifique el espíritu se debe al mismo principio: "Por la comunicación que hay de la una parte a la otra, *por razón de ser un solo supuesto*" (N2 1, 1). Sentido y espíritu "están comiendo, cada uno en su manera, de un mismo manjar espiritual en un mismo plato de un solo supuesto y sujeto" (N2 3, 1).

De esa manera y con esa fórmula queda superado para Juan de la Cruz el dualismo desintegrador. En lugar de antagonismo y repulsión, se ofrece fusión unitaria de los dos componentes del ser humano. Del dato bíblico se pasa a la unidad vital y a su justificación a través de categorías filosóficas que salvaguardan la pluralidad de elementos en la unidad de sujeto o de persona.

No se trata de afirmación pasajera. Es principio que sustenta, a lo largo y a lo ancho de sus escritos, la síntesis sanjuanista. No es posible dudar del significado ni del alcance atribuido al término persona o supuesto humano. Juan de la Cruz se mueve en la órbita aristotélica-tomista y se mantiene fiel a la misma.

Sin propósito alguno de abordar directamente el problema filosófico del supuesto y la persona, Juan de la Cruz apunta con suficiente claridad a la explicación tomista, considerando la "unión del alma con el cuerpo" (LL 1, 29) como razón definitiva de la personalidad. Algunas frases parecen sugerir cierta preexis-

tencia del cuerpo antes de su unión con el alma (S1 3, 3) o a su función informante, pero no se llega a tales pormenores.

Lo que sí queda bien patente es la aceptación de los principios del ser a nivel de principio. Lo que existe como real es el ser unido. En el hombre concreto no hay espíritu por un lado y materia por otro. El espíritu en el hombre no es espíritu puro, sino alma, es decir, la forma de la materia. La materia en el hombre deviene cuerpo, que no es materia bruta, sino informada por el alma. Si el cuerpo es la "materialidad" del alma, el alma es "la realidad del cuerpo" (13).

Todo esto quiere decir que materia-espíritu, cuerpo-alma, no es una cosa junto a otra, sino principio de otra, su factor estructural. La unidad llega a su verificación más estricta y radical. El espíritu-alma es incomprensible al margen de la materialidad, que es su condición de posibilidad; correlativamente, el cuerpo-materia es destinado al espíritu, que lo modela y sella a su medida. El hombre real y entero de fray Juan de la Cruz es definitivamente alma y a la vez cuerpo. Alma en cuanto totalidad, dotada de interioridad; cuerpo en cuanto esa interioridad se visibiliza o materializa, se comunica y se hace presente en el tiempo y en el espacio.

Aceptar estos principios equivale a suscribir la teoría que distingue entre la "materia" y la "forma", entre lo determinante y lo determinado, entre lo estructurante y lo estructurado. No se trata de dos realidades diversificadas entre sí, sino dos ingredientes de la misma cosa. Aunque se dé distinción entitativa entre ambos, en cuanto representan dos principios metafísicos de lo esencialmente uno, lo que discierne al espíritu creado de la materia es, ante todo, su distinta función, el modo peculiar de relacionarse con la materia para constituir al ser humano, o el ser corpóreo-anímico que es el hombre. La asunción de la teoría "materia-forma" por Juan de la Cruz es manifiesta. No hace al caso indagar sobre el alcance que se le conceda en la síntesis espiritual. Que sirva de apoyo a todo el sistema, no ofrece duda (14).

Estirando el proceso analítico del sistema se llega casi inevitablemente a la teoría aristotélico-tomista del hilemorfismo, fácilmente dada hoy como caduca y obsoleta. Conviene advertir que lo importante en la misma está en la distinción entre determinante y determinado, informante e informado, mientras el teorema aristotélico materia-forma es algo secundario. Desde ese punto de vista se acerca notablemente a la ciencia moderna de las computadoras con la distinción entre el soporte físico de un sistema y su soporte lógico. Cualquiera que sea el juicio sobre el hilemorfismo, hay que reconocer su aceptación por Juan de la Cruz. Seguramente las implicaciones del hecho de cara a la síntesis global de su espiritualidad no es determinante, pero no es lícito ni legítimo desconocer otro de sus fundamentos filosóficos (15).

Como resultado final interesa destacar que Juan de la Cruz llega a la supera-

(13) No debe olvidarse la fórmula precisa de Santo Tomás, "anima forma materiae primae", más precisa que la otra suya, "anima forma corporis", asumida por el Concilio de Vienne y por otros autores. Suelen darse como idénticas aunque en rigor no lo sean. El mejor estudio histórico al respecto es el de TH. SCHNEIDER, *Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel 'anima forma corporis' im sogenannten Korrekturenstreit und bei Petrus J. Olivi*. Münster, 1973; cfr. pp. 48, 255.

(14) Entre otros lugares, pueden verse los textos de S1 3, 3; 1, 6, 2; N2 3, 3; LL1 29; 1, 33, etc.

(15) A este propósito S1 6, 2; N2 3, 3; LI 1, 33. Se ilustran abundantemente estos y otros textos en las notas de mi edición *Obras completas*, Burgos, 1982 y 1987.

ción de la dialéctica monismo-dualismo con referencia a materia-espíritu aceptando la teoría del alma "forma de la materia". Lo decisivo es, sin embargo, que desarrolla esa teoría para salvaguardar la fe cristiana que profesa el hombre "imagen de Dios". A la luz de ese principio, que trasciende toda filosofía, los términos alma-cuerpo, sentido-espíritu adoptan un significado enteramente nuevo. La idea de alma se vuelve concepto cristiano estrictamente original. Según él, en el hombre lo funcional o dialógico se apoya en lo ontológico, pero tiene primacía indiscutible.

Por eso Juan de la Cruz insiste en que el hombre no se basta a sí mismo ni se agota en el coto cerrado de su inmanencia. Tiene capacidad de apertura hacia otro; puede comunicarse con lo trascendente y recibir esa transcendencia. Por lo mismo, habla del hombre en términos de espíritu, de alma, de sujeto-persona mucho más que en términos de objeto, materia, cuerpo. Hombre-alma apunta a la idoneidad única de la persona humana para vivir en referencia constitutiva — estrictamente personal — con Dios.

Apoyado en la fe cristiana, Juan de la Cruz descubre que en la condición precaria y contingente del hombre se alumbra el soberano misterio del Absoluto, de Dios, que ha querido comunicarsele ontológicamente y hacerlo a su imagen para que fuese posible una ulterior y plenaria comunicación dialógica. Por eso el hombre tiene su "vida natural en Dios por el ser que en El tiene, y también su vida espiritual por el amor con que le ama". De ahí que "más viva donde ama que en el cuerpo donde anima" (16).

De ahí arranca la visión espiritual sanjuanista; a partir de ahí proyecta el vivir camino de la unión-transformante. El hombre está radicado en Dios y puede llegar a "ser como Dios". Sólo que esta determinación teomórfica de su ser le adviene por gracia, por la acogida de un don que, sobrepasándole, es siempre conatural y entitativamente capaz de dar cumplimiento al destino singular y absoluto encerrado en la "imagen de Dios". Lo que en esta vida llega al vértice posible de lo humano alcanza su transmutación escatológica como postrera y definitiva superación. El hombre llegará a ser "una manera finita de ser Dios" (17). Enseñarle el camino, es lo que intenta fray Juan de la Cruz.

(16) Como era de presumir, la doctrina de la radicación del hombre en Dios "natural y sobrenaturalmente" ocupa lugar preferencial en la síntesis sanjuanista. Se trata de un aspecto capital de su antropología, pero fuera de la presente temática. Algunos textos ilustrativos son: S2 5; CA1 6; CB 8 2-3; 11, 3; LI 2 5; 3, 18, etc. Sobre la ascendencia histórica del principio tantas veces invocado por el Santo de que "el alma más vive donde ama que en el cuerpo o donde anima", mi libro *San Juan de la Cruz y sus escritos* (Madrid, 1969), pp. 368-370.

(17) Expresión feliz de X. ZUBIRI, "El problema teológico del hombre", en AA. VV. *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner* (Madrid, 1975) p. 62.



Institución Gran Duque de Alba

SAN JUAN DE LA CRUZ: SU DEFENSA DE LA RAZON Y DE LAS VIRTUDES HUMANAS

José Vicente Rodríguez

En el título se dice adrede: *su* defensa, no simplemente *la* defensa, tratando de subrayar, ya de entrada, cómo Juan de la Cruz defiende la razón y otros valores puramente humanos desde unos contextos personales y espirituales muy suyos. Es decir, no lo hace desde el aspecto exclusivamente filosófico o humanístico, sino desde el contexto espiritual y teologal en que escribe sus libros, desviviéndose por encaminar y dirigir a sus discípulos a la comunión con Dios: su meta y hogar.

Esto no le aliena de su mundo o ámbito de hombre del renacimiento o del humanismo en el que los valores humanos adquieren un relieve singular. Juan de la Cruz mismo enaltecerá, inequívocamente, el buen estilo, la retórica (S3 45, 5); amará y hablará de la música (CB 14-15; 25-27); abogará por que se prohíba tallar imágenes a "algunos oficiales que en este arte son cortos y toscos" (S3 38, 2); cultivará la poesía y con sus poemas aumentará el caudal de la hermosura literaria en el mundo, dejará pruebas de su saber pictórico, etcétera.

El resultado, en definitiva, es éste: defiende la razón y todo el valor humano, como pocos, al hacerlo desde un humanismo integral, entablando su defensa desde Dios, que es el mejor modo de defender esos valores eficazmente y de salvaguardar al hombre mismo. En verdad, si "el misterio del hombre sólo se le esclarece en el misterio del Verbo encarnado... (quien, Cristo) manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación", como recuerda decididamente el Concilio Vaticano II (GS 22), su defensa se le ofrece eficazmente sólo desde Dios y desde Cristo.

Pero defender, su defensa, esta terminología parece significar o entrañar algún ataque o batería por parte de algo o de alguien, desde dentro o desde fuera. ¿Qué significa esto? Todo se irá entendiendo.

1. ESTILO SANJUANISTA

Juan de la Cruz es muy amigo de situar cada cosa y cada criatura en su sitio. Si hubiera montado un taller de mecánica habría tenido cada lugar para su herramienta y cada herramienta en su lugar. Pintado el martillo, y allí el martillo; pintadas las tenazas, y allí las tenazas, cuando no las esté usando. Como si el lugar reclamase la herramienta y la herramienta tuviese la inclinación, la querencia de volverse a su sitio, a su lugar. Así entiendo yo este modo de escribir tan suyo: "para lo insensible, lo que no sientes; para lo sensible, el sentido y para el espíritu de Dios, el pensamiento" (D 35).

Desde este su taller y modo de ser y de escribir y desde los conocimientos de su física y filosofía injertados en sus lecturas bíblicas, echa un vistazo a los cuatro elementos clásicos; los elementos de Euclides:

- *Tierra.*
- *Agua.*
- *Aire.*
- *Fuego.*

Para él son "como amenísimos bosques" (CB 4, 2), que "están poblados de espesas criaturas" (*ibid*). En la tierra innumerables variedades de animales y plantas. Entre esos animales distingue, como es obvio, irracionales y racionales. Las que llama criaturas racionales: ángeles y hombres (no sé qué dirían los escolásticos de entonces y los de antaño al ver catalogados a los ángeles entre los "entes" racionales, y lo hace varias veces así Juan de la Cruz) dan al hombre noticia especial de su Criador, pues son "más notables que los otros" (CB 7,1), es decir, que los seres irracionales.

Por estos seres racionales conoce más al vivo a Dios el alma, ahora por la excelencia que tienen en sí mismos sobre las demás cosas criadas (CB 7,6), ahora por lo que le transmiten desde su ocupación o como fruto de su *vacar* a Dios: "lo cual hacen los unos contemplándole en el cielo y gozándole, como son los ángeles; los otros, amándole y deseándole en la tierra, como son los hombres" (CB 7,6).

Desde este su quehacer de *vacantes a Dios*, las enseñanzas que llegan al alma enamorada por medio de los hombres, o sea exteriormente, le vienen "por las verdades de las Escrituras", y éstas explicadas, expuestas, comunicadas en plan de enamorarla de Dios más y más (CB 7,7). ¡Buen quehacer, a fe, el de enseñar Biblia, la Escritura para enamorar de Dios y de Cristo el Señor!

2. SITUACION DEL HOMBRE

Reconoce, pues, Juan de la Cruz al hombre una dignidad y excelencia especial y ya desde aquí le está situando en su sitio, en su sitio en este su taller, en esta su divina y mística carpintería. Al describir la creación del universo, del cosmos, que el santo con la Biblia y la teología atribuye al Padre, lo hace como si fuera un palacio con dos aposentos, con *dos pisos*:

- *alto*
- *y*
- *bajo.*

En el alto "la angélica jerarquía", todas esas tropas de ángeles, arcángeles, tronos, dominaciones, principados, potestades, querubines y serafines. Y en el bajo, entre infinitas variedades de seres, descuella el ser humano. (*Romance sobre el evangelio "in principio erat Verbum"*, versos 99-110).

Lo dice así:

"pero la natura humana
en el bajo la ponía,
por ser en su compostura
algo de menor valía" (*ibid.*, versos 115-118).

Entre las diversas entregas de la fe, de la revelación sucesiva figura la de que:

"...algún tiempo
él los engrandecería
y que aquella su bajeza
él se la levantaría
de manera que ninguno
ya la vituperaría,
porque en todo semejante
él a ellos se haría
y se vendría con ellos
y con ellos moraría
y que Dios sería hombre
y que el hombre Dios sería
y trataría con ellos,
comería y bebería
y que con ellos continuo
él mismo se quedaría
hasta que se consumase
este siglo que corría,
cuando se gozaran juntos
en eterna melodía,
porque él era la cabeza
de la Esposa que tenía" (*ibid.*, versos 129-150)

Así queda definitivamente situado el ser humano que llamamos hombre en el concierto universal. Y no se quedó en promesa esa última elevación o ennoblecimiento en virtud de la Encarnación de Cristo, sino que culminó apoteósicamente para Cristo y para el hombre y para todo el universo por la gloria de su resurrección según la carne, dejando todas las criaturas del todo "vestidas de hermosura y dignidad" (CB 5,4).

3. "SU" DEFENSA

¿En qué va a consistir *su* defensa de la razón, de este su ser racional y de otros valores o virtudes humanas de este ser racional que tanto vale:

- ya en sí mismo y por sí mismo,
- ya en y por lo que refiere o transmite: "mil gracias refiriendo...",
- ya desde su dignidad "acrecida" por haberse Dios hecho hombre, hermano suyo, compañero suyo, maestro suyo, precio y premio suyo?

Su defensa de la razón y de los demás valores es cerrada, apretada y muy significativa y abundante, pero hay que saber captarla con precisión.

Ante todo, defender la razón, lo racional, significa:

— Dar a la razón el puesto que le corresponde y no otro, ni más alto, ni más bajo. Promover por un lado y recortar, acaso, por otro, ciertos vuelos o extralimitaciones. Ambas cosas confluyen en una defensa de la razón justa y exacta que es lo que le da su valor y vigencia.

Dentro de sus categorías antropológicas habla Juan de la Cruz de "el natural" y en ese *natural* humano hace entrar como dos porciones:

- la inferior o sensitiva,
- la superior o espiritual. Esa parte superior la llamará asimismo "la racional". Se degrada o desnaturaliza y también se desorbita cuando se sale, cuando se la saca de sus límites. Cuando el hombre sale de sus puros límites naturales y racionales, porque sacado por Dios, entonces se sobrenaturaliza.

Un caso típico, clave y límite al mismo tiempo, encuentra y examina Juan de la Cruz cuando en su trato con la gente se topa con que hay quienes por no valorar debidamente la fe y sus contenidos, no valoran tampoco la razón y quieren vivir del capricho, del antojo.

Como quienes piensan que Dios Padre no les ha dado bastante en Cristo y que Cristo no es la solución suficiente a lo que ellos buscan o apetecen:

- piden visiones, revelaciones, manifestaciones, etcétera,
- piden consuelos y gustos, etcétera.

Lo primero, aparte la falta o deficiencias en la fe, es sin duda deficiencia en la razón, en el uso de la razón, de lo racional. Se quiere uno por su cuenta y riesgo salir de los límites de lo racional. Con esto demuestra no valorar suficientemente la razón misma.

Peleándose Juan de la Cruz con estas almas curiosas e impertinentes y con quienes se lo consienten y a veces hasta se lo aconsejan y mandan, sin medir los riesgos, que pregunten a Dios por vías extra, preter o sobrenaturales, asegura que Dios:

- se disgusta,
- se enoja,
- se ofende mucho,

y escribe: "La razón de esto es, porque a ninguna criatura le es lícito salir fuera de los términos que Dios la tiene naturalmente ordenados para su gobierno. Al hombre le puso términos naturales y racionales para su gobierno; luego querer salir de ellos no es lícito, y querer averiguar y alcanzar cosas por vía sobrenatural es salir de los términos naturales; luego es cosa no lícita; luego Dios no gusta

de ello, pues de todo lo ilícito se ofende" (S2 21,1). El silogismo, aprendido en Medina o en Salamanca el arte de hacerlos, es perfecto y suena como un verdadero mazazo sobre estas cabezas locas o vacías.

Más adelante carga la mano y sentencia como un maestro de pura moral o ética: "...querer saber cosas por vía sobrenatural, por muy peor lo tengo que querer otros gustos espirituales en el sentido. Porque yo no veo por dónde el alma que las pretende deje de pecar por lo menos venialmente, aunque más buenos fines tenga y más puesta esté en perfección, y quien se lo mandase y consintiese también" (S2 21,4).

¿A qué se debe un juicio tan drástico, cuál es el por qué de esta postura? Consta sin parpadear: "porque no hay necesidad de nada de eso, pues hay razón natural, y ley y doctrina evangélica, por donde muy bastantemente se pueden regir, y no hay dificultad ni necesidad que no se pueda desatar y remediar por estos medios muy a gusto de Dios y provecho de las almas" (*ibid.*). Y para que no piense nadie que al englobar la razón con la ley y doctrina evangélica, la parte mejor se la lleva esta ley y esta doctrina, sigue dando la beligerancia que le corresponde a la razón diciendo:

"Y tanto nos habemos de aprovechar de la razón y doctrina evangélica, que, aunque ahora queriendo nosotros, ahora no queriendo, se nos dijese algunas cosas sobrenaturales, sólo habemos de recibir aquello que cae en mucha razón y ley evangélica. Y entonces recibirlo, no porque es revelación, sino porque es razón, dejando aparte todo sentido de revelación; y aún entonces conviene mirar y examinar aquella razón mucho más que si no hubiese habido revelación sobre ella, por cuanto el demonio dice muchas cosas verdaderas y por venir, y conformes a razón, para engañar" (S2, 21,4).

Es estupendo ver cómo este hombre aconseja que cuando no encontramos medios humanos para resolver nuestros problemas, tenemos siempre la salida de la oración a Dios para que él provea como mejor le agrade. No aconseja tirar por la vía de pedir una revelación o un milagro estrepitoso —lo cual no es orar, sino tentar a Dios: S2, 21,1—, sino que aconseja orar. Lo cual es un homenaje a la razón, por ser eso entonces *lo razonable*, y es, además, un homenaje de la razón a Dios ante quien se postra el hombre desvalido: "Cuando faltan los medios y no llega la razón a proveer en las necesidades, sólo nos queda levantar los ojos a Ti, para que tú proveas como mejor te agradare" (S2, 21,5).

Añadamos además cómo una prueba, en parte indirecta, de valoración de lo natural, de lo racional se encuentra también en la eficacia que atribuye a la luz natural y a la experiencia en el hombre y en el diablo que sabe más por viejo, por experimentado, que por diablo. La valoración de esa luz natural se convierte en una defensa de esa misma razón humana (S2, 21,10).

El enojo y castigo de Dios, la privación o el retiro de su favor, convirtiéndose en *causa privativa* del mal, de los daños, etc., es también un argumento a favor de lo mismo (S2 21, 11-13).

Seguir preguntando, cuando Dios ha dado ya respuesta plena o cumplida en Cristo, es irracional, es "necedad" (S2 22,5). Lo racional, lo que aconseja la pura razón es poner los ojos en CRISTO, escudriñar esa respuesta dicha y dada por el Padre en El. Así, pues, puede concluir Juan de la Cruz escribiendo: "...de donde no hay que esperar doctrina ni otra cosa alguna por vía sobrenatural" (S2 22,7).

La insistencia del santo en que el hombre atienda y se deje 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. Y lo que de este camino saliere no sólo es curiosidad, sino mucho atrevimiento. Y no se ha de creer cosa por vía sobrenatural, sino sólo lo que es enseñanza de *Cristo-hombre*, como digo, y de *sus ministros, hombres*" (S2, 22.7), todo esto, digo, subraya, dentro de un contexto superior y de revelación, el valor de lo racional, al acentuar al fuego lo de *hombre, el hombre: Cristo-hombre, sus ministros-hombres*, humana y visiblemente. Esto que parece, uno lo intuye con cierto recato, que le hace pensar, lo descubre con toda fuerza Juan de la Cruz al escribir poco más abajo, examinando los criterios de Dios en estos asuntos: "Y así, lo que Dios decía entonces (en el Antiguo Testamento), ninguna autoridad ni fuerza les hacia para darle entero crédito, si por la boca de los sacerdotes y profetas no se aprobaba". Y aquí es donde viene lo que llamaríamos la filosofía o la teología sanjuanista de la historia: "Porque 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 boca del hombre. Y así, siempre que algo dice o revela al alma, lo dice con una manera de inclinación puesta en la misma alma, a que se diga a quien conviene decirse; y hasta esto, ni suele dar entera satisfacción, porque no la tomó el hombre de otro hombre semejante a él" (S2 22,9).

Y va poniendo ejemplos bíblicos que, aunque todos no demuestren acaso lo que pretende, sí nos sirven para ver lo que pensaba nuestro santo, pues lo que buscamos es su parecer y no el de Gedeón, Moisés, Aarón, etc., a quienes interpela y cita. En estas aplicaciones o intuiciones que tiene Juan de la Cruz desde su perspicacia y desde la Biblia sigue enalteciendo lo racional, de un modo que llama la atención. Por ejemplo, en el caso de Moisés fortalecido con la promesa de que le ayudaría su hermano, dice: "Oídas estas palabras, Moisés animóse luego con la esperanza del consuelo del consejo que de su hermano había de tener. Porque esto tiene el alma humilde, que no se atreve a tratar a solas con Dios, ni se puede acabar de satisfacer sin gobierno y consejo humano. Y así lo quiere Dios, porque en aquellos que se juntan a tratar la verdad, se junta él allí para declararla y confirmarla en ellos, fundada sobre razón natural" (S2 22,11).

Y traslada el tema del Antiguo al Nuevo Testamento con toda naturalidad y facilidad (*ibid.*). Lo racional es consultar, dialogar que decimos ahora. San Pablo no tuvo seguridad de su Evangelio recibido por revelación "hasta que le dio seguridad el hombre" (S2 22,12).

Dios respeta tanto este camino, este proceder racional o a golpes de razón que deja que el hombre lo discurra o que otros se lo digan, *se lo discurran* para él, y no se mete él, Dios, así como así a decirselo aun a quienes son muy amigos suyos, "porque, ordinariamente, todo lo que se puede hacer por industria y consejo humano no lo hace él ni lo dice, aunque trata muy afablemente mucho tiempo con el alma" (S2 22,13).

Citado el consejo que da su suegro Jetró a Moisés, comenta Juan de la Cruz con toda naturalidad como si hubiera estado allí: "El cual consejo Dios aprobó; y no se lo había él dicho, porque aquello era cosa que podía caber en razón y juicio humano. Acerca de las visiones y revelaciones y locuciones de Dios, no

las suele revelar Dios, porque siempre quiere que se aprovechen de éste (= juicio humano) en cuanto se pudiere, y todas ellas han de ser reguladas por éste, salvo las que son de fe, que exceden todo juicio y razón, aunque no son contra ella" (S2 22,13).

La conclusión extensiva o expansiva es diáfana: "De donde no piense alguno que, porque sea cierto que Dios y los santos traten con él familiarmente muchas cosas, por el mismo caso le han de declarar las faltas que tiene acerca de cualquier cosa, pudiendo él saberlo por otra vía" (S2, 22,14). Aquí no se libra nadie de las consecuencias o implicaciones de estos principios tan bien asentados. No se libra ni San Pedro. "Y así, no hay que asegurarse, porque, como leemos haber acaecido en los *Actos de los Apóstoles*, que con ser Pedro príncipe de la Iglesia y que inmediatamente era enseñado de Dios, acerca de cierta ceremonia que usaba entre las gentes, erraba y callaba Dios; tanto que le reprendió San Pablo", "delante de todos" (S2 22,14).

Y comenta el incidente Juan de la Cruz, después de haberlo presentado: "Y Dios no advertía esta falta a San Pedro por sí mismo, porque era cosa que caía en razón aquella simulación, y la podía saber por vía racional" (S2 22,14). Repito que no se libra nadie sino que quedamos todos un poco emplazados ante el tribunal de Dios a responder de los talentos naturales de la razón, del entendimiento: "De donde muchas faltas y pecados castigará Dios en muchos el día del juicio, con los cuales habrá tenido acá muy ordinario trato y dado mucha luz y virtud, porque, en lo demás que ellos sabían que debían hacer, se descuidaron, confiando en aquel trato y virtud que tenían con Dios". Y un poco más adelante remata y remacha: "Pero en su tanto reprenderá también el Señor a los escogidos y amigos suyos, con quien acá se comunicó familiarmente, en las faltas y descuidos que ellos hayan tenido; de los cuales no era menester les advirtiese Dios por sí mismo, pues ya por ley y razón natural que les había dado se lo advertía" (S2 22,15).

Para darse cuenta perfecta de la importancia que atribuye a la razón y de cómo esa importancia atribuida y discernida es *su defensa*, hay que leer con toda atención y detenimiento todos estos textos que yo aquí no he hecho más que extraer y sobrevolar. Los ejemplos que va aduciendo de los varios personajes y el énfasis que pone en ciertas expresiones que no se le caen de la boca: "razón natural", "vía racional", etc., son un buen camino para averiguar su pensamiento. Poner las cosas en su punto, y tan en su punto, es creo yo un modo excelente de defender los fueros de la razón y además concederle toda la beligerancia que tiene. Perdería tales fueros y beligerancia, saliéndose de sus límites sin que nadie la llame a ello, lo mismo que los pierde no dándose por entendida ni actuando cuando debe hacerlo.

De todo lo dicho se desprende que:

- cuanto más y mejor use el hombre de su razón, será más racional,
- cuanto menos o peor use será menos racional y, en casos, se degradará su dignidad humana y racional,
- y siempre, prácticamente, le pasará esto cuando abdique de su dignidad, racional y humana, siendo esclavo quien está llamado a ser libre, y siendo esclavo quien tiene que ser dueño y señor.

4. DEGRADACION Y ABDICACION

¿Cuándo se degrada la razón o cuándo abdica el hombre de ella?

Antes de contestar de lleno a esta pregunta, prefiero reunir aquí unos cuantos avisos de Juan de la Cruz en los que confirma desde ese género literario muchas de las cosas ya dichas y anticipa de algún modo también las que diremos más adelante. De todos modos, en estos dichos de luz y amor, queda bien a las claras su aprecio de lo racional y la superioridad que le atribuye frente a otras instancias o criterios que, supuestamente, quieran pautar la vida, la conducta del hombre, como pueden ser gustos, consuelos, sabores, visiones, revelaciones, etc., y aparece también cuán del agrado de Dios es que el hombre atienda debidamente al dictamen de su razón:

1. Más agrada a Dios el alma, que con sequedad y trabajo se sujeta a lo que es razón, que la que, faltando en esto, hace todas sus cosas con consolación (n. 19).

2. Mira que tu ángel custodio no siempre mueve el apetito a obrar, aunque siempre alumbraba la razón; por tanto, para obrar virtud, no esperes al gusto, que bástate la razón y entendimiento (n. 41).

3. Entra en cuenta con tu razón para hacer lo que ella te dice en el camino de Dios, y valdrá más para con tu Dios que todas las obras que sin esta advertencia haces y que todos los sabores espirituales que pretendes (n. 43).

4. Bienaventurado el que, dejando aparte su gusto e inclinación, mira las cosas en razón y justicia para hacerlas (n. 44).

5. El que obra razón es como el que come sustancia, y el que se mueve por el gusto de su voluntad como el que come fruta floja (n. 45).

6. Un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por tanto, sólo Dios es digno de él (n. 34).

7. Todo el mundo no es digno de un pensamiento del hombre, porque a solo Dios se debe, y así, cualquier pensamiento que no se tenga en Dios, se le hurtamos (n. 115).

Ahora ya estamos en grado de contestar a la pregunta que decía:

¿Cuándo se degrada la razón o cuándo abdica el hombre de ella?

Aquí y a esta pregunta podríamos contestar con toda la doctrina de los apetitos desordenados, tan abundantemente expuesta por Juan de la Cruz.

Ya con un apunte sencillo se entenderá la sustancia o entraremos en vías de intelección:

— Madrugaba Juan de la Cruz para decirnos en el n. 1 del capítulo 1.º, del libro 1.º: S1 1,1, que los apetitos e imperfecciones que hay en la parte sensitiva del hombre y de los que tiene que librarse se encuentran allí *"por el desorden que tiene de la razón"*.

— Quien se deja llevar de los apetitos desordenados, apetencias, instintos desarreglados, etc., se oscurece según el entendimiento. De aquí también la crecida del desorden y turbación en las demás potencias que acusan el golpe, ya que, las operaciones de ellas —de la memoria y de la voluntad— dependen del entendimiento y "estando él impedido, claro está lo han ellas de estar desordenadas".

y turbadas" (S1 8,2). Con abundancia de ejemplos y comparaciones caseras ilustra muy bien esta situación existencial Juan de la Cruz (*ibid.*, nn. 1-2).

Después de comparaciones tan sencillas, pero tan pertinentes y expresivas, refiriéndose más directamente al mundo de la razón, de la claridad mental, explica Juan de la Cruz: "Ciega y oscurece el apetito al alma, porque el apetito, en cuanto apetito, ciego es; porque, de suyo, ningún entendimiento tiene en sí, porque la razón es siempre su mozo de ciego. Y de aquí es que todas las veces que el alma se guía por su apetito, se ciega, pues es guiarse el que ve por el que no ve, lo cual es como ser entrambos ciegos. Y lo que de aquí se sigue es lo que dice nuestro Señor por San Mateo: ...*si el ciego guía al ciego, entrambos caerán en la hoya*" (Mt 15,14; S1 8,3).

Anda todavía Juan de la Cruz en este momento bastante fresco escribiendo acerca de los apetitos y sus desastres y así, con otra ración de ejemplos y de comparaciones llenas de vivacidad y frescor nos ilumina lo que quiere decir: ejemplos de la mariposilla encandilada que va derecha a la hoguera; del pez encandilado, de las cataratas y motas en el ojo (S1 8, 3-4). Y todo esto desemboca en uno de esos lamentos sanjuanistas sin márgenes, sin orillas: "¡Oh, si..." (n. 4).

¿Qué dice en esa exclamación? "Oh, si supiesen los hombres de cuánto bien de luz divina los priva esta ceguera que les causan sus aficiones y apetitos, y en cuántos males y daños les hacen ir cayendo cada día en tanto que no los mortifican! Porque no hay que fiarse de buen entendimiento, ni dones que tengan recibidos de Dios, para pensar que, si hay afición o apetito, dejará de cegar y oscurecer y hacer caer poco a poco en peor" (S1 8,6). Y aquí, no podía ser menos, llega el ejemplo paradigmático del rey Salomón, lleno de sabiduría y de tantos dones de Dios que se fue cegando y cegando hasta que con tantas cesiones a sus apetitos desordenados vino a apagársele "aquella gran luz de sabiduría que Dios le había dado, de manera que a la vejez dejó a Dios" (*ibid.*, 6). Pues, ¿qué no harán en los demás que "a cada paso tenemos lo malo por bueno, y lo bueno por malo, y esto de nuestra cosecha lo tenemos, pues, qué será si se añade apetito a natural tiniebla?" (*ibid.*, 7).

Doctrina y ejemplos claros, éstos de cómo y hasta dónde se puede abdicar de la razón, de lo razonable, por los embates de los apetitos desordenados. Abdicación, degradación y desorden.

Enseñar a remontar todo este desorden es la tarea espiritual y pedagógica de Juan de la Cruz en sus libros. Esta tarea e ilusión suya se traduce en protección y defensa de la razón para ayudarla a salir de esos engaños y esclavitudes. Cuando habla Juan de la Cruz de que el alma, esclava de sus pasiones y apetitos se priva de la luz divina, está afirmando, al mismo, tiempo que se priva también de la luz humana de su razón.

La abdicación y degradación y otros males, por lo que respecta a la parte superior o racional se sustancia en ceguera o ceguedad mental, oscurecimiento, tinieblas y otras expresiones que indican perfectamente el deterioro en esa área de la persona humana.

Cuando se sienta a dialogar con el lector y a explicarle si todos los apetitos desordenados causan todos los daños de que habla, distingue los que son daños generales, es decir, los que nacen de cualquier apetito, y los que son daños particulares o más específicos de un apetito o de otro.

A la conversión de la criatura o a la criatura responden los que llama daños positivos. Cada uno, cada acto de estos apetitos causan todos estos daños juntos:

- ciegan,
- atormentan,
- ensucian,
- cansan,
- enflaquecen.

Los apetitos de pecado mortal causan todos los daños totalmente: total ceguera, tormento, etc. Los demás, de pecado venial o de imperfección, los causan remisamente, es decir, "no en total y consumado grado" según la remisión de la gracia que producen. De manera que aquel apetito que más entibiare la gracia, más abundante tormento, ceguera, suciedad, etc., causará.

Manteniendo la afirmación de que todos causan todos los daños, introduce la distinción de que "unos hay que principal y derechamente causan unos, y otros, otros, y los demás por el consiguiente. Cuando va poniendo ejemplos, se pueden apuntar los que se refieren a la razón; "Y, aunque un apetito de vanagloria ni más ni menos, los causa todos, principal y derechamente causa tinieblas y ceguera" (S1 12,4). Sobre las bases de estos principios establecidos en S1 escribe y opera en S3 al hablar de los diversos géneros de bienes, y allí puede uno tomar buena nota de cuán serio es el daño o perjuicio sobre la mente, la razón, el entendimiento. Las expresiones con que va indicando los daños en los diversos contextos o coyunturas hablan de por sí bien claro:

- oscuridad de la razón: S3 25,1,
- distracción de la mente: S3, 25,2,
- empacha el juicio, sustentándole en insipiente y necedad espiritual..., debilita mucho la razón y la pone de suerte que ni sepa tomar buen consejo ni darle: S3 25,6; S3 28,9,
- embota mucho la razón: S3 22,2,
- la razón y juicio no quedan libres, sino anublados: S3 22,2,
- embelesa y hace el daño de oscurecer la razón, como a los asiduos del vino: S3 22,5,
- "embotamiento de la mente acerca de Dios, que le oscurece los bienes de Dios, como la niebla oscurece al aire para que no sea bien ilustrado de la luz del sol; porque, por el mismo caso que el espiritual pone su gozo en alguna cosa y da rienda al apetito para impertinencias, se entenebrece acerca de Dios y nubla la sencilla inteligencia del juicio: S3 19,3. Al final del número repite y amplía: "embotamiento de la mente y la oscuridad del juicio para entender la verdad y juzgar bien de cada cosa como es". Se cae irremisiblemente en esto si no se niega o modera el apetito de las cosas temporales: *ibid.*, n. 4. Importantes en este aspecto las observaciones que hace y los consejos que da desde la Biblia y la experiencia para que se ejerza bien el oficio de juez, de jueces, "que han menester tener el juicio limpio y despierto, lo cual no tendrían con la codicia y gozo de las dádivas"; tienen que aborrecer la avaricia para que no se les embote "el juicio con el gusto de las pasiones": S3 19,4; "tienen oscuro el juicio y entendimiento para conocer las verdades y la justicia": *ibid.*, n. 6.
- ¿qué más embotamiento de la mente que cambiar un ídolo, el dinero, por el Dios verdadero? Eso es falta de razón, necedad, locura: S3 19,9,
- cuando anda por medio la pasión del gozo desarreglada, "la irascible y concupiscible andan tan sobradas, que no dan lugar al peso de la razón" (= equilibrio): S3 29,2,

- ¿qué mayor engaño que la jactancia?: S3 29,1, un “anublamiento” más de la mente: ser jactancioso, etcétera,
- la persona, el alma “enmelada y encandilada” por el sabor se va cegando, y se la va engañando y haciendo creer falsedades al alma ciega: “porque al alma ciega, ya la falsedad no le parece falsedad, y lo malo no le parece malo, etc., porque le parecen las tinieblas luz, y la luz tinieblas, y de ahí viene a dar en mil disparates, así acerca de lo natural, como de lo moral, como también de lo espiritual; y ya lo que era vino se le volvió vinagre...” S3 10,2,
- embotamiento y más embotamiento de la mente de que habla Juan de la Cruz o dice también con la frase latina: “*hebetudo mentis*”, asegurando que tal “hebetudo” y rudeza natural la contrae todo hombre por el pecado: N2 2,2; y así necesita pasar por la noche oscura, que le pasen por la noche oscura para que se le quite, para que se le vaya quitando.

5. ¿VISION PESIMISTA, REALISTA?

Hecho este recorrido y esta recogida de expresiones con las que caracteriza lo que hemos llamado cesiones y abdicación de los derechos y de la vida de la razón, alguien puede preguntarse: ¿Juan de la Cruz era pesimista? Para mí no lo era, sino realista, y un realista acentuado desde su filosofía, me atrevería a decir más, desde su humildad que aquí coincide con la verdad en pleno. ¿Adónde quiero ir a parar con estas afirmaciones? Muy sencillo. A la idea que tiene Juan de la Cruz de nuestro pobre conocimiento de la verdad: “¡Oh misera suerte de vida, escribe, 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 lo primero con que se 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 e ir a oscuras para ir segura de los enemigos domésticos de su casa que son sus sentidos y potencias!” (N2 16,12).

A estos párrafos en los que Juan de la Cruz se sincera en este tema tan humano hacen eco algunas de sus sentencias o Dichos de luz y amor:

- no sabe el hombre gozarse bien ni dolerse bien, porque no entiende la distancia del bien y del mal (D 62),
- si purifacares tu alma de extrañas posesiones y apetitos, entenderás en espíritu las cosas, y si negares el apetito en ellas, gozarás de la verdad de ellas, entendiendo en ellas lo cierto (D 48).

Al estar convencido de que apenas o sin apenas conocemos una verdad de raíz (S3 3,2), no nos extrañará que mime a la razón, que se desviva Juan de la Cruz por enseñar cómo ha de estar lo más lúcida posible esa razón, sin esclavitudes, sin encandilamientos de apetitos, sin ofuscaciones o embelesamientos que erosionan la mente, la turban, la anublan, la condicionan. Desde esta preocupación que le puede, nos explicamos esa su defensa en todos los frentes. Trata de

defender a una criatura tan frágil y por otra parte con tantas potencialidades y con tan altos destinos:

- alto destino como el que encierran estas afirmaciones de una situación contraria: " ...cuando ya según estas tres potencias —entendimiento, voluntad y memoria— abraza el alma alguna cosa de la tierra acabada y perfectamente, se puede decir que tiene las espaldas contra el templo de Dios, que es la *recta razón del alma, la cual no admite en sí cosa de criatura*" (S1 9,6).

O también la configuración directa de la persona humana a modo de ciudad con sus muros, extramuros, arrabales, etc.: " ...lo que se llama ciudad en el alma, es allá lo de más adentro, es a saber, la parte racional, que tiene capacidad para comunicar con Dios, cuyas operaciones son contrarias a las de la sensualidad" (CB 18,7). " ...la parte superior que es la ciudad" (*ibid.*, n.7; y en el n. 8 hablará de esos primeros movimientos de la sensualidad "en la razón", de "los acometimientos a la razón de parte de la sensualidad para algún acto desordenado").

Juan de la Cruz, podemos decirlo una vez más, es el gran defensor de la razón en cuanto engloba: memoria, entendimiento y voluntad; y en cuanto la toma simplemente como mente, entendimiento, área de discernimiento, de conocimiento de la verdad, de la realidad auténtica, cosa que se disfruta cuando uno está libre de las pasiones, de las oscuridades, nieblas, tinieblas, etc., de que ya hemos hablado y que envuelven la persona humana y la deshumanizan, la envilecen y animalizan.

Las descripciones de tipo o corte existencialista que hace el santo de la persona humana sujeta a los apetitos desordenados, no las hace nunca ni en S1 cc. 4-12, ni en N1 cc. 1-7, por diversión literaria ni por el gusto de subrayar lo negativo, sino para poner ante los ojos de los propios pacientes la situación real y verdadera y para que así "entendiendo la flaqueza del estado que llevan, se animen y deseen que les ponga Dios en esta noche, donde se fortalece y confirma el alma de virtudes y pasa a los inestimables deleites del amor de Dios" (N1 1,1).

Esas mismas descripciones que hacen ver la vulnerabilidad de la criatura racional y dejan intuir su grandeza nativa y de destino, se espejan o contrastan después en los frutos positivos o provechos que se van consiguiendo en la medida en que se libra de tantas esclavitudes y va consiguiendo lo que el santo le prometía y se prometía.

En nuestro libro *San Juan de la Cruz: profeta, enamorado de Dios y maestro*, Madrid, 1987, pp. 314 ss., se puede ver el cuadro de provechos que saca el alma, que va sacando de toda esa "reordenación" de su casa, de toda esa evasión y liberación.

Este mismo cuadro de ventajas que allí en N1 cc. 12-13, especialmente aparece como contraste de los capítulos anteriores dedicados a pintar las sombras, no son exclusivos de esas páginas sino que se pueden ver siempre que Juan de la Cruz hable de los provechos de apartar el gozo de la voluntad, o de apartar la memoria del mundo de esclavitudes pasionales y apetitivas en que estaba metida. Algunas de las expresiones más directas que se refieren al mundo de la razón podrían ser las siguientes:

- claridad en la razón; S3 20,2,
- capacidad de juicio y clara noticia de las cosas "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 mejoras; porque éste las gusta según la verdad de ellas, esotro según la mentira de ellas", etcétera, (S3 20,2),

- recto y ordenado uso de la razón y operaciones acordadas: S3 27,2,
- gran disposición para la sabiduría humana y divina y virtudes: S3 6,1,
- en Boecio ha leído Juan de la Cruz algo que le ha hecho reflexionar y que lo refiere dos veces en sus escritos. Es el siguiente precepto, de la observancia y urgencia del cual va sacando tantas de estas ventajas: "*Si quieres con claridad natural conocer las verdades, echa de ti el gozo y el temor, y la esperanza y el dolor*": S2 21,8; esta vez lo cita a propósito del conocimiento natural "para el cual basta tener el ánimo libre de las pasiones del alma".

Otra vez lo cita cuando comienza a hablar de la noche activa de la voluntad en S3 16,6: "Que, por eso, te dijo Boecio que, si querías con luz clara entender la verdad, echases de ti los gozos y la esperanza y temor y dolor, porque, en cuanto estas pasiones reinan, no dejan estar al alma con la tranquilidad y paz que se requiere para la sabiduría que natural y sobrenaturalmente puede recibir".

6. REFUNDICION DEL HOMBRE

En el proceso de transformación espiritual del hombre, que está propiciando Juan de la Cruz con todo su magisterio, entra, en realidad, un proceso de reordenación total del hombre, algo así como una refundición del mismo. Al hablar "de los provechos que se siguen al alma en la negación del gozo acerca de las cosas sensibles" (S3 c.26), nos hace asistir a uno de esos planteamientos totales y sucesivos magníficamente expresados en estos términos:

"...podemos decir con verdad que:

- de sensual se hace espiritual,
- de animal se hace racional y aún que
- de hombre camina a porción angelical y que
- de temporal y humano se hace divino y celestial" (n. 3).

A continuación lo explica aún más y da las razones de lo que para él "es verdad" y "está claro" (nn. 4-6).

Ya se ve cómo para llegar a ser en plenitud espiritual, "divino y celestial", como dice Juan de la Cruz, o "celestial y divino", como lo bautizó a él Teresa de Jesús, hay que pasar por ser temporal, humano y *racional*. Y no suelta Juan de la Cruz tan fácilmente lo de "racional", remitiéndose idealmente a la situación del paraíso donde todo les servía para "mayor sabor de contemplación, por tener ellos bien sujeta y ordenada la parte sensitiva a la razón" (*ibid.*, n. 5).

En éste podemos decir nuevo o renovado "racional" que se ha recuperado de aquel desorden en que cayó y que ha remontado toda la cuesta, todo el deslizamiento y está situado en una economía de salvación mucho más rica que la del paraíso, léase la actual economía salvífica de Dios en Cristo y por Cristo, en este hombre nuevo sucede que "ya limpio de corazón, en todas las cosas halla noticia de Dios:

- gozosa y
- gustosa,
- casta,
- pura,
- espiritual
- alegre y
- amorosa" (n. 6).

7. VIRTUDES HUMANAS

A vuelta de unas cosas y otras, de unas explicaciones y otras, cuando Juan de la Cruz anda exponiendo lo de la reconquista de la razón, de la racionalidad, deja asentado y formulado el tema de las virtudes humanas que, en una frase de corte cuasi técnico, llama "*el bien moral*", y al que le da una importancia singular. No nos sorprenderá tanto su modo de hablar al haberle ya oído tantas otras cosas sobre el valor de ser racional, de vivir conforme a la razón en plan de pura razón y también de una conducta racional iluminada y sostenida y guiada por la fe, por ese algo y ese Alguien superior a la pura razón.

Voy a transcribir ante todo una de sus afirmaciones más fuertes:

"...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" (S3 5,3).

Bien claro está: sin bien moral no se puede construir en la persona el bien espiritual. Le falta fundamento. Para medir el alcance de la afirmación hay que aclarar qué entiende él por bien moral, por una parte; y qué entiende por bien espiritual, por otra.

Contexto mental y espiritual sanjuanista: Juan de la Cruz retiene como valores supremos las virtudes teologales. En las virtudes morales reconoce un valor natural y un valor cristiano. Veremos esto último más adelante. Hace ver cómo las buenas obras y bienes o virtudes morales se califican por el amor, ya que su valor "no se funda tanto en la cantidad y calidad de ellos, sino en el amor de Dios que él (el cristiano) lleva en ellas; y entonces van tanto más calificadas, cuanto 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" (S3 27,5).

Con esto no está descalificando las virtudes humanas sino que está enseñando a darles la entidad, la perspectiva, la dimensión o apertura superior que merecen. Esto mismo viene a decirlo de otra manera y en otro contexto. Está hablando de los daños que recibe el alma que vive apegada a los discursos y noticias de la memoria y enumera un tercer daño que llama *privativo*, es decir, "el impedimento y estorbo que hacen y le causan para la divina unión" (S3 3,1).

Y lo dirá aún más claro y más a nuestro propósito: ese daño "es privativo, porque la pueden impedir el bien moral y privar del espiritual" (S3 5,1). Como se puede apreciar: dos daños malos, uno peor que otro.

Pero, ¿qué entiende por el bien moral y qué entiende por el bien espiritual, que es lo que anda en juego? Dice así: "el bien moral consiste en la rienda de las pasiones y freno de los apetitos desordenados; de lo cual se sigue en el alma:

- tranquilidad,
- paz,
- sosiego y
- virtudes morales,

que es el bien moral" (S3 5,1). Pone ejemplos de las mil turbaciones que afectan al alma por falta de dominio, por falta de "rienda y freno", de cabalgar racionalmente, para decir con todo aplomo: "Luego claro está que las noticias impiden mucho en el alma el bien de las virtudes morales" (*ibid.* n. 2).

Cuando más adelante, en S3 c. 27, comienza a tratar del cuarto género de bienes, que son bienes morales, explica que "por bienes morales entendemos aquí las virtudes y los hábitos de ellas en cuanto morales, y el ejercicio de cualquiera virtud y el ejercicio de las obras de misericordia, la guarda de la ley de Dios, y la política y todo ejercicio de buena índole e inclinación" (*ibid.*, n. 1).

Estos bienes morales "consigo traen paz y tranquilidad y recto y ordenado uso de la razón y operaciones acordadas; que no puede el hombre humanamente en esta vida poseer cosa mejor" (*ibid.*, 2). Es decir, todo lo que hemos explicado o insinuado anteriormente en ese proceso que, en definitiva, llamábamos de racionalización del hombre, de recuperación de ese valor y de esa categoría tan definitiva del hombre.

Y ¿qué entiende por *bienes espirituales*? Lo explica también él mismo: bienes espirituales son aquellos cuyo "ejercicio y trato es sólo del alma a Dios y de Dios al alma, en comunicación de entendimiento y voluntad, etc.," (S3 30,2). El objeto de esos bienes espirituales "sólo es el Criador y el alma" (*ibid.*, 2). Los bienes espirituales son los que más sirven para la unión del alma con Dios (S3 33,1).

Y más claramente aún: "digo que 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" (*ibid.*, 2).

Después de estas nociones y aclaraciones, ya estamos listos para encajar el juicio fuerte transcrito anteriormente:

"...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" (S3 5,3).

¿Podemos nosotros, ahora, extender legítimamente esta doctrina sanjuanista a lo que solemos entender por virtudes morales humanas, por valores humanos: tales como:

- la afabilidad,
- la sinceridad,
- la justicia y la equidad,
- el sentido comunitario,
- el espíritu de servicio fraterno,
- el respeto mutuo,
- la alegría,
- la suavidad,
- etcétera?

Si contestamos afirmativamente a la pregunta, enaltece las virtudes naturales, las virtudes morales, el bien moral, lo humano, y hacemos ver la necesidad de ellas para poder entablar un trato, una comunicación con Dios amplia y provechosa por medio de lo teologal. Lo que equivale a decir: si no hay soporte o sustrato humano de valores y virtudes humanas, todo lo demás cae en vacío y se malogran tantos esfuerzos inútilmente.

Con esto que digo no hago ni siquiera una relectura extensiva de lo que dice Juan de la Cruz, sino que hago simplemente la lectura más elemental de lo que él escribe.

Esta doctrina sanjuanista es de suma transcendencia y actualidad, como se ve a simple vista. No hay que recurrir ni al microscopio ni al telescopio para descubrirla.

Con anterioridad al Concilio que ha servido grandemente para proclamar y promover el mundo de los valores humanos, enseñándonos a situarlos debidamente, la Orden del Carmen Descalzo había recibido una palabra muy clara y autorizada sobre todo este mundo de las virtudes naturales-humanas, desde la ladera pedagógica y desde la apertura de la misma a lo teologal. Me refiero a la audiencia que concedió Pío XII a Superiores y Profesores y otros religiosos de la Orden participantes en el Congreso organizado con ocasión del XXV aniversario de la inauguración del Colegio Internacional de Roma (= Teresianum). Audiencia del 23 de septiembre de 1951.

El Congreso tenía como principal objetivo estudiar cómo nacen y se vigorizan las que llamamos "virtudes naturales". El Papa alaba esta elección de tema y este propósito y dice:

"Nos parece que habéis obrado con acierto. Porque si es verdad —y lo es en sumo grado— que la naturaleza no se borra, sino que se perfecciona por la gracia sobrenatural, el edificio de la perfección evangélica hay que construirlo sobre las mismas virtudes naturales. Antes de que el joven se haga un religioso preclaro y ejemplar, procure hacerse un hombre perfecto en las cosas ordinarias y cotidianas: no podrá ascender a la cumbre de los montes si no sirve para andar con paso expedito por la llanura".

* * *

El haber puesto Juan de la Cruz las cosas tan en su punto, unos valores frente a otros, es el mejor modo de defenderlos de la hipertrofia de sobrenaturalismo o de la atrofia del naturalismo.

Pero quedó en suspenso antes el tema de cómo y cuánto elogiaba Juan de la Cruz los valores o virtudes puramente humanos.

El valor puramente natural lo explica muy bien en S3 27, 2-4. Su mente evoluciona de esta manera: los bienes morales ya por lo que son en sí y por lo que valen, merced algún gozo de su poseedor.

Y, ¿qué es lo que traen a quien los tiene y practica?: " ...consigo traen paz y tranquilidad y recto y ordenado uso de la razón y operaciones que no puede el hombre *humanamente* en esta vida poseer cosa mejor" (S3 27,2). Este "*humanamente*" tan estratégicamente situado por Juan de la Cruz está subrayando lo humano, lo puramente humano. Así lo hace ver con el párrafo que a continua-

ción dedica a las virtudes humanas practicadas y elogiadas por los gentiles y paganos y premiadas por Dios:

“Y así, porque las virtudes por sí mismas merecen ser amadas y estimadas, hablando humanamente, bien se puede el hombre gozar de tenerlas en sí y ejercitarlas por lo que en sí son y por lo que de bien humana y temporalmente importan al hombre, porque de esta manera, y por esto, los filósofos y sabios y antiguos príncipes las estimaron y las alabaron y procuraron tener y ejercitar; y aunque gentiles, y que sólo ponían los ojos en ellas temporalmente por los bienes que temporal y corporal y naturalmente de ellas conocían seguirseles, no sólo alcanzaban por ellas los bienes y nombre temporalmente que pretendían, sino, además de esto, Dios, que ama todo lo bueno, aun en el bárbaro y gentil, y ninguna cosa impide buena que no se haga, como dice el Sabio (Sab., 7,22), les aumentaba la vida, honra y señorío y paz, como hizo en los romanos porque usaban de justas leyes; que casi les sujetó todo el mundo, pagando temporalmente a los que eran por su infidelidad incapaces de premio eterno las buenas costumbres.

Porque ama Dios tanto estos bienes morales, que sólo porque Salomón le pidió sabiduría para mostrar los de su pueblo y poderle gobernar justamente, instruyéndole en buenas costumbres, se lo agradeció mucho el mismo Dios, y le dijo que, porque había pedido sabiduría para aquel fin, que *él se la daba y más lo que no había pedido, que eran riquezas y honra, de manera que ningún rey en los pasados ni en lo que por venir fuese semejante a él*” (Re3 3, 11-13; S3 27,3).

A continuación explicará Juan de la Cruz cómo el gozo y aprecio de la virtud humana no ha de ser puramente humano en la vida del cristiano, sino que porque sus ojos trascienden a más que a lo de esta vida mortal “sólo y principalmente debe gozarse en la posesión y ejercicio de estos bienes morales en la segunda manera que es en cuanto, haciendo las obras por amor de Dios, le adquieren vida eterna” (S3 27,4).

El adverbio ya comentado “*humanamente*”, o la expresión más abundante “*humanamente hablando*” le sirve para introducir esta especie de derivación al plano exclusivamente humano, a lo simplemente humano. Con otras frases parecidas, está otras veces significando lo mismo, como cuando en páginas de sabor altamente estoico, se pronuncia por la paz, la serenidad, la tranquilidad del ánimo, etc.

Así hablando del segundo daño, que puede venir al alma de parte del demonio por vía de las aprehensiones naturales de la memoria, dice, como quien cambia de plano: “Lo cual, 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 pecado de que se libra, es grande bien” (S3 4,2).

O también, y prácticamente en el mismo contexto de estoicismo dirá al hablar de los provechosos que se siguen al alma en el olvido y vacío de todos los pensamientos y noticias que acerca de la memoria naturalmente puede tener:

“Pero, aunque otro provecho no se siguiese al hombre que las penas y turbaciones de que se libra por este olvido y vacío de la memoria, era gran-

de ganancia y bien para él. Pues que las penas y turbaciones que de las cosas y casos adversos en el alma se crían, de nada sirven ni aprovechan para la bonanza de los mismos casos y cosas; antes de ordinario, no sólo a éstos, sino a la misma alma dañan" (S3 6,3).

Y sigue escribiendo en este mismo tono hasta el final del capítulo, es decir, va enumerando lo que es, lo que puede ser una vida regulada por estos criterios, los frutos que recogería, los provechos que le acarrearía este tono de alma, prescindiendo de otros provechos sobrenaturales. Esos provechos de tejas abajo se van señalando en términos tan inequívocamente estoicos como pueden ser:

- igualdad tranquila y pacífica,
- tranquilidad del ánimo,
- paz en todas las cosas adversas y prósperas,
- etcétera.

En otro punto más adelantado del mismo libro 3.º de Subida al hablar de los provechos que se siguen al alma en apartar el gozo de las cosas temporales escribe también:

"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, pues no sólo se libra de los pestíferos daños que habemos dicho en el precedente capítulo (S3 19), pero, demás de eso en quitar el gozo de los bienes temporales adquiere virtud de liberalidad, que es una de las principales condiciones de Dios, la cual en ninguna manera se puede tener con codicia" (S3 20,2).

8. COMPLEMENTO SOBRE LAS PASIONES

Hemos oído a Juan de la Cruz citando a Boecio por dos veces: "*Si quieres con claridad natural conocer las verdades, echa de tí el gozo y el temor, y la esperanza y el dolor*" (S2 21,8; S3 16,6).

Aquí están las cuatro pasiones clásicas de la filosofía y de la escolástica, aunque en rigor llegan a enumerar hasta once: viéndola desde el apetito o tendencia concupiscible, y tenemos:

- amor odio
- deseo aversión
- gozo tristeza

o viéndolas desde el apetito o tendencia irascible y tenemos:

- esperanza desesperación
- temor audacia
- ira a la que no se opone ninguna otra pasión.

“Las virtudes que humanizan el irascible, son: el valor, la paciencia, la constancia, la magnanimidad, la fortaleza moral”, y “las virtudes que humanizan el concupiscible, son: la templanza y sus derivadas”.

Así las ve la escolástica y sus manualistas.

* * *

La postura boeciano-sanjuanista, ¿es demoledora, o destructora, o aniquiladora de las pasiones? ¿Qué sentido tiene el consejo recibido y retransmitido por él, por Juan de la Cruz?

En rigor, hemos hablado ya de este tema al referirnos anteriormente al gozo que es una de las cuatro pasiones; y al citar un paso en el que se ensalzaba “la rienda de las pasiones y el freno de los apetitos desordenados”, en que venía a consistir el bien moral. Pero nos conviene dar a este mundo de las pasiones un tratamiento más especial y directo para ver el alcance de toda la cita y de la pregunta que nos hemos hecho y que tantos lectores sanjuanistas se pueden hacer.

La contestación, muy clara y rápida, es ésta: no se trata nunca, nunca, nunca, de exterminar o de extirpar nada auténticamente humano, sino de mortificarlo, ordenarlo, ponerlo en obra de razón, etc., cuando ande fuera de estos términos o límites, por carta de más o por carta de menos. Y por aquí pasa la ruta para hacer que el hombre “animal”, el de los instintos, sujeto al imperio y a la tiranía de las pasiones desarregladas, se vaya haciendo “racional”.

A Juan de la Cruz, lo mismo que a Teresa de Jesús, resultaba sumamente fácil echar mano de la estrategia militar y bélica de su momento histórico para ejemplarizar y explicar sus ideas. Juan de la Cruz, por ejemplo, habla un par de veces de “el cerco”. Lo mismo que los enemigos cercan y asedian una ciudad, así las pasiones y apetitos del alma, “cuando no están vencidos y amortiguados, la cercan en derredor, combatiéndola de una parte y de otra” (CB 40,4; CA 39,4; cfr. S1 15,1).

Hay, pues, todo un asalto, un asedio, un cerco auténtico a la razón, a la persona humana. Y la vida y la lucha o el combate espiritual va a consistir en ir rompiendo el cerco, para salir a la verdadera libertad de los hijos de Dios. Cuando comenta el verso tercero de la última canción de su Cántico: y *el cerco sosegaba*, puntualiza que estar ya *sosegado* el cerco significa que están ya “las pasiones ordenadas en razón y los apetitos mortificados” (CB 40,4). Y precisa aún más, ya frente a las puertas de la vida eterna: “Esto dice porque hasta que el alma tiene ordenadas sus cuatro pasiones a Dios y tiene mortificados y purgados los apetitos, no está capaz de ver a Dios” (*ibid.*, n.4).

Poco antes ha comentado que el demonio ha estado combatiendo y turbando al alma “siempre con la innumerable munición de su artillería, porque ella no se entrase en esta *fortaleza* y escondrijo del interior recogimiento con el Esposo” (CB 40,3). Roto el cerco y acallada y acabada la artillería del adversario, el alma pone ante los ojos de Dios su situación inmejorable y “que ya está la parte sensitiva e inferior reformada y purificada, y que ya está conformada con la parte espiritual; de manera que no sólo no estorbará para recibir aquellos bienes espirituales, mas antes se acomodará a ellos, porque aun de los que ahora tiene, participa según su capacidad” (CB 40,1). En definitiva, puede asegurar que “ya están sujetadas las pasiones y mortificados los apetitos naturales” (*ibid.*).

Esto que, simplificando mucho la gran riqueza espiritual e interior y sus realizaciones externas en la vida concreta, puede reconocer la persona humana, como algo que ya posee, viene a ser lo mismo que en plan de ideal y de proyección de futuro, señala Juan de la Cruz al alma en etapas anteriores. Lo dice del modo más explícito y abundante, de modo que una lectura equivocada en este aspecto o una interpretación maniquea, como si para Juan de la Cruz las pasiones fuesen malas y hubiera que exterminarlas y arrasarlas, una lectura así de distorsionada y distorsionante no tiene perdón de Dios.

Los textos sanjuanistas más claros que permiten estas afirmaciones duras y precisas son los siguientes:

- “Y para mortificar y apaciguar las cuatro pasiones naturales, que son gozo, esperanza, temor y dolor, de cuya concordia y pacificación salen estos y los demás bienes, es total remedio lo que sigue, y de gran merecimiento y causa de grandes virtudes” (S1 13,5). Y sigue la gran serie de: “Procure siempre inclinarse, no a..., sino a..., con la gran motivación final por Cristo”. Mortificar, apaciguar, concordia, pacificación son términos bien significativos y los frutos que de ahí nacen hablan bien alto del valor que se atribuye al buen uso de las pasiones.

- “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” (S3 16,2).

Enderezar en Dios todo este potencial y desviarlo de todo lo que no es Dios o es menos que Dios es, ni más ni menos, que “el oficio” de las virtudes teologales: N2 21,11.

“La fortaleza” de que aquí habla y en la que se han de integrar potencias, pasiones y apetitos, no es sino la virtud de la fortaleza, no “la fortaleza” = castillo de que habla en CB 40,3. Esta fortaleza “virtud” es necesaria para escalar y conquistar esa otra “fortaleza” o alcázar.

- Para poder guardar y conservar y aumentar para Dios la fortaleza del alma, hay que “purgar la voluntad de todas sus afecciones (= pasiones) desordenadas, de donde nacen los apetitos, afectos y operaciones desordenadas” (S3 16,2).

- Signo y garantía de que las pasiones guardan y enderazan la fortaleza y habilidad del alma para Dios es el ponerlas “en obra de razón en orden a Dios, de manera que el alma:

- no se goce, sino de lo que es puramente honra y gloria de Dios,
- ni tenga esperanza de otra cosa,
- ni se duela sino de lo que a esto tocare,
- ni tema sino sólo a Dios...;

porque cuanto más se gozare el alma en otra cosa que en Dios, tanto menos fuertemente se empleará su gozo en Dios; y cuanto más esperare otra cosa, tanto menos esperará en Dios; y así de las demás (S3 16,2).

- “...Todo el negocio para venir a unión de Dios está en purgar la voluntad

de sus afecciones y apetitos, porque así de voluntad humana y baja venga a ser voluntad divina, hecha una misma cosa en la voluntad de Dios" (S3 16,3).

Aquí se ve el por qué y para qué de esa reordenación y purgación o purificación de la voluntad del peso muerto o lastre de las pasiones y apetitos desordenados, que si no permiten ser enteramente divinos es porque no dejan ser enteramente humanos y con el vigor y fortaleza necesarios para ambas cosas.

- Cuanto la voluntad esté "menos fuerte en Dios y más pendiente de criaturas" tanto más será juguete y víctima de las pasiones, traída y llevada por ellas (S3 16,4)

Es un dato de experiencia que se trae para confirmar la pura doctrina.

- "De estas afecciones nacen al alma todos los vicios e imperfecciones que tiene cuando están *desenfrenadas*, y también todas sus virtudes cuando están ordenadas y compuestas.

Y es de saber que, al modo que una de ellas se fuere ordenando y poniendo en razón, de ese mismo modo se pondrán todas las demás, porque están aunadas y tan hermanadas entre sí estas cuatro pasiones del alma, que donde actualmente va la una, las otras también van virtualmente; y si la una se recoge actualmente, las otras virtualmente a la misma medida también se recogen" (S3 16,5; y a continuación pone más ejemplos de esta interdependencia).

En la primera parte de este texto tan principal se ve lo de "desenfrenadas", es decir fuera de la rienda y freno de la razón que es la que tiene que mandar.

Que el orden en ellas y de la compostura le nazcan al alma todas las virtudes es una prueba más de lo que son y para lo que valen y de cómo no hay que exterminarlas sino gobernarlas, para que sirvan para lo que Dios ha puesto en la naturaleza estas energías.

- Para poder volar a la libertad y unión con Dios y no tener el alma, la voluntad y todas las demás potencias cautivas hay que establecer ese orden, ese concierto, romper ese cerco, etc., (S3, 16,6).

• El hombre, consciente del desorden que padece tiene que ir trabajando, con la ayuda del Señor, por mortificar, ordenar, moderar, pacificar sus pasiones, y esto lo va haciendo, lo va logrando por medio de la noche oscura, especialmente de la noche oscura de la voluntad. El Señor interviene también y máximamente por medio de la noche pasiva y así va llevando a la persona humana a esa conquista tan deseada de sí misma para poder, de hecho, entregarse a Dios. En las dos canciones que anteceden a la CB 22 en la que se canta ya el matrimonio espiritual entre Dios y el alma, aparece Cristo, el Esposo, poniendo "al alma esposa en posesión de paz y tranquilidad, en conformidad de la parte inferior con la superior, limpiándola de todas sus imperfecciones y poniendo en razón las potencias y razones naturales del alma, sosegando todos los demás apetitos" (CB 20-21,4).

En este contexto y en este quehacer "conjura y manda a las cuatro pasiones del alma que son:

- gozo,
- esperanza,
- dolor y
- temor, que ya de aquí en adelante estén mitigadas y puestas en razón (*ibid.*, n. 4).

Es significativa la expresión repetida de vez en cuando "poner en razón", es decir, sujetar a la razón, de modo que la razón mande en las pasiones y regule sus actividades. Y es también muy significativa la exactitud con que habla Juan de la Cruz más adelante diciendo:

"y es de notar que no conjura el Esposo aquí a la ira y concupiscencia, porque estas potencias nunca en el alma faltan, sino a los molestos y desordenados actos de ellas" (CB 20-21. 9-10).

Más adelante vuelve sobre el conjuro a los actos desenfrenados de las pasiones y lo hace con bastante extensión (*ibid.*, nn. 9-13). Las conjura eficazmente "haciéndolas cesar y sosegar", confiriéndole gran estabilidad de paz y equilibrio (*ibid.*, n. 10), haciendo que las pasiones con sus movimientos desarreglados no excedan "el límite de la paz y tranquilidad del alma" (*ibid.*, n. 17).

Ya dentro de la canción dedicada a cantar las excelencias del matrimonio espiritual: CB c. 22, n. 8, escribe comentando el versículo 1 del cap. 8 de los *Cantares*: "En lo que dice que mamases los pechos de mi madre, quiere decir que enjugases y apagases en mí los apetitos y pasiones, que son los pechos y la leche de la madre Eva en nuestra carne, los cuales son impedimento para este estado". Se ve ya el alma, pues, libre "de toda molestia de las pasiones naturales" (CB 24,5) y se siente y encuentra a sí misma ya dueña y libre de "tantas esperanzas, gozos, dolores y temores inútiles" tras de que se andaba anteriormente, libre ya "de todas niñerías de gustillos e impertinencias tras de que se andaba, de manera que puede bien decir: *el ganado perdí que antes seguía*" (CB 26,19).

- Textos y contextos llenos de plenitud son los que figuran en la canción 28:

"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".

Por lo que se refiere más expresamente a las cuatro pasiones, allí se puede leer cuando comenta "todo mi caudal" cómo "por todo su acudal" 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”.

Explicando aún más y mejor las cosas, hace ver el comportamiento de esta persona lograda: “Porque el cuerpo ya le trata según Dios, los sentidos interiores y exteriores enderezando a él las operaciones de ellos, y las *cuatro pasiones* del alma todas las tiene ceñidas también a Dios”. Qué entienda por esta frase tan decidora “ceñidas a Dios” lo explica en seguida: “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” (CB 28,4) y, como dice poco más abajo: “...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” (*ibid.*, n. 5).

CONCLUYENDO

Así veo yo *su* defensa de la razón y de otros valores humanos, situándolos debidamente y enseñándonos a no abdicar de los fueros de esa misma razón y de esos valores humanos, de todo lo que es humano.

A veces para mejor defender una cosa hay que atacar. Donde yo encuentro más atacante y agresivo a Juan de la Cruz, es cuando da con seres racionales que se comportan como si no lo fueran. Un ejemplo singular para él y que le hacía perder la paciencia, era el caso de la gente que se autobautizaba espiritual y que viven como “gente sin razón”. La expresión es literal en su pluma referida a quienes se empeñan en hacer penitencias irracionales: “Esos son imperfectísimos, gente sin razón, que posponen la sujeción y obediencia, que es penitencia de razón y discreción y por eso es para Dios más acepto y gustoso sacrificio que todos los demás, a la penitencia corporal que, dejado estotro aparte, no es más que penitencia de bestias, a que también como bestias se mueven por el apetito y gusto que allí hallan” (N1 6,2).

También desde *su* defensa de la razón se explica lo poco amigo que es Juan de la Cruz de visiones y revelaciones y cuán enemigo es de milagrerías, de gente que vive más de eso que de esotro, es decir de la fe sólida y cierta y oscura. Su sentencia es famosa: “Y así, no es de condición de Dios que se hagan milagros, que, como dicen, cuando los hace, a más no poder los hace” (S3, 31,9).

Y pondrá, como quien dice, veto a la intervención así creída de Dios por parte de tanta gente en locuciones y palabras interiores explicando el poder de la razón, del entendimiento, a su naturaleza dialógica, a su capacidad especial cuando está un poco libre de la esclavitud de los sentidos, etc. Y aquí está todo Juan de la Cruz, chiquito y fino: “Y espántome yo mucho de lo que pasa en esos nuestros tiempos y es que cualquier alma de por ahí con cuatro maravedís de consideración, si siente algunas locuciones de éstas en algún recogimiento, luego lo bautiza 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” (S2 29,4).

En otra ocasión, enjuiciando el espíritu de una religiosa del Carmelo, sentenciaba: “...y todo esto que dice: “dijo ella a Dios, y Dios a ella”, parece disparate” (Censura y Parecer). Y lo que de lejos parece, desde cerca lo es.

Así de racional y de bien plantado en este suelo estaba aquel frailecico incandescente que, como coronando sus atisbos y valoraciones de la vida y haciendo ver que no la aborrecía, por principio o por hipernaturalismo, dejó escrito: "...querer morir es imperfección natural" (CB 11,7).

EL VACIAMIENTO DEL YO: UNA APROXIMACION A LA INTROSPECCION SANJUANISTA

M.ª del Sagrario Rollán

INTRODUCCION

Podemos observar en nuestro tiempo y en nuestra cultura una especie de hincharse o inflación del yo, una hipertrofia de lo subjetivo que se expresa, sobre todo, como crisis de valores; la objetividad de los mismos, en la que unos y otros podían reconocerse está hoy en entredicho... Es bueno, o hermoso o verdadero, aquello que lo es *para mí*. El rechazo frontal de toda normativa o criterio moral establecido tendría mucho que ver con este subjetivismo hipertrófico.

Sin embargo, antes de llegar a tal prevalencia, el descubrimiento del yo como centro de referencia de la persona, ha debido tener su importancia en psicología y en antropología. Ambas disciplinas nos muestran como *el yo no es algo dado*, sino fruto de una larga conquista. Desde la psicología en particular se nos presenta el yo como *centro de la conciencia*, núcleo referencial de la organización suprema de la personalidad. Este centro se constituye por apropiación, estructuración acumulativa de estímulos, percepciones, experiencias, que me van delimitando frente a lo otro, a lo que no es yo (1).

Los psicoanalistas nos recuerdan que al principio el niño es un todo ind diferenciado con la madre. Y desde la filosofía Ricoeur subraya como en el proceso de diferenciación lo *mío* se constituye antes que el yo propiamente dicho (2). Esto se halla al alcance de nuestra observación en las conductas y en el lenguaje de los pequeños. Así vemos que desde tener cosas, por apuntalamiento sobre lo *mío*, el niño pasa a tener una personalidad, un carácter, ya de adulto un status social, una reputación, etcétera.

(1) Cf. H. EY, *La conciencia*, Credos, Madrid, 1987, pp. 31-32.

(2) Cf. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1969, pp. 182-83.

Este apuntalamiento del yo sobre lo mío se convierte en verdadero *desplazamiento* cuando se valora a una persona, no por lo que es, sino por lo que tiene. En nuestra sociedad de consumo este desplazamiento es particularmente relevante, por cuanto vendiendo productos, la publicidad nos vende también una personalidad, una imagen, un estilo de vida, etc. Todo esto forma un entramado de representaciones superficiales y fantasmáticas de la persona, cuyo verdadero valor está por descubrir. Proporcionar la visión de otros ámbitos de realización personal es uno de los objetivos de esta reflexión, que al tiempo pretende dar a conocer algunos aspectos perfectamente actuales al respecto del pensamiento de San Juan de la Cruz.

Pero volvamos al yo. Dado el apuntalamiento básico de su formación que acabamos de señalar, para comprenderlo habría que seguir lógica o psicológicamente ese proceso de apropiación de la conciencia, proceso que es temporal e histórico, con lo que esto supone de intervención de la memoria en dicho proceso.

Sin embargo, no vamos a tratar aquí de la constitución psicológica del yo, sino de su *raciamento místico*, desapropiación o despojamiento. Invertimos la lógica. Entrar en el ámbito de la mística es subvertir el orden de lo dado, de lo aparente, para entrar en otro orden más profundo que tiene su propia lógica interna, porque como dice San Juan de la Cruz "en este camino, el dejar su camino es entrar en camino" (S2 4, 5), o en otro lugar, "así como el caminante, que, para ir a nuevas tierras no sabidas, va por nuevos caminos no sabidos ni experimentados" (N2 16, 8).

A esta subversión de ámbitos nos invita constantemente el autor místico, con el fin, como digo, de encontrarnos con una realidad más profunda. Así el vaciamiento o despojamiento del yo, no será aniquilación ontológica, es decir, destrucción del ser personal, sino acceso al verdadero ser que, en el colmo del vaciamiento, del despojo, de la privación, se descubrirá doblemente enriquecido. En realidad es la misma lógica que la de la paradoja evangélica: perder la vida es ganarla para la eternidad. No olvidemos que estamos tratando de un místico profundamente cristiano, cuyo eje de sentido es la Cruz.

La segunda parte del título de esta reflexión no es más que extensión de la primera. En la psicología del siglo XIX la introspección era todavía un método importante de acceso a la conciencia, después el interés de esta ciencia se desplazaría hacia las conductas observables, y la interioridad del sujeto queda abandonada a su propia suerte. Pero la introspección no es exclusiva de la psicología, desde siempre es el filósofo quien se adentra en su fuero interno para, desde allí, meditar y calibrar mejor la realidad del mundo. En efecto la introspección cartesiana con su famoso lema "pienso, luego existo", como principio de toda filosofía, imprimirá un giro iniciador del pensamiento moderno justamente en la línea de autoafirmación del yo, el yo racional en este caso. Pero antes que método, la introspección es ese medio de introversión, de interiorización, de incursión interna que expresa la capacidad autorreflectante de toda conciencia humana. Dice Ortega que el hombre es un ser capaz de ensimismarse (3), la introspección sería el medio de ese ensimismamiento, cuando éste es racional y consciente, y no mera ensoñación o fantasía.

(3) J. ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la Técnica*, Espasa-Calpe, Madrid, 1965, p. 20.

Tomamos entonces el término de introspección, no en el sentido técnico, sino en ese sentido amplio existencial de capacidad de adentramiento en la propia intimidad. Este recorrido interior lo hace San Juan de la Cruz efectivamente, pero antes de acompañarlo debemos preguntarnos qué fin le guía o cuál es el sentido de su introspección. Desde luego no se trata de un sondeo psicológico en busca del autoconocimiento, tampoco se trata de buscar el principio de asentamiento de una filosofía. El fin u objetivo de la introspección sanjuanista es la *unión* con Dios. Encontrar a Dios más allá de lo creado y de sí mismo y unirse amorosamente con El, he aquí el designio de la aventura mística, mucho más bellamente expresado por el propio San Juan de la Cruz en aquellos versos:

"Olvido de lo criado,
Memoria del Criador,
Atención a lo interior
Y estarse amando al Amado".

Esa atención a lo interior es auténtica socavación de las entrañas espirituales hasta dar con Aquel que las ha formado, como dice el salmista: "Tu has creado mis entrañas, me has tejido en el seno materno" (Salmo 138, 13). A este propósito cabe recordar aquí una hermosa imagen de Carmen Conde, que llama a nuestro místico "minero clarihumano":

"Un minero de zapa afinadísima
en filones apenas perceptibles,
empeñado en romperle sus estratos,
los menos vulnerables, a las almas.
.....
como hombre que aguanta bajo tierra
respirando el olor incandescente
del metal en que Dios mismo se abrasa".

Avancemos hacia esa espesura de estratos interiores. Como por las entrañas de la tierra, también aquí la luz es escasa. Inmediatamente nos sale al paso el símbolo de la *noche oscura*, símbolo sanjuanista por excelencia. Pero ¿qué es la *noche* o qué significa? Detengámonos un momento a explorar ese ámbito en el que se desarrolla la aventura mística:

"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" (S1 2, 1).

En este texto programativo del autor místico están implícitos los tres ejes de significación nocturna que han sido señalados y estudiados por Mancho Duque (4):

- Privación.
- Tránsito.
- Oscuridad.

La noche es *privación* o carencia de una complacencia posesiva en el mundo. La noche es *tránsito*, andadura o medio "por donde ha de ir el alma a esta unión", en fe oscura. La noche es, sobre todo, *oscuridad*; la oscuridad es la nocturnidad misma que representa la fe como medio y el objeto de la fe, el propio Dios, que permanece oscuro para la comprensión limitada del alma aquí.

La oscuridad es como la esencia de la noche sobre la que se apoyan los otros dos ejes semánticos. La oscuridad significa privación de luz, pero esta privación a su vez no es un estado, sino tránsito hacia las fuentes de la luz. Como tránsito es fundamental en la noche no detenerse, cada estado es en realidad estadio de paso. La dimensión de movimiento es esencial.

1. PSICOLOGIA SANJUANISTA

Iniciados ya de una manera general al significado de la *noche*, estamos en condiciones de centrarnos en el aspecto que aquí nos ocupa, el vaciamiento del yo, el cual corresponde al eje semántico de la *privación*.

Recordemos que el yo se conoce y se constituye insertándose en el mundo, apropiándose. Al hombre sanjuanista, al alma, que expresa toda la vitalidad espiritual del mismo, lo conocemos retirándose, apartándose del mundo. El comienzo de los grandes poemas lo dice bien con la *salida* que inaugura ambos: "salí sin ser notada" y "salí tras ti". Se trata de un alma extática. "No es otra cosa el éxtasis que una salida, un salirse o sobresalirse del alma...; la salida condiciona en ese sentido la unión", nos dice Valente (5).

Sin embargo, este proceso extático, al que luego volveremos, tiene lugar sobre la base de una cierta comprensión, una idea o esquema de hombre, una psicología en definitiva con sus elementos y dinamismo propios, que podemos ir distinguiendo, de fuera hacia adentro:

En primer lugar tenemos los *sentidos externos*, tacto, vista, oído, etc. A través de ellos sentimos y percibimos inmediatamente las sollicitaciones del mundo y de las cosas, los estímulos, que dice la psicología moderna. Los sentidos externos son como puertas para los *sentidos interiores*: imaginativa, fantasía y en cierta medida la memoria. Este sería el ámbito intermedio de representaciones entre la sensación o percepción bruta y la elaboración superior racional de los estímulos recibidos. Según la metáfora antropológica de la ciudad en el *Cántico* los sentidos interiores son como los arrabales o barrios de la periferia, lugar de mercado

(4) M. J. MANCHO DUQUE, *El símbolo de la noche en San Juan de la Cruz. Estudio léxico-semántico*, Universidad de Salamanca, 1982, cap. II, pp. 37 ss.

(5) J. A. VALENTE, *La piedra y el centro*, Taurus, Madrid, 1983, p. 77.

con el mundo externo... La noche empezará cubriendo este cerco periférico, por eso hay una *noche del sentido*.

Pero "lo que se llama ciudad en el alma es allá lo de más adentro, es a saber, la parte racional, que tiene capacidad para comunicar con Dios" (C 18, 7). Así, pues, continuando nuestra incursión encontramos las tres *facultades espirituales*: entendimiento, memoria y voluntad, las cuales serán objeto de purificación en la *noche del espíritu*. Después de atravesar sucesivas noches vendrá el alma a coincidir en su centro más íntimo —sustancia del alma—, con Dios.

Estas dos partes, sensible y espiritual, no son independientes, sino que existe entre ellas "natural comunicación", se extiende entre ambas una zona que, con Ricoeur (6), podríamos designar *intermedia*, es la zona del *apetito*, de donde, junto con la *pasión*, emerge la fuerza básica del alma (S3 16, 2).

Esta es la zona explorada por el libro I de *Subida*, que se estructura todo él sobre la purificación del apetito:

"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" (S1, 3, 1).

San Juan de la Cruz compara el apetito al rayo de luz que proyecta un horizonte de visibles, es decir, de aficiones y complacencias, trasvasando la metáfora. El apetito es el fondo impulsivo básico de una voluntad aún indiferenciada en su tensión naciente, es decir, antes de determinarse como libertad. De modo que, introduciéndonos en la noche por la purificación del apetito, San Juan de la Cruz entra de lleno en la dialéctica de la voluntad, y coge al sujeto desde la tensión originaria anhelante por la que éste se abre a las solicitaciones del mundo que lo circunda y se lo apropia. Pero como la noche es negación, privación, vaciamiento, aboliendo ese rayo de tensión anhelante, el místico está aboliendo las raíces mismas de autoposesión del yo (S1 3, 3-4).

Si las facultades y sentidos que hemos señalado más arriba son los elementos constitutivos de la psicología sanjuanista, *el apetito es la fuerza dinámica* que los anima. Su naturaleza intermedia lo hace susceptible de orientarse tanto hacia lo vital/sensible, como de reservarse —suspendido en la noche—, para una recuperación espiritual. En esta ambivalencia reside la fortaleza potencial y, a la vez, la vulnerabilidad del alma.

"El apetito, en cuanto apetito ciego es, porque de suyo ningún entendimiento tiene en sí, porque la razón es siempre su mozo de ciego" (S1 8, 3). En estos términos nos explica San Juan de la Cruz como la dinámica del desear, del apetecer, si bien empuja al alma a la posesión, es un empuje indiscriminado de por sí, sin sentido, sin orientación y sin finalidad. Por eso quien se deja llevar de esta

(6) P. RICOEUR, o. c., pp. 171-172 y 208. El autor habla del "corazón como zona intermedia de energía desiderativa que pone de manifiesto la desproporción entre el placer finito y la infinita felicidad a la que aspira el deseo. La analogía con el apetito sanjuanista es sorprendente.

tensión desiderativa está condenado de antemano a la dispersión y a la vaciedad, y "siempre se cansa, porque nunca se satisface, porque al cabo son cisternas rotas las que cava, que no pueden tener agua para satisfacer la sed" (S1 6, 6). Las contradicciones internas del deseo y su naturaleza agónica, que tanto han ocupado los discursos de los psicoanalistas modernos, desde Freud a Lacan (7), ya habían sido lúcidamente detectadas y reconocidas por nuestro místico. Siendo insaciable, el apetito somete la voluntad a una cadena de inquietud y desasosiego que llega a empañar el entendimiento como el "espejo tomado de vaho", o el "agua turbia" (S1 8, 2).

Pero San Juan de la Cruz no escribe para cualquiera, sin más, sino que está pensando en un lector/discípulo desenganchado teóricamente de lo mundano y despierto por un cierto deseo de Dios — en principio sus monjas y frailes carmelitas, pero por extensión todo el que busca la senda de la Vida—. Por eso el autor asigna desde el principio un objeto al deseo errante, que no estará abandonado a esa cadena reiterativa de codicia insaciable, siempre que se deje orientar hacia Aquel que en el fondo lo suscita. Pues, como dice San Agustín, inquieto está el corazón hasta que descanse en El.

El hombre sanjuanista es fundamentalmente un ser de deseo, en su capacidad anhelante reside su fuerza y su fragilidad. Todo es cuestión de orientación. El principio de orientación y de estructuración de todos los elementos y dinámicas apuntadas es trascendente, Dios mismo. Pero el alma que desea poseer todo y a Dios, poniendo al mismo Dios al nivel de los otros deseos, está condenada a la ofuscación, abocada a una especie de esquizofrenia o división interior, hasta el punto de desvirtuarse en su ser, quedando como "vuelta del revés" (S1 9, 6).

En definitiva "hacia el Cielo se ha de abrir la boca del deseo, vacía de cualquiera otra llenura..., hacia aquél que me dice: abre y dilata tu boca y yo te la henchiré" (Carta 7).

2. VACIAMIENTO

Hemos dicho que San Juan de la Cruz cuenta desde el principio con una cierta orientación del deseo. Parte, en efecto de una situación de confusión y dispersión, en la que el alma, sin embargo, está ya tocada de ausencia, es decir, que tiene una cierta percepción y deseo de Dios; pero por la ambigüedad y falta de firmeza de este deseo podríamos decir que se encuentra a los comienzos en un estado *crepuscular*. En ese estado crepuscular toma San Juan de la Cruz al alma, para conducirla por los caminos ignotos de la *noche oscura*, hacia una luz *cenital* o pleno mediodía de unión con Dios. La noche consiste justamente en la purificación del deseo, que se irá decantando, vaciando de todo lo que no es Dios, de sus contradicciones, de las imágenes falsas que de Dios se ha hecho.

Decíamos también que el principio de unificación y organización de toda la estructura antropológica sanjuanista es trascendente. Es decir, que no viene dado en la naturaleza del alma misma, sino fuera de ella, aunque incida en su intimi-

(7) Esas contradicciones del deseo han sido explicitadas, partiendo del psicoanálisis, en el ámbito religioso por A. VERGOTE, *Interpretation du langage religieux*, Seuil, París, 1974, pp. 152-153.

dad. El mismo Dios es *objeto del deseo, centro de gravedad y principio agente* de estructuración del sujeto. De aquí el excentrismo del hombre místico, es un ser ex-céntrico, porque su centro está en Dios. Y porque su centro no le viene dado en su misma naturaleza es necesaria una cierta enajenación o ser-en-otro, y un vaciamiento de sí. De aquí la paradoja de que la contemplación mística sea la cumbre máxima del autoconocimiento alcanzada por una aparente autoaniquilación, como dice Merton (8).

El hombre místico no es autorrealizado, sino que es realizado, y colmado en su ser en cuanto conoce y se deja conocer por otro y en otro. Por eso la cumbre de su conciencia, su yo supremo no se constituye por autoposesión, sino por vaciamiento, de manera a ensanchar los espacios interiores, a dilatarlos para dar cabida *al que ES*. Y es que no caben dos contrarios en un alma como son afición de criatura y afición de Dios, "así como en la generación natural no se puede introducir una forma sin que primero se expela del sujeto la forma contraria que precede, la cual estando es impedimento de la otra" (S1 6, 1-2). Como ser ex-céntrico, el hombre místico ha de salir, pues, de sí mismo para recentrarse en Dios. Pero ni siquiera esta salida o éxtasis, como decíamos más arriba, está en su mano, el protagonismo viene de El, o sea que el alma "salió — sacándola Dios — sólo por amor de El" (S1 1, 4).

"Salida de los propios límites, salida del recinto del alma o de la operación particular de sus potencias, salida de sí mismo. Porque el proceso que esa salida inicia es precisamente el de la destrucción... *de la identidad del sí mismo*", matiza Valente (9). En un primer momento salirse o vaciarse consistía, como venimos viendo, en apartarse o liberarse de todo lo que desde el impulso básico de apetición pudiera embarazar en el ámbito más externo la sensibilidad en general, pues ella es la primera tocada por la sollicitación del mundo. Salir de la dispersión para entrar en recogimiento.

Pero hay otra dimensión mucho más profunda donde el sujeto se constituye realmente como autoconciencia (10), desde donde verdaderamente se autoposee de manera personal y se hace un yo autónomo, es a través de las facultades espirituales, entendimiento, memoria y voluntad. El entendimiento como forma de autoapropiación racional de la conciencia; la memoria como aquella facultad de encadenamiento, desde donde somos capaces de sustraernos a la fragmentación temporal, y la voluntad como la sede última de autoafirmación del sujeto. Dice San Juan de la Cruz que "en la *Noche del sentido* todavía queda alguna luz, porque queda el entendimiento y razón que no se ciega, pero esta *Noche espiritual*, que es la fe, todo lo priva", y así "cuanto menos el alma obra con habilidad propia va más segura" (S2 1, 3).

Así esta noche, por más *interior*, es también más *oscura* que la primera (S2, 2, 2). Aquí es donde realmente tiene lugar el vaciamiento del yo, en el sentido de que no se trata ya de desembarazarse de una exterioridad más o menos dispersa, sino de vaciarse de lo adquirido y constituido como base y fundamento de los espacios intrapsíquicos, de los ejes de incardinación del sujeto. Esto es verdadero vaciamiento, desarraigo y enajenación, en cuanto ha de carecer el alma

(8) T. MERTON, *El hombre nuevo*, Plaza y Janés, Barcelona, 1974, p. 17.

(9) J. A. VALENTE, o. c., pp. 76-77.

(10) H. EY, o. c., p. 37.

de sus formas normales de razonar y de pensar, de sus formas de creer y ver el mundo, de sus recuerdos en los cuales tendería a refugiarse de la privación externa, de sus esquemas incluso espirituales, de sus maneras de pensar y sentir a Dios, porque El no es un objeto de reflexión ni de sentimiento (S2 4, 2). El principio de este vaciamiento extremo es justamente la absoluta trascendencia de Dios: "Ni más ni menos, todo lo que la imaginación puede imaginar y el entendimiento recibir y entender en esta vida, no es ni puede ser medio próximo para la unión de Dios" (S2 8, 4). Esto lo va a corroborar San Juan de la Cruz con diversas citas de la Escritura, y gustará de recordar cómo el gran profeta Elías se cubrió el rostro en presencia de Dios, "que significa cegar el entendimiento".

Cegamiento para el entendimiento, olvido y sin tiempo para la memoria, desarraigo de toda querencia para la voluntad, he aquí el vaciamiento de las potencias. Pero este vaciamiento es a la vez trasposición positiva por medio de las virtudes teologales: "El entendimiento en la tiniebla de la fe, ...la memoria en el vacío de la esperanza, ...la voluntad en la carencia y desnudez de todo afecto para ir a Dios" (S2 6, 1), es decir, en amor de El.

De nuevo *salir es entrar* —de los modos naturales a una existencia teologal, en Dios—; y vaciarse es disponerse a otra llenura: "que teniendo ella las puertas de potencias cerradas... se las llenará de paz" (S3 3, 6)), dice el autor.

El sujeto normalmente agente o activo en la tensión de apropiación del mundo y de autoposesión de la conciencia, se habrá de tornar en psicología mística —no olvidemos la subversión—, en sujeto paciente o pasivo; pues, realmente llega a padecer a Dios, es decir, su acción poderosa y por momentos incomprensiblemente oscura para sus pequeños esquemas. En el límite del socavamiento la situación es extremadamente dramática. Así la describe el autor:

"No sólo padece el alma 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; mas también está purgando al alma y vaciando y consumiendo... todas las afecciones y hábitos imperfectos que ha contraído toda la vida; que, por estar ellos muy arraigados en la sustancia del alma, sobrepadece grave deshacimiento y tormento interior demás de la dicha pobreza y vacío natural y espiritual" (N2 6, 5).

¿Qué puede ser estos hábitos de toda la vida, sino el proceso mismo sobre el que la conciencia se ha ido estructurando con el tiempo? Por eso no se trata solo de un retiro de los estímulos actuales que puedan perturbar en el camino hacia la unión, sino de arrancar y quemar toda la maleza que, con el tiempo, ha ido brotando y arraigando en nuestro ser, en forma de actitudes, de costumbres, de fijaciones, de hábitos o prejuicios.

Evidentemente este arrancamiento de sí, este deshacimiento del hombre viejo —como dice San Pablo—, supone gran violencia interior, y cuando menos el *proceso de cura* va acompañado de gran sufrimiento. Una manifestación propia de la resistencia que el sujeto opone a esa desposesión es la *angustia*.

Los psicólogos modernos han mostrado cómo la angustia se da siempre que tiene lugar un cambio, un paso de una manera de conciencia a otra. En definitiva, cada vez que en nuestra existencia hemos de volver a nacer. La angustia del nacimiento en los orígenes de nuestra historia será la primera manifestación que

permanece luego como estructurante de nuevas maneras de angustia cada vez que lo extraño, lo incierto, lo nuevo, requiere de nosotros nuevas formas de adaptación, a riesgo de destruir nuestro yo. En ciertos casos, un temple melancólico, que no tiene porqué ser patológico puede completar el cuadro y agravar la situación de estos momentos críticos de la existencia (11). San Juan de la Cruz lo señala también (N1 9, 3).

3. HACIA EL TU DE LA VISITACION

El vacío que llega a producir vértigo y angustia se revelará al cabo en su verdad, no como un vacío informe, como una nada o aniquilación del ser. No, se trata de un vacío impactado en su centro por la forma de una ausencia, es decir, de alguien que ha estado, una presencia amante que deja huella, herida y gemido... Como canta el místico en la primera estrofa del *Cántico*:

"¿Adónde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste,
habiéndome herido;
salí tras ti clamando, y eras ido".

Por este impacto, por este sentimiento de una presencia rauda y finalmente ausente sobre el que gravita toda la búsqueda y andadura de la noche — recordemos la dimensión de tránsito —, podemos decir que toda la introspección sanjuanista está orientada, desde el comienzo, a atravesar los espacios psíquicos, sentimientos, estados de conciencia, niveles del entendimiento, recuerdos e imaginaciones, etc..., para ir más allá.

Porque el vacío no es informe, sino huella e impacto, la introspección sanjuanista no apunta al autoconocimiento, sino a la alteridad radical, presencia escondida que desde lo hondo escinde al alma, suscita el deseo, y lo dilata, impeliéndolo al encuentro y a la unión.

Así el proceso nocturno de vaciamiento se va a culminar en inflamación de amor. La avidez desiderativa del apetito, cuyo ardor consumía al alma no purificada se convierte en *ansia* o anhelo de unión. El fuego del apetito se vertía hacia el exterior, disperso en mucho querer. El *ansia* es concentración en su solo deseo y su fuego es íntimo y personal disponiendo los estratos más hondos y secretos para la visitación. El *ansia* es recogimiento y concentración en un solo deseo, amar más, tanto como se siente amada; en definitiva, *ansia* de dar u *oferente*, por contraposición al *egocentrismo posesivo* de apetito.

El *ansia* de amor es como la dilatación sobrenatural y mística hacia el infinito del estrechamiento y finitud del apetito. Este ensanchamiento y dilatación gravita en el fondo sobre el primer mandamiento: "Amarás al Señor, tu Dios, con todo

(11) Estos aspectos críticos de la noche mística han sido desglosados por mí en un pequeño trabajo inédito: S. ROLLAN, *Experiencia y expresión de la angustia en la noche mística. Para una lectura psicológico-existencial de la Subida al Monte Carmelo y la Noche Oscura de San Juan de la Cruz*, Lovaina, 1983.

tu corazón, toda tu alma y todas tus fuerzas". Y así, en este estado todo lo que el alma piensa, siente y vive se torna hacia el Tú de la visitación, ese Tú que es más íntimo que la propia conciencia y que sustenta la existencia. San Juan de la Cruz recuerda el salmo "Cuán de muchas maneras se ha mi carne a ti" (N2 11, 3).

Y es que en el corazón de la noche hay una fuente de luz —la fe— donde el alma viene a reconocer el origen y manantial de su propio deseo. Es donde, más allá de la conciencia psicológica, el yo místico se reconoce como deudor de la Imagen y Semejanza que lo configura. Sólo en esa imagen divina nuestra vida semiinconsciente y borrosa llega a la cumbre del auténtico despertar, como dice Merton (12).

CONCLUSIONES

Podríamos terminar brevemente diciendo que el yo sanjuanista, el yo espiritual auténtico sólo es en el Tú divino: en el corazón escondido de la noche Dios no es ya simplemente objeto (de fe), sino Persona, centro y fuente de nuestra identidad y nuestro ser (13). Por extensión, este reconocimiento de la identidad relacional o de comunión constituiría la base de las auténticas relaciones interpersonales. Pero esto sería ya materia de otra reflexión.

Antes de acabar, quiero recordar, sin embargo, con Merton (14) la historia de Adán: Adán, que vivía en íntima comunión con su Creador y —desde Él— con todas las criaturas, se volvió de dentro hacia fuera y, pasando por el centro de sí mismo, emergió lejos de Dios. Su propio yo se convirtió así en obstáculo y sombra entre él y Dios, sombra que a su vez empañó su relación con la creación entera. El hombre místico, a través de la noche oscura, invierte el recorrido; retirándose de la dispersión del mundo, se entra en sí, pasa por el centro de su alma para unirse de nuevo con Dios, y desde esa unión la creación toda brilla para él con prístino fulgor... La noche oscura de San Juan de la Cruz es el *retorno de Adán*, que ineludiblemente pasa por la Cruz.

María del Sagrario Rollán
Universidad Pontificia de Salamanca

(12) T. MERTON, o. c., pp. 43-44.

(13) *Ibid.*, p. 156.

(14) *Ibid.*, pp. 77-78.

JESUCRISTO: ROSTRO HUMANO DE DIOS ROSTRO DIVINO DEL HOMBRE

Federico Ruiz

La presencia de Cristo en cualquier reflexión teológica sobre el hombre es un hecho de toda evidencia y necesidad. No se trata de concesiones particulares o de extrapolación. Entra por derecho propio: porque él mismo es hombre en sentido pleno y porque el ser y el destino de los demás hombres sólo se entienden a través de él.

Al colocar a Jesús en nuestra gozosa y humilde compañía, advertimos enseguida el desajuste que se produce por su carácter excepcional. Le sobran algunas propiedades y le faltan otras para entrar en nuestras categorías humanas de pensamiento y de experiencia.

Le *sobra* su divinidad, el ser Dios. Es un "plus" gravísimo que condiciona todas las analogías que podamos establecer a nivel de la condición humana que comparte con los demás hombres. Es más que hombre, y no solamente un hombre excepcional.

Y le *falta* toda una serie de experiencias hondas que forman parte de nuestra herencia y experiencia más íntima. Con una palabra decimos: el pecado. Es una experiencia negativa, si se quiere, pero que configura constante y profundamente la vida humana con una forma de placer y de dolor muy peculiar. Interviene en todo: el amar, trabajar, sufrir, compartir, dar y recibir.

Ese lenguaje de "falta o sobra" se hace totalmente inadecuado para expresar el ser humano de Jesús y sus relaciones con los demás hombres. Son precisamente esos rasgos que faltan o sobran los que constituyen su vínculo esencial con el ser y el destino de los hombres. Es un hombre especial, insustituible; no un hombre más, de número. El desajuste parcial que mantiene frente a nuestras categorías y experiencias revela precisamente el ser particular y la función peculiar que cumple entre los hombres. No nos trae cuenta reducir a Jesucristo al común denominador de la humanidad.

Su "divinidad" le permite dar a Dios un rostro humano, una palabra de hombre. Es el rostro humano con que nos mira y es de nosotros contemplado. Quien ve a Jesús ve al Padre: no hay más interposiciones. Quien le escucha percibe la palabra de Dios en comunicación viva y directa. Es decir, la *anomalía* que decíamos de su divinidad se convierte en la realización de una de las aspiraciones más profundas y vitales del hombre: ver a Dios, ver al Invisible.

También la *carencia* de pecado traduce en hecho real otra de las aspiraciones hondas del ser humano: la armonía íntima, la libertad, el amor como supremo valor personal y social. Todo esto puede realizarlo gracias a que no tiene el desgaste de la concupiscencia. Vive con plenitud excepcional la condición humana común.

Queda formulado, con sensibilidad y palabras modernas, el horizonte de comprensión en que San Juan de la Cruz ve y trata a Jesucristo. El tenerlo presente desde el principio nos ayudará a captar y respetar su perspectiva, incluso en aquellos aspectos en que contrasta con la sensibilidad hoy dominante.

A lo largo de veinte siglos, creyentes y santos, teólogos y doctores han tratado de explorar, con la vida y la doctrina, el misterio de Jesucristo: verdadero Dios, verdadero hombre, verdaderamente uno. Si cada uno de los dos primeros es ya de por sí un abismo, con el tercero, todas nuestras aproximaciones quedan en balbuceos. Con todo lo que se ha entendido, vivido, dicho y escrito sobre Cristo, "quedó todo lo más por decir y aun por entender, y así hay mucho que ahondar en Cristo" (C 37, 4).

Esta afirmación abre horizontes amplios y diversificados. Y con ella fray Juan reconoce los límites de su propia experiencia y visión, como los de cualquier otra. No pretende exclusividad en este campo inabarcable.

En el ámbito de la antropología sanjuanista que aquí se estudia, el tema presente debía limitarse a estos dos puntos: el hombre Jesús, Jesús para los hombres. Enseguida veremos que las realidades de persona y de sentido no se deslindan fácilmente con distinciones temáticas. Tanto menos la realidad, ser y funciones de Cristo, en quien San Juan de la Cruz ve, por principio, el *Todo* de Dios y el todo de los hombres y de la creación.

Por mucho que marquemos los cauces de la reflexión antropológica, a propósito de Jesucristo no podremos menos de hacer presente la totalidad indivisible. Tras una primera indicación metodológica, el estudio destaca la condición humana de Cristo en la manifestación sucesiva de su misterio: ser y obra de Dios, su revelación en rostro y palabra de hombre, identificación con la experiencia humana de los hombres, etcétera.

La intención es solamente acentuar algunos aspectos que juzgo particularmente significativos y válidos. No hay para qué repetir análisis de detalle y síntesis teológicas que ya están hechos en otros lugares (1).

(1) Entre los estudios generales que dan una visión analítica o más dinámica de la cristología sanjuanista, se puede ver: F. GARCÍA MUÑOZ, *Cristología de San Juan de la Cruz*. FUE, Madrid 1982; F. RUIZ, *Introducción a San Juan de la Cruz*. BAC, Madrid 1968, pp. 355-382; ID., *Místico y maestro*. EDE, Madrid 1986, pp. 123-137; S. CASTRO, *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*. EDE, Madrid 1986.

1. CRISTOLOGIA Y ANTROPOLOGIA

Al hablar de Jesucristo hombre estamos mezclando estas dos formas de estudio sistemático: cristología y antropología. Ambas se afianzan, en el campo de los estudios sanjuanistas, a partir de los años 1960-1970. Muchos de los elementos que las integran se venían analizando desde antes como temas particulares, con una cierta independencia. Ese método de estudio por temas independientes es el que ha dado lugar a muchos planteamientos, que más parecen de concurso: si San Juan de la Cruz es teocéntrico, o cristocéntrico, o antropocéntrico; si habla como teólogo o como místico; si se fija en la humanidad de Cristo o en su divinidad; si le llama Jesús, o Cristo, o Verbo, o Dios, o Amado...

Todo tiene su importancia y significado en un análisis matizado. Pero es un error de método iniciar, con todas esas alternativas, el estudio sistemático de los escritos sanjuanistas. En la hermenéutica del doctor místico, se exige hoy mayor atención al sistema y a la visión de conjunto para la valoración de cada texto particular.

Las dos perspectivas que ahora más directamente nos interesan se presentan compenetradas: cristología antropológica, antropología cristológica. En efecto, su cristología incorpora, no solamente los componentes estructurales de la naturaleza humana, sino la condición histórica en pleno y las resonancias de su condición moral. "Encarnarse" o "humanarse" lleva toda la densidad y el realismo de una antropología cultural. Y, a su vez, la antropología del santo participa de lleno en el ser y la condición de Jesucristo, el hombre Verbo e Hijo de Dios, en su origen, desarrollo y meta; "imitar" tiene aquí alcance ontológico, como luego se verá.

Debemos partir de sus presupuestos e intenciones si queremos entender las afirmaciones del santo al respecto. No entra adecuadamente en los esquemas de sus contemporáneos, ni en los nuestros. Recibe todos los afluentes, pero lleva su propia agua y por su propio cauce. En función de su finalidad, organiza los acentos y omisiones. Veamos algunos de estos aspectos que han llamado la atención. Servirá de introducción a la perspectiva propia del santo.

Personalmente, Juan de la Cruz lee, contempla, imita a Jesucristo como se lo presenta el evangelio. No hay distinción en su persona entre el creyente y el religioso carmelita, el teólogo y el místico. Todos los planos se alimentan de lo mismo. Vive esa experiencia en toda profundidad y envuelto en la sensibilidad afectiva y en la expresividad plástica. Cristo en el evangelio no hay más que uno: el Hijo de Dios encarnado, el Verbo humanado. Le va descubriendo en la revelación, ayudado de la experiencia con fragmentos de los sinópticos, de San Juan, de San Pablo. Todo esto forma parte de sus evidencias.

No tiene la más mínima preocupación por exaltar o defender la humanidad o la divinidad de Cristo. Son el pan y el agua de su cotidiano vivir. Pero no entra en su intención escribir una biografía de Cristo o una psicología racional de sus potencias y operaciones intelectuales y volitivas, su ciencia y conciencia; ni dar una lista de sus gestos o rasgos caracteriales para imitarlos en particular. Es tarea que otros escritores hicieron en su tiempo, pero que no era la suya. Nada hay en él que se asemeje a las preocupaciones: a) de concilios y teólogos por afirmar la integridad de las dos naturalezas; b) de Santa Teresa por defender la "Humanidad de Cristo" y colocarla en todos los puntos de la oración y de la vida; c) de la sensibilidad actual por afirmar la normalidad de Jesús hombre.

¿Cuál es, entonces, su intención peculiar y la forma en que la realiza? Cono-

cer, desde el principio, su proyecto, aunque sea en líneas generales, facilita el estudio sucesivo de cada uno de los elementos.

Como primer rasgo general de ese proyecto podemos colocar el sentido de unidad y totalidad. Jesucristo es *Todo*. No solamente el centro, sino el Todo. El Todo de Dios, en primer lugar: su mismo ser y vida, su imagen y su palabra, su hermosura y su amor. Y es, igualmente, el Todo del hombre: su origen y destino, el sentido de su vivir y morir, amar y servir; el alma de toda la creación, personas y cosas, cielo y tierra. En virtud de esa totalidad indivisible, cada uno de los elementos está presente en todos los demás y todos en cada uno, sin necesidad de recordarlo explícitamente cada vez.

Esa totalidad despliega, a continuación, en unas cuantas manifestaciones muy acentuadas:

a) El horizonte básico es el de la unión de amor. Dios se revela y se entrega al hombre para ser de él conocido y amado en correspondencia. El lenguaje preferido es: padre e hijo, esposos, amor, semejanza, imagen, convivencia...

b) En ese cuadro Cristo lo condensa todo. Es Dios que se revela y entrega en su misma persona; y es el hombre en plenitud de comunión divina. Contando con la realidad de ambas dimensiones, le interesa destacar la unidad, ya que ésta es la que cimienta todo el proceso de "unión" de Dios con los hombres. Y lo hace con lenguaje de unión de amor, más que de análisis teológicos de estructuras: hijo, unión de amor, esposo, amado.

c) A raíz de esa unidad se produce una variedad significativa de nombres, títulos y funciones: amado, salvador, redentor, esposo, maestro, etcétera. Este de las relaciones y funciones es un punto del máximo interés para nuestro autor, que presupone la unidad afirmada en el anterior.

d) A tono con la unidad de Dios hombre, afirmado con igual fuerza en uno y otro ser, propone como medio de acercamiento y asimilación recursos distribuidos en varios planos, pero unificados en su aplicación: evangelio y contemplación, fe y razón natural, observación detenida y representaciones plásticas.

En todos estos pasos, su afán está en contemplar la autenticidad divina y humana de Cristo, desarrollar la fuerza de la comunión. Le ve tan humano que hasta los atributos divinos le suscitan mayor familiaridad; y tan divino que hasta los gestos sencillos los dirige al Verbo Hijo de Dios.

Este procedimiento sanjuanista desconcierta a algunos lectores que van con otros esquemas. Habla de Cristo esposo, del esposo Dios; de Jesús dulce, dulcísimo Jesús, Señor Jesús.

2. EL VERBO HUMANADO

El título podría servir como expresión abreviada del misterio de Jesucristo en la visión de San Juan de la Cruz. No se encuentra literalmente en sus escritos. Las dos expresiones más cercanas son: el Verbo encarnado, el Hijo de Dios humanado. Pero no las escribe el santo como *nombre* compuesto, sino como descripción de una realidad dinámica: "y quedó el Verbo encarnado en el vientre de María" (Rom 1, 8); dice el Padre: "Mira a mi Hijo... humanado" (2S 22, 6).

Con estas mismas palabras describe un testigo la experiencia personal de fray

Juan: "Entre los misterios que a mí me parece tenía grande amor era el de la Santísima Trinidad, y también el del Hijo de Dios humanado". No sabemos si el testigo utiliza estos términos, porque son de su gusto o porque le resuena el estilo en que el santo hablaba del misterio.

Esta doble forma de participio verbal le sirve para expresar tanto el ser como la condición y el devenir histórico. El Verbo humanado se convierte en denominación propia, ser ontológico, estado permanente, principio operativo, fuente de toda comunión.

El Verbo

El primer romance marca el tono que se mantendrá firme en todos sus escritos. El centro de su experiencia mística y devocional, de su lectura bíblica y reflexión teológica, con relación a Cristo, es siempre el Hijo de Dios. Es el *Sujeto* de sus relaciones de amor y de su comunión de vida. Único sujeto activo y pasivo.

El Verbo es denominación esencialmente relacional, diríamos, trinitaria y antropológica. Ese nombre indica su Persona en el seno de la Trinidad, sus relaciones internas con el Padre y el Espíritu. Y dice relación también con los hombres, como imagen y palabra de Dios dirigida a nosotros. Es, por tanto, un nombre personal y, al mismo tiempo, unitario y comprensivo.

Tiene, para fray Juan, sentido y resonancias especiales ese nombre, como el de Hijo de Dios, ya que los utiliza en los momentos y contextos de la mayor efusión y familiaridad, donde nosotros necesitaríamos precisar que se trata de "la Humanidad" o del hombre Cristo. Expresión típica de esa actitud es la letrilla navideña: "Del Verbo divino la Virgen preñada viene de camino: si le dáis posada". Cuando fray Juan se emociona con las imágenes de Jesús niño o crucificado en los brazos, a quien siente en sus manos es al *Verbo* humanado. Al Verbo tiene delante y a él se dirige, no a "la Humanidad" de Cristo.

No le estorba ni empobrece o estrecha mínimamente su mirada humana, ni el realismo de trato con Jesucristo hermano, amigo, compañero y socio de ser, condición, alegrías y penas. Todo ello se salva y actúa plenamente, manteniendo al Verbo como sujeto relacional.

Es una actitud parecida a la que se observa en la interpretación sanjuanista de la trascendencia divina. Precisamente porque Dios es trascendente, puede permitirse grados de cercanía, de intimidad y presencia que nunca podría alcanzar si no fuese verdaderamente Dios. Exalta la grandeza de Dios para no privarse de esa plenitud que sólo El puede comunicar al hombre (2).

Eso mismo le sucede con relación al Verbo Hijo de Dios. Por ese misterio puede ser salvador, esposo y amado de Verdad.

Humanado

Voy a seguir utilizando esta palabra que refleja el pensamiento y los gustos del doctor místico. Ya hice notar que no es frecuente, pero da bien el sentido. No indica solamente la realidad estructural, el ser, sino que encierra todo el dinamismo del amor en busca de cercanía de semejanza. No tiene sustantivo: "humanación".

Entonces se sirve de la expresión corriente: la "encarnación", frecuente en

(2) Cf. F. RUIZ, *Místico y maestro...*, pp. 120-121.

sus escritos. A primera vista, la palabra indica una acción por la que Cristo asume nuestra carne humana. Pero, evidentemente, a raíz de ese hecho se convierte en estado permanente y centro de todos los acontecimientos salvíficos. Para dar al término su fuerza y amplitud salvíficas, le acopla un plural de abertura ilimitada: "los misterios de la encarnación" (C 23, 1; 37, 3).

Más personalizada y realista le parece la expresión "Cristo-hombre" (2S 22, 7), en el mismo contexto y sentido de la que ya citamos: "Hijo de Dios humanado". El paralelismo es total entre los dos textos. Cristo, el Hijo de Dios, es hombre y actúa como tal.

En cambio, se muestra menos aficionado a una expresión que constituía las delicias de su siglo: "la Humanidad de Cristo". Lo curioso de la expresión está en dos modalidades: dar al ser humano de Cristo una expresión abstracta, "humanidad", y colocar ésta como sujeto en primer plano. En este sentido se multiplican las expresiones teológicas y espirituales: adorar la humanidad de Cristo, la humanidad de Cristo nos comunica toda gracia.

Tal vez por su visión teológica y sensibilidad religiosa, Juan de la Cruz no gusta de tales expresiones. No las ve adecuadas para nombrar el verdadero misterio de Cristo-hombre. Prefiere invertir los términos: cuando la oración de Getsemaní, *Jesús* es confortado y *Cristo* recibe fortaleza y poder "según la Humanidad" (C 14, 10). De manera que el sujeto que padece y recibe es Jesucristo mismo, su persona, no su Humanidad.

Es un estilo de lenguaje que, indudablemente, denota una peculiar sensibilidad y destaca la unidad personal del misterio de Cristo.

La unión

Queda por definir la modalidad con que se presenta esa unidad íntima que decimos constitutiva del Verbo humanado. La intercomunidad esencial y personal de lo divino y humano en Cristo es la que explica la unidad de la vivencia sanjuanista, que trata al Verbo de Dios con familiaridad y a Jesús hombre con profunda adoración.

Hace uso, en ocasiones, de términos dogmáticos y teológicos: la "unión hipostática" (C 37, 3). Son expresiones tradicionales de la fe para expresar de algún modo este misterio. Pero no deja de ser un tecnicismo, heredado de la teología, que no refleja el dinamismo del misterio.

Opta por completar ese lenguaje estático y despersonalizado con otro más vivo y personal: la convivencia y el desposorio. Así lo hace en el primer ROMANCE (nn. 4 y 9). Estas formas tienen la ventaja, además, de indicar vida, comunión de amor, reciprocidad.

En Rom 1, 4 da la afirmación directa: Dios sería hombre y el hombre Dios sería. Ser hombre es hacerse tal, y eso implica venir, morar con los hombres, comer y beber, compartir de manera continua y hasta el final su destino; no solamente en forma de visita. Y además quiere hacer de los hombres su esposa el Verbo: la lleva en sus brazos, la hace entrar en la familia de la Trinidad.

En el número nueve la expresión se hace aún más intensa y curiosa, aunque en la misma línea que la anterior. La esposa que el Verbo lleva en sus brazos al nacer no es directamente la iglesia, sino la "naturaleza humana" del mismo Cristo. Es decir, se trata de la unión hipostática expresada en términos de desposorio, como verdadera unión de amor y de complacencia recíproca, de conocimiento y participación.

De manera que la reserva que antes advertimos al hablar de la "Humanidad de Cristo" con aire de sujeto particular, la compensa ahora explicando en términos de unión de amor y desposorio las relaciones entre el Verbo y el hombre en Jesucristo.

En su modo de contemplar y presentar el misterio del Verbo humanado, Juan de la Cruz no vive de improvisaciones. Manifiesta una coherencia que no es efecto de sola espontaneidad o lenguaje. Esa capacidad de ver a Cristo Dios y hombre con perfecta normalidad y, al mismo tiempo, es fruto de mucha gracia. Su experiencia de Cristo-Verbo y Cristo-hombre es simultánea, no sucesiva o alternativa. Se trata de una misma relación enriquecida.

Al mismo tiempo que acentúa la prioridad del Verbo, le contempla en los misterios más encarnados y sensibles de su presencia. La encarnación y la cruz para el período de su existencia temporal; la eucaristía, que compendia ambos, para la forma de presencia en su condición gloriosa.

Esta misteriosa peculiaridad de su ser le va a permitir realizar personalmente la doble función que indicamos en el título general: ser, al mismo tiempo, el rostro humano de Dios y el rostro divino de los hombres.

3. ROSTRO HUMANO DE DIOS

En su ser y condición de Cristo-hombre, Jesucristo no es solamente una realidad, sino también una revelación. El Hijo de Dios se encarna para hacer humanamente perceptible el rostro y la palabra de Dios. Mirada, gestos, palabras de Cristo son manifestaciones personales y directas de Dios. De este modo, en Cristo-hombre se manifiesta, no solamente el Verbo, sino la Trinidad por entero y toda la economía de salvación.

"El deseo de ver a Dios es tan antiguo como el sentimiento religioso, como el hombre mismo. Atravesar el velo del invisible, echar una mirada al más allá, constituye uno de los tormentos de aquellos a quienes el espectáculo del mundo no absorbe pero inquieta. Ahora bien, un Dios visible sería un Dios a medida del hombre, caricatura del Dios verdadero, apariencia vacía, ídolo". En esta penosa alternativa se debate el hombre religioso: quiere ver a Dios sabiendo, al mismo tiempo, que Dios es invisible. Y tiene miedo de verle.

"El temor de ver el rostro de Dios no sería tan doloroso para el hombre religioso si no se mezclara, paradójicamente, con el deseo contrario. El israelita sufre esta contradicción íntima que le desgarrar hasta la angustia. A quien más teme ver es el mismo a quien más desea contemplar" (3).

El ansia de ver y oír a Dios apremia también al cristiano, especialmente al místico. Juan de la Cruz no puede eludir una realidad tan grave, que afecta a toda la existencia y la experiencia de las personas. Tanto más que él anda afanoso por encontrar la "inmediatez" en la comunión con Dios. Las "creaturas" son representación muy lejana.

Presenta este problema central en fases sucesivas: manifestaciones de Dios en el Antiguo Testamento, revelación en Cristo, experiencia mística, fenómenos de visión y locución.

(3) E. BARBOTIN, *Humanité de Dieu*. Aubier, Paris 1970, pp. 216 y 228.

Del *Antiguo Testamento* el doctor místico toma la experiencia de tensión entre el deseo de ver y el temor de morir: "¿Por qué los hijos de Israel antiguamente huían y temían de ver a Dios por no morir, como dijo Manué a su mujer? (Jc 13, 22)". Dios mismo lo afirma, respondiendo al deseo de Moisés: "No podrás tú ver mi rostro, porque no me verá hombre y vivirá: (Ex 33, 20)" (C 11, 5.9).

Es un tema que responde muy de dentro a las inquietudes de fray Juan. Por ello, emerge más de una vez. Se repiten los mismos temores en 2S 24, 2: no se nos revele el Señor manifestamente, porque moriríamos; no nos hable directamente el Señor, porque perderemos la vida. Esa es la actitud general. Las experiencias, relativamente claras, de Moisés y Elías las deja en penumbra y como excepciones en la hipótesis de que hayan implicado visión manifiesta.

Lo más interesante es la razón que da, al explicar la raíz de esos temores, en el comentario al verso "y márame tu vista y hermosura" (C 11, 6ss). La raíz primordial del deseo y del miedo de ver a Dios es una misma: que aún no había venido Cristo (n. 9). Y explica el motivo. En primer lugar, Cristo colma el deseo, pues en él Dios se revela en plenitud. Y además quita el temor, porque se le puede ver a Dios sin perder la vida. Más aún, en la hipótesis de que la visión implicara la muerte, el cristiano sabe que ésta es paso a vida gloriosa y no caída en la sobrevivencia letárgica del "sheol". El cambio de economía del temor al amor de Dios, que se manifiesta y habla, se debe a la encarnación del Verbo.

En el *Nuevo Testamento* Dios revela su rostro y deja oír su palabra en Jesucristo, en forma personal, sensible, corporal. Sigue siendo un misterio, el Dios invisible, el Dios silencioso. Pero en Cristo, Verbo humanado, vemos al Padre, escuchamos directamente su voz. El misterio no desaparece, pero se desplaza sensiblemente.

En la experiencia de fe tendríamos que aplicar la doctrina de los "sentidos espirituales", que el santo aplica a las gracias místicas en 2S 23. Se aplica el lenguaje sensorial a actividades espirituales por razón de la analogía que existe entre ambas operaciones, respetando los dos planos. En el caso de la fe la analogía se convierte en colaboración. Quienes conocieron personalmente a Cristo en su vida terrestre, actuaban frente a él en múltiples niveles: el de la percepción sensible inmediata, el de la interpretación natural de la persona y de los hechos, el de la fe, indiferencia o rechazo. Hoy la lectura del evangelio reconstruye parcialmente la inmediatez sensorial.

San Juan de la Cruz ha recalcado la manifestación de Dios en Cristo por vía de expresiones sensoriales: Jesucristo es el rostro de Dios y es su palabra. Este lenguaje incluye el plano del espíritu y el de la fe.

La *expresión visual* de la revelación en Cristo tiene manifestaciones constantes y profundas en toda la obra del santo. Cristo es: rostro, ojos, imagen, hermosura, mirada. Es en el *Cántico espiritual* donde más desarrolla esta línea de experiencia y expresión. Corresponde mejor al símbolo y al tono afectivo de la obra. El amor quiere presencia, visión directa e inmediata. Mirar es amar.

Tanto más que el rostro, los ojos, la mirada de Dios se presenta en actitud primordialmente activa. Es él quien acerca su rostro expresivo, quien mira al hombre, a la creación, irradiando brillo y alegría. Es fina la explicación que hace el santo de las palabras "los ojos deseados": llama ojos a las verdades de la fe, porque le parece al alma que esas verdades no son ideas muertas, sino el rostro vivo de Cristo que la mira a ella (C 12, 5).

La otra línea, la de *Cristo palabra*, está más desarrollada en la *Subida*, espe-

dialmente en el conocido capítulo 22 del libro II. Dios habla directamente, exhaustivamente en la persona, vida, hechos, palabras de Jesucristo. Dios lo ha dicho todo y se queda mudo. No hay razón ninguna para pedirle nuevas palabras de explicación o de consuelo, porque lo ha dicho todo y de manera muy concreta y sensible. La palabra de Cristo-hombre es la mismísima palabra de Dios; mejor dicho, toda su persona expresiva es palabra personal de Dios.

La encarnación se convierte en epifanía de Dios. En Jesucristo, Dios se hace hombre que mira y es mirado, que habla y escucha. El misterio sigue en pie ya que los rasgos sensibles de Cristo son reflejo humano del Verbo, pero no la realidad misma de Dios. Requieren un "contemplar" especial que luego indicaremos.

El realismo de la manifestación de Dios en Cristo le hace a San Juan de la Cruz duro frente a quienes aún mantienen el deseo de "ver a Dios", de entrar con ojos y oídos en ese mundo sobrenatural del misterio siempre evasivo. No es la comunión plena de gloria lo que desean, sino la visión directa del "mundo sobrenatural": visiones, locuciones, revelaciones "sobrenaturales". En el fondo de esa aspiración lo que hay es ignorancia y desprecio de ese hecho fundamental y permanente: el Verbo humanado, Dios revelado en Cristo (2S 22, 7).

4. ROSTRO DIVINO DEL HOMBRE

"Cristo no es sólo el Hijo de Dios, es también la expresión más audaz de lo que Dios piensa y quiere de los hombres". No es sólo el rostro de Dios, sino también el verdadero rostro del hombre, donde éste mejor manifiesta su origen, su ser y su destino.

Esta nueva perspectiva, aunque parece de algún modo opuesta, es, en realidad, prolongación y complemento de la anterior. Revelador de Dios, desvelador del hombre. San Juan de la Cruz la desarrolla en los mismos textos. Es necesario apuntar brevemente los varios aspectos implicados en la visión del hombre a la luz de la encarnación. Una forma sencilla de aludir a ellos es presentarlos brevemente en sucesión: el hombre a imagen de Cristo, Cristo a imagen del hombre, vida compartida, conocer los gustos de Dios.

a) El hombre a imagen de Cristo

Si el hombre encuentra ahora el propio rostro reflejado en Cristo, no es por mera coincidencia o por efecto de una imitación bien organizada. Hay realidades ontológicas que explican la semejanza.

El hombre ha sido predestinado y creado a imagen y semejanza del Hijo. En el proyecto creacional habla el Padre: "El que a ti más se parece / a mí más satisfacía / y el que en nada te semeja / en mí nada hallaría" (Rom 1, 2). Toda hermosura, valor, gracia que Dios encuentra en las creaturas se debe a que reflejan de algún modo la imagen del Verbo encarnado (C 5, 4). Y esto sucede más particularmente en el hombre.

Viniendo al punto más sensible de la condición humana, que es la comunión con Dios, encontramos, igualmente, que es prolongación y semejanza, "correspondencia", de "la unión hipostática de la naturaleza humana con el Verbo divino" (C 37, 3).

b) Cristo a imagen del hombre

La semejanza del hombre con Cristo recibe otra formulación no menos original: Dios se hace semejante al hombre, y esto ya como proyecto original. "Porque en todo semejante / él a ellos se haría / y se vendría con ellos / y con ellos moraría / y que Dios sería hombre / y que el hombre Dios sería" (Rom 1, 4).

Esta semejanza la lleva hasta el fondo y quiere compartir tiempos y lugares, penalidades del destierro en que vive el hombre caído, como se expresa en el poema de "El Pastorcico". Trata, por todos los medios, de asemejarse, vivir cerca, hacerse ver y oír entre los hombres.

Una semejanza que se extiende a todos los planos: vivir en la tierra y en el tiempo, tener el cuerpo mortal, comer y beber con y como los hombres. Y que va aún más allá, hasta el punto de que al no compartir la condición de pecado ha querido gustar sus más duras consecuencias físicas, psicológicas y espirituales. Jesucristo en la cruz: torturado, despreciado de los hombres, abandonado de Dios, es la imagen del hombre en toda su crudeza (2S 7, 11).

c) Vida compartida

Esta reciprocidad de semejanzas es fruto del amor recíproco: por su amor Cristo quiere hacerse semejante al hombre y el hombre trata de asemejarse al Señor. Además de responder a la estructura ontológica, afirma un proceso largo y continuo de asimilación.

Por eso, resulta espontánea la referencias a los misterios de Cristo a cada paso del camino espiritual. Es la realización concreta e histórica de la mutua semejanza. En su nacimiento, vida, pasión, muerte y resurrección, Jesús ha llevado a cabo una vida humana con plenitud. Ahora el hombre se reconoce a sí mismo, mejorado, en esa historia. Se corresponden exactamente.

Podríamos decir que Jesucristo tomó de los hombres el desarrollo histórico de la vida humana en su natural condición. Y ahora se la devuelve realizada con nueva calidad y con sentido divino.

d) Al gusto de Dios

A los hombres les revela Cristo el verdadero rostro de ellos mismos, lo que son (hijos de Dios) y lo que Dios piensa y quiere de ellos. En todos los aspectos de la vida humana y de la vida cristiana, la conducta y la palabra de Cristo son siempre la mejor garantía para conformarse a lo que de los hombres quiere Dios.

Un ejemplo significativo de este razonamiento lo encontramos en el modo como exalta el valor del Padrenuestro: "Claro está que cuando sus discípulos le rogaron (a Cristo) que les enseñara a orar, les diría todo lo que hace al caso para que nos oyese el Padre eterno, como el que tan bien conocía su condición; y sólo les enseñó aquellas siete peticiones del Pater noster..." (3S 44, 4).

5. MIRA A MI HIJO

Esta recomendación del Santo, repetida con insistencia obsesiva en una página célebre de *Subida* (II 22, 5-6), adquiere un sentido más ancho y profundo a la luz de las reflexiones anteriores. El *Todo* de Cristo, que en un principio parecía

indicar generalidades, recoge ahora toda la riqueza del misterio de Dios y del misterio del hombre.

Llama la atención esa página por la repetición, la inmediatez, la sensorialidad del lenguaje: mira a mi Hijo, pon los ojos sólo en él, pon solos los ojos en él, mírale tú bien, mírale a él humanado, oídle a él; porque él es toda mi locución y respuesta, y es toda mi visión y toda mi revelación. Y concluye con la afirmación de San Pablo: "En Cristo mora corporalmente toda plenitud de divinidad" (Col 2, 9); y de humanidad, podríamos añadir.

Mirando a Cristo encontramos la imagen, la palabra, la voluntad de Dios encarnadas en la concreción de la historia humana. Lleva todas las implicaciones de lo que antes dijimos con relación al rostro de Dios. Para dar mayor garantía a esta afirmación, la pone en labios de Dios, que declara solemnemente: Ya lo tengo dado y dicho todo en Cristo; no tengo nada más que dar o revelar.

Por otra parte, el punto de partida de ese mirar y escuchar son situaciones de la vida humana exigentes, oscuras, comprometidas. Cuando necesites luz, o consuelo, o fortaleza, etc., pon los ojos en Cristo, que en el evangelio vive experiencias similares, y tendrás la respuesta de cómo debes vivir e interpretar tu propia situación.

Eso que llamamos "mirar" no se refiere solamente a la visión corporal, sino que incluye, sobre todo, la contemplación de fe y amor. Los rasgos humanos visibles de Cristo no revelan directamente su ser y condición de Hijo de Dios. Es una manifestación privilegiada, pero siempre en las mediaciones. Por tanto, necesita, como las restantes mediaciones, la mirada teologal en fe y en amor.

"Como haya devoción y fe, cualquier imagen bastará. Mas si no la hay, ninguna bastará. Que harto *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). En su tiempo, como en el nuestro, la manifestación del rostro de Dios en Cristo no es efecto de una evidencia natural. Es fruto de la gracia y de una búsqueda constante "en fe y amor", "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" (C 1, 11).

Se trata de un mirar dinámico, operativo. Aquí tendríamos que rehabilitar una expresión o palabra clásica: la *imitación de Cristo*. En el contexto anterior adquiere un sentido nuevo, particularmente intenso, ya que la persona y la vida de Cristo se convierten en síntesis viva de la revelación, condensan todo el misterio de Dios y el misterio del hombre.

En la imitación de Cristo se trata de explicitar la imagen y la presencia de Dios. Se manifiestan los atributos de Dios, los hechos y dones de la historia salvífica. Así que el creyente revive el plan de salvación en forma de relación teologal y, al mismo tiempo, sensible con el Señor.

En segundo lugar, al asemejarse a Cristo, el creyente desarrolla la propia identidad, ya que Cristo es el rostro divino del hombre. No es alienación. Al contrario, le devuelve al hombre su propia imagen potenciada, dignificada, redimida. Es lo que viene a formular el Concilio Vaticano II en una frase de corte moderno: "Quien sigue a Cristo, Hombre perfecto, él mismo se hace más hombre" (GS 41).

Para servir de base a la "imitación" reveladora y potenciadora en este sentido, San Juan de la Cruz quiere que Cristo conserve su ser completo de *Verbo humanado*. No admite amputaciones para hacerle más asequible y a nuestra medida, ya que entonces perdería su propia función de imagen de Dios e imagen del hombre.

Por eso, gusta de citar la denominación completa, en formas casi paradójicas: "deseando hacerse algo semejante a este gran Dios nuestro, humillado y crucificado; pues que esta vida, si no es para imitarle, no es buena" (Ep 25). Es un ejemplo de su estilo de fundir divino y humano en Cristo. Y lo hace de propósito, porque tiene la imagen completa: "Nunca tomes por ejemplo al hombre en lo que hubieres de hacer, por santo que sea, porque te pondrá el demonio delante sus imperfecciones; sino que imita a Cristo, que es sumamente perfecto y sumamente santo, y nunca errarás" (DL 156).

Es uno de los rasgos más marcados en la cristología sanjuanista: la imprescindible unidad y totalidad. En cuanto le eclipsan un poco la divinidad, para hacerle a Jesucristo más humano, ya le siente instintivamente extraño, como si le hubieran amputado algún miembro. En cuanto le quitan realismo humano, trato familiar de amigo y amado, ya siente que no es el Verbo encarnado que él adora.

No es ésta, ciertamente, la experiencia corriente hoy. Para humanizar a Jesús muchas personas necesitan *desdivinizarle*, ignorar o silenciar atributos divinos, su hermosura, grandeza y poder de Dios. Quizá esta experiencia de contraste sea un momento necesario frente a la divinización unilateral de ciertas corrientes anteriores.

Pero ese estilo nuestro de seguro no es la síntesis final. Jesucristo es el Verbo encarnado, todo de una sola pieza. Se rompe por cualquiera de los lados. Desdivinizar es des-humanizar el rostro y las funciones de Cristo.

De este modo, para San Juan de la Cruz la cristología se convierte en antropología y viceversa, de manera eminente en el caso de Jesucristo, y en forma derivada esa compenetración vale también para los demás hombres.

DIOS, EXIGENCIA Y PLENITUD DEL HOMBRE

Secundino Castro

El hombre y Dios en la obra sanjuanista no pueden estudiarse por separado. Porque, aunque es verdad que los libros de nuestro autor ofrecen suficientes datos para construir una imagen de Dios, esto se hace siempre mirando al hombre. Toda afirmación acerca de Dios halla su eco en el hombre.

Lo mismo hay que decir de éste, que viene contemplado en relación vital con Dios (1). De modo que cuanto antes decíamos de Dios nos vemos obligados a confesarlo también del hombre. Ambos protagonistas son parte de un entramado que es imposible destejer para extraer la faz de uno sin que ambos queden totalmente desfigurados.

El Dios sanjuanista es un Dios para el hombre. Habla de El altísimamente, como nos recordarán los testigos. Este lenguaje sublime no es posible sin una previa purificación del yo y cada una de sus facultades. Y después, también, de la depuración más exquisita de las fórmulas teológicas y conceptos bíblicos en que nos viene propuesto.

Juan se refiere al hombre con frecuencia. Pero, qué digo con frecuencia, todo su discurso le tiene por objeto. Siempre, sin embargo, ya positiva, ya negativamente, le observa orientado a Dios: Dios y el hombre inseparables. Imposible poder comprender a uno al margen del otro. Estos dos protagonistas de la reflexión teológica sanjuanista se encuentra en ininterrumpido diálogo. El sentido activo y de marcha hacia adelante que revisten sus poemas, si se exceptúa *Llama* en que la dirección es hacia el centro, nos muestra que esa pasión de búsqueda y de camino se inscribe en lo más hondo del ser.

Nuestro personaje se define, ante todo, por la inquietud; nunca está en reposo; todos sus constitutivos se proyectan hacia fuera (2). La actividad plena, pues,

(1) Cf. H. SANSON, *El espíritu humano según San Juan de la Cruz*. Rialp, Madrid, 1953, p. 135.

(2) "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" (F. RUIZ, *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*. BAC, Madrid, 1968, p. 321, nota 17).

es uno de los distintivos del hombre sanjuanista. Se trata de un dinamismo de tal intensidad que exige como contrapartida la transcendencia.

Hoy, numerosas antropologías se elaboran prescindiendo de Dios. Y no sólo se le margina negativamente, sino más bien a partir del convencimiento de que constituye un verdadero obstáculo para la madurez humana. Tal presupuesto representaría para Juan de la Cruz la aniquilación de la antropología y la imposibilidad del hombre. Por el contrario, para nuestro místico Dios es una exigencia del hombre. No es necesario recordar que Juan de la Cruz sitúa su discurso en el interior de la revelación y a partir del proyecto de gracia con el que Dios se dirige al ser humano. Toda la insatisfacción que descubre al analizar pormenorizadamente cada una de las zonas humanas y el mismo yo, tienen su origen en ese clamor no respondido. Pero, como ya hemos advertido, no solamente gime por Dios el compuesto humano, sino que esa misma convulsión se experimenta en cada uno de los elementos que le componen. Pasar por alto a Dios en cualquier análisis del hombre supondría una monstruosidad colosal. Las derivaciones nefastas del olvido de Dios en la construcción de la antropología aún no han aparecido con toda su crudeza, porque muchos de los agnósticos actuales todavía son portadores inconscientes de ideas cristianas. Para nosotros, siguiendo la línea de Juan de la Cruz, Dios y el hombre se exigen mutuamente.

Multitud de textos ponen de relieve esa tensión irrefrenable hacia Dios: "Está el alma hecha divina y Dios por participación, cuanto se puede en esta vida" (3). El final "esta vida" denota la inquietud que la criatura siente por alcanzar la meta: "Porque 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" (4). El estado aquí aludido se refiere al matrimonio espiritual con Cristo. Así, el hombre aparece como el ser esencialmente destinado a las bodas. El cansancio que le oprime — nunca descansa el alma hasta llegar a él — son las ansias de comunión aún no realizadas. El autor recordará con frecuencia ese cansancio que nos produce el distanciamiento de Dios. Es el viajero del amor que anhela las fuentes de Dios, al igual que la cierva del salmo: "¡Oh dulcísimo amor de Dios mal conocido! El que halló sus venas descansó" (5). Texto que nos recuerda, en alguno de sus extremos, el "duro bregar" unamuniano.

En tan inmensa apertura a Dios, posiblemente funda San Juan de la Cruz la dignidad y grandeza del hombre: "Un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por tanto, sólo Dios es digno de él" (6). La inteligencia, como resumen de toda la energía humana que brota de la persona, ha de quedar esencialmente referida al ser supremo, en el que hallará finalmente su reposo. De ahí el consejo precioso: "No apaciente el espíritu en otra cosa que en Dios" (7). Apacientar el espíritu lleva consigo una serie de movimientos, a primera vista, contradictorios. Significa, primeramente, la reducción de todas las verdades a esa suma verdad e inquirir en ella la sustancia de las cosas. Dios sacia enteramente; es la fuente que mana y corre sin descanso para regar el huerto del alma. Pero también implica una presencia pasiva, en la que Dios penetra y embebe el ser en la

(3) C 22, 3. Citamos por la edición de Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1980, 2.ª edición.

(4) C 22, 6.

(5) D 16.

(6) D 39.

(7) D 85.

noche embriagadora, pletórica de silencio o de perfumes apenas perceptibles. Veremos más adelante la riqueza de estas imágenes mediante las que se expresa la continua llegada de Dios.

1. DIOS ES LA CLAVE DEL HOMBRE JUAN DE LA CRUZ

Hoy ya no hace falta recordarlo; el intelectual, el filósofo, el místico son inseparables del hombre de carne y hueso. Hace tiempo, y no sin razón, Unamuno insistió en ello (8). Antes de analizar el pensamiento es conveniente que nos interroguemos por la trayectoria vital y concreta de ese ser que piensa. Muchas veces, aunque parezca lo contrario, nuestras ideas son fruto inmediato de la vida, sin que neguemos que también puede tener lugar el proceso inverso.

Si Juan de la Cruz no hubiera escrito y fueran sólo los testigos quienes hablaran, la imagen que de él nos quedaría sería aquella de las palabras de Santa Teresa: "Hombre celestial y divino". Hombre de Dios, arrebatado por la transcendencia, orientado siempre hacia arriba, hacia la vida eterna (9). Desde este ámbito se comprenden sus escritos: conceptos y expresiones llenos de ciencia, de trasfondos históricos y de sabiduría mística, asimilados dentro de la propia experiencia, sumamente intensa y lírica. Tal fuerza tenía Dios para él, y con tanta originalidad nos le ha revelado, que nos vemos obligados a afirmar que Dios es un poco distinto después de San Juan de la Cruz. No es raro poder comprobar que, en el campo científico, algunos personajes — muy pocos — producen tales conmociones que, a partir de ellos, la aproximación a ese dominio del saber ya no es la misma. Los ejemplos vienen a la mente de cualquier lector medianamente preparado. Quién puede poner en duda que la lectura de la Sagrada Escritura no es la misma a partir de las investigaciones y hallazgos de Bultmann, aun no aceptando muchos de sus presupuestos. Algo similar, creemos, acontece con San Juan de la Cruz en relación con el tema de Dios. Su análisis de depuración implacable y continua de toda imagen y sentimiento, necesariamente debe ser asumido ya por cualquier otra metodología teológica. Es un verdadero profeta del Dios vivo y sin mitos. El invade por completo los libros sanjuanistas. Es el céfiro que los pone en movimiento y vibración; el *pathos* que los corroe de un extremo a otro. Lo reconocía la intuición de Menéndez y Pelayo con la frase célebre y manida: "Por aquí ha pasado el espíritu divino, hermoseándolo y santificándolo todo" (10).

Quizá a esa fuerza se deba el que asuma los símbolos más extraños y los convierta en las mejores expresiones para hablar de Dios. Imágenes del más puro erotismo se convierten, por arte de magia, en su pluma en las más altas expresiones de la pureza y de la transcendencia de lo divino (11). Las ráfagas de Dios

(8) "Y este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto, a la vez, de toda filosofía" (MIGUEL DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*. Espasa Calpe, Madrid, 1967, 11.ª edición, p. 9).

(9) Cf. LUCIEN MARIE, *L'expérience de Dieu. Actualité du message de Saint Jean de la Croix*. Cerf, Paris, 1968, pp. 222-223.

(10) M. MENÉNDEZ PELAYO, *La mística española*. Edición y estudio preliminar de Pedro Sáinz Rodríguez. Afrodísio Aguado, Madrid, 1956, p. 182.

(11) Aún no logramos saber, literariamente hablando, cómo Juan de la Cruz ha conseguido esta proeza.

que los conmueven, dejan entrever la transparencia del escritor, que llega hasta la sensibilidad del lector. El padre Doria comparaba estos escritos a los granos de pimienta (12). Juan de la Cruz logra, y quizá esto se deba a la fuerza inundante de Dios, ser el más divino y el más humano de los místicos.

La vida del Santo está llena de anécdotas en las que se manifiesta esa tendencia incontenible de su alma a Dios. El es la razón de la contemplación de las noches estrelladas de Segovia (13) y del ensimismamiento en los ríos andaluces (14). Recientemente se ha puesto de manifiesto la dimensión ecológica de su vida y de sus libros (15).

En los procesos, los testigos no se cansan de recordarnos ese hablar, casi exclusiva y continuamente, de Dios. Un conocido sanjuanista llegará a afirmar que Dios era *el monotema* (16) de su magisterio oral. Transcribo dos preciosos testimonios recogidos por él:

"... No sabía hablar de otra cosa sino de Dios; sus pláticas habían de ser siempre de Dios, de quien decía tan altas y tales cosas que encendía con ellas al amor de Dios a las personas que trataba; y con ser su trato común siempre de esto, era admirable en todo tiempo y lugar, que no era enfadoso ni pesado" (BMC 14, 14; declara Martín de San José).

"... Mostraba ser grande el amor que tenía a Dios nuestro Señor, según las altezas que de él hablaba, y sus pláticas eran siempre de Dios; con tal *discreción* y *sal* hablaba de Dios, que no cansaba ni hartaba el oírle, antes deseaban los religiosos verse juntos con él en comunidad por sólo oírle tratar y hablar de Dios, porque en sus palabras se echaba muy bien de ver salir de un pecho y alma llena de Dios" (BMC 14, 137) (17).

Un testigo resume en pocas líneas el pensamiento del mismo Santo sobre esto: "Me dijo que aunque días y noches hablase de nuestro Señor no se cansaba ni cansaría" (BMC 13, 378) (18).

Ante la respuesta de un religioso para el que "Dios es lo que El se quiere", el Santo habló cosas muy altas y sublimes. Parece que dio origen a las últimas estrofas de *Cántico* la confidencia de la religiosa Francisca de la Madre de Dios, quien traía su oración sobre la hermosura de Dios (19). Testigo de esta tendencia fontal de su alma es la canción once de *Cántico B*: "Máteme tu vista y hermosura". Comenta: "Mil acerbísimas muertes pasaría muy alegre por verla un solo momento y, después de haberla visto, pediría padecer otras tantas por verla otro tanto" (20). No menos expresiva es la 36: "Y vámonos a ver en tu hermosura".

(12) B. N. Madrid, ms. 12.738, p. 711.

(13) CRISOGONO DE JESUS SACRAMENTADO, *Vida de San Juan de la Cruz*. BAC, Madrid, 1982, 11.ª edición, pp. 337-338.

(14) *Ibidem*, pp. 263-264.

(15) J. V. RODRIGUEZ, "San Juan de la Cruz y la ecología", en *Revista de Espiritualidad* 46 (1987), páginas 109-133.

(16) J. V. RODRIGUEZ, *San Juan de la Cruz. Profeta enamorado de Dios y maestro*. Instituto de Espiritualidad a Distancia, Madrid, 1987, p. 73.

(17) *Ibidem*.

(18) *Ibidem*.

(19) BMC, 14.170.

(20) C 11, 7.

En el comentario, en un párrafo de pocas líneas, llega a repetir hasta veinticinco veces la palabra "hermosura".

Esa orientación de toda su persona hacia Dios no le pasó desapercibida a Santa Teresa, por lo que no dudó en consignarla en la descripción-definición que nos dejó de fray Juan: "Hombre celestial y divino" (21). También decía la Santa que no se podía hablar de Dios con Juan de la Cruz, porque luego se trasponía en su amor (22).

En algunos pasajes de sus escritos, en los que se transparenta su alma, aparece Dios como realidad esencial: "Toma a Dios por esposo y amigo con quien te andes de continuo y no pecarás, y sabrás amar, y haránse las cosas necesarias prósperamente para tí" (23).

2. ALGUNOS RASGOS ELEMENTALES DE LA ANTROPOLOGIA SANJUANISTA

Parte de la antropología agustiniano-tomista, con algunas matizaciones, como sucede cuando clasifica la memoria de facultad del alma o admite el hecho de que en mística el amor puede anteceder al conocimiento. Pero, aunque el Santo se mueve en la filosofía de su tiempo y de su ambiente, la experiencia religiosa que padeció le hizo descubrir nuevas potencialidades que, al menos desde un sentido práctico, le llevan a sobrepasar esa mentalidad, abriendo su concepción del hombre a nuevas posibilidades (24).

Dota al ser humano de tal dinamismo, al ponerlo en contacto con la gracia, también ésta en continua actividad y movimiento, que el hombre se convierte en pura receptividad. Apertura total al Dios que viene, marcha rauda desde sus raíces y desde cada una de sus capacidades hacia él. La gracia, Dios mismo, terminará invadiendo ese microcosmos que parece una colmena en incansable actividad. Esto tendrá lugar con la consecución del matrimonio espiritual: "Esta alma está aquí vestida de Dios y bañada en divinidad; y no como por cima, sino que en los interiores de su espíritu, estando revertida en deleites divinos, con hartura de aguas espirituales de vida" (25). Hacia ese punto viene caminando el hombre desde antes de nacer y sin posibilidad de reposo: "Por lo cual nunca descansa el alma hasta llegar a él" (26).

Dato central de la antropología sanjuanista es el de la intercomunicación de los componentes humanos. Cualquier levísima oscilación producida en uno de ellos se deja sentir de inmediato en el conjunto. Esta es la causa que explica el hecho de que la purificación total sólo tendrá lugar cuando alcance lo más puro del espíritu, en el que se asienta la raíz del sentido: "Porque falta la principal parte, que es la del espíritu, sin la cual, por la comunicación que hay de la una parte

(21) Cta. dic., 1578 a Ana de Jesús.

(22) B. N. Madrid, ms. 1904, p. 326.

(23) D 72.

(24) Cf. F. RUIZ SALVADOR, *Metodo e strutture di antropologia sanjuanista*, en AA. VV., *Temî di Antropologia Teologica*. Teresianum, Roma, 1981, pp. 403-437.

(25) C 26, 1.

(26) C 22, 6.

a la otra, por razón de ser un solo supuesto, tampoco la purgación sensitiva, por más fuerte que haya sido, queda acabada y perfecta" (27). En la canción dieciocho expresa magistralmente esta intercomunicación al comentar el verso "Morá en los arrabales".

Esta estrecha comunión y vinculación de cada parte produce otro fenómeno extraño. Cualquier sensación alcanza todo el compuesto humano. Pero, comoquiera que cada potencia lo reciba a su estilo, hasta que la purificación no haya llegado a su meta, sucederá con frecuencia que la experiencia será interpretada por cada sección a su propio modo, desvirtuando, por consiguiente, su contenido. No me resisto a transcribir un largo texto donde Juan de la Cruz expone esta idea con la claridad que le caracteriza:

"Porque, como gusta el espíritu y sentido, con aquella recreación se mueve cada parte del hombre a deleitarse según su porción y propiedad; porque entonces el espíritu se mueve a recreación y gusto de Dios, que es la parte superior; y la sensualidad, que es la porción inferior, se mueve a gusto y deleite sensual, porque no sabe ella tener ni tomar otro, y toma entonces el más conjunto a sí, que es el sensual torpe. Y así acontece que el alma está en mucha oración con Dios, según el espíritu y, por otra parte, según el sentido siente rebeliones, movimientos y actos sensuales pasivamente, no sin harta desgana suya, lo cual muchas veces acontece en la comunión que — como en este acto de amor recibe el alma alegría y regalo, porque se le hace el Señor, pues para eso se da — la sensualidad toma también el suyo, como habemos dicho, a su modo" (28).

La antropología se nos revela desde la presencia divina que adviene al hombre. A esa luz se descubren las profundas cavernas del sentido y la hondura sin fondo del yo inhabitado por la Santísima Trinidad. Es en *Llama* donde estas honduras se perciben con más claridad. Desde la gracia en acción, Juan ha intuido cosas que las antropologías de su tiempo no enseñaban. Pero el hombre está profundamente condicionado por la culpa. El pecado original es un presupuesto esencial para entenderle: "Porque el alma, después del primer pecado original, verdaderamente está como cautiva en este cuerpo mortal, sujeta a las pasiones y apetitos naturales" (29). Es un condicionante que se halla al fondo de todas y cada una de sus afirmaciones antropológicas y recorre el proceso espiritual de arriba abajo. La meta está en sobrepasar tal situación y conseguir aquella primera de Adán en el paraíso: "Porque, así como en el estado de inocencia a nuestros primeros padres todo cuanto veían y hablaban y comían en el paraíso les servía para mayor sabor de contemplación por tener ellos bien sujeta y ordenada la parte sensitiva a la razón, así el que tiene el sentido purgado y sujeto al espíritu de todas las cosas sensibles, desde el primer movimiento, saca deleite de sabrosa advertencia y contemplación de Dios" (30).

Se impone, pues, un largo proceso de purificación, previo al encuentro pleno, que tendrá lugar cuando cada una de las facultades y el hombre entero se hallen dispuestos. Su dimensión se puede comprobar en *Subida y Noche*, así como

(27) 2N 1, 1.

(28) 1N 4, 2.

(29) 1S 15, 1.

(30) 3S 26, 5.

en no pocos pasajes de los otros libros. En esas páginas, con delicada filigrana, va haciendo surgir al nuevo ser. No nos es posible ahora detenernos a analizar esa larga marcha que, sin duda, nos revelaría las novedades del hombre sanjuanista.

No es posible conseguir esta transparencia sin que el ser humano experimente lo doloroso de la luz de Dios que intenta iluminar los rincones más recónditos: "Porque, verdaderamente, cuando esta contemplación purgativa aprieta, sombra de muerte y gemidos de muerte y dolores de infierno siente el alma muy al vivo, que consiste en verse sin Dios, y castigada y arrojada, e indigna de él, y que está enojado, que todo se siente aquí; y más que le parece que ya es para siempre" (31). El pecado original y sus derivaciones han dejado huella tan profunda que el proceso purificador se encamina a realizar una verdadera recreación. El autor llega a comparar las angustias de la noche oscura a los horrores del sepulcro, donde se corrompe el hombre viejo (32).

Pero, a pesar de esta deformación producida por el pecado, el hombre sigue siendo un ser amado. Los *Romances* enseñan que Dios no ha roto con él, su proyecto grandioso sigue adelante. Originado en la misma eternidad de Dios y vinculado a la gloria del Hijo, éste, para restituirle al proyecto primordial, ha venido a redimirle de su existencia pecadora. Y será el amor desbordante de Dios quien le ponga en movimiento para salir a su encuentro: "Cayendo el alma en la cuenta de lo que está obligada a hacer..., conociendo la gran deuda que a Dios debe por haberla 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 que naciese" (33).

El hombre goza de la posibilidad de abrirse a Dios, por hallarse inhabitado por lo divino. Es el mismo Dios quien tira de él para que le busque. Es ésta una realidad que confiesa la fe cristiana, que Juan asume y constituye en principio de su espiritualidad. Una y otra vez analizará este hecho. Dios habitando en el hombre es otro elemento esencial de su antropología: "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; por tanto, el alma que le ha de hallar conviene salir de todas las cosas según la afección y voluntad, y entrarse en sumo recogimiento dentro de sí misma, siéndole todas las cosas como si no fueren" (34). La entera estructura de *Llama* se desarrollará teniendo como fondo tan grandiosa verdad. Desde aquí se explica la tendencia irresistible al diálogo con Dios como otro elemento esencial de la antropología de nuestro autor.

Desde esa comunión con el Absoluto, que le sustenta y funda, la criatura encontrará, si se abre plenamente a él, la creación entera. Eso tendrá lugar cuando alcance las cumbres de la comunión con Dios: "Porque este recuerdo es un movimiento que hace el Verbo en la sustancia del alma, de tanta grandeza y señorío y gloria, y de tan íntima suavidad, que le parece al alma que todos los bálsamos y especies odoríferas y flores del mundo se trabucan y menean, revolviéndose

(31) 2N 6, 2.

(32) Cf. S. CASTRO, *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*. Espiritualidad, Madrid, 1986, p. 38.

(33) C 1, 1.

(34) C 1, 6.

para dar su suavidad, y que todos los reinos y señoríos del mundo, y todas las potestades y virtudes del cielo se mueven. Y no sólo eso, sino que también todas las virtudes y sustancias y perfecciones y gracias de todas las cosas criadas relucen y hacen el mismo movimiento todo a una y en uno" (35).

El consejo sanjuanista a quien ansiosamente busque a Dios va, precisamente, en esta dirección: "¡Oh, pues, alma hermosísima entre todas las criaturas..., ya se te dice que tú misma eres el aposento donde él mora!" (36). Pero ese movimiento hacia la transcendencia no consistirá, principalmente, en ningún tipo de introspección psicológica, sino en la orientación de la vida según el proyecto moral de Dios. Se entra en el interior a través del cumplimiento de la voluntad divina. Y aquí introduce Juan de la Cruz una nueva dimensión: la de Cristo, en quien el hombre ha sido creado y donde Dios se nos hace accesible.

a) Creados y predestinados en Cristo

Es, sobre todo, en los *Romances* donde esto se pone más de manifiesto. Algunos textos de *Cántico* también lo recalcan. Escojamos uno de gran fuerza y lirismo:

"Esto es, aquel peso de gloria en que me predestinaste, ¡oh Esposo mío!, en el día de tu eternidad, cuando tuviste por bien de determinar de crearme, me dará luego allí en el mi día de mi desposorio y mis bodas, y en el día mío de la alegría de mi corazón, cuando desatándome de la carne y entrándome en las subidas cavernas de tu tálamo, transformándome en ti gloriosamente, bebamos el mosto de las suaves granadas" (37).

Dios ha salido fuera de sí y ha realizado la creación por amor al Hijo (38). El proyecto divino va orientado a que el hombre (la humanidad entera junto con toda la creación) forme el cuerpo de la esposa: "Una esposa que te ame, / mi Hijo, darte quería, / que por tu valor merezca / tener nuestra compañía / y comer pan a una mesa / de el mismo que yo comía" (39). La Encarnación tiene por objeto elevar a la esposa a la dignidad de Dios (40).

El camino del hombre hacia Dios exige que aquél se someta a la revelación de Cristo. Dos capítulos claves de la literatura sanjuanista están dedicados a asegurar este propósito (41). En ellos, la manifestación de Dios queda firmemente cristificada. Cristo, palabra y modelo existencial, es el punto de referencia desde el que tiene que desenvolverse la vida del creyente. Antropología y cristología se fusionan. El ser humano queda orientado a Cristo ontológica y afectivamente. Así, Cristo se constituye en Esposo del alma, quien lo ha llagado con su afecto y por el que ha abandonado todo (42). La antropología no sólo presupone que

(35) LL 4, 4.

(36) C 1, 7.

(37) C 38, 9.

(38) R 3, 77-82.

(39) R 3, 77-82.

(40) R 4, 99-166.

(41) 2S 7, 22.

(42) C 1, 1-2.

el hombre está abierto a Dios, sino también a Cristo. Creación y revelación se exigen y complementan (43).

b) El hombre encuentra a Dios en Cristo

El matrimonio espiritual es el principio de una relación que ya no tiene final. La canción treinta y siete de *Cántico B* descubre uno de esos momentos en los que el encuentro con Dios en Cristo es desbordante: "En estas cavernas, pues, de Cristo, desea entrarse bien de hecho el alma, para absorberse y transformarse y embriagarse bien en el amor de la sabiduría de ellos, escondiéndose en el pecho de su Amado" (44). En Cristo el hombre experimenta a Dios: "Y el mosto de granadas gustaremos".

Todo cuando venimos diciendo deja suponer que el hombre está sometido a una profunda tragedia existencial: terreno, pero dirigido a Dios; con tendencias mundanas — pecado original y sus derivaciones — y llamado a reproducir la imagen de Cristo (45). Pendiente siempre de un terrible e inexorable examen: "A la tarde te examinarán en el amor" (46).

3. RASGOS FUNDAMENTALES DEL DIOS SANJUANISTA

Acabamos de ver a uno de los protagonistas. A continuación vamos a fijarnos en el otro, con objeto de tener una idea previa de cada uno de ellos antes de analizar su encuentro (47). La primera impresión que el lector se hace de este Dios es de distancia. Hay un texto que manifiesta con gran precisión esta realidad: "Porque no hay poder comprender las verdades ocultas de Dios que hay en sus dichos y 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" (48). Parece imposible que un ser así pueda ponerse en comunión íntima con su criatura. Ya se deja entrever que la inmensa distancia que les separa va a exigir todo un largo y doloroso proceso que afectará muy vivamente al ser del hombre. Por otra parte, la distancia será uno de los acicates que movilice al alma para salir de sus estrechos límites en pos del Dios, que desde la consideración humana se revela como la auténtica meta en que el hombre puede expresar todas sus capacidades para encontrar su plenitud.

Dios, en sí mismo, es una auténtica noche para el hombre en esta vida (49), ya que sólo tenemos verdadero acceso a él por medio de la fe, que nos le revela más allá de nuestras facultades. Es cierto que después de un largo proceso, éstas

(43) "Son obvias las implicaciones cosmológicas y eclesiológicas de la cristología de Juan. Cristo aparece como la única persona clave para entender la eternidad antes y después del tiempo" (J. C. NIETO, *Místico, poeta, rebelde, santo: en torno a San Juan de la Cruz*. Madrid, 1982, p. 202).

(44) C 37, 5.

(45) S. CASTRO, *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*, op. cit., pp. 43-46.

(46) D 64.

(47) Cf. F. RUIZ, *Místico y maestro. San Juan de la Cruz*. Espiritualidad, Madrid, 1986, pp. 111-112. Páginas que exponen concisa, pero admirablemente, la idea central del Dios sanjuanista.

(48) 2S 20, 5.

(49) 2S 2, 1.

se van conglutinando con su luz, pero cuanto de él podemos captar resulta muy desproporcionado (50). Una y otra vez volverá el Santo sobre la dificultad de asirle, ya que todas nuestras capacidades de encuentro se mueven siempre dentro del campo de lo creado, desde el que proyectan las imágenes y símbolos. Por eso, aunque intenten ir más allá de ellas mismas, no conseguirán nunca desembarazarse de la impronta de su origen. Únicamente será posible el encuentro cuando, pasada la terrible noche oscura y raidas las capacidades naturales, Dios infunda otras, totalmente gratuitas. Pero aun así, mientras el hombre no trascienda las barreras del tiempo, el místico se siente obligado a confesar una y otra vez que todavía es noche (51). A Dios no se le puede ver en esta vida (52). Aunque admita alguna posibilidad en los casos de Moisés y de Elías, ello se debe más por respeto a la tradición que a convicción personal.

No se cansará de señalar la gran distancia que de él nos separa. De aquí se infieren multitud de consecuencias, tanto prácticas como conceptuales. Pero, a pesar de la distancia, está apasionado por el hombre; quiere entrar en su vida y, en cuanto aquí es posible, se va dando a conocer, de forma misteriosa pero muy intensa (53). A preparar este encuentro marchan raudos los libros sanjuanistas.

A pesar de la inmensa e infinita distancia, Juan no ha dudado en emplear discretamente la imagen materna para referirse a Dios: "Comuníquese 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..., y está tan solícito en la regalar como si él fuera su esclavo y ella fuese su Dios..., y así, aquí está empleado en regalar y acariciar al alma como la madre en servir y regalar a su niño, criándole a sus mismos pechos. En lo cual conoce el alma la verdad del dicho de Isaías, que dice: "A los pechos de Dios seréis llevados y sobre sus rodillas seréis regalados" (54). No menos expresivo, en este sentido, es otro texto de *Noche*: "Ordinariamente la va Dios criando en espíritu y regalando al modo que la amorosa madre hace al niño tierno, al cual, al calor de sus pechos le caliente y con la leche sabrosa y manjar blando y dulce lo cría, y en sus brazos le trae y regala" (55). Dios se torna madre del hombre en la noche. Al igual que el niño, en el seno materno, va surgiendo a la vida sin descubrir ni sospechar el rostro bienhechor, así acontece aquí. Dios va llevando al hombre al interior de su misterio sin que él apenas se dé cuenta, aunque percibe su cobijo y calor. La noche sanjuanista es el seno materno de Dios donde surge el hombre nuevo. Dios se convierte así en madre en la noche. La noche se torna materna, acogedora y silenciosa. Es el vientre de la madre Dios donde se gesta la criatura nueva. El niño es llevado de aquí para allá, a oscuras, en la noche, sólo percibe el calor del seno portador.

Este Dios distante, tremendo, cercano y cariñoso es sumamente débil cuan-

(50) 2S 8, 5.

(51) C 39, 13.

(52) 2S 24, 3.

(53) "El (Dios) es quien libremente se manifiesta y comunica, buscando comunicación con el hombre. Dios es sujeto personal activo de la revelación, antes y más que objeto pasivo de la mirada o de la búsqueda del hombre... Llama aquí ojos a estas verdades (de la fe), por la grande presencia que del Amado siente, que le parece que *la* está ya siempre mirando" (F. RUIZ, *Místico y maestro*, op. cit., p. 169).

(54) C 27, 1.

(55) 1N 1, 2.

do se le trata con amor. Por amor se hace de él cuanto se quiere: "Tiene tal condición que, si le llevan por amor y por bien, le harán hacer cuanto quisieren; y si, de otra manera, no hay hablarle ni poder con él aunque hagan extremos (56). Es sumamente delicado con su criatura a la que conduce hacia sí ordenada y suavemente (57), teniendo en cuenta su situación particular, respetando su libertad y ascendiéndola sin violentarla, pero sin demora.

Dios vive apasionado por ella: "Si el alma busca a Dios, mucho más la busca su Amado a ella" (58). Desea llevarse consigo cuanto antes a sus amigos (59), *Cántico* expresará con gran lirismo estos amores.

He aquí los rasgos principales del Dios sanjuanista, en su mayoría extraídos de la Escritura, confrontados con una rigurosa reflexión teológica y acompañados de una vivencia intensa. Biblia, mística, teología y experiencia cualificada, trabajando al unísono para lograr la imagen más depurada de Dios.

4. APROXIMACION DEL HOMBRE A DIOS

La transcendencia y condescendencia de Dios exigen la desmitologización más depurada de nuestras ideas y sensaciones acerca de él (60). Estos dos principios recorren casi todas las páginas sanjuanistas sobre el ser supremo: "Puestos a buscar los temas capitales de su doctrina acerca de Dios, de la realidad de Dios, podemos reducirlos a tres, en torno a los cuales giran teórica y prácticamente (biográficamente) todos los demás temas y todas las enseñanzas de Juan de la Cruz. Los tres a que me refiero son: Transcendencia de Dios, Presencia de Dios, Condescendencia de Dios" (61).

La doble vertiente desde la que contempla el acceso a Dios nos obliga a la desmitologización de todo. Aquí radica la base del proceso del Santo, que tiene como meta el sobrepasar la apariencia de lo real para descubrir a su autor. La desmitologización o salto afecta a las facultades humanas y a la misma realidad revelada por Dios. *Subida* y *Noche* plantean con toda crudeza esa transposición a la que también se aludirá constantemente en *Cántico* y *Llama*, ya que estas dos últimas obras, que cantan la experiencia en su doble modalidad, no olvidan los principios del camino. Son preciosas digresiones con las que Juan de la Cruz pretende, en algún sentido, que cada uno de sus libros presente íntegro el itinerario espiritual.

Veamos ahora, a grandes rasgos, el modo utilizado por el hombre para atrapar a Dios, como exigencia que, desde lo más hondo de su ser, le impulsa a buscar en él su propia plenitud y desarrollo. Aquí queda perfectamente explicitado el "cor inquietum" agustiniano.

(56) C 32, 1; cf. 3S 44, 3.

(57) 2S 17, 2.

(58) LL 3, 28.

(59) LL 1, 34.

(60) S. CASTRO, "El camino de lo inefable", en AA.VV., *Introducción a San Juan de la Cruz*. Institución Gran Duque de Alba, Avila, 1987, pp. 91-102.

(61) J. V. RODRIGUEZ, *San Juan de la Cruz. Profeta enamorado de Dios y maestro*, op. cit., p. 251.

a) Dios más allá de la corteza de las cosas

El hombre se halla abierto de par en par a la realidad exterior a través de sus sentidos y potencias. Mediante ellas pretende la empresa imposible de alcanzar a Dios. Todas ellas intentan captar algo que va más allá de la suma de los objetivos de cada una. Cada potencia por sí misma y todas juntas buscan un absoluto. Puestas en actividad, su ansia crece y crece. El espiritual, que es un ser en el mundo no puede sustraerse a las cosas, que constituyen el primer encuentro con el Absoluto, como derivaciones suyas que son. La búsqueda auténtica de Dios le exige no detenerse en el gusto de lo creado, que ha de ser para él una mera evocación; todo tiene que ser transcendido. Las cosas sólo pueden ser utilizadas en la medida que Dios en su revelación ha manifestado y en cuanto que su sensación produce de inmediato el reclamo de Dios. En este sentido, habla el autor de negar la percepción de la realidad.

Las impresiones producidas por las cosas nos hacen salir y encontrarnos con la exterioridad que ahora se nos adentra. Pero es tan finita como nosotros mismos. Si nos sumergimos en ellas, quedamos con ellas identificados, no traspasamos su corteza, nos hallamos otra vez con nosotros mismos, en plena finitud. Salimos de nosotros con lo universal; con los grandes ideales. Mas, si éstos recaen de nuevo en la finitud, pierden su carácter de ideales y se tornan una vez más tiempo, cosas, limitación.

Son ideas que subyacen al pensamiento sanjuanista de la transcendencia continua y sin posible reposo de lo contingente, aunque no sea ésta la base última de su argumentación, que se asienta, ante todo, en una idea de revelación. Dios es el creador y la creación efecto de su omnipotente poder. Al contemplar las cosas que, bajo esta consideración, vienen a ser rostros lejanos de Dios, a él remite el corazón humano. El mundo entero se convierte así en una inmensa evocación que invita al hombre a establecer un diálogo de tú a tú con alguien, que se oculta en esa realidad que está fuera y dentro de él.

El Absoluto que, sin descanso, nos persigue no cabe en el espacio del sentido. Este no logrará trascender la realidad que le envuelve y ello no por su tan estrecha proximidad a la materia cuanto por su distancia de lo personal. No consigue alcanzar la sustancia, tendiendo más bien a la disgregación, al recaer sobre distintas zonas de la periferia del ser. La disgregación a que nos ha conducido reclama un tú, un fondo. De ahí la necesidad de su transposición. Las percepciones de los sentidos no aquietan al hombre que ansía el Absoluto. Ellos nos llevan, irremisiblemente, a la insatisfacción continua.

Pero el Dios de Juan de la Cruz no se infiere de esta insatisfacción irremediable. Se ha impuesto por sí mismo. Es el Dios de la revelación y de la experiencia. Desde esas dos plataformas contempla él a su criatura, hacia la que se siente íntimamente referido.

Pero la experiencia-presencia de Dios, antes de ser clarificante, se ha impuesto en el corazón del místico como anhelo y deseo irrefrenables, que le arrastran a no detenerse en la complacencia de lo finito por temor a no seguir en pos del Amado. Enseguida el espiritual descubrirá que ese deseo imperioso no es fruto suyo, sino del Dios buscado, que gratuitamente lo ha depositado en su interior para que la vida se le torne amarga y se decida a no descansar hasta hallarle. Así se establece la marcha hacia Dios, traspasando la realidad creatural.

b) Búsqueda del Absoluto en la revelación

El segundo gran momento comienza cuando el espiritual descubre que, por más que interroge e inscrute las cosas, éstas no le brindan el Absoluto. Es en *Cántico* donde más claramente se explicita el proceso a seguir. Las cosas se han convertido, como ya hemos dicho, en mera evocación, pero no han hecho presente al Amado. Conviene no olvidar que este libro considera la marcha hacia Dios como un anhelo nupcial, mientras que *Subida*, sobre todo, y también bajo algún aspecto *Noche*, lo hacen desde una perspectiva más ontológica.

El nuevo paso a dar quiere decir que el hombre debe sumergir su existencia en la revelación de Dios. El autor la concentra en las famosas virtudes teologales, aunque su pretensión va dirigida a que el espiritual se confronte con la historia bíblica. Juan de la Cruz sabe muy bien que la palabra de Dios no es un puro oráculo, sino proyecto filtrado por una historia, un pueblo e incontables experiencias de los individuos por los que se ha canalizado. La palabra reveladora y salvadora queda profundamente connotada por las limitaciones del tiempo y la psicología de las personas. Pero el hecho es ese, Dios sólo puede ser sorprendido en su palabra. Incluso la otra locución que él pronuncia en lo íntimo de la persona o se deriva de allí, o debe ser contrastada con ella.

El encuentro vivo con la Biblia impone cambios profundos. Dios comienza a aparecer como objeto o tú absorbente del diálogo y la creación, las cosas a las que antes nos referíamos, como el marco que hace posible la revelación.

Pero la misma palabra, en su corteza humana, ha de ser transcendida para dejar paso a la "nuda vox Dei". Dios es más que su palabra escrita. Esta ha desembocado en la palabra hecha carne. Cristo se constituye así en referencia central de nuestra búsqueda de Dios. Dios se expresa y vive en él, pero también se oculta, pues El es la condescendencia suprema del Padre: Dios hecho hombre. Bajo este aspecto también Cristo queda sometido a desmitologización, en cuanto que ha sido expresado en término de aproximación a nosotros en literatura y tiempos muy concretos. Juan de la Cruz ha llevado a término esta desmitologización, cuando en algunos capítulos se ha fijado casi exclusivamente en determinadas facetas de la existencia del Señor: muerte a todo gusto terreno y espiritual. Desde el descubrimiento de lo esencial de Cristo para mí y en este momento, se efectúa la lectura de la Biblia. Ahora tornan a ser reales Abraham y los patriarcas, los profetas, los amigos de Jesús y todos aquellos grandes testigos de los que se nos habla en las páginas sagradas. Sólo identificándose con eso que creemos esencial en Cristo, el hombre se encamina con seguridad al encuentro con Dios.

Los escritos sanjuanistas llevan un impulso desmitologizador incoercible, debido a ese Dios que se esconde en el hombre y le fuerza sin cesar a alcanzarlo. La búsqueda de Dios postula la identificación con el pensamiento auténtico de la Iglesia. En este caso, el quehacer teológico viene producido por la apetencia vital de Dios. Por eso, la mística exige comunión, clarificación dogmática y vivencia de esas verdades. Ya este mismo recorrido nos indica que es fruto del Absoluto, que nos obliga a realizar ese conjunto de transposiciones. Teología rigurosa, vivencia intensa y armonía de toda la realidad revelada son los primeros frutos exquisitos de la búsqueda de Dios.

Pero este esfuerzo y la nueva situación descubierta no le calma del todo al místico, ya que la depuración no puede ser total y perfecta, pues se lleva a término desde unos presupuestos en los que, indudablemente, queda condicionada.

En realidad, el ser humano todavía no ha salido de sí mismo. Dios sigue siendo percibido al estilo del hombre, no al suyo propio.

c) El hombre pide a gritos entrar en la noche

El camino de transcendencia continua que venimos siguiendo, al final también resulta inaceptable. Dios aparece siempre más allá de la realidad que, convertida en símbolo, lo evoca, pero no nos lo ofrenda. La noche sanjuanista es el intento de Dios por entrar de verdad en el hombre, traspasando sus condicionamientos. Dios viene a su propio modo. El encuentro es apasionante. Por primera vez trata Dios a su criatura de igual a igual. Esta se convulsiona, sufre, pero sabe que tiene atrapado a su Dios: "¡Oh noche que juntaste / Amado con amada, / Amada en el Amado transformada!". La noche es un regalo de Dios a su criatura, que le anhela y no se contenta con otra cosa que él mismo. En la noche (seno materno de Dios) se genera un nuevo ser; es la condición indispensable para dialogar con él a su propio nivel.

5. LA UNION CON DIOS

El objetivo de los escritos sanjuanistas se halla en la clarificación del proceso que se sigue en la realización de la unión con Dios, así como las resultantes de ella (62). El autor sitúa el medio próximo en las virtudes teologales, que bajo la ilustración del Espíritu Santo y el amor divino llevan a cabo ese proyecto. La unión no tiene lugar solamente al final, ya se da también al principio del camino, aunque, como es natural, en menor intensidad. Mediante ella, las facultades humanas son elevadas a un nuevo estado; la unión alcanza lo más recóndito del yo y, desde allí, regenera toda la superficie. El hombre se siente lleno de Dios: "De manera que, según lo que está dicho, el entendimiento de esta alma es entendimiento de Dios, y la voluntad suya es voluntad de Dios, y su memoria, memoria eterna de Dios, y su deleite, deleite de Dios; y la sustancia de esta alma, aunque no es sustancia de Dios porque no puede sustancialmente convertirse en él, pero estando unida como está aquí con él y absorta en él, es Dios por participación de Dios. Lo cual acaece en este estado perfecto de vida espiritual, aunque no tan perfectamente como en la otra. Y de esta manera está muerta el alma a todo lo que era en sí, que era muerte para ella, y viva a lo que es Dios en sí" (63).

La unión, además, del carácter ontológico lleva consigo el aspecto nupcial como aparece, sobre todo, en *Cántico*, a partir de la canción veintidós. "No es de maravillar que el alma con tanta frecuencia ande en estos gozos, júbilos y fruición y alabanzas de Dios, porque, además del conocimiento que tiene de las mercedes recibidas, 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 qué se emplear, sino que todo él es para ella sola. Y, sintiéndolo así, así

(62) "La unión constituye la columna vertebral de la amplia temática de sus libros; es el mayor bien al que el hombre puede aspirar y la gracia suprema que nos adquirió Jesucristo" (S. CASTRO, *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*, op. cit., p. 12).

(63) LL 2, 34.

lo confiesa como la esposa en los *Cantares*, diciendo: "Dilectus meus mihi et ego illi" (64).

La unión es un proceso creciente. Todo el ser se va empapando de Dios: "Está como divina, endiosada, de manera que hasta los primeros movimientos no tiene contra lo que es la voluntad de Dios" (65). Como se ve, este crecimiento en Dios no sólo alcanza a la voluntad, sino que llega incluso hasta el interior de los mismos instintos. Se debe todo esto a que el mismo yo ha sido tocado por Dios y, si bien, como ya hemos dicho, no se transforma sustancialmente en él —"son dos naturalezas en un espíritu y amor" (66)—, queda redimensionada enteramente por lo divino: "Vive el alma vida de Dios" (67). Y continúa fray Juan cantando la transformación: "Vestida de Dios y bañada en divinidad; y no como por cima, sino que en los interiores del espíritu, estando revertida de deleites divinos, con hartura de aguas espirituales de vida" (68). Todo este cúmulo de expresiones se dirigen a hacernos comprender la hondura de la experiencia. Dios lo envuelve todo, lo penetra todo, mas el hombre no se aniquila ni desaparece, sigue siendo el que puede dar cuenta de cuanto le está acaeciendo. No hay aniquilación, sino transformación, baño. Dios baja al fondo del hombre o, mejor, surge y se deja sentir allí. Es la visión ontológica de la unión que, sin cambiar sustancialmente la persona, la levanta hacia sí desde sus quicios.

La otra vertiente tiene carácter nupcial. El hombre se siente profundamente amado y acogido. La psicología profunda tendría aquí su palabra que decir: "Todo le es ya sustancia de amor y regalo y deleite de desposorio" (69). La apertura del hombre encuentra aquí la respuesta. El Absoluto es amor; y el hombre se siente esencialmente referido: "Y aquella llama, cada vez que llamea, baña al alma en gloria y la refresca en temple de vida divina" (70). Desde ese Dios que le envuelve observará el místico la creación. La percepción inmediata es Dios y las cosas se contemplan en Él. El ser humano se ensancha; se encuentra a sí mismo; se siente nacido para el diálogo vital y para el amor. El pecado se revela como náusea, nada y vértigo. Con la perspectiva de estas cumbres escribe San Juan de la Cruz sus libros. En un cierto momento se siente imposibilitado de continuar; la plenitud es abrumadora. Se da cuenta de que las exigencias de Dios que padece el hombre son endógenas. Dios viene reclamado por todo el ser que, como respuesta, se hace presente hasta en los tuétanos de los huesos. El místico no puede concluir su discurso y corta bruscamente porque comprende que la expresión humana no es capaz de transmitir mínimamente sus sentimientos.

"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; porque es una aspiración que Dios hace al alma, en que, en aquel recuerdo del alto conocimiento de la deidad, la aspira el Espíritu Santo con la misma proporción que es la noticia en que la absorbe profundísimamente... Porque, siendo la aspiración llena de bien y de gloria, la llenó de bondad y gloria el Espíritu Santo, en que la enamoró

(64) LL 2, 36.

(65) C 27, 7.

(66) C 22, 3.

(67) C 22, 6.

(68) C 26, 1.

(69) C 28, 10.

(70) LL 1, 3.

de sí sobre toda lengua y sentido en profundos de Dios. Y por eso aquí lo dejo" (71).

6. DIOS FUENTE QUE MANA Y CORRE EN LA NOCHE

El poema de "La Fonte" expresa admirablemente el sentido de la experiencia de Dios. Experiencia profunda sí, altísima, pero oscura, porque "por más alta que sea esta noticia, todavía es noche oscura en comparación de la beatífica que aquí pide" (72). "Dios misterio en sí mismo, que está en continua actividad y movimiento: 'fuente que mana y corre'. La esposa lo sabe muy bien: 'qué bien sé yo la fonte'. Pero se trata de un conocimiento oscuro; se oye el murmullo del manantial, se percibe el frescor del agua, que extingue la sed y riega el huerto, pero en la noche" (73). En esta noche, en la que el místico siente que Dios llega hasta él de verdad, se da cuenta de que su "percepción", aun siendo inmensa, es muy pequeñita: "Por grandes comunicaciones y presencias y altas y subidas noticias de Dios que un alma en esta vida tenga, no es aquello esencialmente Dios, ni tiene que ver con El, porque todavía, a la verdad, le está al alma escondido" (74). En este claroscuro se siente el hombre empapado de Dios, lleno de seguridad y abierto plenamente al futuro; el místico comprueba que su vida moral va de acuerdo con su fe. Las sensaciones altísimas que padece le arrebatan hacia lo trascendente, a la vez que dilatan las capacidades de su conciencia. Parece, además, como si el cosmos en su totalidad se ocultara en su interior. Pero lo que más le sorprende —y es éste uno de los efectos más claros de la transcendencia en que se mueve—, es el gozo que a veces experimenta en medio de los sufrimientos físicos o morales más atroces. El hombre ha sido sobrepasado, pero la noche le sigue envolviendo.

(71) LLA 4, 17.

(72) C 39, 13.

(73) S. CASTRO, *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*, op. cit. p. 153.

(74) C 1, 3.

EL RIESGO DE SER CONSTRUCTORES DEL PROPIO DESTINO

Maximiliano Herráiz

No está lejos el tiempo en el que al místico lo condenábamos todos a las "ínsulas extrañas" de las especies raras, en rápido proceso de extinción, si no ya extintas. Unos, los creyentes, lo hacían para recrearse con excursiones esporádicas de terapéutica curiosidad; otros, los autodefinientes comprometidos con la causa del hombre y constructores del mundo, por inútiles, si no peligrosos para el éxito de su empresa.

En los primeros se dio no hace mucho un paso tímido de acercamiento, tan tímido, que en una gran mayoría de "profesionales de las cosas de Dios", no ha pasado de ser una declaración de intenciones: el místico tiene que ser oído en nuestros foros teológicos. Es portador de una palabra grávida, no despreciable de Dios. Un capital teológico que no nos es lícito tirar por la borda de la desconsideración soberbia o de la ignorancia inexcusable.

Después, un poco más próximo a nosotros, cuando el hombre toma más conciencia de su ser y de su papel en el mundo, y se produce el giro antropológico, y los humanismos de todos los signos irrumpen con brio en las plazas de la sociedad, y empiezan, en el campo religioso, a esbozarse los puentes del diálogo ecuménico, y quiere salvarse al hombre de los asaltos del materialismo, del consumismo y de todos los movimientos culturales — ¡qué paradoja! — que atentan contra él, se extiende también al campo de la antropología el magisterio del místico. Se empieza a auscultar su palabra y a viajar con él a las profundidades del ser humano tomando nota de sus observaciones, registrando sus exploraciones de ese mundo fascinante, siempre más virgen que hollado por los analistas del yo, de quienes dijo Azorín que "son niños inexpertos" al lado de Teresa de Jesús, como del místico Juan de la Cruz, cuya palabra nos disponemos a escuchar.

También, en no pocos que se declaran ateos o arreligiosos, se reconoce al místico como el rebelde ante el sistema, el defensor del hombre y el que apuesta por la inventiva frente al gregarismo cómodo y cobarde de los que bautizan su abandonismo como fidelidad.

Y sigue el alza de los místicos, compañeros de camino y búsqueda de los más abiertamente preocupados por la causa del hombre y de la historia que hace y padece, y por la causa de Dios, innominado o confesado.

Y con razón. El místico, por lo mismo que es testigo de Dios, es testigo del hombre. Por el hecho de que combate todos los ídolos con los que el hombre

trata de suplantar al Dios vivo y verdadero, lucha también contra todas las empuñecedoras, falsas imágenes del hombre. En la causa de Dios fundamenta y asegura la causa del hombre. Y en la de éste autentica aquélla. Sin la primera la segunda queda sin raíz ni horizonte. Cuando Dios desaparece o se silencia, ya no es la causa del hombre la que llevamos entre las manos sino su negación. La dignidad humana, nos dijo el Vaticano II, "tiene en el mismo Dios su fundamento y perfección", y faltándole este fundamento "sufrir lesiones gravísimas" (GS 21).

Se ha señalado con bastante unanimidad que el eclipse de Dios o su muerte, conduce a la muerte del hombre por asfixia. Y que el retorno de Dios o el Absoluto es la aurora del retorno del hombre. Tal vez, sin mayores precisiones, puedan invertirse los términos, y decir con verdad que la causa del hombre aboca inevitablemente a plantearse con honestidad el problema de Dios. El místico, mejor que nadie, sabe que Dios y el hombre no son rivales, sino amigos, "vocacionados" al encuentro. "Si el alma busca a Dios mucho más le busca su Amado a ella" (LL 3, 28). "Tú, Dios, te muestras primero y sales al encuentro a los que te desean" (DLA 2).

Posiblemente hoy, en muchos ambientes, el místico tiene entrada y es escuchado como testigo del hombre, experto en humanidad, compañero en la ardua aventura de defender al hombre de las amenazas múltiples que lo cercan. Quiénes sabemos que es más, y que la raíz de su humanismo se hunde en otro suelo, no deberíamos menospreciar esta sensibilidad de muchos de nuestros contemporáneos para sentarnos a su mesa a dialogar sobre la persona humana desde quienes disponen mejor a nuestros contortulios a la escucha.

San Juan de la Cruz, por ser místico de hondura y calidad suficientemente reconocidas, dentro y fuera de la confesión religiosa en la que vivió, explorador y cantor como pocos del Dios que es "ínsulas extrañas", novedad absoluta, y del hombre, cuya grandeza de gracia y pecado da a su existencia un carácter de riesgo y de trágica amenaza, es indudablemente uno de los místicos más buscados por quienes andan "a vueltas con Dios" y/o "a vueltas con el hombre", los dos saberes que más hostigan a la razón y al corazón humanos, los busque juntos o silencie alguno por desvío o posicionamiento previo, racional o simplemente visceral o emotivo.

El riesgo de ser constructores del propio destino es tan grande como la gracia de la libertad y filiación, dones divinos eficazmente comunicados al hombre, y en los que debemos comprometernos ya que su desarrollo está en nuestras manos, como está el riesgo y la amenaza de su fracaso. Riesgo que, primeramente, corre Dios mismo al no querernos simples comparsas de su acción, sino constructores de nuestro destino y vocación que él actúa sin cesar ni cansancio. El místico San Juan de la Cruz se estremecía de gozo por el don de la vocación a la comunión de vida con Dios, como le producía escalofrío el solo pensamiento de abortar y malograr la llamada a semejantes riquezas. Son, a fuer de hondos sentimientos que cruzan la vida y el ministerio de este hombre, los ejes de su magisterio.

1. DIOS, SALUD DEL HOMBRE

Al menos como confesión conmovida, firme del hombre trascendiéndose a sí mismo, intuyéndose "más que sí mismo", abriéndose a Alguien que, siendo mayor que El, estira y adensa, fundamenta su existencia, la afirmación de Dios

puede aceptarse sin la sospecha de que sea una amenaza para el hombre, para su crecimiento. Más bien, es una afirmación de ruptura de límites.

Así lo expresó R. Garaudy: "Dios entra en la definición del hombre, como rompedor de límites y de fronteras, como una apertura permanente hacia la invención del futuro" (1). Y poco más adelante: "Decir 'Dios existe' significa que el hombre es siempre algo más que el hombre" (2).

Desde posiciones católicas, E. Schillebeeckx ha establecido como una especie de principio "justificador" de nuestro discurso sobre Dios: que hable con sentido al mismo tiempo del hombre. Escribe el teólogo holandés: "Podremos únicamente hablar con sentido acerca de Dios, cuando ese enunciado esté vinculado con la comprensión humana de sí mismo. No podemos formular un enunciado acerca de Dios, que no hable al mismo tiempo con sentido acerca del hombre. Y viceversa" (3).

La afirmación de Dios como posibilidad del hombre, o, sin más, al hablar del hombre, no tiene por qué ser una puerta que se cierra al diálogo, ni una coartada que se tiende a los más ingenuos para que, pasando de puntillas sobre el ser humano, afronten el problema de Dios. La antropología moderna "se basa en el reconocimiento de una apertura constitutiva al infinito como centro de la condición espiritual del hombre" (4).

Si alguien no levanta sospechas en este campo es el místico Juan de la Cruz. Le interesa tanto el hombre como Dios, o revela su interés por Dios deteniéndose ante el hombre para despertarle a un conocimiento de sí y para animarle a tomar en sus manos la gracia de una vocación que le desborda. O con mayor justeza y precisión: le muestra que Dios sigue haciéndole, empeñado en la realización de su ser, y que él está llamado a acompañar a Dios en esta tarea, que sin él Dios no la llevaría a cabo. Pero que tampoco sin Dios, él podrá culminarla. Sin Dios, no sólo como horizonte, objetivo que está al final del camino, sino también sin Dios activamente presente en cada tramo del camino. Lo que hace que la atención a Dios recoja al hombre en sí, en lo que Dios hace en él para actuar con él y acompañar su ineludible responsabilidad de ser autor de su destino a la acción — contenido y forma — de Dios.

Hay, pues, que empezar por recoger sin complejos las afirmaciones solemnes del místico sobre Dios, cimiento y techo del hombre. Porque ésta es la única perspectiva válida para contemplar al hombre, en su ser y en su proceso de dinamización y actuación de su incalculable potencialidad y capacidad.

Dios, engrandecedor del hombre

Dios es la salud del hombre, dice con naturalidad el Doctor Místico (N2 16, 10). Al aire del verso, "decidle que adolezco, peno y muero", escribe que Dios "es la salud del entendimiento", y "el refrigerio y el deleite de la voluntad", y encomienda a sus propios deseos, afectos y gemidos que digan a Dios que pues

(1) *Palabra de hombre*, Edicusa, Madrid, 1976, pp. 221-222.

(2) *Ibid.*, p. 222.

(3) *Dios, futuro del hombre*, Sígueme, Salamanca, 1970, p. 80.

(4) J. MARTIN VELASCO, *La religión en nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca, 1978, p. 259.

"El sólo es mi salud, que me dé salud... ", y pues que "El sólo es mi gozo, que me dé mi gozo", y pues que "El sólo es mi vida, que me dé vida" (C 2, 6. 8).

Tiene experimentado, y lo acepta como dato de su fe, que para el hombre "fuera de Dios todo es estrecho" (5), y que "el manjar" del hombre es Dios. Y que lo que no es El, todas las criaturas, siguiendo la imagen del alimento, "son migajas que cayeron de la mesa de Dios" (1S 6, 3). A la mesa de Dios está llamado a sentarse el hombre, como hijo, en la que sólo puede encontrar "la hartura", mientras que "anda hambreado" quien se alimenta de criaturas, que "más sirven de avivar el apetito que de satisfacer el hambre" (*ibid.*).

Profunda, infinita la capacidad del hombre: "no se llena con menos de infinito", y "el manjar que echan menos también es profundo...", Dios" (LL 3, 18). "Es profunda la capacidad de estas cavernas (las potencias espirituales del hombre) porque lo que en ellas puede caber, que es Dios, es profundo e infinito" (*ibid.*, 22). Experiencia dolorosa, tensión honda, hondamente clamorosa, movimiento existencial a Dios "con intensa codicia" en tiempos de máxima cercanía, o de máximo vacío que es lo mismo, a la plenitud de realización personal, y que el santo expresa en referencia a cada una de las potencias del hombre con frases cortas, encarecidas, intensas: el entendimiento, la voluntad y la memoria experimentan, respectivamente, el vacío como "sed de Dios", "hambre de Dios", "deshacimiento y derretimiento del alma por la posesión de Dios" (LL 3, 19-21), a quien "espera (el hombre) por momentos de intensa codicia" (*ibid.*, 22).

Dios no empequeñece al hombre, ni está celoso de su crecimiento. Lo engrandece. Y, así, en todas sus comunicaciones, sea cual fuere la forma en que las experimenta —dolorosa o gozosamente—, "el fin de Dios es engrandecer al alma...", "ensanchándola y deleitándola" (LL 2, 3); "la dilata y ensancha y hace capaz de sí misma" (LL 1, 23), es decir, de recibir a Dios mismo en la participación de vida más realmente personal. Ensanchamiento y dilatación que es fruto de la obra purificadora y de vaciamiento que Dios realiza en el hombre, quitándole lo que le sobra e impide, "embaraza" para actuar cumplidamente su ser. "El alma es el vaso ancho y capaz por la delgadez y purificación grande" (LL 2 19).

En esta perspectiva hay que entender la relación de Dios con el hombre, aceptada y querida por éste. Es la experiencia viva que fozosamente baña al hombre, "no como por cima sino en los interiores de su espíritu" (C 26, 1), en la plenitud del proceso de que habla *Llama*: "Siente [el hombre] a Dios aquí tan solícito... de engrandecerlo con unas y otras mercedes, que le parece al alma... que todo El es para ella sola" (2, 36).

Tan asombrosamente real es todo para el místico, y con tal fuerza e intensidad lo percibe que, mientras a él le deja una sensación de traicionar y empequeñecer su experiencia, y más a Dios mismo, a nosotros nos parece sueño, si no una sublimación sospechosa y trucada de carencias no confesadas. Y, sin embargo, si es sublimación mística, hay que entenderla como "un fenómeno de integración y totalización del ser espiritual humano" (6). Realización plena del ser humano en su aspiración más identificadora de su condición, y en la que Dios

(5) *Cta. a un religioso carm. descalzo*, 14.4.89 (¿?), n.º 14. Cito según la ed. preparada por los PP. J. VICENTE RODRIGUEZ y F. RUIZ, Ede, Madrid, 1980, y según las siglas convencionales.

(6) V. CAPANAGA, *San Juan de la Cruz: valor psicológico de su doctrina*, Madrid, 1950, p. 182.

—la experiencia de un Dios “engrandecedor”, promotor del hombre— se vive y se percibe como “servidor”, y no como el que se sirve del hombre.

En uno de los textos más vibrantes y densos, atrevidos, el místico Juan de la Cruz escribe: Dios “se sujeta a ella [al alma] verdaderamente para la engrandecerla, como si El fuese su siervo y ella fuese su señor. Y está tan solícito en regalarla, como si El fuese su esclavo y ella fuese su Dios. ¡Tan profunda es la humildad y dulzura de Dios!” (C 27, 1).

Alturas de vértigo. Estación terminal de una visión de Dios que sale al encuentro del hombre *porque* es Dios. Y a la luz de lo cual el “principio” sanjuanista no es fría formulación abstracta ni un apriori, sino más bien conclusión de una experiencia amplia, personal y ajena. Lo enuncia así: “Si el hombre busca a Dios, mucho más le busca su Amado a él” (LL 3, 28). Búsqueda, exigencia de su ser-amor. “Necesidad” imperiosa de darse. Pone en boca de Dios la formulación verbal de la experiencia que le inunda: “YO SOY TUYO Y PARA TI Y GUSTO DE SER TAL CUAL SOY POR SER TUYO Y PARA DARME A TI” (LL 3, 6). Generaliza, y en el tono familiar de una carta, esta actitud de Dios, generadora y posibilitadora de la actitud humana: “Por eso la quiere Dios, porque la quiere bien, bien sola, con gana de hacerle El toda compañía” (7).

No “atina” el hombre por sí solo a entrar por el camino de su personalización. No acierta y, menos, no se basta. Dios se le adelanta, mostrándose y empeñándose con él en su recorrido, unas veces, las más, siempre, como principio, acomodándose al ritmo del hombre; otras, forzándolo o, mejor, “cogiéndolo en brazos” como la madre a su hijo para hacer el camino antes y más seguro (1N 1, 2).

La “pretensión” legítima del hombre

Y este Dios que invade y penetra a la persona, que la hace ser (C 1, 8; 11, 3-4) y que, al participarle su vida, inyecta en ella un movimiento de comunión que finaliza y termina la vocación de ser gravada en lo más íntimo del espíritu humano, es lo que hace al hombre “salir” flechado en su busca, de Dios, que es, por paradójico que parezca, búsqueda de sí mismo. San Juan de la Cruz define este movimiento como “pretensión”, en cuanto incluye un deseo fuerte fundado en cierto derecho. Aspiración insilenciable, porque constitutiva, que tensa al hombre a la “igualdad de amor” con Dios. Con menos de esto el hombre no alcanza la talla de su dignidad, y trunca su proceso de ser. Escribe en *Cántico*: “Esta pretensión del alma es la igualdad de amor con Dios, que siempre ella natural y sobrenaturalmente apetece, porque el amante no puede estar satisfecho si no siente que ama cuanto es amado” (38, 3).

En esta línea se mueve también el Doctor Místico cuando afirma que “Dios es el centro del alma” (LL 1, 12). Y explica que “centro” es aquello a “lo que más puede llegar su ser y virtud y la fuerza de su operación y movimiento”. Y, aplicado al hombre, alcanzar su centro es llegar “según toda la capacidad de su ser y según la fuerza de su operación e inclinación...” a Dios, “que será cuando con todas sus fuerzas entienda y ame y goce a Dios” (*ibid.*, 11-12).

(7) Cta. a Leonor de S. Gabriel, 8.7.89; p. 15.

Alcanzar el propio centro, ser uno mismo, tiene un carácter y significación progresivos: desde un mínimo de relación personal, de referencia amorosa, de comunión con Dios, hasta el arribo al "más profundo centro", "es decir, que cuanto alcanza la sustancia, virtud y fuerza del alma, la hiere y embiste el Espíritu Santo" (*ibid.*, 14). Concentración en Dios, "sin deshechar nada del hombre" (N2 11, 4).

Una vocación de gracia y de trascendimiento que somete la vida del hombre a un proceso de rehacimiento "escalonado", homogéneo, con tres pasos o secuencias que el santo significa con sencillez: 1.º purificación de la parte sensitiva, inferior del hombre para "acomodarle y sujetarle y unirle con el espíritu"; 2.º purificación del espíritu para unirle con Dios; 3.º unión con Dios, pues el hombre no es una obra que se termina y cierra en sí misma (1N 11, 3).

He dicho "rehacimiento" del hombre, según un "proyecto" que le viene dado, una vocación propuesta, o amorosamente impuesta como gracia, que le engrandece y sublima. Propuesta permanente y definitiva hecha en Cristo, y que se constituye para el creyente —y como creyente y para creyentes directamente habla Juan de la Cruz— en "norma" intrínseca y cauce de ser y hominización.

Esto, que es elemental y, tal vez, por eso, con escasa incisividad de hecho en la vida, el santo lo recuerda como principio, presupuesto y báculo de su discurso, centrado concretamente en la educación del sector afectivo del hombre, ubicado en la voluntad. Conviene oírlo: "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 lo que es fuera de esto, es de ningún valor y provecho para el hombre" (8).

Dios "sólo aquel apetito consiente y quiere que haya donde El está, que es guardar la ley de Dios perfectamente y llevar la cruz de Cristo sobre sí" (1S 5, 8). Jesús, el hombre nuevo, "en esta vida no tuvo otro gusto, ni le quiso, que hacer la voluntad de su Padre" (1S 13, 4).

El primer y más largo texto citado ahora mismo concluía: "y lo que es fuera de esto, es de ningún valor y provecho para el hombre". La segura y contundente afirmación sanjuanista es iluminadora de su postura, e indicadora de la perspectiva de su enfoque: está en juego la suerte del hombre, "el valor y provecho para el hombre". Es la justificación última de toda palabra dirigida al hombre. Recordaba al principio la frase del teólogo Schillebeeckx: todo enunciado con sentido sobre Dios tiene al mismo tiempo que hablar con sentido acerca del hombre. El criterio de valoración de toda palabra sobre Dios tiene que ser que "diga" y abra camino y ayude a ser al hombre. Y el santo afirma tajantemente que lo que no sea vivir según el evangelio de Jesús no es de valor y provecho para el hombre.

Esta preocupación fue muy viva en el santo. Y desde su condición de creyente y "gustador" de Dios engrandecedor del hombre, confiesa que sólo viviéndose referido a Dios se hace a sí mismo. Schillebeeckx también escribió: "Es evi-

(8) S3 17, 2. Vuelve con frecuencia sobre este principio refrescando la memoria del lector (cfr. S3 20, 3; 22, 6; 27, 4).

dente que jamás el hombre se posee a sí mismo tanto como cuando se abandona al Dios vivo" (9). Juan de la Cruz, con tanta fuerza percibe esto que relativiza y "niega", en sí y comparativamente, el valor de cualquier *saber* humano, en cuanto no es plenificante del hombre. Es más, quedándose en él, se trunca el camino de ser. Escribe en *Cántico*: "Puesta el alma en este altísimo saber, conoce por él que, todo es otro saber que no sabe a aquello, no es saber, sino no saber... ". Todo saber humano "delante de lo que es saber a Dios es como no saber, porque donde no se sabe a Dios no se sabe nada" (26, 13). "Saber" que es amar, que es comunión, desde la que el otro saber es siempre penúltimo y relativo a éste; y éste es plenificador de aquél, no porque lo supla y haga inútil, sino porque lo que tiene de *sustancia*, que es la realización del hombre en su vocación de comunión personal, la encuentra en ese "saber de Dios", única fuente y estación terminal del peregrinaje humano al santuario del ser.

Este peregrinaje lo significa el santo en el "salir" precipitado — "sin dilatar ni un día ni una hora" — tras de quien se experimenta "herido", amorosamente hostigado. Sale rompiendo con la situación presente, en busca de una realización personal que está siempre más allá, en el Dios "escondido", inalcanzable e inasible, que, por serlo, condena al hombre a vivir en camino, rompiendo los límites que le atenazan y estrechan, "saliendo" siempre, porque lo mejor de Dios, de la unión con él, que es lo mejor de sí mismo, del hombre buscador, está más allá "escondido", provocando la búsqueda y tensando la esperanza bañada del "anejo gemido": "porque vive en esperanza todavía..., tiene tanto de gemido..., cuanto le falta para la acabada posesión de la adopción de los hijos de Dios" (LL 1, 27).

¿Quién ha puesto más alto al hombre que quien escribió "un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por tanto sólo Dios es digno de él"? (DLA 39). El hombre, desde él inclusive para abajo, es "más que todo el mundo". Olvidar esto es minusvalorarse y degradarse, caminar hacia formas inferiores de vida. "Por delante", Dios. "Medirse" con El es dar la medida justa de sí mismo. "Todo el mundo no es digno de un pensamiento del hombre, porque a solo Dios se debe, y así, cualquier pensamiento que no se tenga en Dios, se lo hurtamos" (DLA. 120). "Hurtárselo" a Dios es hurtárselo a sí mismo, disminuyéndose y empobreciéndose.

Y, en la situación histórica en la que el hombre persigue y labra su vocación, no es extraño "terminar" el viaje a mitad de camino, acumular hurtos que le empequeñecen, alimentándose de migajas y ocultándose a sí mismo lo mejor y haciéndose sordo a las mejores y más sustanciales verdades.

En algunos textos vierte el santo su dolor intenso ante tanto desvarío humano (10), y se vuelve a Dios en oración vibrante para que no se canse de "recordarnos" tanto bien como nos tiene propuesto (11), a fin de romper la tenaza de esta "miserable vida" "donde... 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 hace y llena nuestro ojo lo abrazamos y vamos tras de ello, siendo lo que peor nos está y lo que a cada paso nos hace dar de ojos" (N2 16, 12). La subversión de valores no puede expresarse con más

(9) *Dios y el hombre*, Sígueme, Salamanca, 1969, p. 103.

(10) Cfr. C 39, 7.

(11) Cfr. LL 4, 9.

sencillez y, al mismo tiempo, con más radicalidad: huimos de la verdad, que se nos resiste; y nos echamos de bruces sobre lo que peor no está, y lo hacemos, sin más, porque nos quedamos en la superficie y nos motiva la reacción placentera que nos produce.

"Ver" y "gustar" y comprometerse en la persecución de tanto bien. Pero, ¿es posible "ver" y "comprometerse" sin haber "gustado"? Recuerda el santo un principio elemental de psicología: "Las cosas que no dan gusto, por buenas y convenientes que sean, parecen malas y adversas" (12). El gusto se apodera del hombre y vence a la razón. El "parece" se impone al "ser", a la cualidad real de las cosas: su bondad y conveniencia. Este principio puede y debe completarse con este otro enjundioso y fino: "porque, aunque el alma esté en el cielo, si no acomoda la voluntad a quererlo, no estará contenta; y así nos acaece con Dios, aunque siempre está con nosotros, si tenemos el corazón aficionado a otra cosa, y no solo" (13). Es impropio añadir cualquier palabra.

Prendido fuertemente de la realidad que ha vivido de la liberación "de la casa de la sensualidad", en el momento de traducirla en palabra de iluminación y estímulo para los lectores, advierte: "¡Oh, cuán dichosa ventura es poder el alma librarse de la casa de su sensualidad! No se puede bien entender si no fuere, a mi ver, *el alma que ha gustado de ello...*" (N2 14,3).

Pero podemos fiarnos de quien lo ha gustado para hacer el camino hasta el momento en que nuestra experiencia nos dé a entender esa dicha de pasar de la servidumbre del sentido a "la vida del espíritu" que "es verdadera libertad" (*ibid.*).

Es una actitud razonable. Y, por ello, pedagógicamente aceptable, válida.

Es un hecho ampliamente refrendado por la experiencia que el "gusto", al menos el sustancioso y hondo, cabría decir el gusto que se adhiere al ser, llega en secuencias posteriores, avanzadas de ejercicio firme en las que la fe o la razón nos guían en el comportamiento. Sin adentrarnos ahora en la elucidación de esto, es claro que el santo, escritor, relector de una experiencia, que canta como dichosa y luminosa, "encubridora de las esperanzas de la luz del día" (N2 9, 8), lo hace después de haber culminado la "salida". "Esquiva" y dolorosa la experiencia en el momento de la prueba, es glorificadora y amigable después. Portadora de grandes "provechos" (14) para quien "da lugar a Dios".

2. EL CAMINO CRISTIANO: DENUNCIA Y ANUNCIO

Esta es la vocación del hombre. Pero, ¿cómo encuentra al llamado? ¿Cuál es la situación histórica del hombre? La pregunta que hacemos no se remonta al "primer momento" en el que reconocemos nuestra vocación a la dignidad de hijos de Dios y nos adherimos con más o menos firmeza a ella. Y tampoco se refiere al hombre que, consciente y libremente, vive de espaldas a Dios. No se sitúa tan atrás Juan de la Cruz. Quedan fuera de su discurso los que "viven allá a lo lejos, apartados de él [Dios] grandes letrados y potentes, y otros cualesquiera que vi-

(12) Cta. a Ana de Jesús, 6.7.91; 25.

(13) Cta. a Leonor de S. Gabriel, 8.7.89; p.15.

(14) Cfr. N2 11-14.

ven allá con el mundo en el cuidado de sus pretensiones y mayorías". Habla a los que "se tienen por sus amigos" (S2 7, 12), y en quienes advierte una no pequeña ni leve desviación espiritual que, según él, invalida todo su hacer espiritual y les condena a "no llegar" a la realización vocacional. Con la que, sin embargo, afirman estar comprometidos.

Varias veces ha hecho mención el santo de estos "espirituales" de quienes emite este juicio tremendo. Las palabras que cito son una especie de conclusión de un capítulo importantísimo de sus obras. Escribe: "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 El sus gustos y consolaciones, amándose mucho a sí; mas, no sus amar-guras y muertes, amándole mucho a él" (S2 7, 12).

Páginas antes, evocando un texto evangélico, que juzga fundamental, y en el que se apoya para presentar su comprensión "del camino de la cruz de Cristo", había dicho: Algunos espirituales "entienden que *basta* cualquier manera de retiramiento y reformatión 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 dice el Señor..." (*ibid.*, 5). No se anda con eufemismos al calificar este proceder de "andar por las ramas y no aprovechar" (*ibid.*, 8).

En otra ocasión presenta la imagen de estos espirituales, criticándolos, y apunta, a la vez, lo que él cree que es lo verdaderamente esencial del camino de seguimiento de Jesús: "Por lo cual es harto de llorar la ignorancia de algunos, que se cargan de extraordinarias penitencias y de otros muchos voluntarios ejercicios y *piensan que les bastará eso* y esotro para venir a la unión de la Sabiduría divina, si con diligencia ellos no procuran negar sus apetitos". Y la inevitable afirmación categórica de un hombre seguro de su planteamiento, confirmado por lo demás con larga experiencia. "Sin la cual [mortificación de los apetitos] oso decir que, para ir adelante en perfección y noticia de Dios y de sí mismo, nunca le aprovecha más cuanto hiciere que aprovecha la simiente echada en la tierra no rompi-da" (15).

Invierte los términos: sienta su tesis sobre el camino espiritual y se pronuncia sobre el que siguen otros: "Y así, 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 les falta conseguirlas en perfección, la cual consiste en tener el alma vacía y desnuda y purificada de todo apetito" (16).

Palabra mágica, estrechamente vinculada a Juan de la Cruz, profusamente servida en sus escritos: "apetito" o "apetitos" en plural para abrir el arco de su significación a todas las fuerzas que mueven la existencia humana tras todo lo que cae bajo el campo de la voluntad. "Purificar", "mortificar", "negar", "hacer cesar" los apetitos como consigna de realización de la vocación humana a la unión con Dios. Es la cara negativa de la actitud teologal, por la que se asume del único modo posible el seguimiento de Jesús cuya palabra sintetiza el Doctor Místico en el "menosprecio de todas las cosas, para poder recibir el precio del espíritu

(15) S1 8, 4; cfr. *ibid.*, 11, 4c.

(16) S1 5, 6; cfr. S2 7, 8.

de Dios en sí". Y razona: "porque, en tanto que de ellas no se deshiciere el alma, no tiene capacidad para recibir el espíritu de Dios en pura transformación" (S1 5, 2).

De hecho, la definición del símbolo "noche", con el que presenta el camino de hominización, es explícita y clara y no deja la más mínima duda sobre el particular: "Llamamos aquí *noche* a la privación del *gusto en el apetito* de todas las cosas" (S1 3, 1). En la terminación del capítulo vuelve a escribir: "Y por eso llamamos esta desnudez *noche* para el alma, porque no tratamos aquí del carecer de las cosas, porque eso no desnuda al alma si tiene apetito de ellas, sino de la desnudez del gusto y apetito de ellas" (*ibid.*, 4).

Necesidad absoluta de negar y privar el apetito de todas las cosas. Es el camino cristiano. Lo prueba el Santo desde la Escritura, desde la filosofía y desde la psicología del amor. No es el momento de seguirlo. No obstante, sí que creo conveniente dejar constancia de este hecho: la insistencia —sobre todo en *Subida y Noche*— en el aspecto de negación ha molestado a más de algún lector apresurado del Santo. No hay motivos. La negación es elemento esencial de la actitud teologal, exigencia intrínseca de la opción por Dios como amor único. Baste aducir unas palabras del *Cántico* en las que la conexión entre amor —perfección de amor— y negación salta con fuerza a la vista: "La satisfacción del corazón no se halla en la posesión de las cosas, sino en la desnudez de todas ellas y pobreza de espíritu. *Que por consistir en ésta la perfección del amor...*" (1, 14). Y éstas otras, con explícita referencia al seguimiento de Cristo que define con hondura: "el que hace algún caso de sí no se niega ni sigue a Cristo" (S3 23, 2).

Un estado deplorable: los daños de los apetitos

"El amar es obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios" (S2 5, 7). Y porque está Juan de la Cruz obsesionado con la comunión personal con Dios, que realiza el amor, le obsesiona el estrago y despilfarro de amor que causan los apetitos y, por ello, desde una plataforma de experiencia y desde convicciones intelectuales fundadas, nos presenta el estado deplorable del hombre en quien los apetitos desatan su fuerza destructora, según su entidad y prescindiendo de la conciencia que de ello tenga el que los padece.

Aquí cogemos su argumentación sobre la necesidad absoluta de la "noche", en cuanto privación del gusto del apetito en todas las cosas, para que el hombre llegue a ser de hecho lo que es por vocación. Para que no frustre su capacidad de gracia a "la igualdad de amor con Dios".

Explícitamente une su discurso probatorio de esa necesaria purificación absoluta, cuando introduce la descripción y análisis de los daños que producen los apetitos en el alma: "Y para que más clara y abundantemente se entienda lo dicho". Lo dicho se concentra en esta afirmación: que "afición de Dios y de criatura son contrarios", y así "no caben en una voluntad". Por tanto, que hay una contrariedad absoluta y una incapacidad radical de unirse con Dios en el que "pone su afición" en criatura.

Pero, es que, además, esa afición o apetito causa unos daños *positivos y negativos* a la persona. De éstos dice: "claro está que, por el mismo caso que el alma se aficiona a una cosa que cae debajo de nombre de criatura, cuanto aquel apetito tiene de más entidad en el alma, tiene ella de menos capacidad para Dios, por cuanto no pueden caber dos contrarios... en un sujeto" (S1 6, 1). Apenas

le dedica unos párrafos a este género de daños. Se detiene mucho más en la descripción de los primeros, los daños positivos que reduce a cinco: "los apetitos cansan al alma, y la atormentan, y oscurecen, y la ensucian y la enflaquecen" (*ibid.*, 5). Con ello pretende, como decíamos, reforzar su argumentación sobre la necesidad de negar todos los apetitos "desordenados", y provocar en el lector ganas de salir de una situación degradada y degradante que afecta muy negativa y profundamente a la persona, en todo el arco de su ser relacional, con Dios, con los demás, consigo misma. "Reconvertir" a los espirituales con un programa de vida desvaído y desviante a la "sustancia del espíritu", de lo esencial y auténtico cristiano.

No escatima, por eso, las expresiones fuertes para revelar el estado al que reducen los apetitos del hombre, en un proceso creciente de descomposición personal, que puede subsistir con unas apariencias de vida cristiana, o simplemente humana, aceptable. Así reza la conclusión general a la que le conduce el discurso sobre los estragos que producen los apetitos en el espíritu del hombre: "De donde está claro que los apetitos no ponen al alma bien ninguno, sino quítanle el que tiene. Y, 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; así los apetitos no mortificados llegan a tanto, que matan al alma en Dios, porque ella primero no los mató" (S1 10, 3). Vaciamiento de la persona hasta la muerte.

La negación de los apetitos es una opción honesta y sincera por el hombre, por su dignidad personal. Contra todas las lecturas superficiales, un estudio medianamente serio y crítico del santo llega a esta conclusión que enuncio con las palabras de un sanjuanista autorizado: Negar "no es un juicio intelectual de valor sobre las cosas, ni un rechazo afectivo por parte de la voluntad. Negar es perforar la corteza del hombre y de las cosas, para llegar con el espíritu hasta el significado creacional y divino de la realidad. Negar, en San Juan de la Cruz, tiene significado teológico, más que ascético. Es una vertiente del acto de comunión personal" (17).

La negación forma parte de la afirmación de Dios como raíz y horizonte de la vida humana. "Recoger el apetito a solo El" [Dios] "recoger la fuerza de mis apetitos sólo en Ti" (S1 10, 1), implica, intelectual y afectivamente, una determinada forma de acercarse y relacionarse con todo lo creado, así como con Dios mismo. Y cree el santo que es la única forma válida, acorde con el ser del hombre y con su vocación, así como con el ser de Dios —sólo alcanzable en fe— y con el de las cosas, que se nos escapa, como tendremos ocasión de ver, cuando no nos desasimos y liberamos del "gusto" o disgusto que pueden producirnos.

Negar el apetito o los apetitos, todos, sean cuales fueren los contenidos de los mismos, o sus objetos, materiales o espirituales. "Apetitos naturales", que son los que arrancan del propio natural, como atinadamente dice en *Llama*: "Que poco hace al caso que el objeto o motivo sea sobrenatural, si el apetito sale del mismo natural, teniendo su raíz y fuerza en el natural" (3, 74). Lo que da un tipo de hombre, que el santo, siguiendo a San Pablo, llama *animal*: "Por hombre animal entiende aquí (1 Cor. 2, 14) aquél que todavía vive con apetitos y gustos naturales" (*ibid.*). La renovación que persigue y logra la "noche" o purificación

(17) F. RUIZ, *Discernimiento y mediaciones*, en *Rev. Esp.* 38 (1979), p. 560.

—camino de hominización— es que el hombre se relacione con todo de forma nueva, y que podíamos en una primera aproximación decir que es adherirse a la verdad interior de todos los objetos sobre los que puede recaer la actividad amorosa del hombre. Al final de estas páginas algo diremos de esta cuestión. Seguimos ahora.

Nunca ofrece el Doctor Místico una definición o descripción global del apetito. Prefiere dejarlo en su indefinición. Le basta con que el lector se dé cuenta que se trata de algo que da un tipo de hombre insaciablemente posesivo, deslumbrado por las apariencias y, además, plenamente equivocado en la orientación de la realización vocacional. Tanto que, como no hace mucho recordábamos, atentan frontalmente contra su ser y, por ende, contra su proceso de madurez y crecimiento.

La descripción de los daños que causan los apetitos la hace un cristiano, místico de altura y profundidad, con mucha experiencia en su haber; y la hace, por tanto, desde la óptica de la vocación del hombre a la unión con Dios, de la comunión personal trascendente.

Pero, así como su palabra de Dios, no sólo no es óbice, como insinué al principio, para descartarlo del diálogo sobre el hombre y el compromiso por hacer un mundo más humano, sino una postura que, al menos, puede aceptarse como ruptura radical de límites, apertura absoluta que postula y acelera el proceso constante de superación, así también, el ángulo asumido de lectura y pronunciamiento de los daños de los apetitos, no sólo no limita su palabra al campo de la confesión religiosa, o al de una espiritualidad supra o aconfesional, sino que invita y propicia la lectura desde el ángulo de puro humanismo. Dificilmente se podrá negar lo que el místico afirma hasta obsesivamente: a saber, que los apetitos generan cansancio, tormento, oscurecimiento, suciedad y flaqueza. Que, por tanto, atenta contra la persona empujándola a una degradación vital, creciente y acelerada, confinándola a un estado de postración tanto mayor cuanto mayor es la fuerza de los apetitos que la domina.

En el seguimiento del pensamiento sanjuanista no voy a distinguir el efecto dañoso del apetito con relación a la vocación humana suprema —la unión con Dios—, del que se refiere sólo a su condición de persona. Desde la posición del santo —que es también la nuestra— no cabe esta distinción, al menos a nivel real. Por lo demás, percibirá el lector que en algún texto el santo abre la comprensión de su postura doctrinal a la luz de la fe o, simplemente, se refiere “a la luz de la razón”, que también alcanza a descubrir el efecto desastroso que producen los apetitos en el hombre.

Así como tampoco me voy a detener en el repaso, siquiera breve, de cada uno de los daños que enumera desde el capítulo sexto al décimo del libro de *Subida*. Me detendré únicamente en dos: el oscurecimiento que producen en la razón y el debilitamiento en la voluntad.

La opción tiene una motivación práctica, externa: la limitación de espacio para el estudio general y pormenorizado; y otra, más ajustada y adherida al Santo y, también, a nosotros: él, hombre del renacimiento, asiste, por un lado, a la subida de la razón en la búsqueda de la verdad en lo que podríamos llamar el círculo de las ciencias humanas; y, por otro, en el campo de ciertos espirituales, a un decaimiento, cuando no desprecio, abierto o camuflado, de la razón que lleva a una credulidad visceral, inconsistente, peligrosa. Y casi la misma motivación desde nosotros: el poder y la confianza en el valor de la razón inquiriente en todos los órdenes de la vida sale asegurada y robustecida por la doctrina del Santo

acerca de la purificación de los apetitos; a la vez que recibe una fuerte crítica de un místico de calidad la inclinación —y algo más— de no pocos “espirituales” modernos de abdicar de la razón y su cultivo esmerado en orden a una vida espiritual cristiana que responda al ser del hombre y sea ella misma activadora de todas sus potencialidades y notas constitutivas, p.e., la razón.

Sirvan estas palabras con que casi arranca su comentario a la primera canción de *Llama*: “Y éste es el lenguaje y palabras que trata Dios en las almas que tienen oídos para oír, que, como digo, son las almas limpias y enamoradas; que los que no tienen el paladar sano, sino que gustan otras cosas, no pueden gustar el espíritu y vida de ellas, antes les hacen sinsabor” (5).

La purificación y limpieza agudiza y afina el oído para oír y la mente para entender la palabra de Dios; así como “el gusto de otras cosas”, o sea, la afición y apego, impide o merma en proporción la capacidad humana para comprender la realidad divina de la gracia, y para adherirse amorosamente a ella.

Por este extremo el místico puede ser oído con respeto y agrado por quienes luchan por una dignificación del hombre frente a todas las amenazas deshumanizantes y degradantes. Y que en la sociedad de consumo no son pocas. Y para ello se imponen una existencia personal sobria, como expresión de solidaridad con los menos favorecidos y de la “mística” que les alienta.

La razón entenebrecida

Podemos empezar por recordar dos afirmaciones recias, contundentes del santo, que se equilibran vertiendo su luz en el mismo cuenco: el hombre.

“El apetito, en cuanto apetito, ciego es” (S1 8, 3). “La ceguera del sentido racional y superior es el apetito” (LL 3, 72). Y la otra afirmación: “Dios es la luz y el objeto del alma” (*ibid.*, 70). Si Dios no lo alumbra, a ciegas está y “profundas tinieblas” padece el hombre. Y cuando a Dios no llega, no sólo se queda a oscuras del objeto por excelencia de su poder cognoscitivo, sino que, por el mismo “recorte” sustancial de su campo de acción, se resiente seriamente el conocimiento de todos los demás objetos, porque se desenganchan de su raíz y término, de quien los constituyen por delante y por detrás, en el futuro y en el pasado de su ser y crecimiento.

Escribe el Santo con gran precisión y hondura que “el sentido del alma” es “la virtud y fuerza que tiene la sustancia del alma para sentir y gozar los objetos de las potencias espirituales con que gusta la sabiduría y amor y comunicación de Dios”. “Profundas cavernas”, las potencias espirituales del hombre, porque “como sienten —estando purificadas— que en ellas caben las profundas inteligencias y resplandores de las lámparas de fuego, conoce que tiene tanta capacidad y senos cuantas cosas distintas recibe de inteligencias... de Dios” (LL 3, 69).

Y que el apetito sea, por sí, ciego y, por ello, cegador de la razón cuando *motiva* y *alienta* el comportamiento del hombre, no le ofrece dificultad del santo. Lo afirma sin detenerse en su probación, aunque abunda en el hecho. “El apetito, en cuanto apetito, ciego es; porque de suyo, ningún entendimiento tiene en sí, porque la razón es siempre su mozo de ciego. Y de aquí es que todas las veces que el alma se guía por su apetito, se ciega” (S1 8, 3). Y ofrece a continuación esta breve explicación: “El apetito enciende la concupiscencia y encandila al entendimiento de manera que no pueda ver su luz”.

Oscurecimiento que, pesando sobre el hombre, hace que condicione negativamente su acercamiento intelectual a todo, tanto según "razón natural", como según la luz sobrenatural. "El alma que de los apetitos está tomada, según el entendimiento está entenebrecida, y no da lugar para que ni el sol de la razón natural ni el de la Sabiduría de Dios sobrenatural le embistan e ilustren de claro" (S1 8, 1). Rápidamente se apresura el Santo a decir que el "apetito" afecta a la persona, no sólo a su capacidad intelectual. Que, por ello, están coenvueltas la voluntad y la memoria. Escribe: "Y en eso mismo que se oscurece según la voluntad, y según la memoria se enrudece y desordena en su debida operación" (*ibid.*, 2).

Casi terminando la exposición de la *Noche oscura*, en el primer libro, vuelve sobre su efecto purificador en el entendimiento, por el que queda más dispuesto y capacitado para "ver" la verdad, y se refiere de paso, por contraste, al efecto de oscurecimiento del apetito. Escribe: "Apagados los apetitos y gustos y arrimos sensibles, queda limpio y libre el entendimiento para ver la verdad —porque el gusto sensible y apetito... ofusca y embaraza el espíritu (N1 12, 4). Y en otro lugar: "Porque esto tiene el que está ciego del apetito, que, puesto en medio de la verdad y de lo que conviene, no le echa más de ver que si estuviera en tinieblas" (*ibid.*, 8, 7).

He dicho que el Santo extiende este oscurecimiento a todo. Porque es "embotamiento del juicio" lo que reproduce el apetito, no hay campo en el que no se haga sentir esta situación. Respecto de Dios, en sí, y en sus dones y gracias. Anota: "...un embotamiento de la mente acerca de Dios, que le oscurece los bienes de Dios..., se entenebrece acerca de Dios y anubla la sencilla inteligencia del juicio" (S3 19, 3).

Embotamiento que condena al hombre a un juicio inevitablemente equivocado falso. No se cuida el Santo de suavizar su expresión acerca de quienes juzgan de las cosas de Dios dominados por los apetitos: "¡Oh, quién pudiera decir aquí cuán *imposible* le es al alma, que tiene apetitos, juzgar de las cosas de Dios como ellas son!". "*Infaliblemente*" se equivoca (LL 3, 73).

A nadie se le puede escapar la gravedad de estas afirmaciones. Ni la fuerza y encarecimiento de que las reviste. Calificar de "imposible" el juicio acertado y de "infalible" yerro el discernimiento de las cosas de Dios es afirmar que el "espiritual" está condenado irremisiblemente a vivir en el engaño justamente en algo tan vital y esencial como es su relación con Dios. *Su vocación única*.

Esta lamentable situación —y sin salida, si no es venciendo la presión de apetito, negándolo— afecta también a la relación cognoscitiva con las cosas. Su verdad se le escapa, no la alcanza. Señala como daño del apetito de los bienes temporales: "el embotamiento de la mente y la oscuridad del juicio para entender la verdad y juzgar bien de cada cosa como es" (S3 19, 3). Lo que vuelve a repetir hablando del daño de poner el gozo en los bienes naturales: "se embota mucho la razón y el sentido del espíritu" (S3 22, 2).

Apetito es posesión, negación del apetito es desasimiento y libertad. Establece un juicio comparativo en el campo del conocimiento de las cosas. Instructivo al máximo, porque, aparte de establecer el contraste del "daño" y del "provecho" que causa, respectivamente, el apetito o su negación en el orden del conocimiento de las cosas, alarga la oposición al gozo y disfrute que generan uno y otro de los mismos objetos: "Adquiere más, en el desasimiento de las cosas, clara noticia de ellas para entender bien las verdades acerca de ellas, así natural como sobrenatural; por lo cual las goza muy diferentemente que el que está asido a

ellas, con grandes ventajas y mejoras; porque éste las gusta según la verdad de ellas, esotro según la mentira de ellas..." (S3 20, 2).

Recogió el pensamiento en un *Dicho de luz y amor*: "Si purifiques tu alma de extrañas posesiones y apetitos, entenderás en espíritu las cosas, y si negares el apetito en ellas, gozarás de la verdad de ellas, entendiendo en ellas lo cierto" (53).

Un paso más, lógico e inevitable, en este camino del oscurecimiento y embotamiento de la razón que producen los apetitos: "no echa de menos" el bien y, ni siquiera, lo desea. Mientras que el alma limpia y purificada canta su gozo por la visión de la gracia que Dios imprime en ella, en el tiempo en que no estaba purificada padecía rudeza y ceguera para poder "mirar y conocer o caer en la cuenta" de la comunicación graciosa y gratificante de Dios. "¿Qué era, pues, lo que ya veían? Pues veían grandeza de virtudes..., beneficios innumerables que de él había recibido..., porque estaban ya los ojos del alma graciosos y agradables al Esposo. Lo cual antes no sólo no merecían adorar ni ver, pero ni aún considerar de Dios algo de ello; porque es grande la rudeza y ceguera del alma que está sin su gracia" (C 32, 9).

A lo mismo se refiere en *Llama* cuando se detiene en la explicación de las "profundas cavernas del sentido", la infinita capacidad receptiva del espíritu, de las potencias del hombre: "Cuando no están vacías y purgadas y limpias de toda afición de criatura, no sienten el vacío grande de su profunda capacidad; porque en esta vida cualquiera cosilla que a ellas se pegue basta tenerlas tan embarazadas y embelesadas que no sientan su daño ni echen menos sus inmensos bienes ni conozcan su capacidad" (3, 18). "Ignorante de tantos bienes" (*ibid.*, 70), imposibilitada "de alzar los ojos a la divina luz ni caer en su pensamiento", "ni la podrá apetecer, antes apetecerá tiniebla..., e irá de una tiniebla en otra" (*ibid.*, 71). Los males y daños se siguen en cadena, degradando cada vez más la vida del hombre.

La voluntad debilitada

Una relación con las cosas o con Dios no alimentada en la verdad, pasional y posesiva, necesariamente derivará en relación sin contenido ni futuro. Floja. La voluntad recibe la firmeza del amor, no del sentimiento o apetito que la mueve e informa, al que ella se adhiere.

Distingue con precisión el Santo —concretamente en la relación con Dios el amor del *sentimiento*, que tienen detrás de sí, respectivamente, el conocimiento de Dios que engendra la fe y el gusto o afición de las cosas "que se ofrecen como gustosas y preciosas". "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 delante*, y no más". Habla después de que la voluntad sólo puede amar "a lo cierto y de veras al gusto de la fe, también en vacío y a oscuras de sus sentimientos..., creyendo y amando sobre todo lo que puede entender" (18).

(18) Cta. a un religioso carm. descalzo, 14.4.89 (¿?); n.º 13.

Es un campo particularmente cuidado por el Doctor Místico: fundar la relación amorosa con Dios sobre su misteriosidad e inaccesibilidad, por quien él es, y no *por* el gozo o gusto que pueda experimentarse en esa relación. Sirvan, por ejemplo, estas palabras referidas a la purificación del gozo de los bienes morales: "Y, purgándose y quedándose a oscuras de este gozo, querer que solo Dios sea el que goce de ellas y guste de ellas en escondido, sin ningún otro respecto y jugo que la honra y gloria de Dios; y así recogerá en Dios toda la fuerza de la voluntad acerca de estos bienes morales" (S3 27, 5).

No oculta el Santo que esta finura de amor lo aleja de hecho de una gran mayoría. Pero la verdad no se extiende cercenándola. "Apenas hallarán uno que puramente se mueva a obrar por Dios sin arrimo de algún interés de consuelo o gusto u otro respecto" (S3 28, 8). Y lo mismo, con acento grave, dirá de los bienes espirituales que "es cosa tan cierta y ordinaria, por el poco saber de algunos, servirse de las cosas espirituales *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" (S3 33, 1). Sentenció en un *Dicho de luz y amor*: "Grande mal es tener más ojo a los bienes de Dios que al mismo Dios" (142). Obsesión por la Persona divina. Por ella sola. Y en gratuidad, "sin ningún arrimo de interés", porque "el que atesora por amor, para otro atesora, y es bueno que él se lo guarde y goce, pues todo es para él" (19).

Desde esta perspectiva y planteamiento aparece en toda su sobrecogedora dimensión el atentado contra la persona, en sí misma, como ser humano, y como vocacionada a la comunión de amor, que suponen los apetitos. Obrán un socavamiento de la persona dejándola sin cimiento ni contenido, un debilitamiento generalizado, en todos los campos de su proyección personal, por el derramamiento. Lo que convierte a la persona en extremadamente vulnerable a todos los estímulos disgregadores que multiplican su indefensión y aceleran su empobrecimiento vital, en el que la desgana y la abulia dan la tónica a su existencia.

Establece el Santo la secuencia inevitable, la imparable extensión de la devastación que siembran los apetitos desde el entendimiento "embotado" a la voluntad debilitada. El apetito de los bienes sensuales "empacha el juicio, sustentándole en insipiente y necedad espiritual, y *moralmente cría cobardía e inconstancia*" (S3 25, 6). Con el apoyo de un texto del *Deuteronomio* (32, 15), después de dejar constancia del primer daño — "oscurecimiento de la mente en la cosas de Dios" — apunta al segundo: "tienen ya mucha flojedad y tibieza y descuido en saberlo y obrarlo" (S3 19, 6); o "tedio grande y tristeza en las cosas de Dios, hasta venir las a aborrecer" (*ibid.*, 22, 2). En el capítulo 10 del libro primero de *Subida*, dedicado a este debilitamiento y entibiamiento que causan los apetitos, multiplica las comparaciones dando plasticidad y realismo a su descripción. Entre otras, la comparación del agua derramada, "los renuevos que nacen enrededor del árbol", las sanguijuelas que chupan la sangre, las crías de la víbora que acaban comiéndose a su madre... Para terminar concluyendo: "Es gran lástima considerar cuál tienen a la pobre alma los apetitos que viven en ella, cuán desgraciada para consigo mis-

(19) Cta. a una *dirigida*, sin fecha, n.º 23. "Porque el que con purísimo amor obra por Dios, no solamente no se le da nada de que lo vean los hombres, pero ni lo hace porque lo sepa el mismo Dios; el cual, aunque nunca lo hubiese de saber no cesaría de hacerle los mismo servicios con la misma alegría y el mismo amor" (DLA, 20).

ma, cuán seca para los prójimos y cuán pesada y perezosa para las cosas de Dios" (*ibid.*, 4).

Y un último apunte, oportuno y útil para situarnos comprensivamente ante este problema de los apetitos que tanto, en extensión e intensidad, afectan al hombre: "el apetito, cuando se ejecuta, es dulce y parece bueno, pero después se siente su amargo efecto; lo cual podrá bien juzgar el que se deja llevar de ellos" (20).

CONCLUSION

La conjugación de la visión de la inconmensurable grandeza del hombre y de su situación histórica, a la que conducen tantos "quereres inútiles" como agitan su corazón y no le dejan, o le hacen muy difícil, "salir" hacia su personalización, hace de la palabra de San Juan de la Cruz una propuesta en la que la esperanza y el riesgo flanquean la historia del hombre. Una y otro inscritos dentro de su mismo ser.

La esperanza arranca de un don de Dios, de creación y de recreación, y marca "natural y sobrenatural" al hombre. Este puede ignorarla, pero no anularla ontológicamente. Y puede desviarla, viciarla, cuando la polariza en algo menos que Dios, que es salud, el término de su "pretensión".

El riesgo de degradación y deshumanización arranca del hecho distorsionante primitivo que alcanzó a toda la humanidad, y descarga de hecho, agravando la situación "nativa", sobre el hombre que sucumbe a la fuerza o "ley" de la naturaleza mermada y herida, del "apetito natural". De entrada, esta situación real hace más problemática y delicada la acción "regeneradora" de Dios, quien "hace más en limpiar y purgar al hombre de estas contrariedades de apetitos, que en criarla de la nada". Se le resisten (S1 6, 4).

Contrariedades nativas, de algún modo crecidas en el proceso histórico de la humanidad a la que nos enganchamos cada uno en marcha.

Mérito de San Juan de la Cruz ha sido ver y leer esta situación, desenmascarando "espiritualismos" superficiales y de fachada, y presentando el camino de la hominización como un proceso de rehacimiento del ser, desde la dispersión debilitante de amores que sangran, al amor — "igualdad de amor" — integrante de todo el ser, "sin desechar nada" (N2 11, 4), y principio de acercamiento y relación con todo lo creado.

La negación se convierte en afirmación, el distanciamiento en proximidad entrañable. Un nuevo modo de ser, de entender y amar. El hombre que llega a ser —inacabadamente siempre, por eso rompiendo todo presente y persiguiendo el "todavía no" de la esperanza incumplida— por el camino que parecía de muerte y destrucción de su persona.

No tarda el maestro en adelantar al lector el "término" de la purificación radical y amorosamente acelerada, insaciable que propugna. La "noche" desemboca en "un nuevo ya entender de Dios en Dios...", y que un nuevo amar de Dios en Dios... haciendo cesar todo lo que es de hombre viejo, que es la habilidad del

(20) S1 12, 5. Prosigue: "Aunque no ignoro que hay algunos tan ciegos e insensibles que no lo sienten, porque, como no andan en Dios, no echan de ver lo que les impide a Dios".

ser natural, y vistiéndose de *nueva* habilidad sobrenatural según todas sus potencias. De manera que su obrar, ya de humano se haya vuelto divino, que es lo que se alcanza de unión" (S1 5, 7).

"Amar al temple de Dios", y según el amor de Dios que es ya del hombre "hecho" en el camino de amor y unión, por el que "salió" a la conquista de su ser, agraciado divinamente y sería y frontamente amenazado por las fuerzas de muerte agazapadas en su interior.

El "reencuentro" con todo lo creado, con lo que "negó", de puro nuevo lo goza el hombre como simple encuentro.

Institución Gran Duque de Alba

UN CAMINO DE DIALOGO PARA EL ENCUENTRO DE SAN JUAN DE LA CRUZ CON EL MUNDO MODERNO

Augusto Guerra

Las conferencias en torno a San Juan de la Cruz, han tenido este año como referencia y denominador común la antropología. En la compleja serie de dimensiones antropológicas Juan de la Cruz ha ido diciendo su palabra, que servirá para un diálogo en profundidad con el cristiano y con el hombre de nuestros días.

Es evidente que las palabras arrancadas al Santo, o sencillamente constataadas en su evidencia, tenían siempre como telón de fondo al hombre de hoy, y que explícita o implícitamente estas conferencias han sido ya una exposición de esa mentalidad antropológica actual.

En la conferencia presente se desea una referencia más explícita a esa antropología de nuestros días, con el fin de que la palabra autorizada del Santo encuentre interlocutores válidos. No se trata, pues, de establecer aquí ese diálogo, sino de indicar qué tipo de interlocutores se encontrará la antropología de Juan de la Cruz.

Una palabra realista

Al pensar en el actual panorama antropológico, incluso limitado al panorama de la antropología teológica, nos vemos obligados a dar un primer paso realista. La antropología teológica va hoy desde la protología hasta la escatología (1). Y esto, evidentemente, exige una extensión y una complejidad cuya ignorancia supondría, incluso metodológicamente, un descrédito esencial. Me ha parecido, por

(1) Para la estructura de la antropología en nuestros días, con sus diferencias de concepción, véase J. L. RUIZ DE LA PEÑA, "Sobre la estructura, método y contenido de la antropología teológica". en *Studium ovetense* 8 (1980), pp. 347-360. Un interesante boletín bibliográfico, que recoge cinco obras de valor, puede verse en J. BOADA, "Antropología" en *Actualidad bibliográfica. Selecciones de teología* 22 (1985). pp. 35-58. Una realización parcial —parcial en el sentido de que no abarca el arco de que hablamos en el texto— puede verse en L. F. LADARIA, *Antropología teológica*, Roma-Madrid, PUGE-Comillas, 1987.

eso, elemental buscar el modo de acercarnos a algunos elementos de la antropología teológica desde la conciencia de limitación que es imprescindible.

Y deseando tener una guía objetivamente respetable he creído que podría ser adecuado acercarnos al Concilio Vaticano II, concretamente a la Constitución *Gaudium et Spes*, que supone la primera antropología — o esbozo de antropología — oficial en diálogo con el mundo moderno, como enseguida veremos.

Esto no significa simplificar esencialmente el problema. Es la misma GS la que, en materia antropológica, reconoce: "Muchas son las opiniones que el hombre se ha dado y se da sobre sí mismo. Diversas e incluso contradictorias" (GS 12). GS, además de tener una compleja historia, que repercute en el tratamiento antropológico, toca prácticamente todos los temas de una moderna antropología. Seguir, pues, la Constitución equivaldría a escribir un texto, lo cual es impensable hacer aquí.

Ello nos invita a tocar *sólo* algunos aspectos metodológicos — porque pueden estar a la base de los temas restantes aquí no tocados —, ciertas dimensiones — pocas — quizá más relacionadas con la base antropológica de la espiritualidad, y a echar una mirada sobre la modernidad. He querido reservar una atención particular a la presencia del Espíritu Santo en la antropología de GS, porque me parece de cierto interés.

I. GS, UN DIALOGO SOBRE EL HOMBRE

Era previsible que un Concilio que quería dialogar con el mundo moderno tendría que encontrarse, antes o después, con la realidad del hombre, "centro y cima" (GS 12) de todo él. Situado el hombre en el centro de la cultura moderna, al menos desde el Renacimiento y progresivamente hasta nuestros días, era preciso atender a este aspecto fundamental. Por otra parte, la Iglesia misma tiene hoy suficiente conciencia de que su diálogo con la modernidad no ha sido ejemplar (2), y quería quitarse esta espina. Y creyó que GS le presentaba una buena ocasión. El Concilio presentaría una antropología que fuese la palabra sobre el hombre que se ofrece al diálogo con los hombres de distintas mentalidades.

Que GS sea una antropología, o un esbozo de antropología, es algo que se deduce con claridad de la misma historia conciliar. También los teólogos han reconocido que había ahí una breve antropología, adornada, además, con ciertos caracteres típicos. Demos solamente dos testimonios de momento. Escribe el Card. Garrone: "en realidad todo el esfuerzo del Concilio ha estado acompañado profundamente de la conciencia de una antropología a construir o a perfeccionar. Faltó poco para que no se presentara a los Padres un auténtico documento sobre este preciso tema, cuya inspiración esencial habría sido una reflexión sobre la noción tradicional, tan rica y compleja, del hombre imagen de Dios. La orientación tomada por el último esquema del Concilio, la prisa de las últimas horas, la necesidad de concluir y de no descuidar lo esencial han hecho renunciar a este proyecto contentándonos con los primeros capítulos de la *Gaudium et Spes*" (3).

(2) Cfr. A. GUERRA, "Diálogo de la Iglesia con el mundo moderno. Notas para la historia de un difícil encuentro, en *Revista de Espiritualidad* 38 (1979), pp. 167-192.

(3) *Prolusione* A. MARRANZINI, Ed., *Dimensione antropologica della teologia*. Milano, Ancora, 1971, p. 19. Fueron palabras en un congreso celebrado en Ariccia, 2-5 enero 1971 sobre el tema del título.

Por su parte C. Geffré, entre los teólogos, escribe: "Desde hace unos quince años, los teólogos vienen repitiendo que, si bien es verdad que tenemos una 'teología', carecemos de una 'antropología'. El Vaticano II, sobre todo en el esquema *Gaudium et Spes*, ha pretendido remediar en parte este estado de cosas. Posteriormente hemos sentido florecer numerosos ensayos de antropología cristiana" (4).

Ambos autores, como se ve, están de acuerdo en concluir que GS es un esbozo de antropología, aunque no, probablemente, una antropología completa. Incluso se podría decir, sin ánimo de entrar en polémica, que en el Aula conciliar muchos vieron en GS una auténtica antropología, y que no se limitaba ésta a la primera parte, sino que la segunda era vista en esta misma dimensión. El relator de la segunda parte de GS podía decir oficialmente el 16 de noviembre de 1965: "el fin de la segunda parte es la consideración de algunos problemas más urgentes de nuestro tiempo a la luz de las consideraciones que contiene la primera parte" (5).

a) Características metodológicas

El método es la ciencia (6). De ahí la importancia, con frecuencia descuidada, de observar alguna características de la antropología de GS que parecen externas, y que sin embargo son de interés. Probablemente por no tenerlas en cuenta no se llega a penetrar en dicha antropología. Señalamos sólo algunas que estimamos más claras.

En Diálogo con el mundo

GS es el primer documento conciliar que se dirige al mundo entero, a un mundo visto como "la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive; el mundo teatro de la historia humana, con sus afares, fracasos y victorias" (GS 2). No parece que haya sido sencillo convencer a muchos Padres conciliares de la oportunidad de este destino universal de GS (7). Basta, no obstante, tomar aquí nota de ello..

Lo que sí interesa es observar que los destinatarios estaban exigiendo —implícitamente, se supone— un método particular. El lenguaje y la argumentación tenían que ser peculiares. Quizá sobre todo la argumentación. No parecía conveniente utilizar desde el principio argumentos de fe, que sólo los cristianos eran capaces de aceptar por principio. Este tipo de argumentos iniciales bloquearía el diálogo con *todos* los hombres. De ahí que los Padres conciliares tuviesen

(4) "Presentación. Crisis del humanismo y futuro de la teología" en *Concilium* 86 (1973) p. 311.

(5) Así se expresaba F. ENGSBACH, IV/6, p. 574. Esta sigla hace referencia a *Acta Synodalia*... El número romano indica la sesión conciliar, el arábigo primero el volumen de esa sesión, y el segundo la página del mismo.

(6) Esta conocida afirmación de G. Gutiérrez nos parece del mayor valor, porque ahí está fundada la distinción entre diversas formas de acercarse a la realidad y al mensaje evangélico, así como a otro tipo de argumentaciones.

(7) Así se expresaba el relator en este punto: "De 'destinatariis' sat longa et difficilis disceptatio habita est in ipsa Subcommissione plenaria mixta" (IV/1, 521).

desde ese momento el deseo de caminar con sus interlocutores cuanto les fuese posible a base de argumentos racionales más aceptables por todos.

Con ello la Iglesia no renunciaba a su fe, sino que la iba escalonando, convencida de que desde el interior de la razón, del corazón, etc., puede abrirse una puerta a las llamadas de la fe. La perspectiva teológica no implica, ni puede implicar, una renuncia a la fe. Pide sólo una metodología que no argumenta a partir de presupuestos dogmáticos. Se abre a los datos que le presenta la investigación empírica, y comienza por ahí (8).

Por eso, quien comienza y consume nuestra fe, Jesús (Hbr. 12, 2) está presente en la antropología de GS, pero ciertamente lo está al final de los capítulos típicamente antropológicos (9), no al principio de ellos. Dejado lo que esto pueda significar para la cristología, es indudable que tiene también su repercusión en antropología: Cristo se presenta más como respuesta última que como pregunta primera. Las preguntas las presenta la vida y la experiencia, el hombre busca, hasta donde le es posible, una explicación a las mismas, y acude a Jesús como el hombre nuevo, que, probablemente no sería captado como tal para cada uno de los hombres de un mundo concreto si no hubiera precedido esa etapa previa. Y lo mismo sucede con el Espíritu, que está en esta misma línea.

El hecho de que GS no haya seguido escrupulosamente esta metodología no invalida la fidelidad *esencial* a la misma. Es siempre muy difícil seguir un método puro. Y, en este sentido, GS ha sido bastante consecuente con su deseo esencial.

Metodología inductiva

Quizá por esta relación con el mundo moderno, que sigue una metodología inductiva, GS apunta también este modo de proceder. Comienza desde abajo, desde "los gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los hombres de nuestro tiempo" (GS 1). No es que GS desprecie los problemas de siempre. Sabe que también son problemas de hoy, y que constituyen los interrogantes más profundos y básicos (GS 10). Por eso los considera. Pero prefiere no comenzar con ellos, sino llegar a ellos desde abajo, desde un camino propio de cada generación. El afrontamiento de los problemas no es idéntico, ni objetiva ni subjetivamente, cuando se llega a ellos desde puntos de vista distintos. La hermenéutica tendría aquí una palabra importante que decir.

Esta inflexión metodológica es particular de GS. Puede verse el contraste con otros documentos conciliares, v. gr. *Lumen Gentium* y *Ad Gentes*, donde la perspectiva deductiva y dogmática es más clara. Comienza por la Trinidad, por arriba, mientras hemos visto cómo GS comienza por abajo.

Probablemente no somos del todo conscientes de lo que este cambio ha significado en la reflexión teológica. Mientras se redactaba GS hubo momentos

(8) En antropología teológica se distinguen dos métodos: *dogmático* y *teológico-fundamental*, como indicamos en el texto. Véase: W. PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1983, que los estudia ampliamente.

(9) Concretamente en los cuatro capítulos de la primera parte. En el esquema firmado el 28 de mayo de 1965, el cuarto capítulo no termina con texto cristológico. En el esquema de 13 de noviembre del mismo año parte del final del capítulo tercero pasaba al final del cuarto. Sólo se dio esta explicación: "caput concluditur, ut tria priora capita, per evocationem Christi, Ecclesiae Sponsi" (IV/6, 472). Por esta vez prefiero la estructura del esquema de mayo en este punto concreto.

en que se llegó a un *impasse*, y parece que alguien tuvo la clarividencia de explicarlo precisamente por la metodología *novedosa* que se estaba empleando.

Perspectiva existencial

De las dos características precedentes dimana ésta. Después de criticar la definición de hombre como *animal racional*, escribe un autor: "las antropologías de inspiración existencial y sobre todo las personalistas intentan caracterizar de modo distinto el ser del hombre, recurriendo a una fórmula más completa y sustancialmente abierta al misterio religioso. Se ve al hombre como un ego que existe junto a los demás en el mundo para realizarse". Y añade en nota: "esta visión ha entrado sustancialmente en el documento conciliar *Gaudium et Spes*, donde se trazan las líneas fundamentales de una antropología cristiana al servicio de la presencia de la iglesia en el mundo" (10).

Hombre existencial es el que vive en el espacio y el tiempo, acuciado por ellos y empujado por los mismos. Los interrogantes se hacen esenciales en este hombre, unos interrogantes presididos por la inquietud —palabra clave—, que a veces atormenta, y que siempre entre angustias y esperanzas busca sentido a la vida (GS 4). Las antropologías posconciliares darían razón a este planteamiento. Basta contrastar títulos y subtítulos, así como intenciones de antropólogos no acuciados por la necesidad de tocar todos los temas en un texto para las aulas, y se constatará su acercamiento al hombre desde las preocupaciones, limitadas pero actuales, del momento humano (11).

b) Diálogos más evidentes

GS confiesa que son muchas las "opiniones" (GS 12) acerca del hombre. Y es evidente que muchas de esas opiniones han sido tenidas en cuenta a la hora de redactar esta Constitución conciliar. No sería particularmente difícil ir detectando a lo largo de sus páginas esos interlocutores que justifican una apreciación, que explican unos matices o suscitan una toma de postura. Tendríamos que alargarnos demasiado si quisiéramos seguir todas esas "opiniones". Vamos a limitarnos a unas cuantas, sencillas, pero no sin consecuencias, quizá sobre todo en el campo de la espiritualidad, más acorde con todo lo que aquí se trae entre manos. En principio las dividimos en dos secciones, diálogo con la tradición, y diálogo con la modernidad.

Diálogo con la tradición

Escribimos tradición con minúscula, porque nos parece más correcto. Deja-

(10) J. GEVAERT, *El problema del hombre. Introducción Filosófica*. Sígueme, Salamanca, 1976, p. 29, nota 2.

(11) J. MOLTSMANN titula así su estudio sobre el hombre: *Antropología cristiana en los conflictos del presente*. Sígueme, Salamanca, 1980³. Y las primeras palabras de la obra de H. M. ENOMIYA-LASALLE, *¿A dónde va el hombre?* Santander, Sal Terrae, 1982, son: "¿A dónde va el hombre? Seguramente es ésta la gran pregunta de nuestro tiempo" (p. 7).

mos a salvo, o a un lado, lo que pudiera llamarse Tradición (con mayúscula), en la que va implicada claramente la misma Iglesia en cuanto tal.

El diálogo con el mundo no implica olvido de un mundo interno, compuesto también por personas con unas determinadas ideologías y que precisan ser iluminadas quizá tanto como otras. Es más, el Concilio, que había dialogado con la Iglesia en *Lumen Gentium*, no se despega del todo de este interlocutor, porque para ella es esencial.

GS ha tenido la hombría de aceptar el reto que el mundo exterior le presenta. Más aun, se presenta ante el mundo no sólo como maestra, sino también como discípula reconocida: "la Iglesia reconoce los muchos beneficios que ha recibido de la evolución histórica del género humano" (GS 44). Y formando parte de estos reconocimientos encontramos prácticas poco acordes con la dignidad humana y teorías que, presentes tradicionalmente en ámbitos eclesiásticos, hoy se presentan como unilaterales, e incluso como poco acordes con la verdad. Detengámonos en cuatro de éstos:

1.º *Constitución del hombre*. Con mucha frecuencia, y por personas de reconocida solvencia, se ha afirmado que la espiritualidad — el centro más sensible de la mentalidad cristiana — tiene un trasfondo neoplatónico en el que siempre sale perdiendo el cuerpo, lo horizontal y lo terreno. Parece causa perdida negar esta observación. Ciertas afectividades y emotividades no deberían agudizar tanto la mente para defender lo que no parece tener defensa, distorsionando la verdad.

Pues bien, el Concilio rechaza el neoplatonismo cuando afirma que el hombre vive "en la unidad de cuerpo y alma" (GS 14). La afirmación, en sí, no tendría mayor valor, ni objetivo ni conciliar, si no se tuviese en cuenta la historia sencilla, pero significativa, de esta afirmación. Es esa historia la que revela los miedos y decisión de los Padres conciliares. Incluso podríamos decir que había una cierta obsesión por dejar claro este punto, y no exponerlo ni remotamente a distorsión.

En un primer momento de los esquemas de GS se dedicaban al cuerpo y al alma dos números distintos y separados (12). Y aunque el primero de los dos, y para honra del Concilio, estaba dedicado a la dignidad del cuerpo, no es esto lo que ahora nos interesa. La separación de los dos números se mantenía todavía en el esquema preparado el 28 de mayo de 1965 para ser presentado a la última etapa del concilio. Sólo en el esquema revisado y presentado en el Aula conciliar el 13 de noviembre de 1965 (a menos de un mes del final del Concilio) se lograba la conjunción de ambos números con la afirmación sencilla — hay que repetirlo — de que el hombre vive "en la unidad de cuerpo y alma" (GS 14). Sería demasiado superficial decir que ese día la Iglesia católica dejaba de ser dualista. No, no es eso. Pero sí debe decirse que la Iglesia tomaba mayor conciencia de la unidad del hombre, de una historia que no siempre había sido de hecho suficientemente clara, y que sentía la necesidad de no dar ni siquiera remota ocasión al dualismo. De hecho, la explicación que se dio para justificar este cambio de última hora era escueto y significativo: "sic melius evitatur species *dualismi*" (13). En el lenguaje escueto de los reconocimientos, estas palabras eran suficientes. Y dentro

(12) Véase el esquema de 28 de mayo de 1965, nn. 12-13 (IV/1, 443-444).

(13) IV/6, 443.

de la formulación positiva que se introdujo en la explicación, no se pudo *evitar* un tono negativo.

Hemos dicho que la espiritualidad era el campo en que, con frecuencia, una *penitencia de bestias* (por citar con bien a San Juan de la Cruz) (14) lastraba la carne humana. No es preciso ser un lince para creer que todo este ambiente, tantas veces sombrío, estaba en la mente crítica de quienes escribieron, como consecuencia de la dignidad de un cuerpo que formaba unidad personal con el alma: el hombre "no debe, por tanto, despreciar la vida corporal, sino que, por el contrario, debe tener por bueno y honrar a su propio cuerpo, como criatura de Dios que ha de resucitar en el último día" (15).

2.º *El pecado*. Así, escuetamente dicho. Porque así de escueto es el título de un número de GS, que también tiene su historia. Aquí el diálogo con la historia es doble, quizá intermedio entre una historia antigua y una historia reciente. Para ambas GS tiene una palabra serena y equilibrada. Aunque tardó en pronunciarla, a pesar de ser sencilla. Parece que no es la sencillez, como componente humano, lo que más y mejor aflora a los labios.

Decir que GS es una Constitución optimista, es casi de perogrullo. A muchos incluso les parece ingenua en muchas de su afirmaciones. Y son más los que opinan que GS no habría sido escrita en una década que no hubiera sido la década de los años sesenta, presidida por el desarrollo. Habrá, por otra parte, quien previendo lo que sigue estaría dispuesto a decir: GS pudo idearse sólo cuando se había perdido la conciencia de pecado en la humanidad, e incluso en la Iglesia. Dejemos extremismos, y vayamos a lo nuestro.

Lo cierto es que el esquema firmado el 28 de mayo de 1965 no contemplaba la existencia de dos números importantes actualmente en GS, los números 13 y 37. El primero lleva por título simplemente "el pecado" (GS 13), y era introducido en el esquema presentado el 13 de noviembre de 1965 con estas palabras: "*numerus totaliter novus* introductus est de peccato secundum desideria urgentia plurimum Patrum" (16). Efectivamente, por una parte eran muchos los Padres que lo habían pedido (17), y por otra, apenas quedaba tiempo para enmendar este fallo, que parecía grave. Era un número, que, además, precedía a la constitución del hombre, bien por seguir — no claramente, desde luego — el esquema de la historia de la salvación (pues deberían haberse invertido ciertos números), bien para indicar que toda la naturaleza *histórica* del hombre se veía afectada por esta condición de pecado que presenta el hombre.

El segundo número a que hemos hecho referencia — el número 37 — lleva por título *Deformación de la actividad humana por el pecado*. Aunque se presenta como *texto nuevo*, no es tan nuevo como el número 13. Sin embargo, "*permulta erant nova elementa introducenda*" (18), entre ellas, y comenzando por el título,

(14) N1 6, 2.

(15) GS 14. En los métodos de autocritica de la Iglesia, esto ya es suficiente.

(16) IV/6, 443. Estamos ya sólo a tres semanas de la conclusión del Concilio.

(17) Pueden verse las referencias ahí mismo: IV/6, 443. Fue la censura más dura que recibió *Gaudium et Spes*. Véase IV/6, 562.

(18) El tema del pecado tiene aquí su lógica prolongación: "*elaboratio longior de peccato in mundo*" (IV/6, 463).

la referencia explícita al pecado en la actividad humana, tema al que, por otra parte —y como veremos— el Concilio prestaba una atención explícita y extensa.

Esta referencia al pecado se haría notar en muchos otros temas particulares de GS (19), y dejaría más tranquilos a quienes, desde un principio, pensaron que la omisión del pecado era grave. La afirmación central del concilio en materia es equilibrada y serena. Las últimas palabras de GS 13 pueden ser su síntesis: “a la luz de esta revelación, la sublime vocación y la miseria profunda que el hombre experimenta hallan simultáneamente su última explicación” (20). Repetimos que lo normal es que aquí se estuviese dialogando con dos fuerzas muy distantes en la concepción del pecado, y en la importancia de su presencia histórica.

3.º *Actividad humana*. Es difícil negar que el cristiano tiene detrás una larga historia en la que “la contemplación era el placer puro y la acción, la fatiga pura” (21). Es también difícil negar que esta presunción ha llegado hasta muy cerca de nosotros —liberémonos de citarnos nosotros mismos—, considerando la acción, en sus variadas manifestaciones, como un “estorbo espiritual”, o como “tiempo sustraído a la adoración” (22). Como también es difícil negar que el trabajo (= actividad) tenía una referencia penitencial que parecía ser la referencia fundante.

En esta perspectiva, el hecho de que GS dedique todo un capítulo a la actividad humana en el mundo (GS 33-39) es significativo. Probablemente incluso no faltarían hoy quienes pensasen que se pasó el Concilio, que hizo suyas teologías y tendencias sociales propias de una línea judeo-cristiana del trabajo y de la acción, que ha llevado casi intrínsecamente al consumismo y a la destrucción industrial de la naturaleza.

Largo podría ser aquí el camino del diálogo. Sólo tres elementos señalaremos, que presiden ese capítulo:

— *Importancia*. Lo hemos indicado antes, y se verá complementado con lo que sigue.

— *A servicio del hombre*. Esta dimensión fundamental en todo GS no se ve olvidada en este momento, cualquiera que hubiera sido después el tiempo posconciliar. Bastará esta afirmación, que ciertamente es central: “la actividad humana, así como procede del hombre, así también se ordena al hombre. Pues éste, con su acción, no sólo transforma las cosas y la sociedad, sino que se perfecciona a sí mismo” (GS 35). No sería deseable una actividad humana que acabase con el hombre o cualquiera de sus dimensiones fundamentales.

— *Imagen de Dios*. Es sabido que existe la explicación, entre otras, según la cual la actividad del hombre es el contenido de esa afirmación, que tanto dignifica al hombre, y que éste no ha sido aún capaz de entender y comprender en

(19) “Agnoscentur etiam omnes illae depravationes et ambiguitates quae e peccato resultant in usu illorum valorum qui a Deo creante procedunt” (IV/6, 562). Podría hacerse un recorrido no breve por distintos números de GS viendo las repercusiones de esta conciencia del pecado.

(20) GS 13. Queremos llamar expresamente la atención sobre el equilibrio que supone la afirmación, algo que normalmente cuesta mucho conseguir en las discusiones.

(21) H. U. VON BALTHASAR, *Ensayos teológicos. I. Verbum caro*. Cristiandad, Madrid, 1964, p. 294.

(22) P. TEILHARD DE CHARDIN, *El medio divino*. Taurus, Madrid, 1967⁶, p. 54. Con esta cita del P. Teilhard estamos en los años 1926-1927.

toda su profundidad: el hombre es imagen de Dios (23). Y aunque es en el número 12 donde estudia directamente este tema, y ahí mismo se cita en nota Gén. 1, 26, me interesa indicar aquí que en el capítulo sobre la actividad humana vuelve esta preocupación, que queda expuesta de la siguiente manera: "creado el hombre a imagen de Dios, recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo a sí a la tierra y cuanto en ella se contiene..." (GS 34). Decir que estas palabras zanján las discusiones acerca de lo que significa que el hombre es imagen de Dios, sería pasarse y desconocer los mecanismos de las afirmaciones conciliares. Decir que esta dimensión de la actividad dominadora de la naturaleza forma parte de una explicación completa de esa afirmación central a la hora de comprender al hombre, nos parece correcta y de interés.

4.º *Autonomía de las ciencias*. En GS consiguió cierto revuelo el recuerdo de Galileo Galilei. Se presentaba como víctima de una inadecuada libertad de investigación que dimanaba de una incorrecta concepción de la autonomía de las ciencias, no de una posible doble verdad, que es realmente absurda. En realidad el Concilio no quiso mentar a nadie, y no lo mentó. O lo hizo a medias. Sencillamente dijo: "son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe" (GS 36) (24). A pie de página iba citada la vida y obras de Galileo Galilei. Era la prueba no hablada, a veces ni leída, de algo que podría haberse dicho más claramente, sin rubor.

El plural en que se expresa el texto conciliar hace pensar también en otros casos, que si se han presentado en la historia con notorios errores, no por eso habrían dejado de merecer un diálogo sincero. Algún obispo nombró en el Aula conciliar personas como Lammenais, Darwin, Marx, Freud, Teilhard de Chardin (25).

Probablemente algunos habrían esperado que estas referencias se hubieran encontrado en el capítulo dedicado a la cultura. Y efectivamente se podrían haber tratado allí. No obstante, se encuentra en el dedicado a la actividad humana, una de cuyas expresiones es la investigación, y también para indicar que sin libertad no hay actividad que dignifique a la persona. El Concilio sabía que, al menos en esos momentos, el hombre era especialmente sensible a la libertad, a una libertad entitativa y a una libertad de movimiento o acción. El Concilio conocía, por otra parte, que no pocas "opiniones" filosóficas de esos momentos iniciaban un camino nihilista que hacía del hombre una máquina o un animal más complejo, pero nada más (26). Por eso quiso dejar clara su postura indicando que "la libertad posee un valor que nuestros contemporáneos ensalzan con entusiasmo" (GS 17), añadiendo: "y con toda razón" (GS 17), mientras por otra parte, distinguía

(23) Como se sabe, no es ésta la única explicación, pero es una de las explicaciones de interés, quizá revalorizada en la década de los años sesenta. En cualquier caso no es una hipótesis descabellada. Cfr. L. F. LADARIA, *Antropología teológica, o. c.*, pp. 119-120.

(24) En el texto, como puede verse, no se habla de Galileo Galilei. No obstante, la nota correspondiente cita la obra de Mons. Pío PASCHINI, *Vita e opere di Galileo Galilei*.

(25) Así E. D'SOUZA, IV/2, pp. 477-478.

(26) Asume el reto de dialogar con estas antropologías modernas J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías, Sal Terrae, Santander, 1983*.

la autonomía de la acción humana — también de la ciencia — con unos matices que quizá no todos explican y comprenden de la misma manera. El Concilio habla de una "justa autonomía". Hay quienes sospechan, por principio, de ciertos adjetivos, porque estiman que desnaturalizan al sustantivo. Temen que el adjetivo sea negación de un sustantivo que en sí es afirmativo, como en este caso.

Solía contar Anthony de Mello que por el mundo hay que ir con la Biblia y el telescopio. Y añadía: cuando no estén ambos de acuerdo, hay que hacer caso al telescopio. No sabemos qué diría el Concilio de esta afirmación, familiar pero interesante (no es una salida humorista). Ciertamente el Concilio no admite una doble verdad, opuesta, que pueda parecer verdad cada una en su propia casa.

Sea lo que fuere de una autonomía conciliar no fácil de comprender, es de rigor admitir que la libertad adquiriría unas referencias muy distintas a las conocidas hasta ese momento. Desde la llamativa página de la libertad religiosa se puede entender todo un contexto diverso en el que situar los problemas que pudieran presentarse.

Diálogo con la modernidad

Rovira Bellosó introduce así el tema del hombre en GS: "¿por qué *Gaudium et Spes*... empieza con esta *antropología abreviada*, en la que se describe al hombre como imagen de Dios y como ser social, dividido en sí mismo ante la atracción de objetivos dispares, pero dotado de interioridad, es decir, conciencia y libertad?

La respuesta me parece muy sencilla: *Gaudium et Spes* está realizando un verdadero 'aggiornamento' y sale al encuentro del tema quizá más representativo de la modernidad y de su punta de lanza que es la Ilustración: el tema de la subjetividad libre y autoconsciente.

Otra prueba de esta voluntad de 'aggiornamento' es la asunción que hace el concilio de la famosa tríada: *libertad* (GS 17), *igualdad* (GS 29) y *fraternidad* (GS 32), preparadas y coronadas por la dimensión comunitaria de la persona (GS 24-26)" (27).

Probablemente cuanto precede se encuentra resumido, y asumido, perfectamente en el último número del capítulo tercero de la primera parte al hablar de "los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad" (GS 39). La respuesta de la Iglesia a esta problemática es ciertamente muy distinta a la que se dio en los primeros momentos de la Ilustración y a lo largo de todo el siglo XIX y gran parte del siglo XX.

La respuesta de la Iglesia es de diálogo, un diálogo que tiene dos líneas de forma:

1.^a *Aceptación global de la modernidad.* ¿Será mucho decir que GS acepta globalmente la modernidad? El hecho de situar al hombre en el centro de la preocupación e interés (28); el hecho de que GS refleje con relativa claridad las tendencias más dialogantes, abiertas y creativas del preconcilio; el hecho de que la bandera de la libertad, igualdad y fraternidad no haya sido jurada, pero sí saludada con verdadero sentido de lo que se hacía, parecen ser razones importantes

(27) J. M. ROVIRA BELLOSO, "Significación histórica del Vaticano II, en *El Vaticano II, veinte años después*. Cristiandad, Madrid, 1985, p. 30.

(28) "Es la persona humana la que hay que salvar" (GS 3).

a favor de esta aceptación global de la modernidad. Y queda quizá sobre todo la razón de la permanencia de estos valores en la misma eternidad. Desde su óptica expresamente cristiana, y con clara referencia implícita a Teilhard de Chardin, escribe GS: "los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre 'el reino eterno y universal'..." (GS 39). Estas palabras son para un cristiano el mejor argumento en favor de unas realidades no llamadas a la destrucción, sino a la perfección.

2.^a *Superación de la modernidad.* Faltaríamos, no obstante, gravemente a la objetividad si diéramos la impresión de que GS canoniza la modernidad. Incluso si no dijéramos que difiere de ella esencialmente. La modernidad no se agota en el reconocimiento de la libertad, igualdad y fraternidad, realidades en las que el Concilio tiene su propio pensamiento. Ni se agota tampoco en esa esencial confianza en la razón humana (GS 15), que da un aire particular a los tres últimos siglos de la existencia del mundo. La modernidad es también ateísmo. Y es GS el primer documento conciliar en la historia que se ha enfrentado directa y duramente con este fenómeno desconcertante, situándolo, desde el primer momento, "entre los gravísimos hechos de nuestro tiempo" (29).

En un primer momento GS se concentró demasiado unilateralmente en el ateísmo comunista, social, de los países del Este, que es el ateísmo de la modernidad sólo a contrapelo, y por tanto el que menos interesa en la perspectiva limitada en que nos hemos situado. Por eso, un solo número era dedicado al tema del ateísmo en el esquema firmado el 28 de mayo de 1965 (30). El esquema del 13 de noviembre del mismo año, presentaba ya un tratado diverso, más amplio y completo, y entre las novedades podía verse un *número nuevo* que hacía referencia al ateísmo "humanista y sistemático" (31), originado precisamente en la modernidad. Pocos números de un esquema han logrado pasar tan limpiamente al siguiente esquema, máxime tratándose de un texto nuevo (32). Fueron muchos los Padres que pidieron este planteamiento del ateísmo — de una parte importante del ateísmo —, y parece que su mente se vio bien reflejada en esa nueva página. Es importante conocerla. Dice así: "con frecuencia, el ateísmo moderno reviste también la forma sistemática, la cual, dejando ahora otras causas, lleva el afán de autonomía humana hasta negar toda dependencia del hombre respecto de Dios. Los que profesan este ateísmo afirman que la esencia de la libertad consiste en que el hombre es el fin de sí mismo, el *único* (33) artífice y creador de

(29) Nos referimos al esquema firmado el 28 de mayo de 1965 (IV/1, 447).

(30) IV/1, 447-448.

(31) IV/6, 445.

(32) Hay sólo dos variantes, a las que en seguida haré alusión. Véanse las notas inmediatamente siguientes.

(33) Este es uno de los cambios. En el esquema anterior al definitivo se decía: "propriae suae historiae artifex et demiurgus" (IV/6, 438). Ahora se introduce: "solus". El cambio es de cierta entidad, aunque el sentido probablemente estaba ya en el primer esquema y se ha tratado sólo de ser exactos en la expresión.

su propia historia. Lo cual no puede conciliarse, según ellos, con el reconocimiento del Señor, autor y fin de todo, o por lo menos con la afirmación de Dios completamente superflua. El sentido de poder que el progreso técnico actual da al hombre, *puede favorecer*, (34) esta doctrina" (GS 20).

Es de sobra sabido que la modernidad pone su techo en la razón, afirmando un racionalismo autónomo que le impide abrirse a la transcendencia. GS quiere dejar muy claro algo que es elemental para su concepción de la dignidad humana: "la razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios" (GS 19). Son las primeras palabras de este encuentro sereno y preocupado, por no decir trágico, con el ateísmo de nuestros días (35).

Pero tampoco en esta circunstancia, difícil y no exenta de tensión, perdió el Concilio su tono dialogante. En el dolor y la firmeza (GS 21) supo reconocer su parte de culpa e invitar cortésmente a los ateos a que consideren sin prejuicios el Evangelio de Cristo y los deseos más profundos del corazón humano (GS 21).

II. PNEUMATOLOGIA Y ANTROPOLOGIA EN GS

No están de acuerdo los comentaristas del Concilio a la hora de valorar la presencia en él del Espíritu Santo (36). Lo más común es afirmar que fue en él donde se dio el primer paso en la recuperación occidental del Espíritu, pero nada más. Si se está de acuerdo en admitir que *Lumen gentium* lleva el peso de la pneumatología, GS apenas cuenta para los comentaristas (37). Alguien incluso ha escrito: "es en la constitución sobre la Iglesia en el mundo actual donde más ha cundido la decepción, ya que a través de este documento 'se constata que incluso al final del concilio no se ha conseguido plenamente la victoria de la pneumatología'. Y aunque en la constitución aparece aquí y allí la mención del Espíritu no es suficiente este recuerdo para darnos una idea de su misión dentro del mundo actual (38).

Tratar de oponerse a esta mentalidad sería expuesto. No obstante, hay quien valora la presencia del Espíritu Santo en GS de manera distinta (39). Y quizá pueda decirse que la presencia del Espíritu, concretamente en la antropología, no es desdeñable.

Anotación previa. El Espíritu se presenta siempre en teología como algo que escapa al control humano. Juan 3, 8, es referencia permanente: "el viento sopla donde quiere, y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va. Así

(34) Es el segundo cambio. Antes se decía: "cui doctrinae favet..." (IV/6, 438). Ahora se dice: "favere potest", que no es lo mismo, ciertamente.

(35) Estas palabras estaban dislocadas en esquemas previos. Cfr. IV/6, 445.

(36) Estas palabras sintetizan las diversas posturas: "no han faltado imputaciones, tanto de parte católica como, sobre todo, del lado de las Iglesias no católicas a la laguna pneumatológica del Vaticano II. Han sido más significativos, sin embargo, los juicios positivos" (N. SILANES, "La Iglesia de la Trinidad". Salamanca, Secr. Trinitario, 1981, pp. 395-396, con notas correspondientes).

(37) *Ibidem.*, p. 378. Nos parece excesivamente escueto el repaso a la presencia del Espíritu en GS. Y, desde luego, imperfecto.

(38) M. A. ASIAIN, *El Espíritu Santo en la vida espiritual según el Vaticano II en Revista de Espiritualidad* 34 (1975), p. 210.

(39) V. gr. R. GONZALEZ PEREZ, *Presencia del Espíritu Santo en la Constitución "Gaudium et Spes" del Vaticano II*. Comillas, Madrid, 1987 (dactilografiada).

es todo el que nace del Espíritu". Por eso, el lenguaje acerca del Espíritu carece, con frecuencia, de la referencia pronta y precisa. El Espíritu tiene "cierto aire de anonimato" (40). Se habla de él como de una *sensación* (41), desde una *convicción* (42), como de la *imaginación* de Jesús en el mundo (43). Todo el que haya leído algo sobre el Espíritu se encontrará frecuentemente con que las referencias se quedan sin pruebas, y a veces no sabrá cuándo se las ve con Pentecostés y cuándo con Babel (44).

Esta advertencia me parece conveniente al entrar a estudiar el tema de la presencia del Espíritu en el hombre. GS nos dejará a veces la impresión de que andamos solos por el mundo de la subjetividad. Como cristianos, no obstante, nos cabe la prueba de la convicción, certeza, conclusión, etc., no de una persona cualquiera, ni de una agrupación particular, sino de la comunión fundamental de la Iglesia en Concilio. Sus afirmaciones adquieren así una referencia particular, y un valor muy preciso, a pesar de la precaria prueba humana y constatable.

Quiero, en las páginas que siguen, acercarme a algunos número de GS representativos de esta relación entre Espíritu y persona humana. No son muchos, pero creo que son significativos.

1. "*El Espíritu del Señor llena el universo*" (GS 11). Es la afirmación introductoria —vista desde nuestra perspectiva antropológica—, que nos abre el camino al encuentro del Espíritu también en el hombre. Cualquiera que haya leído la Escritura podría pensar que esta afirmación no tiene mayor importancia en el Concilio. Porque es una afirmación de sobra conocida, literalmente presente en el libro de la Sabiduría 1, 7, y como antifona de entrada la litúrgica eucarística de Pentecostés es sobradamente conocida. De hecho, en apoyo de esta afirmación y en esquemas previos al definitivo se citaban estas fuentes (45). Curiosamente se suprimió en el último estadio del documento y en el documento aprobado. Esta supresión, que a algunos les parece "inexplicable" (46) a mí se me antoja significativa y un gesto importante que adquiere un valor metodológico de interés. En efecto, el contexto del libro de la Sabiduría es más bien el de un Espíritu de juez. El versículo 8, dice como conclusión del versículo anterior: "nadie, pues, que profiera palabras inicuas quedará oculto, no le pasará por alto la Justicia vengadora". Hay que reconocer que la afirmación de la presencia del Espíritu en el mundo, y en el hombre, que hace GS tiene unas intenciones distintas. No hay en GS esa intención de acentuar la presencia judicial del Espíritu, sino todo lo contrario.

(40) J. MULTMANN, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*. Sígueme, Salamanca, 1983, p. 184 (citando varios autores en nota).

(41) J. I. GONZALEZ FAUS, *Sensación del Espíritu*, en *Este es el hombre*. Cristiandad, Madrid, 1987, pp. 163 ss.

(42) A. ALVAREZ BOLADO, *El Espíritu de Jesús y la ética de la democracia*, en *Sal Terrae* 71 (1983), pp. 201-212, habla desde una "convicción". Quizá no hay más pruebas en muchos contextos y alusiones al Espíritu, lo que no quiere decir que sean insuficientes.

(43) El número 838 de *Sal Terrae* se titula así precisamente: *El Espíritu: la imaginación de Jesús en el mundo*.

(44) G. RUIZ, *De Babel a Pentecostés: el Espíritu, factor de comunidad*, en *Sal Terrae* 71 (1983), pp. 175-186.

(45) IV/1, 449.

(46) "Inexplicablemente no están recogidas en el texto definitivo que es idéntico" (R. GONZALEZ PEREZ, *Presencia del Espíritu Santo...*, o. c., p. 46).

Hace, pues, bien el Concilio en suprimir esa referencia al libro de la Sabiduría.

La afirmación tan sencilla de que hemos partido se amplía en complejidad y riqueza, al tiempo que en concreción y realismo, cuando es leída desde el título de ese número: *hay que responder a las mociones del Espíritu* (47). Si se tiene en cuenta que este número 11 es introductorio a la primera parte, y sigue inmediatamente a la amplia y concreta exposición preliminar acerca de la situación actual en que se mueve, respira y configura el hombre, cuesta poco concluir que el Espíritu se mueve dentro de esa compleja situación del mundo moderno, hecha sobre todo de cambios "profundos y acelerados" (GS 4). El Espíritu asume así un contexto al que probablemente no todos los ambientes estaban acostumbrados.

A nosotros nos sirve, además, para intentar descubrirle en cualquiera de las referencias, incluso en las que a primera vista podrían no parecer muy adecuadas. En principio nada está cerrado al Espíritu. Al contrario: todo está abierto a ese Espíritu.

2. *El hombre afectado por la evolución económica* (GS 26). "Afectados por tan compleja situación, muchos de nuestros contemporáneos difícilmente llegan a conocer los valores permanentes y a compaginarlos con exactitud, al mismo tiempo, con los nuevos descubrimientos. La inquietud los atormenta, y se preguntan, entre angustias y esperanzas, sobre la actual evolución del mundo" (GS 4). Quizá sobre todo, o al menos inicialmente (48) sobre la evolución económico-social.

El hombre se encuentra afectado, influenciado. La evolución económica le crea nuevos problemas y le proporciona nuevas posibilidades. Puede decirse que este poder configurador dependerá en buena parte de la idea que el hombre tenga acerca de las fuerzas que mueven esta evolución. Muchas son esas fuerzas, como muchos son los intereses que se concitan. GS tiene clara la complejidad de la situación. Pero no cree que estemos ante una evolución ciega y fatalista; ni tampoco ante unas fuerzas oscuras que minarían la esperanza de los hombres de bien. Piensa, por el contrario, que el hombre puede sentirse animado por una fuerza que preside esa evolución, y que es la fuerza del Espíritu. Escribe GS: "El Espíritu de Dios, que con admirable providencia guía el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra está presente en esta evolución" (GS 26).

Es una referencia importante, importancia que aumenta si se tiene en cuenta la preparación, redacción e incluso traducción de las palabras que preceden. Cuando aparece esta referencia al Espíritu, referencia a mi modo de ver muy positiva, se decía: "Dei Spiritus, qui cursum temporis dirigit et renovat faciem terrae, ab hac tan decretoria evolutione alienus non est" (49). Los redactores por su cuenta —no parece que haya habido en este sentido indicaciones— cambiaron el *alienus non est* por *huic evolutioni adest*. El texto ganó, sin duda, en fuerza de pre-

(47) Como se sabe, los títulos entre paréntesis cuadrados no son texto conciliar, y no tienen, en consecuencia, valor conciliar.

(48) GS ha comenzado en otras ocasiones por los cambios de tipo social. Puede verse en la *Exposición preliminar*, donde, al hablar de los cambios que sufre la sociedad actual, comienza por los cambios de tipo social (GS 6) para seguir después con los cambios psicológicos, morales y religiosos (GS 7). Por eso decimos "inicialmente".

(49) IV/1, p. 452.

sencia. Los redactores, además, explicaban que el *huic* hacía referencia a la evolución del orden económico. En esta dimensión en que el hombre se mueve está presente el Espíritu.

Esta mente conciliar de la presencia del Espíritu en la marcha de la evolución de algo que podemos llamar puramente natural, o que afecta a la naturaleza terrena del hombre, asume una fuerza particular si se tiene en cuenta que se había presentado una enmienda que decía: "*Spiritus Dei, qui mirabili providentia temporum cursum dirigit et faciem terrae supernaturaliter renovat, has mutationes vel causat vel permitit*". Probablemente con esta alternativa el Espíritu se habría evaporado un poco de la materialidad del mundo y de la existencia, no habría estado con el hombre tan a ras de tierra, y habría introducido una discusión teológica, e incluso escolástica, que hoy no tiene fácil explicación, y que no era propia de un Concilio. La alternativa fue rechazada por los redactores, y creemos que para bien.

La traducción del texto también tiene su importancia, para captar una cierta conciencia frente al tema de la presencia del Espíritu en el ámbito económico, fundamental para el hombre. Es posible que se trate de un simple despiste, o de un error sin mayores consecuencias y al que no se le deben unir particulares conjeturas. Pero también podría significar algo más. Por si acaso, lo anotamos aquí. El texto definitivamente aprobado decía así en su lengua original: "*Spiritus Dei, qui mirabili providentia temporum cursum dirigit et faciem terrae renovat, huic evolutioni adest*" (GS 26). Algunos tradujeron: "El Espíritu de Dios, que con admirable providencia guía el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra, no es ajeno a esta evolución" (50), traducción que continúa en nuestros días. Ahora bien, si se comparan los textos, se constata que la traducción no solamente es incorrecta — claramente equivocada —, sino, más todavía, que la traducción del texto definitivo responde literalmente al texto del esquema previo al definitivo, y que fue expresamente cambiado o sustituido por el que hemos presentado como aprobado por el Concilio. Repetimos: ¿simple casualidad? ¿Tenor que no parecía sonar espontáneamente a los traductores? No lo sé. No cabe duda que hay varias coincidencias que permiten honradamente pensar que algo extraño ha sucedido ahí.

En cualquier caso, el hombre no va sólo por el mundo, ni siquiera por un mundo que parece condenado de antemano a la ausencia de Dios. El hombre puede confesar — debe confesar — que subyace a todo ese mundo socioeconómico del Espíritu de Dios. Quizá un poco como presidía también acontecimientos socioeconómicos de la edad media (51).

3. *El Espíritu que transforma la actividad humana* (GS 38). La actividad humana es un capítulo importante en la antropología actual. El hombre apenas logra superar ese aprendizaje de brujo que le trae a mal traer. Por otra parte, el hombre es imagen de Dios también porque llamado a transformar el mundo mediante su actividad (52).

(50) Así, por ejemplo, traduce BAC en sus diversas ediciones. Y BAC debería considerarse como representativa en este tipo de textos.

(51) Este curioso tema ha sido estudiado por M. D. CHENU, *Despertar evangélico y presencia del Espíritu en los siglos XII y XIII*, en *Concilium* (1974, homen. a E. Schillebeeckx) pp. 181-184.

(52) Cfr. cuanto decimos en nota 23.

Después de lo dicho en el comentario al número 26 de GS podría quizá sospechar alguien que si incluso en el orden socioeconómico anda metido el Espíritu del Señor, las cosas tienen que caminar muy bien. No obstante, y sin quitar nada a la importancia —y novedad— de esa afirmación, el Concilio reconoce —precisamente en el número 37, ya comentado en la primera parte— que la actividad humana está deformada por el pecado. La resistencia del hombre al Espíritu se manifiesta aquí de una manera palmaria.

Pero también aquí entra de nuevo el Espíritu del resucitado. Esa actividad deformada no significa la palabra final. También sobre esa actividad deformada se puede actuar para perfeccionarla. Es el tema del número 38: *perfección de la actividad humana en el misterio pascual*, un misterio pascual que no sólo es Jesús resucitado que entra “como hombre perfecto en la historia del mundo” (GS 38), sino que es la presencia del resucitado en nuestra historia obrando ya por la virtud de su Espíritu (GS 38). Es un Espíritu que obra en toda “la familia humana” (GS 38), no sólo en la comunidad cristiana.

La obra del Espíritu “en el corazón del hombre” (GS 38) va en dos direcciones: el siglo futuro y el sometimiento de la tierra con vistas a una vida más llevadera aquí abajo. Una serie de verbos indican la naturaleza de esa obra del Espíritu. *Uno* hace referencia al siglo futuro (despertar su deseo), *tres* al dominio de la tierra (alentar, purificar, robustecer) y *uno* es común (*a todos libera*). Un análisis de estos distintos verbos daría bastante juego, porque cada uno refleja unas dimensiones humanas que son importantes en la configuración y expresión de la persona humana en una historia concreta. Dejamos ese análisis y hacemos solamente unas breves anotaciones.

Una simple mirada indica que se ha dado más extensión a la obra del Espíritu en las realidades “materiales”. Quizá sea fácil encontrar una explicación aceptable y natural en el tipo de documento de que se trata. La misma forma de expresión parece acentuar este aspecto. El “no sólo” despierta el deseo del siglo futuro, que en hipótesis podría significar un acento de esa dimensión, aquí parece indicar lo contrario. Como diciendo: no vayan a pensar que se trata sólo de... Y lo mismo se diga de la relación intrínseca que establece este número entre ese deseo del siglo futuro y el sometimiento de la tierra. El texto original dice: *eo ipso*. La expresión es sencilla, y no debería costar traducirla con corrección. A veces, no obstante, no parece darse ese matiz de relación intrínseca que le es propio: por el hecho mismo de despertar el deseo del siglo futuro el hombre se entrega a la tarea humana en la tierra. Con llamar la atención sobre el peligro de traducción e interpretación puede ser suficiente.

4. *El hombre abierto al problema religioso* (GS 41). A nadie extrañará que sea precisamente en lo que llamamos campo religioso donde el Espíritu Santo se muestre particularmente activo. Podría parecer que en un tiempo como el nuestro, en el que el problema del ateísmo (incluso el de la increencia en sus diversas manifestaciones (53), es un fenómeno de masas, el Concilio tendría pocas ganas de afirmar algo que la experiencia parece negarle con evidencia.

(53) Como expresiones de la increencia suelen citarse: ateísmo, agnosticismo, indiferencia e insensibilidad.

Y, sin embargo, es precisamente en este ambiente en el que el Concilio se ha atrevido a decir: "sabe también que el hombre, atraído sin cesar por el Espíritu de Dios, nunca jamás será totalmente indiferente ante el problema religioso, como lo prueban no solamente la experiencia de los siglos pasados, sino también múltiples testimonios de nuestra época" (GS 41).

La afirmación es atrevida, con atrevimiento de fe. Probablemente de otra manera no se puede hacer esta afirmación. Más bien parecería que había que hacer la contraria. Porque el Concilio no cita pruebas concluyentes, ni textos en que apoyar algo que parece ir contra la evidencia. Por eso sólo dice: *sabe*, y se hace responsable de esta sabiduría.

No es que la afirmación sea ingenua. Habla en rigor de una apertura que a veces puede ser muy pequeña: *no totalmente indiferente*. Quizá en la persona queda sólo esa brizna o pábilo facilitante de apertura a lo religioso entre dudas e incertidumbres. Pero es una afirmación importante. Y sobre todo llama la atención la rotundidad con que se afirma: "nunca jamás".

Pues bien, esta dimensión configuradora de la persona humana, de toda persona humana, es labrada y mantenida por el Espíritu de Dios. No es una afirmación que haya caído a voleo sobre GS. Aquí también la historia, sencilla por otra parte, nos permite afirmar la conciencia y consciencia de la afirmación. Haber caído la atención, y las propuestas, sobre una afirmación concreta, le da a esas palabras una existencia querida y hasta mimada. Pues bien, del penúltimo al último esquema se cambió la palabra *solicitationum* por la palabra *incitationum*. Los estudiosos presentan esta diferencia entre ambas: *solicitar* significa *pedir*; *incitar* puede significar *empujar psicológicamente* o *atraer*. Cualquiera de las expresiones podría ser válida, y estaría potenciando la presencia del Espíritu y su dinamismo en suscitar y mantener esta dimensión de la persona, incluso donde parece estar absoluta y totalmente inhibida. Para nosotros lo más importante del cambio es que se hace, o al menos se pretende hacer, de menos a más. Probablemente es ya interesante que en un primer momento se tuviese la conciencia de la actividad del Espíritu en esta línea. Pero es también interesante que ante esta llamada a la conciencia del Concilio, éste quisiera dar un paso más, o afianzar este aspecto, que a muchos resultará llamativo.

No entramos en los caminos de esa atracción. La historia, a la que se apela, podría indicar algunos. Probablemente dejaríamos muchos sin captar. Quizá sea preferible dejarlos en esa penumbra y cierto aire de misterio en que se presenta la convicción del Concilio. O quizá pueda unirse a la confesión que en la misma línea sigue a continuación.

5. *El hombre abierto al misterio pascual* (GS 22). Si hemos visto que la acción-atracción del Espíritu Santo no consiente en la cerrazón del hombre al problema religioso, sino que de alguna manera le abre a él, ahora tenemos que dar un paso más y decir que el Espíritu abre a todo hombre al misterio pascual. Es probablemente uno de los textos más importantes, aunque en el mismo tono de oscuridad e imprecisión en que se mueve siempre la presencia del Espíritu.

Cristo es hombre nuevo por la resurrección, y a esta novedad de vida asocia al cristiano. Pero no es solamente al cristiano. Aquí precisamente lo que nos interesa es la presencia de Espíritu en todo hombre, en cualquier hombre, en el hombre en cuanto tal, sea o no creyente. Y es lo que encontramos en GS.

GS después de haber hablado de la asociación del cristiano al misterio pascual, por medio del Espíritu del resucitado, confiesa: "esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual" (GS 22). Este es el texto. La pneumatología no es una ciencia exacta. Aquí no caben ciertas pruebas a las que nos hemos acostumbrado y que pueden ser normales. En esta ocasión se trata de una conclusión que GS cree lícita en la exposición de su fe sobre el hombre.

Lógicamente todos deseáramos saber algo sobre esos caminos a "sólo Dios conocidos". Con esta invitación no es casi ni presumible intentar dar con esos caminos. Sólo una palabra. El P. Rahner escribió casi inmediatamente después del Concilio y con referencia a éste: "Dios por su gracia llega incluso allá donde no se ha erigido propiamente ningún altar a Dios. Si el Concilio Vaticano II ha afirmado que Dios puede ser la salvación de quien con auténtica sinceridad y, por tanto, sin culpa, estima que debe ser ateo, *también* en la vida del cristiano Dios podrá estar allí donde se vive la vida del mundo con alegría, naturalidad, seriedad y valentía. Ese es el verdadero sentido de la 'espiritualidad mundana', de la que tanto se habla sin comprender siempre debidamente su sentido" (54). Quien se entrega a las tareas del mundo —de la entera familia humana— con esas cualidades enumeradas encontrará el camino y la experiencia de la cruz y de la vida nueva que de ahí surgirá. Una cruz hecha de dudas, esfuerzos, rupturas, descalificaciones, etc. Y una vida nueva que libera, en primerísimo lugar al mismo caminante, de ataduras que le mantenían cautivo. ¿No es esto asociar al hombre al misterio pascual? Probablemente sí, aunque muchos de los caminos, efectivamente, quedarán en la sólo conciencia de Dios, sin que el hombre logre dar con ellos. Tampoco es imprescindible, aunque sí sea comprensible querer tener ahí un aliciente.

Palabra final. No es preciso sacar conclusiones. Solamente pedir que a la hora de dialogar, desde la antropología de San Juan de la Cruz, con el hombre moderno, se haga manteniendo al menos el espíritu de *Gaudium et Spes*. *Gaudium et Spes* no debe quedar en la Iglesia como un tópico, sino como un primer paso importante en ese diálogo. Aunque puede ser verdad que esta constitución difícilmente habría sido escrita en un ambiente que no fuera el de los años sesenta, de hecho está ahí y también esta circunstancia puede ser considerada como una circunstancia del Espíritu.

No apagar el Espíritu de *Gaudium et Spes* puede ser una consigna importante, sobre todo desde el momento en que la palabra Espíritu debe asumir ahí un doble significado: espíritu en cuanto talante, y Espíritu en cuanto Espíritu Santo a quien se introduce en el mundo con naturalidad, un mundo que es la entera familia humana, con sus afanes, victorias y fracasos (GS 2).

¡Ojalá! San Juan de la Cruz encuentre personas tan lúcidas como encontró el Concilio Vaticano II para iniciar un diálogo difícil, no hecho de concesiones y acep-

(54) *Espiritualidad antigua y actual*, en *Escritos de Teología*. VII. Taurus, Madrid, 1969, pp. 27-28.

taciones, sino de reconocimientos, sinceridades, confesiones y convicciones. El Espíritu Santo, que tiene un puesto importante en las obras de San Juan de la Cruz, permite un diálogo que no se atasca en las fórmulas, sino que tiene en la imaginación, y en una enorme libertad creativa, campo abierto.

 Institución Gran Duque de Alba

INDICE

	<u>Págs.</u>
Presentación	5
La Castilla que vivió San Juan de la Cruz, por José Cepeda Adán	7
El hombre, aleación de espíritu y materia, por Eulogio Pacho. . . .	23
San Juan de la Cruz: su defensa de la razón y de las virtudes humanas, por José Vicente Rodríguez.	37
El vaciamiento del yo: una aproximación a la introspección Sanjuanista, por María del Sagrario Rollán	61
Jesucristo: rostro humano de Dios rostro divino del hombre, por Federico Ruiz	71
Dios, exigencia y plenitud del hombre, por Secundino Castro	83
El riesgo de ser constructores del propio destino, por Maximiliano Herráiz	99
Un camino de diálogo para el encuentro de San Juan de la Cruz con el mundo moderno, por Augusto Guerra	117



Institución Gran Duque de Alba



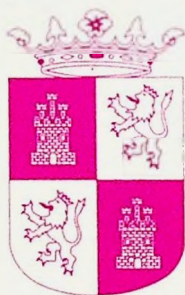
Institución Gran Duque de Alba



Institución Gran Duque de Alba



Patrocina



JUNTA DE CASTILLA Y LEON

Comisión IV Centenario de San Juan de la Cruz