

INTRODUCCION A SAN JUAN DE LA CRUZ

D. Pablo Maroto - J. V. Rodríguez - F. Ruiz - E. Pacho
J. Damián Gaitán - S. Castro - M. Herráiz - A. Guerra



de Alba
7

DIPUTACION PROVINCIAL DE AVILA
INSTITUCION GRAN DUQUE DE ALBA



Institución Gran Duque de Alba

CCU 248.159.4

9

INSTITUCIÓN GRAN DUQUE DE ALBA





Institución Gran Duque de Alba

INTRODUCCION A SAN JUAN DE LA CRUZ

**Daniel de Pablo Maroto - José Vicente Rodríguez
Federico Ruiz Salvador - Eulogio Pacho
José Damián Gaitán - 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 Ávila



I.S.B.N.: 84-00-06565-4
Depósito Legal: AV-218-1987
Imprime: Diario de Avila, S.A.
Plaza Santa Teresa, 12.—AVILA

INTRODUCCION



Institución Gran Duque de Alba



Institución Gran Duque de Alba

La Institución "Gran Duque de Alba", que se honra con el patronazgo de San Juan de la Cruz, tiene el gusto de presentar al público la edición del curso de conferencias que prestigiosos especialistas del Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista de los padres carmelitas de "La Santa", Avila, han dictado a lo largo del curso escolar 1986-87, organizadas y patrocinadas por la misma Institución.

Dos circunstancias coincidentes han concurrido para poner en marcha el ciclo de conferencias que recoge este volumen: la celebración del IV centenario de la muerte del gran místico poeta abulense, San Juan de la Cruz, en 1991, y la inauguración del Centro Internacional de especialización sanjuanista que los padres carmelitas han abierto en nuestra ciudad. Un centenario que avistamos en el horizonte y al que queremos acercarnos con un diálogo sostenido, intelectual y amoroso, con el Doctor Místico, y de la mano de quienes, por vocación y conocimiento son guías calificados para introducir en la hondura y espesura de la palabra grávida y alada de Juan de la Cruz.

Introducción es la palabra que preside esta primera entrega. Un acercamiento serio y sencillo, ágil a la obra sanjuanista. Introducción necesaria para el gran y pequeño público. Porque San Juan de la Cruz se resiste a una comprensión fácil, pronta de su palabra, que él mismo, con sencilla naturalidad, calificó de "sustancial y sólida" y, por eso, no apta para todos los paladares ni asequible de entrada para todas las inteligencias. Aconseja, jocoso y comprensivo, que se repita la lectura: "Por cuanto esta doctrina es de la noche oscura..., no se maraville el lector si le pareciere algo oscura. Lo cual entiendo yo que será al principio que la comenzare a leer; más, como pase adelante, irá entendiendo mejor lo primero, porque con lo uno se va declarando lo otro. Y después, si lo leyere la segunda vez, entiendo le parecerá más claro".

Estas conferencias serán no pequeña ayuda para entrar por uno mismo en la lectura del santo.

Como podrá constatar el lector, todas las aportaciones se mueven entre los

dos puntos extremos de un arco: el escenario histórico en que se movió el fraile carmelita y el mundo en el que nos movemos quienes accedemos a él en busca de una palabra de iluminación. Su tiempo, llave de acceso, telón de fondo y condicionante siempre de la palabra que se pronuncia. Nuestro tiempo, perspectiva necesaria para una lectura lúcida, creadora.

Dentro de este arco la persona del Santo, tal y como se nos aparece a través de las obras, escritas a presión en el último tercio de su vida, cuando el místico, el poeta, el pensador Juan de la Cruz había llegado a una plenitud granada en el silencio orante, de estudioso y en la actividad reformadora en la que le había embarcado Teresa de Jesús.

Juan de la Cruz: un hombre de relación, abierto a la naturaleza y a las personas, rezumando ternura, cordialidad, caliente proximidad, con una sensibilidad honda y a flor de piel que le hacía atractivo, despertado y alimentador de amistades profundas, estables. Cercano a todos, sin distinción.

Un hombre intelectualmente dotado, de abundante experiencia de Dios — “hombre celestial y divino”, según acertada caracterización teresiana —, y bañado de poesía, no podía sino ser original: en la presentación de los ejes centrales de la vivencia cristiana — horizonte en el que él se movía y tierra en la que hundía sus raíces — y en la forma de presentarlos. Fondo y forma de todas sus obras. Con las características propias de cada una, pero con idéntico principio y horizonte: Dios, fuente y término del amor que corre por las entrañas de la historia humana y de cada persona. Amor, tan generosamente, graciosamente participado, como exigentemente percibido, “padecido” y presentado por Juan de la Cruz.

Experiencia y doctrina.

Hemos dicho más arriba que este volumen es una primera entrega. En efecto: la Institución se ha comprometido a hacer el camino hacia el centenario de su patrón con otros cursos que aborden, desde distintas y convergentes perspectivas, la obra literaria del gran poeta hispano y que, al final, puedan presentarse como una introducción y síntesis del “frailecido de fray Juan”. Correspondrá a los conocedores del polifacético maestro indicar los campos, señalar temáticas y elegir la forma de aproximar al gran público el acervo doctrinal de esta figura señera de nuestra historia literaria y mística. Nosotros, con gusto, desde ahora, aseguramos nuestra voluntad incondicional de trabajar por el conocimiento del santo. Que es tanto como trabajar porque el hombre moderno haga su camino con un poco más de luz y de seguridad en sus pasos, y fe en el horizonte que justifica su vida.

LA ESPAÑA DE SAN JUAN DE LA CRUZ

Daniel de Pablo Maroto, OCD

La historia, como notaria del tiempo pasado, sirve de marco, de telón de fondo de sus protagonistas. En el caso presente, San Juan de la Cruz será la figura central del cuadro, pero él, como todos los humanos, vive también de su circunstancia. Tejer esa circunstancia plural, para que mejor resalte el protagonismo de San Juan de la Cruz, es la función primordial de estas páginas.

El arco de vida del Santo —1542-1591— es rico en acontecimientos políticos, culturales, religiosos, económicos, que indicen necesariamente en su existencia y, al mismo tiempo, la explícan.

1. LA ESPAÑA DEL "SIGLO DE ORO"

A pesar de ser una denominación común, el "siglo de oro" español aplicado al siglo XVI está cargado de ambigüedades, tanto por su extensión cronológica (siglos XVI o XVI-XVII), como por su significación objetiva (¿es todo *plenitud*, como la metáfora del "oro" parece indicar, o no es oro todo lo que reluce?). Al menos tenemos que evitar dos errores de bullo: confundir el "siglo de oro" con el siglo XVI, y restringir la grandeza y plenitud de un siglo a la creación literaria (1). Consideremos algunos aspectos de ese siglo de San Juan de la Cruz.

a) La España imperial

Juan de la Cruz vive la *mentalidad* de la "España imperial". Es de suponer que él, como castellano y español, experimentara la realidad política y social de

(1) Cf. planteamiento del problema y aportación de datos en Bartolomé BENNASSAR, *La España del siglo de oro*, Barcelona, Crítica, 1983, pp. 7-11.

un Estado-Imperio. El título de *emperador* tiene vieja raigambre medieval y centroeuropea desde Carlomagno (el año 800) y se había perpetuado institucionalmente, a través de los siglos, con la colaboración del Papa de Roma que le confería sacralidad mediante la unción y la coronación del candidato.

A Carlos I de Alemania le llegó el título por elección en 1519, costando la operación muchos millones de ducados al erario público español. Un título más que añadir a la rica herencia que poseía como nieto de los Reyes Católicos y de Maximiliano de Austria, a la muerte del rey Fernando, en 1517. Carlos fue coronado emperador por su rival político, el Papa Clemente VII, en Bolonia el año 1529.

Sobre la *idea imperial* de Carlos, su significado, su extensión, su origen, todavía discrepan los historiadores. Contrarrestando la aparente ambición que expresa su divisa, *Plus ultra* (siempre más allá), Carlos V manifestó en repetidas ocasiones que él no ambicionaba nuevos territorios fuera de los heredados, pero sí tenía preocupación por mantener la unidad y la paz entre las naciones cristianas, utilizando todos los medios a su alcance. Por trágica paradoja del destino, se pasó la vida haciendo la guerra para mantener la paz. A la hora de la muerte pudo comprobar el fracaso de la vía del diálogo y de la guerra emprendidos para mantener la unidad religiosa en Europa.

¿Qué significa la *idea imperial* en la mente y las actuaciones de Carlos? Dos grupos de consejeros, representantes de dos mentalidades, susurraban sus propias convicciones a los oídos del emperador.

El primero era el canciller Mercurino de Gattinara, ilustre piemontés que acompañó al emperador desde 1518 a 1530, año de su muerte, como gran canciller del reino. Según él, el imperio sería una especie de *monarquía universal* en la que Carlos fuese señor absoluto, monarca con jurisdicción sobre sus vasallos. Los consejeros españoles, entre los que destacan Pedro Ruiz de la Mota, obispo de Badajoz, pensaban en un imperio de orden espiritual, una sociedad de naciones hermanas unidas por el ideal de la fe cristiana, bajo la guía del Papa y el arbitraje y autoridad moral del emperador. Era la vieja idea medieval de la *christianitas* o *Universitas christiana*. Ruiz de la Mota expuso por primera vez esta idea en las Cortes de la Coruña, en 1520, antes de salir Carlos para Alemania. En esa línea se mueven otros españoles, como Hernán Cortés, en 1522, después de la conquista de México; Alfonso de Valdés, en 1527, después del "Saco de Roma"; Antonio de Guevara, en 1528, poco antes de la coronación de Carlos por el Papa (2).

José Antonio Maravall ha insistido en los orígenes no exclusivamente hispánicos, sino plurales, de la idea imperial de Carlos. "Reúne elementos —dice— de procedencia borgoñona, española, flamenca, alemana e italiana" (3). Sobre la influencia de Erasmo no cabe duda, pero es discutible que él fuese la fuente única, como han querido demostrar aquellos que hablan de una especie de invasión erasmiana o colonización cultural de la Península por el sabio holandés. Cuanto más ahondamos en el conocimiento del siglo XVI descubrimos vetas autóctonas y anteriores a Erasmo configuradoras de una mentalidad hispánica.

(2) Cf. Pedro AGUADO BLEYE, "Imperio español", en *Diccionario de historia de España*, II, Madrid, Alianza, 1979, pp. 448-449.

(3) Alusión al tema y discusión en J. L. ABELLAN, *Historia crítica del pensamiento español. 2: La edad de oro (siglo XVI)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, pp. 72-75.

Sobre esas bases ideológicas se puede hablar de la *extensión material* del imperio español. Tomemos el momento de mayor plenitud, la época de Felipe II, la que vive de lleno San Juan de la Cruz, es decir, desde la muerte de Carlos V (1558) hasta la muerte de Felipe II (1598).

El imperio español se extendía sobre los cinco continentes:

En Europa

Los reinos hispánicos y Portugal (1580-1583), el Rosellón y la Cerdanya, las Islas Baleares, Nápoles, Sicilia, Cerdeña, Milán, el Franco Condado, los Países Bajos.

En África:

Las plazas de Orán, Bujía, Túnez, Melilla y las Islas Canarias.

En Asia

Filipinas.

En Oceanía

Algunos archipiélagos de la Micronesia.

En América:

Los reinos de Nueva España o México (1535) y de Perú (1543), dividido el primero en cuatro *audiencias* y 18 *gobiernos*. Y el segundo en cinco *audiencias* y diez *gobiernos*. Los otros dos grandes reinos, el de Nueva Granada y el del Río de la Plata, pertenecen a épocas posteriores, a 1717 y 1778 respectivamente. En realidad, eran auténticos *reinos* y eran gobernados mediante las mismas instituciones que la metrópoli (4).

b) Los hombres del imperio

La *demografía* y la *economía* de España han sufrido variantes importantes en el siglo XVI y las siguió teniendo en los siglos posteriores. Juan de la Cruz vive en un época de fuerte crecimiento demográfico, iniciándose la curva ascendente hacia 1530 y culminando en la década de los ochenta. Es difícil hacer cálculos exactos de los habitantes de Castilla y de los demás reinos hispánicos en el siglo XVI, y esto por dos motivos. El primero, porque los empadronamientos que hacían los gobernantes no reflejaban el número de habitantes, sino de fueros, familias o vecinos, de tal manera que para el cálculo de habitantes se aplica un coeficiente o promedio que varía, según los historiadores, entre tres y medio y cinco miembros por familia. El segundo, porque los dos *censos* de población que poseemos para la gran Castilla reflejan sólo el número de *pecheros*, es decir, los que pagaban impuestos (todos excepto los privilegiados: nobles, hidalgos y clero), que en Castilla eran "la inmensa mayoría" y representaban un 65 por ciento de los pecheros del país.

El primer censo de pecheros de la Gran Castilla, que comprendía una zona

(4) Cf. Pedro AGUADO BLEYE, I. c., pp. 449-450.

norte (Galicia y las dos Asturias, o sea, la actual Asturias y Trasmiera o Santander), la *meseta superior* (León y Castilla la Vieja), la *meseta inferior* (Extremadura y Castilla la Nueva) y el *sur* (Murcia y Andalucía), es del año 1530 y ofrece la cifra de 791.581 pecheros (unos tres millones de habitantes); mientras que en 1591 (año de la muerte del Santo) ha aumentado hasta 1.122.531 (unos cuatro millones y medio). El mayor crecimiento se registra en la zona norte (un 100 por cien), sin que sepamos con exactitud a qué razones obedece; en Castilla la Nueva crece un 70 por cien y en Castilla la Vieja un 11 por cien.

Resumiendo todos los datos estadísticos disponibles y aplicando el coeficiente cuatro, Fernández Alvarez calcula la población de la España peninsular, a finales del siglo XVI, en 6.670.000 habitantes, de los cuales corresponden a la corona de Castilla 5.620.000 y a la corona de Aragón 1.050.000. Portugal tenía entonces, ya unido a España, 1.250.000 habitantes (5).

Tampoco son seguras las cifras sobre la *densidad de población* en las distintas regiones de España. De esos cómputos aproximados se deduce que en el siglo XVI las regiones más pobladas eran las norteñas (desde el Tajo para arriba) y las occidentales (Galicia y gran parte de Castilla), así como la zona costera de Valencia. Cataluña se podía equiparar a Extremadura y quizás cifras inferiores, lo mismo que Navarra. Andalucía occidental se defendía bien, quizás por la gran metrópoli, Sevilla; no así la Andalucía oriental, bastante despoblada (6).

Estas estadísticas sugieren que el peso específico de la economía y la demografía recaía sobre la gran Castilla, que era la rica y absorbía el excedente de mano de obra de las otras regiones de España, de las zonas periféricas deprimidas y aun de Europa. El desplazamiento del centro a la periferia se inicia en el siglo XVII, aunque el crecimiento privilegiado de la periferia comenzó bastante más tarde, ya en la época industrial, en los siglos XIX y XX. Resulta desolador comprobar la caída precipitada de las ricas ciudades castellanas, de crecimiento vigoroso durante las primeras décadas del siglo XVI, y que Juan de la Cruz todavía contempla, hundidas y en el olvidó, en el siglo XVII. He aquí unos ejemplos:

	1530	1591	1646	1694
Burgos.....	6.000	10.500	2.400	7.200
Palencia.....	5.250	12.000	3.200	3.700
Valladolid.....	27.000	32.000	12.000	13.500
Medina del Campo.....	15.000	10.500	2.500	3.500
Avila.....	6.000	11.000	4.500	3.860
Segovia.....	11.400	22.000	—	6.500
Toledo.....	23.500	44.000	20.000	20.000
Alcalá de Henares.....	3.400	10.200	3.200	4.100

(5) Manuel FERNANDEZ ALVAREZ, *La sociedad española en el siglo de oro*, Madrid, Editora Nacional, 1984, pp. 64-71.

(6) Pierre CHAUNU, *La España de Carlos V*, I, Barcelona, Península, 1976, pp. 63-69.

Otras ciudades son más privilegiadas, crecen o se mantienen:

Madrid	3.000	30.000	150.000?	—
Murcia	10.400	13.500	15.800	—
Córdoba	23.000	25.000	32.000	28.000
Sevilla (7)	26.000	72.000	72.000	64.000

c) La economía y la sociedad

La economía, en aquella sociedad eminentemente rural y agropecuaria, dependía de los productos de la tierra, de su manipulación y comercialización, como los cereales, el vino, el aceite, las carnes y sobre todo la lana, que generó un rico comercio en el interior y abrió cauces hacia el exterior por los puertos del Norte y del Levante. Después aumentó el comercio con ultramar, influyendo el tesoro americano en el crecimiento de precios y salarios, beneficiándose del movimiento de los metales preciosos los banqueros y comerciantes europeos más que los mismos españoles (8).

Para la comercialización de sus productos y las transacciones económicas contaba España con una red viaria extensa y muy eficaz. Centro neurálgico de caminos era Toledo, que enlazaba desde el Sur y el Oeste (Sevilla, Cáceres, Plasencia) con el Centro y el Norte (Medina del Campo, Valladolid y Burgos), y conducía a los puertos de Bilbao y Laredo. La redes transversales comunicaban Toledo con Valencia, en el Este, y con Barcelona a través de Zaragoza (9).

El *nivel de vida* de los castellanos y españoles era más bien bajo. Los trabajadores y jornaleros vivían pobremente, casi en la miseria. Aunque es difícil hacer un cálculo exacto sobre el nivel de vida de los trabajadores del siglo XVI, podemos hacer algunas aproximaciones. Es cierto que el tesoro americano influye en el alza de precios y salarios. Tomemos como ejemplo algunos años para comprobar el aumento de salarios de un jornalero (peón) y un maestro carpintero:

	1551 marav.	1555 marav.	1565 marav.	1582 marav.
Jornalero	34	40	60	85
Maestro	60	60	72	72

Con esos salarios no se podía llevar una vida holgada personal y mucho menos familiar, si bien es verdad que no corresponde con exactitud al nivel de vida porque muchos jornaleros cobraban también parte en especie. Hagamos algunos cálculos sobre los precios de artículos de primera necesidad, teniendo en cuenta la tabla de pesos y medidas:

(7) En M. FERNANDEZ ALVAREZ, I. c., pp. 77-80.

(8) Obras especializadas sobre la economía española en el siglo XVI son las siguientes: Ramón CARANDE, *Carlos V y sus banqueros*, 3 vols., Madrid, 1949-1967. Earl J. HAMILTON, *El tesoro americano y la revolución de los precios*, Barcelona, Ariel, 1975. Modesto ULLOA, *La hacienda real de Castilla en el reinado de Felipe II*, Madrid, F.U.E., 1977.

(9) Existen dos obras contemporáneas sobre la red viaria de España: Juan de VILLUGA, *Reportorio de todos los caminos de España*, Medina del Campo, 1546. Alonso de MENESSES, *Reportorio de caminos*, Alcalá de Henares, 1576 (edición fotostática, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1976).

- Huevos: docenas.
- Sardinas: libras (unos cuatro kilos y medios).
- Trigo: fanegas (55 litros de grano).
- Aceite: arrobas (unos 13 litros).

	1551 marav.	1565 marav.	1582 marav.
Huevos	20	35	39
Sardinas	58	108	132
Trigo	130	210	337
Aceite	546	582	620

Lo cual significa que con un salario diario se podían comprar: dos docenas de huevos, o 12/15 litros de grano, o dos/tres kilos de sardinas, o un litro de aceite (10).

Ni siquiera las clases altas vivían en la abundancia, especialmente si dependían de las rentas al subir los precios y no los intereses con el mismo ritmo. La pequeña nobleza rural, los caballeros y los hidalgos, a veces arrastraban una existencia mentirosa, aparentando riquezas pero siendo en realidad pobres vergonzantes en la intimidad familiar, cargados de deudas y de miseria. El caso del hidalgo don Alonso, padre de Santa Teresa, en los últimos años de su vida, puede ser un modelo. Vivian bien las clases privilegiadas, el alto clero y la alta nobleza, así como la mesocracia comerciante y letrada, aunque no siempre con abundancia. Y morían de hambre y de miseria los marginados sociales, gente del hampa, gitanos, vagabundos, pícaros y bribones.

Esta es la sociedad que ha visto, vivido y sufrido San Juan de la Cruz. Hijo de un escribano y contador, Gonzalo de Yépes, de familia acomodada, y de una humilde tejedora toledana a vecindada en Fontiveros, ha sufrido en su carne el hambre, en un hogar huérfano de padre tempranamente, en permanente emigración de la madre buscando alimentos para sus hijos. Ha vivido la pobreza de sus vecinos, pobres siervos de la gleba, que apenas arrancaban a la tierra el alimento necesario, dependiendo siempre de la buena o mala cosecha, única en Castilla como buena y generosa tierra de secano. Ha sufrido las alternancias caprichosas de las sequías y las lluvias torrenciales, de las epidemias colectivas, hoy bastante documentadas. La siguiente página resume bien la situación del siglo XVI.

“La cosecha de 1541-42 [año en que, probablemente, nació San Juan de la Cruz] se malogró en casi toda Castilla por la sequía, y la del 43-44 por exceso de humedad. Las fluctuaciones siguen siendo iguales o más violentas aún en la segunda mitad del siglo: 1554, inundaciones; 1556, sequía, año escaso; 1557, humedad excesiva, se pierde también la cosecha, reina el hambre en casi toda España y, como solía suceder, iba seguida de epidemias que encontraban fácil presa en las poblaciones desnutridas. En 1561 y 1566 hizo estragos la sequía. También en 1567, justificando la mala reputación que tenían los años acabados en siete. 1573-76 fue época de fríos y lluvias excepcionales; consta que el Principa-

(10) Cálculos realizados sobre las tablas de precios, evolución de los salarios, pesos y medidas que ofrece Hamilton (o. c.). Cf. breve información en mi artículo “Economía y finanzas en el tiempo y en la obra de Santa Teresa, en *Teresa de Jesús* (Avila), n. 4, pp. 14-17.

do de Asturias fue afectado y que las heladas tardías causaron grandes daños en Castilla la Nueva. A partir de esta fecha las menciones de escasez de trigo abundan cada vez más y hay que hacer grandes importaciones de grano de Báltico. El decenio 1580-89 parece haber sido especialmente malo en Valencia y Cataluña, y el último de aquella centuria fue también, en conjunto, malo, alternando las sequías con lluvias torrenciales, atestiguadas por las crecidas del Guadalquivir" (11).

2. LA ESPAÑA "CONFLICTIVA"

La apelación de "conflictiva" está más que justificada aplicada a aquella sociedad de "oro". Veamos algunos ejemplos que justifican este título.

No podremos nunca comprobar hasta qué punto el conflicto afectase subjetivamente a los individuos, en concreto a San Juan de la Cruz. Pero es innegable que estaba objetivado en el tejido social de España en el siglo XVI, y que esa situación hacía la vida incómoda. Las causas, como siempre sucede en Historia, son complejas y corremos el riesgo de simplificarlas. Los analistas de la situación hispánica, a veces más ensayistas que historiadores, se han fijado con preferencia en la composición étnico religiosa de aquella sociedad compuesta por cristianos, moros y judíos. Pero hay más factores en litigio, como vamos a ver.

a) Las etnias y las religiones

Las raíces más profundas del conflicto hay que buscarlas en lo *religioso*, en aquella sociedad en la que las fronteras entre lo político y lo religioso eran imperceptibles. Un grupo minoritario, los *judíos*, nunca asimilado al tejido social de España, iban a significarse como elemento conflictivo. El enlace entre judíos y cristianos en España gozó de épocas de *tolerancia*, pero nunca de integración total, tanto como para vivir en paz, sino en latente guerra fría. Existió una época medieval, en tiempos del rey Alfonso X el Sabio (1251-1284), de amistad y convivencia que refleja bien el monumento jurídico español de las *Siete Partidas*. No se puede hablar de igualdad de derechos, porque los cristianos son los privilegiados y los judíos y los moros simplemente tolerados con limitaciones. De hecho, los cristianos podían hacer proselitismo entre los moros y judíos sin obligarlos a convertirse al cristianismo contra su voluntad; no así les estaba permitido a los judíos y moros en relación con los cristianos.

"Mansamente e sin mal bollicio devén fazer vida los judíos entre los christianos guardando su ley, e non diciendo mal de la fe de nuestro Señor Jesuchristo que guardan los christianos. Otrosi se devén mucho guardar de predicar nin convertir ningúnd christiano, que se torne judío alabando su ley e denostando la nuestra. E cualquier que contra esto fiziere deve morir por ende e perder lo que ha...." (12).

(11) A. DOMINGUEZ ORTIZ, *Historia de España*, Alfaguara, III: *El Antiguo Régimen: los Reyes Católicos y los Austrias*, Madrid, Alianza, 1986⁹, p. 155. Recoge datos interesantes B. BENNASSAR, *La España del siglo de oro*, pp. 78-102; 203-226.

(12) *Las Siete Partidas*, Ed. de Salamanca, Andrea de Portonariis, 1555, Setena Partida, tit. XXIV, ley 2. Edición fotostática del B.O.E., Madrid, 1974, 3 vols.

“Fuerça nin premia non deven fazer en ninguna manera a ningund judío, porque se torne christiano, mas por buenos exemplos e con los dichos de las santas escripturas, e con falagos los deven los christianos convertir a la fe de nuestro Señor Jesuchristo; ca el non quiere nin ama servicio que le sea hecho por premia. Otrosí dezimos que si algund judío o judia de su grado se quisiere tornar christiano o christiana, non gelo deven embargar los otros judíos en ninguna manera” (13).

Con el tiempo esa frágil cobertura legal se fue olvidando y la persecución cruenta afloraba a la superficie. La historia documenta esa faceta persecutoria con matanzas masivas. En 1391 comienza en Sevilla y se extiende a toda España; en 1412 parte de Valladolid, y finalmente, en 1492, los Reyes Católicos promulgan un decreto de expulsión a los que no querían convertirse (14).

En Avila, poco antes de la expulsión definitiva, donde existía un colectivo considerable de judíos a finales del siglo XV (se calculan unos dos o tres mil), la Iglesia reaviva la polémica confirmando leyes vejatorias contra moros y judíos. En las *Constituciones sinodales* de 1481, en tiempos del obispo Alonso de Fonseca, se lee:

“Que ningún cristiano ni cristiana more con judío ni con moro en una casa, ni a soldada ni de gracia, ni den leche a sus hijos.”

“Que los cristianos no coman ni beban de los manjares de los judíos ni moros.”

“Que todos los judíos y moros trayan sus señales acostumbradas, para que puedan ser conocidos entre los fieles cristianos”. “Stablescemos y mandamos y amonestamos que de hoy en adelante todos los judíos y moros y judías y moras trayan señales, los judíos coloradas, según es costumbre, y los moros capuzes amarillos con lunas azules y las moras lunas de paño azul en los mantos publicamente” (15).

Las razones de la persecución son variadas y complejas, además de la inquina ancestral de los cristianos contra los judíos por haber crucificado a Cristo. Otros motivos sociales y económicos explican mejor el distanciamiento del español y del judío. Se da la enorme paradoja de que un grupo minoritario y legalmente marginado está encumbrado, de hecho, en la cúspide del poder fáctico, que domina sobre las otras clases sociales. Creo que está acertado Andrés Bernáldez, el cura de los palacios, capellán y cronista de los Reyes Católicos, de reconocida fobia contra los judíos, cuando escribe: “Y comúnmente por la mayor parte eran gentes logreras, e de muchas artes y engaños, porque todos vivían de oficios holgados, y en comprar y vender no tenían conciencia para con los cristianos. Nunca quisieron tomar oficios de arar ni cavar, ni andar por los campos crian-

(13) *Ibid.* ley 6. Vale la pena leer todo el título XXIV y sus 11 leyes, así como el título XXV, sobre las relaciones con los moros.

(14) Visión compleja del tema en Julio CARO BAROJA, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 3 vols., Madrid, Istmo, 1978². Como síntesis, “Judíos”, en *Diccionario de historia de España*, Madrid, Alianza, 1979, pp. 598-608.

(15) *Libro de las constituciones sinodales del obispado de Avila* (1481), reeditadas como norma vigente en tiempos del obispo don Diego de Alava, Salamanca, Andrea de Portonariis, 1557, título VII, caps. 1-7, pp. 183-188 r-v.

do ganados, ni lo enseñaron a sus hijos salvo oficios de poblados, y de estar asentados ganando de comer con poco trabajo" (16).

El problema judío se agravó cuando muchos se convirtieron por la fuerza al cristianismo pero en su vida privada continuaban practicando los ritos judaicos, siendo mal vistos todos los de esa raza, aunque fuesen sinceros cristianos. Para el pueblo eran *marranos*, de sangre no limpia, sino manchada. Se convierten en "cristianos nuevos", en contraposición con los "cristianos viejos", de limpia sangre.

No sólo era el pueblo el que emocionalmente rechazaba a los judíos y judeoconversos, sino que era apoyado por instituciones represivas. Son dos principalmente.

La primera es la *Inquisición*, creada en 1478 con el fin de buscar y reprimir la herejía, inicialmente de los judeoconversos. De hecho, desde la época de los Reyes Católicos los judeoconversos aparecen en todos los movimientos culturales, de disidencia política y social y también, por supuesto, entre los herejes formales, como, por ejemplo, entre los comuneros, erasmistas, recogidos, alumbrados y protestantes. Su presencia en esos grupos nos hace sospechar que las herejías a veces enmascaran deseos de desestabilizar el orden social y político constituido, como si la herejía tuviese una dimensión social en su cara oculta. Este campo, creo, todavía está poco explorado y podría ofrecernos muchas sorpresas (17).

Otro medio de control fueron los *Estatutos de limpieza de sangre*, quizá de origen judaico, pero asumidos por muchas instituciones hispánicas para marginar o excluir a los "manchados" con sangre judía. La existencia de esos *Estatutos* nos hace pensar en la identidad de la raza hispánica con la religión católica, como si la religión formase parte de la biología, de la etnia. Los españoles de pleno derecho son los "cristianos viejos", los de limpia sangre, no contaminados con sangre judía o mora. Ellos son los que tienen "honra" social y deben ser "honrados" por los demás, aunque sean pobres e ignorantes labriegos, cuyo eximio representante, por eso antijudio convencido, es Sancho Panza.

El primer estatuto de limpieza se publicó en Toledo (enclave judío y judaizante) en 1449, pero se hizo famoso el del cardenal Juan Martínez de Guijo (Silíceo), arzobispo de Toledo, de 1547, que impedía el acceso a los beneficios y dignidades eclesiásticas de la diócesis a los indignos, entre los que se encontraban los judíos, infames de generación en generación por haber matado a Cristo. Sobre ellos ha escrito Domínguez Ortiz: "Los *Estatutos* de exclusión no formaban parte del derecho común. El Estado, como tal, sólo dictó unas pocas prohibiciones sobre los conversos, los penitenciados por la *Inquisición* y sus descendientes inmediatos. Fueron instituciones singulares las que los implantaron. En el dominio civil, las órdenes militares, los colegios mayores, algunos gremios, algunos

(16) *Historia de los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel*, en BAE, LXX. Citado por Nicolás LOPEZ MARTINEZ, *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempo de Isabel la Católica*, Burgos, 1954, p. 120.

(17) Bibliografía moderna sobre la Inquisición: Henry KAMEN, *La Inquisición española*, Barcelona, Grijalbo, 1969. J. A. LLORENTE, *Historia crítica de la Inquisición en España* (reedición), 4 vols., Madrid, Hiperion, 1980. Joaquín PEREZ VILLANUEVA, *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, Siglo XXI, 1980. J. PEREZ VILLANUEVA, *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, Edica, 1984, vol. I, al que seguirán varios volúmenes.

municipios y las provincias de Vizcaya y Guipúzcoa. En el eclesiástico, muchas cofradías y hermandades, una tercera parte de los cabildos catedralicios y varias órdenes religiosas, empezando por la de los jerónimos, que habían tenido graves conflictos internos por esta cuestión ya desde el reinado de los Reyes Católicos. Los jesuitas, que en un principio admitieron muchos conversos e incluso eligieron general a uno de ellos, Láinez, acabaron dejándose arrastrar por el torrente y a fines del siglo XVI ordenaron también la práctica de informaciones de limpieza de sangre como requisito previo a la admisión" (18).

b) La represión institucionalizada

No era el problema moro o judío la única causa de la alteración ciudadana, de la inseguridad en las relaciones interpersonales. Tampoco quiero referirme a los desajustes sociales provocados por los grupos marginales, como los gitanos, los pobres, los mendigos, cautivos o peregrinos, reales o picaros, vagos y maleantes, ni siquiera los salteadores de caminos. Es la institución represiva de la *Inquisición*, sus métodos de búsqueda y captura de los delincuentes (herejes, judeoconversos, pecadores públicos, disidentes políticos, etc.), lo que genera en la sociedad española del siglo XVI una especie de *terrorismo espiritual*, de miedo, de angustia en muchos casos, del que no se libran ni siquiera los mismos "espirituales" que hoy están canonizados. Ciertamente, la situación se agravó mucho, no sólo por la presencia de judeoconversos, sino por la existencia de herejes como los alumbrados y los luteranos.

Sin hacer un juicio moral sobre los *métodos* de búsqueda de los herejes, de la indagación de la verdad mediante el diálogo y la tortura, de los castigos a que se exponían los herejes, como era la condena a muerte y a ser quemados vivos, se puede prever la impresión que todo ello causaría en los ciudadanos, aun en los más adictos al régimen político y los mejores practicantes de la religión católica. Desde que se proclamara el *edicto de gracia*, existía la obligación de acusar a los supuestamente herejes ante la Inquisición, la cual se ponía en marcha como una maquinaria activísima y precisa. Esos *edictos* tenían que ser proclamados por los superiores religiosos, los obispos, los párrocos o sacerdotes con cura de almas. Los confesores debían indagar en confesión y amonestar de la obligación moral que tenían los fieles de delatar a los sospechosos de herejías y, en caso contrario, se les negaba la absolución sacramental. Aunque la Inquisición no hacía caso de las delaciones anónimas, el delator quedaba oculto para los reos. Nos podemos imaginar que cualquiera estaba inseguro en su casa, porque en cualquier momento podía presentarse un oficial de la Inquisición, arrestarle e iniciar la indagación oportuna.

Sobre el tema escribe Juan Antonio Llorente, secretario general de la Inquisición antes de su extinción en el siglo XIX: "Decía el Consejo [de la Suprema Inquisición], en la orden de 8 de agosto, que se procediera en ella con *templanza* y *moderación*; pero en otra de 27 de abril de 1531 ya mandó que impusieran la

(18) A. DOMINGUEZ ORTIZ, *Historia de España*, Alfaguara III, p. 188. Más bibliografía: A. A. SICROFF, *Les controverses des statuts de "pureté de sang"* en *Espagne du XV au XVII siècle*, París, 1960 (trad. castellana, Taurus). Referencias en J. CARO BAROJA, *Los judíos II*, parte IV, cap. 2, pp. 285-315; y A. DOMINGUEZ ORTIZ, *Los judeoconversos en España y América*, Madrid, Istmo, 1971, pp. 79-104.

excomunión contra el que pusiera obstáculos, contra los que tuviesen dichos libros o los hubiesen leído, y contra los que sabiéndolo no lo delatasen. La providencia se extendió contra los curas párrocos que se negasen a leer los edictos en su iglesia, pues se debía promulgar la orden en todas las ciudades, villas y lugares, además de lo cual se había de tratar con todos los prelados de las órdenes regulares y con los clérigos predicadores, encargándoles anunciar en sus sermones la obligación de delatar, así como los confesores en la administración del sacramento de la penitencia.

En febrero de 1535 el cardenal circuló nueva orden para lo mismo, previniendo (*sic!*) que por ser cuaresma parecía tiempo oportuno de publicarla con feliz éxito, y en efecto, mi experiencia de secretario de la Inquisición de corte me hizo conocer que en la época del cumplimiento del precepto de la confesión anual por cuaresma y Pascua de Resurrección había en el tribunal más delaciones por semana que en lo restante del año cada tres meses, prueba de haberlo mandado el confesor" (19).

En el siglo XVI hubo momentos de gran tensión, de profunda conmoción y de conflicto: los años en que Carlos V se retira a Yuste (1556) y asume el gobierno Felipe II. Se incrementa en 1559, año fatídico en el que concurren muchas circunstancias tristes y penosas: publicación del *Índice de libros que se prohíben*, del inquisidor Fernando de Valdés; encarcelamiento del arzobispo de Toledo, Bartolomé de Carranza; se ordena a los estudiantes españoles en el extranjero la obligación de volver inmediatamente y presentarse al tribunal de la Inquisición en el plazo de cuatro meses (para comprobar si estaban contaminados de herejía); se celebran los Autos de Fe de Sevilla y Valladolid, en los que arden muchos herejes, etc. En resumen, se implanta lo que algunos autores han llamado "el cordón sanitario de los Pirineos", o la "tibetización de España". A partir de esa fecha toda filtración de la herejía protestante tiene que ser de contrabando por los puertos del Norte, de Andalucía o del Levante (20).

"Entre 1556, en que Carlos se retira a Yuste —escribe Bataillon—, y 1563, año de la clausura definitiva del concilio de Trento, España cambia con gran rapidez y profundísimamente de clima espiritual. Sería grave error explicar esta metamorfosis por la elevación al trono de Felipe II, campeón de la contrarreforma. Pensemos que, junto con el emperador envejece toda una generación. Tras sus hombres prematuramente desaparecidos, los hermanos Valdés, Juan Luis Vives, fray Alonso de Virués, Francisco de Vergara, Juan Díaz, van desapareciendo, poco a poco, los demás" (21).

c) Las relaciones Iglesia-Estado

Juan de la Cruz vive la experiencia de una Iglesia poderosa social, política y económicamente, que contrasta con sus ideales reformadores y los de la madre Teresa de Jesús. Ella inició la reforma de la Orden del Carmen femenino en Ávila,

(19) *Historia crítica de la Inquisición*, II, cap. 13, I, pp. 8-9.

(20) Ambiente recogido por mí en *Dinámica de la oración. Acercamiento del orante moderno a Santa Teresa de Jesús*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1973, pp. 93-97.

(21) Marcel BATAILLON, *Erasmo y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966², p. 699.

el año 1562, y él en la rama masculina en Duruelo (Avila), en 1568. Aunque menos poderosa que en el siglo XVII, la Iglesia española contaba, en tiempos de San Juan de la Cruz, con un potencial humano de 91.000 miembros (clérigos, religiosos y religiosas), de los cuales vivían en Castilla 74.153. En cifras económicas, al final del siglo los bienes de la Iglesia podían representar la tercera parte de las rentas totales del país.

Los conflictos entre la Iglesia y el Estado, que vive en menor medida el pueblo y esto indirectamente, tendrán como fondo las cuantiosas rentas de las instituciones eclesiásticas y el distinto concepto de la autoridad eclesiástica que tiene la Iglesia oficial y el poder civil. Concretamente, tanto los altos puestos de la jerarquía eclesiástica (arzobispos, obispos, abades) como los oficios eclesiásticos más bajos (miembros de los cabildos catedralicios o colegiatas, parroquias, capellanías) eran ambicionados por las dos cúpulas del poder, la Corona y el Papado. El poder manejar esos oficios-beneficios tenía consecuencias políticas y económicas, además de religiosas, ya que los arzobispados, los obispados, las abadías y las mismas parroquias poseían riquezas abundantes; además, la jerarquía eclesiástica solía ser utilizada por la Corona como consejeros y para servicios civiles o eclesiásticos.

El derecho a elegir los candidatos para esos oficios-beneficios era defendido como propio por las dos autoridades, la civil y la eclesiástica. Y generó infinidad de conflictos. Los reyes de España, ya desde el concilio de Constanza (1418), habían conseguido el privilegio de elegir y presentar a los candidatos a las sedes españolas para que fuesen confirmados por la sede romana. Ampliado por los Reyes Católicos, fue definitivamente confirmado por Adriano VI al emperador Carlos V en 1523, mediante la institución del *Patronato Regio*.

Otra ocasión de conflictos fue el problema de la *reforma de la Iglesia*, querida, curiosamente, más por los reyes de España que por la curia romana. Ciñéndonos al periodo de Felipe II, son bien conocidas las fricciones del monarca con la curia romana por entender la reforma de la Iglesia y de las órdenes religiosas "a la española", es decir, llevándola a cabo con urgencia y con radicalidad y, por supuesto, conducida por el rey. Desconfió siempre de Roma en el tema de la reforma porque era demasiado lenta y poco profunda. El rey don Felipe quería que todos los frailes y las monjas abrazasen la rama reformada de las órdenes religiosas (las de las *Observancias*), suprimiendo las ramas de los conventuales (la *Claustral*), que habían admitido relajaciones en sus reglas después de los desastres de la peste negra en 1348.

Para actuar la reforma los Reyes Católicos proponían que los obispos de las sedes españolas fuesen "naturales de estos reinos" (para evitar que el dinero de los beneficios eclesiásticos saliera hacia la curia romana y pudiesen residir los pastores en sus sedes). Felipe II va más allá y exigió, entre otras propuestas, que los generales de las órdenes religiosas que tuviesen casas en España fuesen españoles. La propuesta fue mal vista en Roma por la curia y por las autoridades centrales de las órdenes religiosas, porque favorecería los cismas internos. Felipe II siguió presionando sobre Roma y las últimas propuestas llegaron poco después de clausurado el concilio de Trento, donde el día 2 de diciembre de 1563 se había aprobado un decreto de reforma de los regulares.

Un botón de muestra de la eficacia de la reforma del rey don Felipe puede ser la actuada por Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. En ella triunfan los ideales rigoristas y puede ser un ejemplo de reforma "a la española", superando con mu-

cho las exigencias tridentinas. El rey apoyó la reforma de Santa Teresa (en sus dos ramas) cuando en 1577 estuvo a punto de ser engullida por el viejo tronco del carmelo (22).

Los que desde el hoy de nuestra historia contemplamos el panorama eclesial del siglo XVI en España no nos debemos extrañar de que el español de entonces viviese la pertenencia a la iglesia de una manera peculiar, también "a la española". Lo *romano* y lo *católico* contaba menos que lo *español*, sin que por ello se pueda hablar de situación cismática. Roma y su curia quedaba lejos, la relación con ella era necesaria para conseguir bulas o breves, se aceptaba la jerarquía desde el rey hasta el último creyente, pero la relación era lejana y pasaba a través de la corona. No deja de ser un ejemplo curioso que una mujer tan *eclesial* como Teresa de Jesús (al menos así se nos presenta) no utiliza en sus escritos las palabras "católica" y "romana" aplicadas a la Iglesia, sino que han sido incluidas entre líneas por ella misma en una fecha tardía, quizás hacia el 1580 (murió en 1582).

Ilustra bien este clima una página de John Lynch: "Aun en los asuntos eclesiásticos la voluntad del Papa se cumplía con dificultad en España. El avasallamiento de la Iglesia por la corona fue probablemente más absoluto durante el siglo XVI en España que en cualquier otra parte de Europa, incluidos los países protestantes que se regían por un sistema erasmista. El poder de la corona había ido creciendo, no solamente por los intereses del absolutismo, sino también por los intereses de la reforma. Comenzando por Fernando e Isabel, la Iglesia española fue reformada con el positivo estímulo de la monarquía, que logró eliminar el ejercicio práctico de la supremacía pontificia, no sólo por competir con la soberanía regia, sino también porque era considerado obstáculo a la reforma. El derecho de la Corona a proveer los obispados y las abadías en su origen iba encaminado, en parte, a defenderse de los abusos del papado, cuyo nepotismo era notorio en España. En disputa desde 1479, este derecho fue definitivamente conquistado por Carlos V en 1523, cuando su antiguo preceptor, Adriano VI, le concedió a perpetuidad el derecho de presentación para los obispados; al final de su reinado se habían ido otorgando a la Corona la mayor parte de los otros cargos más importantes y lucrativos de la Iglesia española..."

"España no puso en vigencia ninguna ley de limitación de apelaciones; pero, de hecho, las apelaciones quedaron limitadas y un español tenía pocas oportunidades de apelar, en su caso, a Roma como un inglés. Sobre el argumento de que el rey era el protector de sus súbditos, incluso del clero, y de que todos tenían el derecho de apelar a él, mientras que Roma quedaba muy lejos, la corona controlaba los tribunales eclesiásticos a través del Consejo de Castilla, que se consideraba a sí mismo tribunal eclesiástico de apelación, oponiéndose, por sistema, con el apoyo de la jerarquía española, a las apelaciones a Roma. El papado consideraba este proceder contrario a los decretos del concilio de Trento y se quejaba por ello. Pero por un decreto del 27 de octubre de 1572 el Consejo de Castilla

(22) Sobre la reforma de la Iglesia en España tenemos muy buenas monografías, J. GARCIA ORO, *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos*, Madrid, CSIC, 1971. Id. *La reforma de los religiosos españoles en tiempo de los Reyes Católicos*, Valladolid, Aldecoa, 1972. Otger STEGGINK, *La reforma del carmelo español. La visita canónica del general Rubeo y su encuentro con Santa Teresa (1566-1567)*, Roma, Institutum Carmelitanum, 1965, pp. 69-179. R. G. VI-LLOSLADA (Dir.), *Historia de la Iglesia en España*, vol. III, 1.^o-2.^o, Madrid, Edica, 1980.

declaraba nulos e inválidos los breves pontificios que citaban a los españoles ante los tribunales extranjeros por causas eclesiásticas" (23).

3. LA ESPAÑA EN FERMENTO CULTURAL Y ESPIRITUAL

El último aspecto de la España del siglo XVI es el dinamismo de su cultura y su religiosidad. El tema es muy amplio y por eso no hago más que meras alusiones.

a) La cultura renacentista

Juan de la Cruz, como pensador del siglo XVI, vive la *mentalidad del Renacimiento*. Resulta extraño que los extranjeros continúen preguntándose si en España existió un verdadero renacimiento cultural, cuando podemos presentar una buena gavilla de autores de primera magnitud como pensadores "nuevos" en todas las ramas del saber; una auténtica revolución espiritual desde los primeros años del siglo, que conecta con los movimientos de reforma más en punta en Europa; aportaciones tan valiosas como la Universidad de Alcalá, con sus estudios renovados y donde se imprime la primera *Biblia políglota* del mundo; infinitud de obras de arte "renacentista" de carácter importado pero con matices hispánicos y, sobre todo, la gran hazaña del descubrimiento de un nuevo mundo que entraña, como aventura humana, como riesgo de grandes individualidades, audacia de un espíritu humano que confía en sí mismo, una de las máximas expresiones del espíritu renacentista (24).

España vive la fermentación europea y aporta su estilo, su modo peculiar de ser. Cambios que anuncian la nueva era pueden ser:

- Una nueva visión del mundo, que va desde el geocentrismo al heliocentrismo en cosmografía y del teocentrismo al antropocentrismo en teología y filosofía.
- En consecuencia, emerge la dignidad de la persona humana, que viene a ser como la "cúpula del mundo", según la atrevida expresión de Pico de la Mirandola.
- El criticismo, como fruto del subjetivismo, que se aplica lo mismo a la purificación de las expresiones de la fe medieval como a la indagación en los textos clásicos grecolatinos y a las fuentes de la religión cristiana.
- La nueva ciencia y la técnica (descubrimiento de la brújula, la imprenta, la pólvora) hacen posible el descubrimiento del nuevo mundo. Al mismo tiempo, desplaza el interés por la filosofía, sobre todo la filosofía escolástica defendida por los frailes, típica figura medieval, objeto de la crítica de los humanistas del Renacimiento.

(23) *España bajo los Austrias. I: Imperio y absolutismo (1516-1598)*, Barcelona, Península, 1982⁴, pp. 348-349. Interesante todo el epígrafe: "Felipe II y el papado", *ibid.*, pp. 347-364.

(24) Páginas brillantes sobre el tema en J. Luis ABELLAN, *Historia crítica del pensamiento español. 2: La edad de oro (siglo XVI)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, pp. 15-348. Para una visión más general, cf. Jean DELUMEAU, *La civilización del Renacimiento*, Barcelona, Juventud, 1977.

— Es tiempo de *utopías*, de búsqueda de la antigua y soñada "Edad de oro", no como tiempo de riquezas, sino de igualdad, de justicia, de libertad y de tolerancia.

— España colabora, en todas las áreas de la cultura, al engrandecimiento de la literatura, las ciencias y las artes: poesía, música, pintura, escultura, arquitectura...

— Fruto de esa eclosión cultural renacentista, que tiene en cuenta al hombre, su dignidad, también desde la óptica religiosa, puede ser el debate sobre los derechos de la conquista de América y el derecho a la guerra como medio para la colonización y la apropiación de las tierras de los indios. Eximios representantes de la defensa de los indios son Francisco de Vitoria, en sus *Relectiones*, en la cátedra de Salamanca, y Bartolomé de las Casas, con sus críticas a la acción de los encomenderos españoles y sus intrigas en las altas instancias de la administración española.

Cuando nace San Juan de la Cruz, en 1542, no se entera de que ese mismo año el emperador Carlos V acababa de aprobar las *Leyes Nuevas de Indias*, que perfeccionaban las *Leyes de Burgos*, de 1512, promovidas por el padre Las Casas (25).

b) Fermento espiritual

Es el clima que se respira en la España del siglo XVI y que ha vivido intensamente San Juan de la Cruz. Es el subsuelo viviente que alimenta la periferia y lo visible. Es el humus originario y nutriente que alimenta todo lo demás.

1) Ambiente de reforma

Es la operación gigantesca a la que se han dedicado los monarcas españoles desde los Reyes Católicos a finales del siglo XV y continúa en el siglo XVI. Por voluntad de los soberanos abarcó todos los estamentos sociales, todas las capas de la Iglesia: el clero secular, el clero regular y el laicado.

En el clero secular se atacan las lacras morales e institucionales desde tiempo inmemorial: la clerogamia, la ambición de los bienes temporales, la ignorancia en el clero bajo y alto, y el absentismo de los pastores, especialmente de los obispos, por el cumulativismo de oficios-beneficios en una sola persona.

Más compleja resultaba la reforma de los religiosos y religiosas. Se actuó mediante las casas de reforma, que podían ser una Congregación de Observancia y a veces se convertían en órdenes religiosas autónomas. También existían lacras morales e institucionales en el aparato monástico y frailuno, como la inmoralidad, el desorden y la falta de disciplina; monasterios *encomendados* a personas que no pertenecían a los mismos para que disfrutases de sus rentas; y monasterios a los que acudían candidatos y candidatas sin vocación, sino para "remediar-se", como escribió entre irónica y jocosa Santa Teresa de Jesús.

La reforma iniciada por los Reyes Católicos tuvo éxitos importantes, se con-

(25) Sobre el tema, cf. J. L. ABELLAN, o. c., p. 349-525. Además Norman COHN, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos en la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1981. Sobre la utopía, cf. F. E. MANUEL-F. P. MANUEL, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 1984, 3 vols. Cf., además, AA.VV., *La ética de la conquista de América*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1984.

solidó en la época del emperador Carlos V y fue llevada adelante, contra viento y marea, por Felipe II, mediante una *Junta de reforma* y una *Comisión general* nombrada por el rey. Se puede decir que la reforma de los regulares españoles se completó en tiempos de Felipe II por voluntad y acción expresa del monarca, y es el momento en que se consolida también la configuración de una Iglesia nacionalista a la que colaboran los frailes reformados (26).

2) *Movimientos y tendencias espirituales*

El fermento espiritual de la reforma generalizada es alimentado también por los así llamados "movimientos" espirituales del momento, en algunos de los cuales ha intervenido San Juan de la Cruz, o al menos ha sido testigo presencial de ese fenómeno religioso tan significativo del siglo XVI español.

LOS "RECOGIDOS" Y EL MOVIMIENTO ORANTE ESPAÑOL

Los *recogidos* son grupos de orantes que utilizan el método de oración del "recogimiento", promovido a finales del siglo XV por los franciscanos españoles especialmente en tres centros geográficos bien localizados: Guadalajara, Extremadura y Valencia. Francisco de Osuna es el maestro indiscutible del movimiento y su *Tercer Abecedario* es el manual más completo. Adquirió mayor difusión al haber sido practicado y difundido por Santa Teresa de Jesús en sus obras, especialmente en el *Camino de perfección* (caps. 28-29).

El *recogimiento* sobrepasa la noción de un método de oración para convertirse en una *vía espiritual*, un camino de espiritualidad. Los maestros del recogimiento pretenden que el hombre evite la dispersión de sus facultades mentales y afectivas, unificándolas en su más profundo centro u *hondón* del alma, del que hablaban ya los místicos medievales, para conseguir la unión con Dios que transforma la vida construyendo un hombre nuevo. Con este ejercicio se unifican, en el yo profundo, todas las fuerzas dispersas del hombre, comenzando por las más exteriores, como son los sentidos, siguiendo el control de la imaginación y fantasía y, finalmente, los pensamientos, el conocimiento y la afectividad. El hombre, unificado en su núcleo más importante, es transformado por la gracia de Cristo. Por eso no es un simple ejercicio psico-físico, como lo puede ser el yoga, el zen o el zazen, sino un ejercicio *cristiano*; es un camino espiritual (27).

Los *recogidos* favorecieron el ambiente oracional de siglo XVI, superando la *oración metódica*, de procedencia flamenca, aunque también tuvo mucho éxito en España, y el abusivo ejercicio de la *oración vocal* impuesto en los conventos de las observancias franciscanas.

Otras corrientes también son muy activas. Por ejemplo, la tendencia *antimística*, favorecida por muchos teólogos adictos a la jerarquía y a la Inquisición, apartando al pueblo del ejercicio de la oración mental por temor a que tomase gusto por las revelaciones privadas (mística) y derivase a la herejía (especialmente protestante). Por esa reserva en los círculos oficiales se explica la persecución de los "espirituales" españoles por parte de la Inquisición, cosa que admira mucho

(26) Cf. obras citadas en nota 22.

(27) Cf. la monumental monografía de Melquiades ANDRES (Dir.), *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid, F.U.E., 1976.

a un lector moderno y que se entiende desde el contexto histórico. Según esta interpretación de la espiritualidad, sólo le quedaba al pueblo el ejercicio de la *oración vocal*.

Por otra parte, y en el polo opuesto, se encuentran los reformadores renacentistas y los alumbrados, que defienden la *oración mental* como única forma de oración cristiana, ya que la vocal se puede convertir en mero rito externo, en pura ceremonia y movimiento de labios desprovisto de religiosidad.

Finalmente, los mejores autores espirituales, entre los que se encuentra Santa Teresa como maestra indiscutible, defienden la dignidad de la oración mental sin despreciar la vocal; más todavía, Santa Teresa llega a identificar la oración vocal bien hecha con la mental, con lo cual respondía irónicamente a las tomas de posición medrosa de los inquisidores. San Juan de la Cruz no se detiene en comentar el debate, porque su intención en conducir al orante hacia las cimas de la contemplación, en quietud de las potencias y experimentar y vivir en una "noticia amorosa" auténtica plenitud orante (28).

EL ERASMISMO ESPAÑOL

El erasmismo, como movimiento espiritual y de reforma, penetró hondamente en el tejido religioso y cultural de la España que estamos analizando; pero no fue ni el único ni el principal movimiento de reforma interior. Cuando se extiende por España, siempre en grupos minoritarios, en torno a los años 1520-1535, ya florecían aquí gémenes de reforma interiorizada, que es la propugnada por el erasmismo. Las obras de Erasmo potenciaron ese espléndido movimiento autóctono ya existente, conectándolo con las corrientes europeas. Con Erasmo la espiritualidad española se tiñe de humanismo renacentista, se hace "reforma" de la religiosidad. ¿Qué quería Erasmo y su reforma? Intentó reconducir la religiosidad cristiana al Evangelio, a Cristo y su "filosofía", corrigiendo las formas demasiado exteriorizadas y vanas que había asumido durante la Edad Media. Para eso era necesario el acceso directo a las fuentes bíblicas críticamente establecidas y publicadas para que fuesen alimento de la espiritualidad. Quería una religiosidad culta, en contra del oscurantismo que él achacaba a los frailes; una teología viva, fundada en la Escritura, superando las logomaquias de los escolásticos. Frailes y escolásticos decadentes son dos de sus objetivos en la crítica a la religión tradicional. De todo ello resultaría un cristiano tolerante, conciliador, profundamente religioso, pero también humanista, renacentista.

El libro de mayor impacto entre los españoles fue el *Enquiridion o Manual del caballero cristiano*, del que bebieron muchos de nuestros espirituales. Erasmistas célebres, perseguidos por la Inquisición o exiliados, fueron: Luis Vives, Virués, Juan de Vergara, los hermanos Alfonso y Juan de Valdés, Bernardino Tovar, etc. Despues de la muerte de Erasmo, en 1536, comenzó la verdadera persecución contra sus obras y sus seguidores, y algunas de ellas fueron a parar al *Índice de Valdés* en 1559, entre otras el *Modus orandi*, el *Enquiridion* y el *Elogio de la locura* (29).

(28) El ambiente orante del siglo XVI lo expuso en *Dinámica de la oración*, cap. V, pp. 83-134.

(29) Continúa siendo indispensable la obra de M. BATAILLON, *Erasmo y España*, ya citada en nota 21.

LOS ALUMBRADOS

Movimiento todavía no desvelado del todo, aunque se va por buen camino al publicarse día tras día los procesos de los alumbrados del siglo XVI. ¿Qué es el *alumbradismo español*? ¿Una herejía? ¿Una reforma de talante místico “a la española”? ¿La revancha de los grupos marginales de los judeoconversos contra la sociedad y la religión cristiana dominante? ¿Un movimiento semiherético paralelo al protestantismo de origen centroeuropeo? Las preguntas pueden aumentarse, pero las respuestas son difíciles. En el contexto del siglo XVI es otra *vía espiritual*, uno de los movimientos que fermentan en ese tiempo.

Es muy sintomática la descripción que hace del movimiento un testigo cualificado, como es Juan de Ávila: “Otros han querido buscar nuevas sendas que les parecían breve atajo para llegar a El, y dejándose en sus manos eran tanto amados de Dios y regidos por el Espíritu Santo, que todo lo que a su corazón venía no era otra cosa sino lumbre e instinto de Dios. Y llegó a tanto este engaño que si aqueste movimiento interior no les venía no habían de moverse a ninguna obra por buena que fuese, y si les movía el corazón a hacer alguna obra, la habían de hacer aunque fuese contra el mandamiento de Dios, creyendo que aquella gana que en su corazón sentían era instinto y libertad del Espíritu Santo” (30).

Ateniéndonos al *proceso histórico* del alumbradismo se distinguen dos momentos cronológicamente bien localizados. El *primero* se sitúa en torno a Guadalajara, Alcalá y Toledo (los mismos lugares donde florece el reconocimiento) por los años 1520-1525. Como protagonistas aparecen la beata Isabel de la Cruz, el clérigo Gaspar de Bedoya y el laico Pedro de Alcaraz, apoyados por los franciscanos Francisco Ortiz y el mismo Francisco de Osuna, entre otros. Un *Edicto* de la Inquisición de Toledo, en 1525, condena 47 proposiciones, que reflejan complejivamente, no la opinión de uno o varios autores, sino la idea que tienen los inquisidores del movimiento, deducida de muchos afluentes: confesiones de los testigos, prácticas, quizá algún libro. Según ese *Edicto* los alumbrados defienden una cierta iluminación interior por el Espíritu Santo; libertad para interpretar la Sagrada Escritura (libertad de la conciencia individual); crítica a las obras exteriores (oración vocal, ceremonias); la confesión no es de derecho divino; no hay infierno; sobran las imágenes de la Virgen y los santos; no se debe adorar la cruz, etcétera.

El *segundo momento* desplaza el centro geográfico hacia Extremadura y Andalucía (en Baeza y Ubeda lo pudo conocer San Juan de la Cruz) y las fechas más importantes corresponden al período 1570-1590. La ideología se perversifica, sacándose todas las consecuencias morales de un subjetivismo a ultranza: incapacidad de pecar en los perfectos cuando están unidos con Dios, que, aplicado al área de los sexual llevó a auténticas aberraciones morales. Este es el aspecto más conocido del movimiento, que corresponde sólo a este segundo momento y popularizó Marañón en su conocida obra *Don Juan*, narrando los sucesos del convento de San Plácido, en Madrid, en torno a 1623 (31).

(30) Cf. en Melquiades ANDRES, *Nueva visión de los “alumbrados de 1525*, Madrid, F.U.E., 1973, p. 10.

(31) Sobre el *alumbradismo español*, cf. A. MARQUEZ, *Los alumbrados*, Madrid, Taurus, 1980². Angela SELKE, *El Santo Oficio de la Inquisición. Proceso de fray Francisco Ortiz*, Madrid, Guadarrama, 1968. A. HUERGA, *Historia de los alumbrados*, 3 vols., Madrid, F.U.E., 1978-1986.

Sobre el significado historiológico, dentro del contexto de los movimientos del siglo XVI, como hipótesis y aun reconociendo un cierto tono maximalista, aceptó la interpretación de Márquez: "Es todavía prematuro dar como tesis que el iluminismo sea la clave del siglo de oro. Pero como hipótesis, a lo menos, explica más fenómenos espirituales que ningún otro presupuesto doctrinal o histórico. Esta es la conclusión que se saca al reunir los datos dispersos y al ordenarlos, no de forma arbitraria o partidista, sino con cierto sentido fundado, exclusivamente, en los escritos y hechos originales que sirven de contexto al iluminismo. Sin el iluminismo no se explica ningún problema fundamental de la espiritualidad española del siglo XVI; ni el campo ortodoxo ni en el heterodoxo, y mucho menos en el terreno conflictivo que los une y los separa al mismo tiempo" (32).

EL PROTESTANTISMO ESPAÑOL

Cada día va siendo mejor conocido el movimiento protestante español, aunque no tuvo nunca arraigo en España.

Tiene *dos momentos* bien diferenciados. El *primero* comienza en 1519, fecha probable de la entrada de libros luteranos en nuestro país, y llega hasta 1535. Es un período de enorme confusión, porque el protestantismo inicial se confunde con otros movimientos ya analizados que defienden algunos de los puntos vitales del protestantismo: los alumbrados, los erasmistas, los judeoconversos. Es más, algunos se enmascaran o se escudan en ellos, siempre mejor vistos, para pasar desapercibidos ante los inquisidores. Los mismos jueces son incapaces, a veces, de distinguir las doctrinas y las confunden. El caso extremo nos lo ofrece Melchor Cano, gran teólogo, que al juzgar la doctrina de Carranza, en 1559, le acusa de errores *alumbrados y protestantes*.

El *segundo momento* se sitúa en torno a los años 1556-1562, cuando aparecen comunidades constituidas y muy activas. Existe un núcleo en torno a Valladolid, que llega hasta Logroño por el Este, y hasta Toro y Zamora por el Oeste. Otro núcleo importante se forma en torno a Sevilla, donde actúan dos ilustres personajes, el doctor Constantino Ponce de la Fuente y el doctor Egidio. Ambas fueron destruidas por la persecución inquisitorial y muchos de sus componentes acabaron en la hoguera. Entre los más celebres que pudieron escapar de la quema se encuentran los monjes del monasterio jerónimo de San Isidoro de Sevilla, Juan Pérez de Pineda, Casiodoro de Reina, Cipriano de Valera, traductores de la Escritura al castellano, textos que todavía se usan en las actuales comunidades protestantes (33).

(32) A. MARQUEZ, *Los alumbrados*, p. 26.

(33) Bibliografía fundamental: Daniel de PABLO MAROTO, "Santa Teresa y el protestantismo español", en *Revista de Espiritualidad*, 40 (1981), pp. 277-309. J. I. TELLECHEA, "Perfil teológico del protestantismo castellano del siglo XVI", en *Cuadernos de investigación histórica* (Madrid, FUE), 7 (1983), pp. 79-101. Jesús ALONSO BURGOS, *El luteranismo en Castilla durante el siglo XVI. Autos de fe de Valladolid, de 21 de mayo y 8 de octubre de 1559*, San Lorenzo de El Escorial, Swan, 1983. A. GORDON KINDER, *Spanish Protestants and Reformers in the 16th Century. A bibliography*, London, 1983. A. REDONDO, "Luther et l'Espagne de 1520 a 1536", en *Mélanges de la Casa Velázquez*, 1 (1965), pp. 109-165.

RELIGIOSIDAD POPULAR

Constituye hoy un marco impresionante y en vías de indagación. Aludo al tema por la importancia que tiene para entender la España del siglo XVI y el interés que suscita en muchas ramas del saber el tema de la *religiosidad popular*. Por ella se preocupa el etnólogo, el antropólogo, el psicólogo social, el fenomenólogo de la religión, el historiador de las religiones y, por supuesto, el teólogo y el pastoralista.

El católico español del siglo XVI "entero en la fe, roto en la vida", como lo describía fray Luis de Granada, es un hombre cumplidor de sus deberes preceptuados (misa los domingos y festivos, confesión y comunión por Pascua, dar diezmos y primicias, etc.), reza sus oraciones al acostarse y levantarse (Credo, Padrenuestro, Avemaría y Salve), tiene sus devociones a algunos santos "milagreros", celebra la fiesta del santo patrón del pueblo, hace sus romerías, asiste a los cultos en Semana Santa y a las procesiones con el santo para las rogativas, etc. Al mismo tiempo, su religiosidad está llena de ignorancias, de supersticiones, de credulidades y milagrierías. Religiosidad de ritos y ceremonias, de exterioridades, pero que no impide ni merma un profundo "sentido" de lo religioso y sobrenatural.

Dos bellos testimonios contemporáneos nos introducen en aquel mundo de la religiosidad popular, en el alma del pueblo del siglo XVI.

El primero es del franciscano Antonio de Guevara, y dice así:

"El buen aldeano guarda el día del disanto, ofresce en la fiesta, oye misa el domingo, paga el diezmo al obispo, da las primicias al cura, hace sus Todos Santos, lleva ofrendas por sus finados, ayuda a la fábrica, da para los santuarios, da torrezzo a San Antón, harina al sacristán, lino a San Lázaro, trigo a Guadalupe; finalmente, va a vísperas el día de la fiesta y quema su tabla de cera en la misa" (34).

Otro testimonio nos lo ofrece Francisco de Osuna, también franciscano, y puede ser un ejemplo de cómo se transmitía la fe de padres a hijos en la enseñanza pormenorizada de lo que se debe creer y obrar:

"Enseña a tu hijo —aconseja al padre— cada vez que oye las campanas a qué las tañen, y quándo a de hincar las rodillas a orar y cómo a de orar, y quándo es obligado a yr a missa; y cómo la a de oyr; y los días de ayuno, para que los ayune siendo grande..., y quando el pobre viniere a tu puerta llévele el niño la limosna porque aprenda a hacer el bien; y los domingos dale un maravedí, que dé a las demandas en la yglesia, porque cobre devoción; y dile que los vestidos y calzados que dexare a de dar a otros niños pobres, porque se le quede buena costumbre para quando sea ombre, que también lo a de hacer assí."

"Luego, hijo, te as de yr a la yglesia..., y en entrando as de tomar agua bendita y pensar en la que manó del costado de Cristo... Desque ayas adorado y rezado pára mientes en todo caso que una muger con un niño que está en el altar mayor no es nuestra señora, sino ymagen suya, que nos representa a la madre

(34) *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947², p. 73 (Col. Austral, 759).

de Dios cuando criava a su hijo... Quando vieres un ombre de palo enclavado en una cruz, mira que no es aquel Cristo, sino su ymagen que nos lo representa qual estava quando lo crucificaron; a este señor as de adorar. Mira también todos los otros bultos, que son ymágenes de diversos santos, que tenemos en memoria dellos y dévesles hazer reverencia... Venido a casa as de besar la mano a tu padre y madre por amor de Dios; y quando comieres santigua la mesa porque huya el demonio, y reza antes de comer y despues" (35).

Termino con una alusión a San Juan de la Cruz. El fue un cristiano esencial, preocupado por un solo ideal: Dios; y por unos medios "proporcionados" para la plena transformación en él (Cristo, la vida teologal). Por eso participa de la mentalidad del humanismo renacentista, como Erasmo y los erasmistas, y critica duramente ciertas manifestaciones de la religiosidad del pueblo, como desviacionismo de la verdadera religión cristiana. Ha recordado "el uso abominable que en estos nuestros tiempos usan algunas personas" (3S 35, 4), y ha dedicado los últimos capítulos de la *Subida del Monte Carmelo* (3S caps. 35-44) a rectificar los posibles errores en el uso de los medios "religiosos populares", como las "ímágenes y retratos de santos, oratorios y ceremonias", bienes que "motivan" la piedad, pero no son la esencia de la piedad. En ese punto Juan de la Cruz truncó el libro de la *Subida* y dejó sin tratar otros "bienes espirituales" en los cuales se puede "gozar" la voluntad, mermando el verdadero *amor* teologal.

CONCLUSION

El camino recorrido ha sido aparentemente largo, pero en realidad no es más que un mero recuerdo de algunos problemas que afectan a los hombres del siglo XVI. Ellos fueron los protagonistas, los creadores y sufridores del siglo de oro, lleno de grandezas y también de conflictos. San Juan de la Cruz es uno de los principales protagonistas y sufridores de aquel siglo, pero también uno de sus mejores creadores.

(35) *Norte de Estados*, Sevilla, 1531, o 1 r-v; o 4 r-v. La bibliografía sobre la religiosidad popular abunda. Cf., por ejemplo, Ludwig PHANDL, *Introducción al siglo de oro*, Barcelona, Araluce, 1942², pp. 145-176. José L. GONZALEZ NOVALIN, "Religiosidad y reforma del pueblo cristiano", en AA.VV., *Historia de la Iglesia en España*, III, 1.^o, Madrid, Edica, 1980, pp. 351-384. Agustín REDONDO, "La religión populaire espagnole un XVI^e siècle: un terrain d'affrontement?", en AA.VV., *Culturas populaires*, Madrid, Casa Velázquez - Universidad Complutense, 1986, pp. 329-369. Enrique LLAMAS, "Santa Teresa de Jesús y la religiosidad popular", en *Perfil histórico de Santa Teresa*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1981, pp. 57-94.



Institución Gran Duque de Alba

JUAN DE LA CRUZ: SU PERSONA Y SU CAPACIDAD DE RELACION

José Vicente Rodríguez, OCD
Salamanca

I. SU PERSONA

Hay plumas que parecen cámaras fotográficas, aun antes de haberse inventado la fotografía. Así, la pluma de Santa Teresa ha tirado algunas instantáneas a San Juan de la Cruz tan buenas que nos lo ha dejado fotografiado para siempre.

Escribe ella al "caballero santo", don Francisco de Salcedo, y entrega la carta a Juan de la Cruz, todavía Juan de Sancto Matía, cuando se despiden en Valladolid a finales de septiembre o primeros de octubre de 1568. Fray Juan pasa por Ávila camino de Duruelo. En la carta dice la Madre a don Francisco:

"Hable vuestra merced a este padre, suplicoselo, y favorézcale en este negocio, que aunque es *chico*, entiendo es *grande* a los ojos de Dios."

En la mente de la Santa parece haber quedado así fijada la imagen de fray Juan: *chico* y *grande*; y ya no abandonará esas categorías cuando piense en él o hable de él.

La pequeñez física la subraya más veces, como cuando se entera que se ha fugado de la cárcel y escribe ya el día 21 de agosto de 1578 al padre Gracián:

"Todos nueve meses estuvo en una carcelilla, que no cabía bien con *cuan chico es.*"

Y lo del *fraile y medio* cabe interpretarlo, en el aire jovial que empleó la Santa diez años antes, como referido, *el medio* a Juan de la Cruz, por lo pequeño. Otros creen que el padre Antonio sería *el medio* y el Santo *el uno*; *el uno* por su gran espíritu y dotes espirituales; Antonio, *el medio* por estar más escaso en estos bienes. Sea de ello lo que fuere, conociendo un poco a la Santa no me extrañaría nada que con esa simple frase hubiera querido referirse a las dos interpretaciones

al mismo tiempo. Ahí está, justamente, el tono humorista y los juegos de palabras, lo que los ingleses llaman "fun". Esto sería un "fun" teresiano.

Que Juan de la Cruz fuese físicamente pequeño, a la vista estaba. Probablemente no media más de metro y medio. Antonio Martín Palacios, tejedor de lienzos que vivía junto a La Encarnación, en Ávila, cuando el santo era vecino del barrio, en unas declaraciones certifica: "Y el padre fray Joan de la Cruz era pequeño e barbínegro" (1).

* * *

Lo de grande en los ojos de Dios lo comenta o amplia la Santa con palabras parecidas cuando lo tiene que recomendar, esta vez no a ningún caballero santo ni a ningún clérigo, sino a sus propias monjas:

A Ana de Jesús, en octubre de 1578: "... es muy espiritual y de grandes experiencias y letras".

Y un mes más tarde, si las fechas que dan los editores son exactas, le dice: "... es un hombre celestial y divino".

En otra ocasión, ya en 1580, dirá, escribiendo a Caravaca: "... es alma a quien Dios comunica su espíritu".

Y todavía hay otros elogios de su pluma, llamándole *santo* un montón de veces. Una de ellas de esta manera: "Le tienen por un santo, y en mi opinión lo es y ha sido toda su vida" (2).

Y otra vez: "Todos le tienen por santo, y todas, y creo que no se lo levantan. En mi opinión es una gran pieza" (3).

Esta "gran pieza" de fray Juan "tiene harta oración y buen entendimiento" (4), y no ha descubierto en él ninguna imperfección.

* * *

Después de haber visto estas fotografías familiares que le tira la Madre a su senequita, ¡otra alusión a lo pequeño del cuerpo y a lo grande y ponderativo de la mente!, se puede leer tranquilamente el retrato que hace del Santo su conocido y compañero de convento y de tantos caminos, el padre Eliseo de los Mártires, extremeño, natural de Burguillos (Badajoz). Se ha hecho ya clásico. Dice así:

"Conocí al padre fray Juan de la Cruz, y le traté y comuniqueé muchas y diversas veces. Fue hombre de mediano cuerpo, de rostro grave y venerable, algo moreno y de buena fisonomía; su trato y conversación apacible, muy espiritual y provechoso para los que le oían y comunicaban. Y en esto fue tan singular y profícuo que los que le trataban, hombres o mujeres, salían espiritualizados, devotos y aficionados a la virtud. Supo y sintió altamente de la oración y trato con Dios, y a todas las dudas que le proponían

(1) En Nicolás GONZALEZ Y GONZALEZ, *El monasterio de La Encarnación de Ávila*, t. I. Ávila, 1976, p. 312.

(2) Carta a Felipe II, n. 3. Ávila, 4 de diciembre de 1577.

(3) Carta a don Teutonio de Braganza, n. 10. Ávila, 16 de enero de 1578.

(4) Carta, ya citada, de 1568, n. 5, a Francisco de Salcedo, en posdata.

acerca de estos puntos, respondía con alteza de sabiduría, dejando a los que le consultaban muy satisfechos y aprovechados. Fue amigo de reconocimiento y de hablar poco; su risa, poca y muy compuesta. Cuando reprendía como superior, que lo fue muchas veces, era con dulce severidad, exhortando con amor fraternal y todo con admirable serenidad y gravedad" (5).

Este retrato daría la impresión de un texto literario muy estudiado y retocado en un laboratorio. Pero esta primera impresión se desvanecería si a los detalles que acumula el padre Eliseo quisieráramos acercar las declaraciones de otros y otras que le conocieron de cerca y le observaron.

Por ejemplo, en torno a la apacibilidad, etc., dice uno de los religiosos que convivió con fray Juan en Segovia, ya en los últimos años de su vida: "... apacible, alegre y enemigo de ver a sus súbditos melancólicos; jamás le vio reírse descompuestamente; mas en lugar de risa mostraba en el rostro y semblante una alegría apacible; ni tampoco jamás le vio melancólico o con rostro torcido para consigo o para con sus súbditos" (BMC 14, p. 283; declara Lucas de San José).

Para mí, mantiene un valor especial la declaración de una carmelita descalza observadora, por no decir curiosa, que se ha fijado en él. En este texto se alude a los dos componentes teresianos ya dichos de *chico* y *grande*, de lo que aparecía en imponente contraste entre lo físico y lo espiritual en la persona de este "frailecico incandescente", que diría Ortega y Gasset; o "espíritu de llama", como lo califica A. Machado.

Dice el texto de María de San Pedro:

"... esta testigo ha considerado muchas veces que con ser el dicho santo padre fray Juan *un hombre no hermoso y pequeño, y mortificado*, que no tenía las partes que en el mundo llevan los ojos, con todo eso *no sé qué traslucía* o veía de Dios en él esta testigo, llevándole los ojos tras de sí para mirarle como para oírle; y mirándole parecía se veía en él una majestad más que de hombre de la tierra; por lo cual se persuadió esta testigo era grande suantidad, y moraba Dios en él como en templo santo, y que eso causaba en el mismo humano, y le parecía era un alma de muy altas virtudes; y así lo vio esta testigo ser y pasar y lo oyó decir, cree y tiene por cierto" (BMC 14, pp. 182-183).

* * *

A esta declaración hacen eco otras parecidas, pero sobre todo sintoniza con ella, mejor, ella con un gran texto sanjuanista del *Cántico Espiritual* (B 17, 7), donde el Santo habla también de "*un no sé qué* de grandeza y *dignidad* que tienen ciertas personas, que causa detenimiento y respeto a los demás". ¿De dónde nace o se origina ese "*no sé qué*" que llama la atención? Y contesta él mismo, sin pensar en que se le pueda aplicar a él lo que va a decir:

"... por el efecto sobrenatural que se difunde en el sujeto de la próxima y familiar comunicación con Dios, cual se escribe en el *Exodo de Moisés*, que

(5) En nuestra edición de *Obras completas*, Ed. de Espiritualidad, 1980, "Dictámenes de espíritu", p. 1.318.

no podían *mirar en su rostro* (34, 30) por la honra y gloria que le quedaba, por haber tratado cara a cara con Dios.”

A parte este estado habitual de la persona que tiene tanto trato espiritual con Dios que la deja como iluminada y transida de divinidad, de Dios, hablará de la eclosión de las perfecciones y riquezas del alma, y de la suavidad de olor de cada una de esas flores que son las virtudes.

En esta eclosión especial producida por Dios, se da cuenta de ello la propia alma; pero “no sólo ella lo siente de dentro, pero aun suélele redundar tanto de fuera, que lo conocen los que saben advertir y les parece estar la tal alma como un deleitoso jardín lleno de deleites y riquezas de Dios” (*Ibíd.*, nn. 6-7).

El padre Alonso de la Madre de Dios, que será el postulador de la causa de beatificación y canonización del Santo, lo conoció al pasar dos veces por Segovia Juan de la Cruz, en 1587, y dice lo siguiente como testigo:

“En el año de mil y quinientos y ochenta y siete vio este testigo que, hallándose en Segovia de paso para el Capítulo de Valladolid, muchos prelados de toda esta Reforma, varones primarios en muchas partes que tenían, veneraban la persona y prudente decir de este Santo, y le parece a este testigo que todos le reconocían cierta superioridad que le venía ex *consortio Domini*” (BMC 14, 374).

* * *

En pocas palabras: desde este trato íntimo con Dios, este consorcio con Dios y referencia constante a lo divino, obtiene Juan de la Cruz sus verdaderas dimensiones y la medida de su grandeza y de su pequeñez. Que al compararse o compararle con Dios es, de verdad, cuando uno se siente pequeño-pequeño, por más gigante que sea, y se siente grande-grande también por más pequeño que sea medido con el metro.

* * *

Aunque la dimensión religiosa de Juan de la Cruz sea la principal de toda su persona y la que a él, de hecho, le interesaba directamente por ser una existencia teologal la suya, el Santo tiene otros mil valores humanos:

— Artista consumado en el mester o menester poético, con grandes dotes psicológicas, con telepatía fuerte, capacidad de análisis finísima, sólo comparable a su propia capacidad de síntesis, un mundo de sentimientos riquísimos, grandes virtudes humanas que lo hacen amable y cercano, asequible y dulce. Hace ya más de un año, comparando a Santa Teresa y a San Juan de la Cruz, me atreví a escribir en la revista *Teresa de Jesús*: “*Los dos: optimistas; más el, aunque parezca lo contrario*” (n. 16, agosto 1985, p. 13). Sigo afirmándolo: *más optimista* Juan de la Cruz que Teresa de Jesús.

* * *

Sería interminable hablar de tantos de estos aspectos de la personalidad de Juan de la Cruz, y no es éste ni el momento ni el lugar ni el tiempo para ello.

Ahí está erguida la persona del santo de fray Juan que, como decía ya hace una docena de años J. Jiménez Lozano: "... es una de las seis u ocho personalidades más gigantescas y también enigmáticas del occidente, y un cristiano de un radicalismo que pone un poco carne de gallina, pero cuya voz no se puede dejar de escuchar, y tanto como poeta como en cuanto místico, cada día resulta más nuevo, sorprendente y moderno" (6).

II. SU CAPACIDAD DE RELACION

Este Juan de la Cruz, gigantesco y chiquito al mismo tiempo, ¿pasó por el mundo como a hurtadillas o vivió, además de relacionarse con Dios, relacionándose también con los demás, con las cosas, con el universo entero?

Lo que en el título de la charla aparece como afirmación: *su capacidad de relación*, lo podemos proponer como interrogación. Interrogación, ¿por qué? Porque la idea que se ha tenido y se tiene todavía en no pocos ambientes es más bien la de un San Juan de la Cruz duro, serio, intransigente, deshumano, deshumanizado y deshumanizante. Todavía en 1977, al examinar alguien el *Epistolario* de San Juan de la Cruz, descubre en él una actitud "esencialmente masoquista", poseído por "un sentimiento neurótico y deshumanizado", una actitud "antivital", etcétera (7).

Lo que podemos llamar capacidad de relación de Juan de la Cruz recubre en él las diversas áreas ya aludidas, que más explícitamente podemos dividir así:

1. Relación con Dios.
2. Relación con las demás personas.
3. Relación con la naturaleza.

En cada una de estas divisiones caben no pocos matices, por no hablar de subdivisiones.

Frente a los tres tipos de relaciones señaladas: *con Dios, con los demás y con la naturaleza*, los medios de comunicación de que se sirve vienen a ser los mismos: la palabra y el gesto, prevaleciendo uno u otro de estos medios, según los casos y las oportunidades. Donde decimos palabra hay que decir, necesariamente también, *silencio*. El silencio, ese gran vehículo de la comunicación y del diálogo con Dios, con los demás, con toda la creación. No sólo se habla con las palabras, sino con los silencios. Un silencio, todos tenemos la experiencia, es tantas veces mucho más elocuente y eficaz que mil palabras.

1) Relación con Dios

Al referirnos a la relación con Dios pensamos en cómo la vivió y en cómo la codificó para transmitirla a los demás, para comunicarla después a sus lectores y oyentes, ya que relación y comunicación están estrechamente vinculadas, aunque sean dos cosas separables, según ya lo dejó dicho, de una vez para siempre, la Madre Teresa: "Una merced es dar el Señor la merced y otra es entender qué merced es y qué gracia, otra es saber decirla y dar a entender cómo es"

(6) En *Bloc de notas: "Vida Nueva"*, n. 923, 9 de marzo de 1974, p. 29.

(7) J. C. RUIZ SILVA, *Arbor*, 97 (1977), pp. 241-246.

(Vida 17, 5). Donde la Santa dice *merced* leamos *experiencia* o simplemente relación viva con Dios.

Es sabido de sobra que "la comunicación supone un emisor, un mensaje, un medio de transmitir y un receptor. El emisor "codifica" el mensaje para transmitirlo y el receptor lo "descodifica" para interpretarlo. En este proceso se pierde, sin duda, parte del contenido del mensaje e incluso se corre el riesgo de una falsa interpretación" (8).

Pienso que es algo fundamental en este primer tema de la relación con Dios no olvidar que *el emisor* que codificaba los mensajes hacia la mente de Juan de la Cruz era Dios. El Santo, en el caso, es *el receptor* que, a continuación, cuando se decida a escribir o a hablar, se transforma en el codificador para transmitir a los demás, ya descodificado, el mensaje de Dios que él ha captado y tal como lo ha captado. Lo presentará "desleído". Me lleva a emplear este término "desleído" — que puede venir del verbo *leer*, *desleer* o del verbo *desleir* — el gran juicio de valor que daba el padre Alonso de la Madre de Dios (el asturicense) cuando fijándose, globalmente, en lo que escribió Juan de la Cruz, hablará del "evangelio desleído de sus libros y cartas", asegurando que "lo practicaba como lo escribió" (BMC 14, 376).

Lo mejor de sus libros está, sin duda, encaminado a explicar la relación amorosa que vincula, que une a Dios con la persona humana y a ésta con Dios en perfecta alianza: *desposorio y matrimonio espiritual*. El Santo hablará de lo más alto del verdadero amor entre criaturas y de la afición de madre y del amor de hermano y de la amistad de amigo, afirmando:

"Comunicase Dios en esta interior unión al alma con tantas veras de amor que no hay afición de madre que con tanta ternura acaricie a su hijo, ni amor de hermano, ni amistad de amigo que se le compare; porque aun llega a tanto la ternura y verdad de amor con que el inmenso Padre regala y engrandece a esta humilde y amorosa alma, ¡oh cosa maravillosa y digna de todo pavor y admiración!, que se sujet a ella verdaderamente para la engrandecer, como si él fuese su siervo y ella fuese su señor. Y está tan solícito en la regalar como si él fuese su esclavo y ella fuese su Dios. ¡Tan profunda es la humildad y dulzura de Dios!" (CB 27, 1).

Todo esto ya se anticipa en el título del Cántico: "ejercicio de amor entre el alma y el Esposo Cristo". En la *Llama* se deleita Juan de la Cruz en hablar de "los juegos y fiestas alegres" que hace el Espíritu Santo en el alma (LB 3, 10). El amor, el Espíritu Santo, "como en la tal alma está en viva llama, estálle arrojando sus heridas, como llamaradas ternísimas de delicado amor, ejercitando jocunda y festivalmente las artes y juegos del amor... Por lo cual estas heridas, que son sus juegos, son llamaradas de tiernos toques que al alma tocan por momentos de parte del fuego de amor que no está ocioso" (LB 1, 8).

Desde estas afirmaciones y desde el movimiento que traen, se entiende perfectamente lo exacto de la afirmación de José Luis López Aranguren: "Según

(8) *Diccionario de Psicología*, Orbis, Ed. Mensajero. Barcelona, 1985, pp. 62-63.

como sea nuestro Dios, así seremos nosotros. Nada es comparable a esta configuración religiosa del modo personal de ser" (9).

* * *

No me alargo más en este primer punto, aunque sí quiero subrayar que el medio de comunicación de Juan de la Cruz con Dios está integrado, no sé en qué proporción, por la experiencia viva, la palabra, el silencio y también el intermedio entre palabra y silencio que puede ser el gemido. Ana de San Alberto, en carta autógrafa (Caravaca, 4-11-1614), recordando a su padre fray Juan de la Cruz, escribía:

Decíame algunas veces: "Válame Dios, hija mía y qué tormento es para mí haber de acudir a tratar con seglares. Cuando camino, o estoy en soledad, es mi gloria; algunas veces el impetu del espíritu me hace dar algunos gemidos o voces sin poderme resistir". Como por gracia, decía: "¡Oh, qué gran moledor es nuestro Señor! ¡Cómo se sabe apoderar de esta bestezuela cuando él es servido!" (BMC 13, 402). Ya lo dejó dicho en su *Cántico*: "el gemido es anejo a la esperanza" (CB 1, 14).

2) Relación con los demás

Juan de la Cruz con una idea, con una fe, con una experiencia viva de un Dios amor, amigo, esposo, humilde, manso, dulce, paciente, tierno, al convertirse en transmisor no puede menos de codificar su mensaje en módulos y en contenidos correspondientes a esa fe, a esos conocimientos, a esas vivencias. No puede menos de codificar el mensaje en itinerario teológico. Y en lo teológico lo que prevalece es lo que más vale: el amor, la caridad. El amor que Dios me tiene y el amor con que yo le respondo o correspondo. La vida es, tiene que ser, en definitiva, un salmo responsorial.

Medio de comunicación con los demás es *la palabra*. Se ha dicho muy bien, hablando de la pedagogía del encuentro: "El medio entre el yo y el tú es *la palabra*. Lo que para el pez es el agua y para el pájaro el aire, es la palabra para el hombre... Por su carácter de cosa viva, la palabra hablada aventaja a la palabra escrita. Pero siempre, escrita o hablada, la palabra viene de la mente de una persona y llega a la mente de otra persona".

La palabra sanjuanista primordial escrita es la palabra poética en la que, en forma de canciones, ha tratado de transmitir su experiencia de lo divino, su experiencia del mismo Dios. El mismo poeta en persona, en carne viva, padecerá después lo indecible —así lo cuenta en los prólogos del *Cántico* y de la *Llama*— al querer traducir al lector en prosa y en otras categorías mentales lo que le fue dado a sentir y lo que pudo atrapar con su mano poética.

Palabra, también, especialmente creada para relacionarse con los demás la que se hace dicho de Luz y Amor en esas series de sentencias o dichos inolvidables

(9) *Talante, juventud y moral*, Ed. Paulinas. Madrid, 1975, p. 22.

bles. Algunos de esos dichos tan agresivos desde la luz que emiten y desde el amor que encienden:

— “Un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por tanto, sólo Dios es digno de él.”

— “A la tarde te examinarán en el amor; aprende a amar como Dios quiere ser amado y deja tu condición.”

— “Mira que no reina Dios sino en el alma pacífica y desinteresada.”

Con gran capacidad para relacionarse y bombardear posiciones y desmantelarlas, resultan las mil palabras verdaderas de Juan de la Cruz que integran lo que se ha llamado, y es, su denuncia profética (10).

Y palabra de la más pura relación, la hecha *carta*, que, como bien se ha dicho, viene a ser conversación entre ausentes, conversación por escrito. Este tema del *Epistolario* sanjuanista merece un tratamiento aparte y, aunque ahora no entremos en él, no lo descartamos para otra ocasión, para otra oportunidad más propicia.

Acerca de esta virtualidad y efectividad de relación con el lector que tiene todo el magisterio escrito sanjuanista, quiero remitir sencillamente a lo que escribía hace años bajo el título: *talante dialogal en sus escritos*, dentro de un tema más amplio, cual era: *¿San Juan de la Cruz, talante dialogal?* (11).

La capacidad de relación que tiene Juan de la Cruz con el lector o con el oyente es muy fuerte, muy grande. Intriga tantas veces con la belleza, con la plenitud de sus palabras, encandila y encanta. Magdalena del Espíritu Santo, que participa de la categoría de oyente, de lectora y de copista de textos sanjuanistas, mantiene un día este diálogo con el Santo:

“Causándome admiración la viveza de las palabras y su hermosura y sutileza, le pregunté un día si le daba Dios aquellas palabras que tanto comprendían y adornaban. Y me respondió:

—Hija, unas veces me las daba Dios y otras las buscaba yo” (BMC 10, 325).

* * *

La palabra de Juan de la Cruz, como vehículo de comunicación hablada, se hace más que nada diálogo y, siendo uno sustancialmente, sabe acomodarse al interlocutor de un modo especial.

Aquí hay una muesa interminable de ejemplos en la vida de Juan de la Cruz. Algunos de estos diálogos que han llegado hasta nosotros en su literalidad, han sido ricos en consecuencias artísticas-literarias y espirituales.

Ejemplos:

1) *Interlocutores*: Juan de la Cruz y Francisca de la Madre de Dios. Y cuenta ella:

(10) José Vicente RODRIGUEZ, “La denuncia profética de San Juan de la Cruz”, en *Temas Sanjuanistas* 2 (1984/1985). Ubeda, pp. 53-76.

(11) Id., *Revista de Espiritualidad* 35 (1976), pp. 516-531; el artículo total pp. 491-533.

“... preguntándole un día a esta testigo en que traía la oración le dijo que en mirar la hermosura de Dios y holgarse de que la tuviese. Y el Santo se alegró tanto de esto que por algunos días decía cosas muy levantadas, que admiraban, de la hermosura de Dios; y así, llevado de este amor, hizo unas cinco canciones a este tiempo sobre esto, que comienza:

“*Gocémonos, Amado, y vámonos a ver en tu hermosura!*” (12).

2) *Interlocutores*: Juan de la Cruz y el hermano Francisco.

“Para abrir puerta a alguna santa plática solía preguntar al hermano Francisco, alma sencilla de cuyas respuestas gozaba mucho. Y un buen día:

—Dígame, hijo Francisco, ¿qué cosa será Dios?

—Padre nuestro, DIOS ES LO QUE EL SE QUIERE”.

Quien recoge el diálogo tenido en Granada, comenta: “celebró mucho el Santo esta respuesta y sobre ella, acerca de que Dios es independiente de otro y no haber en él otra regla más que su querer, dijo cosas muy levantadas” (13).

3) *Interlocutores*: Juan de la Cruz y alguien con doble intención en sus palabras:

Aquí, en este caso, le preguntan a él una vez cómo se arrobaba un alma, y respondió:

“Que negando su voluntad y haciendo la de Dios, porque éxtasis no es otra cosa que un salir el alma de sí y arrebatarse en Dios. Y esto hacia el que obedecía, que es salir de sí y de su propio querer y, aligerado, se anegaba en Dios” (BMC 13, 248).

Como se ve, alguien probablemente quería que el Santo hiciera todo un discurso sobre el arroabamiento o éxtasis. El Santo elude la cuestión diestramente y apenas se remite a la etimología de la palabra: éxtasis = salir de sí, y lleva el discurso a campo tan importante como el de la obediencia.

4) *Interlocutores*: Juan de la Cruz y sus frailes en Granada, a la orilla del río.

En uno de los días en que salía al campo, al aire libre con sus religiosos. Estos charlan y se divierten. Juan de la Cruz se aparta un tanto de ellos y se queda mirando la corriente del Genil o del Darro que fuera. Y después de un poco interrumpe su ensimismamiento y grita a sus frailes:

“Vengan acá, hermanos, y verán cómo estos animalicos y criaturas de Dios le están alabando, para que levanten el espíritu; que pues estos — pececillos — sin entendimiento ni razón lo hacen, cuánta mayor obligación tenemos de alabarle nosotros”.

Y en esta plática se quedó suspenso (14). Se quedó en silencio porque había entrado en relación con Dios.

(12) BMC 14, p. 170. Habla también en carta autógrafa de 9 de noviembre de 1629, ms. 12.738, BN-Madrid, pp. 1.461-1.462.

(13) Alonso DE LA MADRE DE DIOS, *Vida*, lib. 2, c. 6, ms. 13.460, BN-Madrid, fol. 120 v.

(14) Ms. Vat. sign. 25, fol. 56.

5) *Interlocutores*: el alma enamorada de Juan de la Cruz y toda la creación.

“¡Oh bosques y espesuras
plantados por la mano del Amado!
¡Oh prado de verduras
de flores esmaltado!,
¡decid si por vosotros ha pasado!”

“Mil gracias derramando,
pasó por estos sotos con presura
y yéndolos mirando,
con sola su figura,
vestidos los dejó de hermosura.”

(*Cántico, canciones 4 y 5*).

* * *

En la comunicación o relación que podemos llamar:

— *Maestro-discípulo*, padre-hijos espirituales, aparte el diálogo propiamente dicho, funcionaba Juan de la Cruz con toda clase de recursos pedagógicos y espirituales, como eran exhortaciones, reprensiones fraternas, instrucciones públicas y privadas, etcétera (15).

— *Enfermero-enfermo*; enfermero él, Juan de la Cruz, el superior, era inefable contando chistes, cuentecillos acaecidos a sus enfermos, haciendo que escuchara música, trayéndoles músicos. Y explicando a algún semifariseo (que nunca falta) cómo el cuento, el chiste, la música era entonces necesario remedio y alivio para el enfermo, el indispuestos, etc., Juan de la Cruz, que no olvidaba sus buenos tiempos de enfermero en Medina, en el hospital de las bubas, sabe muy bien cómo hay que cuidar al enfermo y habla de ello detalladamente (2N 16, 10). Habla de cómo le nace, echada fuera la enfermedad, “gana de comer”; y en el trato con los suyos, con sus enfermos conventuales, hay escenas deliciosas, como ésta, recreada por el último biógrafo:

Está Juan de la Cruz de superior del convento de los Mártires de Granada. Hay un religioso inapetente. Fray Juan va a su cabecera y le indica todos los manjares que se le ocurren por ver si le apetece alguno. Los rechaza todos. Entonces el prior le dice: “Pues, hijo, yo quiero disponerle la comida y dársela de mi mano; yo le haré una salsilla con que le sepa bien”. Manda asar una pechuga de ave, toma un poco de sal, la disuelve en un poco de agua y, mojando en la salsa la pechuga asada, se la da a comer él mismo, diciéndole: “Esto le ha de saber muy bien y con ello ha de comer de buena gana”. Nadie sabe qué misterioso sabor adquirió la pechuga con aquel sencillo condimento preparado por las manos de fray Juan, ello es que el enfermo inapetente lo come con gusto y le sienta muy bien (16).

(15) Puede verse toda esta temática desarrollada en nuestro trabajo: “*Magisterio oral de San Juan de la Cruz*”, en *Revista de Espiritualidad* 33 (1974), pp. 109-124, especialmente pp. 115-121.

(16) CRISOGONO, *Vida de San Juan de la Cruz*, BAC, 11.^a ed. Madrid, 1982, pp. 266-267.

Y con gente a quien no le unía esa responsabilidad especial de guiarla por los caminos de Dios, como podían ser sus frailes, sus monjas o sus dirigidos o dirigidas, por elección más personal de ellos o ellas, también se relacionaba en lo humano y en lo divino. Quiero decir que no desaprovechaba ocasión propicia para, con prudencia y celo de Dios, hacer el bien, como nos lo hace ver una declaración como ésta:

“... a los arrieros y otras personas que en las ventas oía jurar o descomponerse, tomando ocasión de esto, y a otros que veía compuestos, tomando ocasión de otra alguna cosa, sin alterarlos, les decía palabras que los compungían, dándoles de camino doctrina de cómo en sus oficios agradarían a Dios en ofrecer y hacer aquello que trabajaban en sus oficios por Dios y no sólo por el interés, pues ese así como así se lo habían de dar, y era de maravillar cuán atentamente se lo estaban mirando y oían, asentándoseles lo que les decía” (17).

En fin, aquí entraría de lleno el tema del *magisterio oral de Juan de la Cruz*, que daría pie para hablar de sus dotes de maestro, de su discipulado, de sus métodos pedagógicos, de los temas que tocaba o desarrollaba en ese magisterio de viva voz al que dedicó muchísimas horas de su vida. Todo ello haría ver la amplitud insospechada de cómo Juan de la Cruz no sólo gozaba de capacidad de relación con los demás, sino de cómo la ejercitó y supo poner en marcha, ampliándola constantemente, como se amplían las capacidades que se ejercitan con apasionamiento.

Kinesia

Capítulo un tanto novedoso sería el de investigar la capacidad de relación de Juan de la Cruz a través de lo que se llama hoy día la ciencia de la comunicación no verbal o *kinesia*, que estudia el lenguaje del cuerpo. Trata de interpretar estos mensajes, gestos y movimientos del cuerpo humano y que son la proyección de los más escondidos pensamientos y deseos.

Quienes se ocupan de esta ciencia aseguran que los mensajes que emite constantemente el cuerpo humano unas veces ratifican y otras contradicen a la expresión verbal.

Pero dirá alguno: eso sería posible si tuviéramos ahora aquí delante, si conviviera con nosotros San Juan de la Cruz. Ciertamente. Pero hay algunas declaraciones típicas-típicas acerca del Santo que me han hecho pensar en esta pasarela a su persona, en este acceso a su capacidad y acción de relación. El tema habría que madurarlo mucho. Aquí y ahora me permito sólo ofrecer algunos apuntes.

El tema de *la sonrisa constante* en los labios, en la faz del santo.

Julius Fast, que escribe sobre la que se dice nueva ciencia de la *kinesia*, tiene

(17) ALONSO, *op. cit.*, lib. 2, c. 11, fol. 132. Martín de la Asunción, a quien podemos llamar el escudero de Juan de la Cruz, cuenta algo parecido: “... Y por los caminos a los arrieros y gente que encontraba les daba siempre documentos y modos de vivir en servicio de Dios nuestro Señor, y les daba buenos consejos; y en las ventas y mesones donde estaba cuando caminaba, si había algunos que juraban o votaban, les reprendía, y se solían componer y enfrenarse con mucha humildad” (BMC 14, 88).

un capítulo donde al hablar de *las máscaras que usan los hombres*, habla largamente de la sonrisa:

Sonréímos constantemente, pues la sonrisa es, no sólo una manifestación de humor o de placer, sino también una justificación, una defensa y hasta una excusa.

Al sentarme cerca de usted, en un restaurante lleno, una sonrisa dice: "No pretendo entrometerme, pero éste es el único lugar vacío".

Paso raspando por usted en un ascensor repleto y mi sonrisa dice: "No estoy siendo agresivo, pero discúlpeme de todos modos".

Soy lanzado contra alguien en un autobús, por una brusca frenada, y mi sonrisa dice: "No tenía la intención de lastimarlo, discúlpeme".

Y sonriendo nos abrimos camino a través de todo el día, aunque en el fondo estemos enojados y aburridos por detrás de la sonrisa. En el trabajo sonréímos a los cliente, a nuestros jefes, a nuestros empleados; sonréímos a nuestros niños, a nuestros vecinos, a nuestros maridos y nuestras mujeres, a nuestros padres, y muy pocas de nuestras sonrisas tienen algún sentido. Son, sencillamente, máscaras que usamos.

Este proceso de enmascaramiento va más allá de los músculos faciales.

"... utilizamos una gran variedad de máscaras faciales. Tenemos nuestras caras de reunión, nuestras caras de universidad, nuestras caras de funeral, y hasta en la cárcel tenemos caras especiales para disimularnos" (18).

¿Qué cara tendría en la cárcel Juan de la Cruz?

* * *

La sonrisa de Juan de la Cruz, ¿qué significaba? ¿Era alguna de esas máscaras o era la expresión de un estado interior de apacibilidad, de acogida a los demás, de ofrecer y aceptar el diálogo interpersonal, de estar abierto a la alegría del otro haciendo ver la propia? Algo o mucho de esto significaba la sonrisa de fray Juan. No me atrevería a llamarla máscara aunque, sin duda, tantas veces ocultaba los grandes sufrimientos interiores. Eso no se llama máscara, sino virtud acendrada y acrisolada. El Santo no era impasible, más bien era tierno y sensibísimo, y lloró más de una vez. En cierta ocasión, dice quien lo presenció, "comenzó a enterñecerse, que se hinchó todo de lágrimas sin poderse defender", y al pobre no le quedó más remedio que decir: "... aunque ella me vea ahora llorar, pídame a Dios la gloria del padecer, que la he menester" (19). La sonrisa de fray Juan habría que calificarla de *gloriosa*. Aparte su sonrisa eterna, conocemos algunos casos en los que nos lo describen "con una boca de risa que roba el corazón", "con un rostro alegre y risueño" y celebrando con mucha risa algunos percances.

Otro texto bien bueno para este tema del lenguaje o de la comunicación sin

(18) *El lenguaje del cuerpo*, Ed. Kairós, Barcelona, 5.ª ed., 1980, pp. 62-63.

(19) Lo comenta y declara Marina de San Angelo: véase publicada la carta de la misma en nuestra Ed. Obras, pp. 1.325-1.326.

palabras o kinesia, nos lo proporciona una de las hijas espirituales del Santo, María de Paz, que certifica:

“... conoció de él amaba mucho a nuestro Señor y andaba siempre en oración, agraciando a Dios, y así le notaba que *su rostro se acomodaba a las fiestas; persuadiéndose esta testigo a que según eran las fiestas y tiempos, así traía el afecto en Dios*:

— *Si tiempo de Pasión de JESUCRISTO nuestro Señor*, se le echaba de ver el sentimiento que de ello traía;

— *Si de NAVIDAD*, mostraba como ternura.

Y así en las demás fiestas” (BMC 14, 45).

Sin que hablase, sin que pronunciase palabra, transmitía Juan de la Cruz sus vivencias interiores, en este caso, como si fuera un calendario litúrgico.

* * *

Y, ¿qué no dirían *las manos* de fray Juan?. “Después del rostro, la mano es la parte del cuerpo más *hablante* que hay; la mano es discurso, la mano es diálogo”.

Un escritor francés contemporáneo del Santo, Montaigne (1533-1592), célebre por sus *Ensayos* escribió una página famosa, increíble, sobre las manos. Dice así:

“¿Qué decir de las manos? Con ellas requerimos, prometemos, llamamos, despedimos, amenazamos, rezamos, suplicamos, negamos, rechazamos, interrogamos, admiramos, nombramos, confesamos, repetimos, tememos, avergonzamos, dudamos, instruimos, encargamos, incitamos, envalentonamos, juramos, testimoniamos, acusamos, condenamos, absolvemos, injuriamos, despreciamos, desafiamos, desairamos, alabamos, aplaudimos, bendecimos, humillamos, burlamos, reconciliamos, recomendamos, exaltamos, festejamos, disfrutamos, complacemos, entristecemos, confortamos, desesperamos, extrañamos, escribimos, callamos y cualquier otra cosa, con una gran variedad en beneficio de la lengua” (20).

De estos 47 quehaceres de las manos aquí señalados, hubo casos bien claros en los que Juan de la Cruz se sirvió de ellos, como es natural, pero hay algunos gestos suyos, a través de sus manos, que eran conocidos, como cuando en una conversación las palabras se desviaban o iban a temas más o menos mundanos y el santo, levantando la mano, el dedo índice de su derecha, gritaba: “*¡Alto! ¡A vida eterna!*”; “*¡Alto!* De aquí a vida eterna, para que todas pusiesen sus pensamientos en Dios, tomando asiento las almas en su verdadero centro, que es Dios” (BMC 14, 40 y 122).

* * *

Uso de las manos, estoy seguro que el Santo hizo mucho al hablar por señas, según la costumbre monástica, sobre todo durante el tiempo del gran silencio

(20) Citado en BARBOTIN, *El lenguaje del cuerpo*, II, Eunsa. Pamplona, 1977, pp. 132-133.

o del silencio riguroso establecido por la regla carmelitana desde dichas Completas hasta dicha Prima, por la mañana.

Otro gesto definitivo fue cuando tomó de la mano a aquella aspirante que empezó a titubear en su vocación. El Santo, tomándola de la mano, la acercó y la metió en la clausura, asegurándole que todos aquellos temores, dudas y perplejidades se le quitarían apenas entrara. Y su gesto más habitual era hacer su oración “puestas las manos”, significando su reverencia ante Dios y su invitación a los demás.

La mirada: otro medio de relación de lo más importante. En torno a la mirada, al mirar de Dios, elaborará Juan de la Cruz una especie de axioma o principio que le sirve muchísimo: “*El mirar de Dios es amar y hacer mercedes*” (CB c. 19, 6; c. 31, 5, 8; c. 32, 3; c. 33, 7).

Ortega y Gasset se entretiene en averiguar las dimensiones en que las miradas se diferencian y se divierte citando, como él dice, “sólo algunos ejemplos de especies en esta fauna de las miradas”:

“Hay la mirada que dura un instante y la mirada insistente, la que se desliza sobre la superficie de lo mirado y la que se prende a él como un garfio, la mirada recta y la mirada oblicua, cuya forma extrema tiene su nombre en nuestra lengua y se llama: mirar por el rabillo del ojo, la máxima oblicuidad. Distinta de las oblicuas, aunque la dirección del eje visual sea también sesga, es la mirada de *soslayo*” (21).

El mismo autor, después de haber clasificado las miradas y de sentirse intrigado, más que nada por la mirada mínima y máxima, sigue filosofando y escribiendo:

“Cada una de estas clases de mirada nos significa lo que pasa en la intimidad del otro hombre, porque cada una, es decir, cada acto de mirar es engendrado por una determinada intención, intención que, cuanto menos consciente sea en el que mira, más auténticamente nos es reveladora” (22).

También dejó escrito el mismo Ortega: “... si el señalar y el caminar declaran no pocos secretos del íntimo ser, mucho más acontece con la mirada. Es ésta casi el alma hecha fluido”.

Filósofos, psicólogos y literatos han escrito cosas tan sugestivas sobre la mirada que pueden servirnos para una lectura apasionante de la mirada de Juan de la Cruz. ¿Cómo sería esa mirada de fray Juan a los demás, mirada hablante?, ¿cómo sería? ¿Qué tendría en la mirada aquel gigante tan pequeño? Casos de verdadero imperio en su mirada, acompañada del gesto y de la palabra, que eran capaces de reducir a las personas que parecían más irreductibles, conocemos no pocos (23).

De un San Juan de la Cruz orante y mirando a las estrellas, al firmamento, mirando correr el agua, tenemos no pocos testimonios de sus contemporáneos. Con la dirección de su mirada, que tiraba de todo su ser, estaba él declarando a los demás su quehacer interior, oracional.

(21) “*El hombre y la gente*”, en *Obras completas*, t. VII. Madrid, 1969, pp. 156-157.

(22) Id., *ibid.*, p. 157.

(23) Se pueden ver señalados algunos de estos casos, los más importantes; en nuestro trabajo “*San Juan de la Cruz, talante de diálogo?*”, en *Revista de Espiritualidad* 35 (1976), pp. 511-513.

Uno de los testigos dice sabrosamente: "... este amor divino andaba tan apoderado de su alma que parecía que *de continuo le tiraban el corazón del cielo*, y así con sus acciones y meneos, de ordinario aspiraba y *miraba a Dios y al cielo*" (BMC 14, p. 293). Pero de esto hablaremos más adelante, en el apartado tercero.

"En el gesto nos hace su primera aparición la actividad expresiva, pero luego, en inesperado crescendo, la sorprendemos extendiéndose sobre zonas mucho más vastas de la vida. Se filtra en todos los movimientos, modulándolos, y se instala como en un semáforo, en la mirada". Quiero pensar que la mirada de fray Juan de la Cruz estaba siempre en verde para estos peregrinos y peatones que somos. Andaba siempre diciendo: pasen, pasen, caminen con fe, esperanza y amor hacia Dios; vayan adelante por la vida. Lo mismo que aconseja en sus cartas, andaba diciendo con sus gestos y con su mirada:

"Alégrese y fíese de Dios" (12-X-1589). "Viva en fe y esperanza, aunque sea a oscuras, que en esas tinieblas ampara Dios al alma. Arroje el cuidado suyo en Dios, que él te tiene; ni la olvidará. No piense que la deja sola, que sería hacerle agravio. Lea, ore, alégrese en Dios, su bien y su salud" (Carta a una carmelita descalza escrupulosa).

Dejo aquí este tema de la *kinesia*, apenas esbozado o indicado, intuyendo la importancia que tienen y los resultados espléndidos que se podrán cosechar desde una amplia y seria averiguación histórica sanjuanista, iluminada con las aportaciones de todos estos otros saberes y noticias del hombre.

3) Relación con la naturaleza

Acerca de esta tercera relación enunciada habría también mil cosas que contar.

Lo más fácil para mí, en este caso, es remitir a otro estudio que estoy a punto de publicar bajo el título *San Juan de la Cruz y la ecología*. Allí recuerdo la afirmación sanjuanista: "Hay almas que se mueven mucho en Dios (= a, hacia, en su camino a) por los objetos sensibles" (3S 24, 4). Estoy convencido de que una de esas personas era el propio San Juan de la Cruz; y esto, por artista y por santo.

Este convencimiento no es apriorístico, sino fundado en la historia. La más simple *ronda de declaraciones* de testigos bien cercanos a él, compañeros suyos, lo hace ver. Son particularmente indicadas las declaraciones de cómo y dónde le gustaba hacer y hacia la oración.

• Jerónimo de la Cruz, que le acompañó en tantos viajes, declara:

"Era muy amigo de la soledad y suspiraba por ella, y más donde había campos amenos, ríos o fuentes, y si descubría el cielo en descampado."

"Se ponía en oración y mirando los ríos, o fuente, o cielos, o yerbas, en que decía ver *un no sé qué de Dios*" (24).

Hablando de uno de sus viajes a Beas, desde Baeza, declara el mismo testigo:

"Estuvimos allí algunos días y una tarde salimos al campo y estando en él, dijome: apártese a alabar a nuestro Señor. Después de haber hablado de Su Majestad como solía. Y esto hacía siempre que salía al campo o que

(24) Ms. Vat. 2.862, fol. 8.

sacaba los religiosos a recrear; buscaba lugar apartado, donde retirado pudiese tener oración y alabar a Dios, que lo hacía con instancia, mirando el agua si había arroyo o río, o mirando las yerbas, etcétera" (25).

- Francisco de San Hilarión nos da esta estampa de Juan de la Cruz retirado al convento solitario de La Peñuela (Jaén), en agosto y septiembre de 1591, ya bien cercano a la muerte:

"... se retiró sin oficio al convento de La Peñuela, en Sierra Morena, que es una gran soledad; y allí, lleno de contento por verse sin oficio y desocupado para más servir a Dios, gastaba santamente el tiempo y se levantaba antes que fuese de día, y se iba a la huerta, y entre unos mimbre, junto a una acequia de agua, se ponía de rodillas y allí estaba en oración hasta que el calor del sol le echaba de allí, y se venía al convento, y decía misa con mucha devoción" (BMC 14, 112-113).

La devoción de estas misas, acrecentada sin duda por la devoción cósmica y por el contacto final con el hermano sol.

Y continúa todavía este declarante:

"... y otras veces se salía por aquel desierto y andaba como suspenso en Dios" (*Ibid.*, p. 113).

- Fray Bernabé, que vive con él en Segovia, da este testimonio:

"Muchas veces le veía este testigo que saliendo de la celda en Segovia se iba a unos riscos y peñascos que tiene la huerta de aquel convento y allí se metía en una cuevecita que allí había, del tamaño de un hombre recostado, de donde se ve mucho cielo, río y campos. Aquí unas veces, otras a la ventana de su celda, otras ante el Santísimo Sacramento, gastaba largas horas de oración, de donde salía hecho fuego de amor de Dios" (BMC 14, 292).

- Juan de Santa Ana, uno de los que mejor le conocieron, declara preciosamente:

"Estando en El Calvario (Jaén) y siendo vicario, nos sacaba muchas veces al campo y allí nos decía con aquellas yerbecitas y como ellas alabásemos a nuestro Criador, y cantando salmos se apartaba de nosotros con un rostro encendido que parecía le salía fuego de él" (26).

Pero lo más interesante de la declaración de este Juan de Santa Ana, es lo que se refiere a visitas y estancia del Santo en la finca de Santa Ana, en el término de Sorihuela de Guadalimar (Jaén). Entre otras cosas, dice:

"... el padre fray Juan de la Cruz, como era Rector (de Baeza), iba muy de ordinario allá, porque no estaba de Baeza más que cinco o seis leguas. Estábase algunas veces una semana. Salíase por aquellos campos cantando salmos y especial a las noches. Llevábame algunas veces consigo y lue-

(25) La declaración entera es de lo más simpática e interesante: BN-Madrid, ms. 12-738, pp. 639-648.

(26) BN-Madrid, ms. 8.568, fol. 397.

go trataba de la hermosura del cielo y luz de tantas estrellas que decía que, con ser tantas diferían en especie unas de otras, como el caballo del león, y otras cosas de la armonía de los cielos y música que hacen grandísima con sus movimientos, y luego iba subiendo hasta llegar al cielo de los bienaventurados, de allí decía lindezas de su hermosura y qué sería la del que a ellos se la dio. Con esta plática se quedaba callando por gran rato; yo, entendiendo se dormía, por ser gran rato de la noche, le decía:

— ¡Padre, vámónos, que se duerme y es ya muy noche, y le hará mal el sereno!.

Respondíame:

— ¡Ea, vámónos, que yo sé que tiene buena gana de dormir también Vuestra Reverencia!“ (27).

Amantísimo de la noche cósmica o natural, en sus conventos la pasa muchas veces “puesto en la ventana de su celda, donde se veía el cielo”; o también, como en Segovia, pasa noches enteras “puesto en cruz debajo de los árboles”.

• Luis de San Angelo, novicio de fray Juan en Granada, donde tomó el hábito en 1583, refiere, acerca de su santo maestro:

“... aficionado el siervo de Dios al amor del cielo, se daba tan fervorosamente a la oración que le veía buscar con solicitud lugares secretos y acomodados para la contemplación; y así, a la oración de prima noche que el dicho siervo de Dios introdujo en su religión, se salía a la huerta y hacia que los religiosos hiciesen lo mismo, entre los árboles y soledad grandes que había en su convento de Granada, donde asistían con mucha devoción y quietud. Y en la oración de por la mañana les hacía salir a un huertecico que estaba más dentro, en la clausura; y este testigo le oía, así en esta ocasión como en otras..., metido en su rincón de una escalera que era como cuevezuela, de donde se descubría mucha parte del cielo y campo, en contemplación y oración“ (28).

CONCLUSION

Quien recorra los tres apartados: 1) Relación con Dios, 2) Relación con los demás, 3) Relación con la naturaleza, descubrirá, aun sin pretenderlo, la interrelación que corre entre los tres. Nada de extraño, pues quien se relaciona con esas tres realidades es el mismo sujeto, Juan de la Cruz, y en este “hombre celestial y divino” el horizonte referencial era Dios. Desde ahí miraba a los demás y contemplaba la naturaleza en vuelo descendente. Cuando remontaba ese mismo vuelo ascensional iba llevando la naturaleza, el universo entero y la humanidad toda hasta ese mismo Dios.

(27) *Ibid.*, fol. 407.

(28) Ms. Vat. 2.867., fol. 50 r.



Institución Gran Duque de Alba

SAN JUAN DE LA CRUZ: VISION MISTICA Y ESTETICA DE UN PENSADOR ORIGINAL

Federico Ruiz Salvador, OCD

San Juan de la Cruz ha logrado interesar a un público muy numeroso y variado que entra en contacto con su persona y sus escritos. Ese círculo de lectores se ha ido ampliando y diversificando desmesuradamente en los últimos decenios. Forma un grupo heterogéneo en que cada uno lleva su mundo personal de motivaciones y perspectivas.

Semejante pluralismo resulta legítimo y enriquecedor. La obra escrita de Juan de la Cruz ha ganado en anchura y hondura de significado gracias a este cruce de lecturas parciales y complementarias: lectura mística, teológica, literaria, filosófica, psicológica; lectura desde la fe o desde la incredencia. Cada una de ellas aplica sus propios métodos y recursos de análisis e interpretación. De este modo, han ido emergiendo en sucesivas confrontaciones amplias zonas del sanjuanismo que, durante siglos, han quedado ocultas o inadvertidas.

A cambio de sus aportaciones, el pluralismo de perspectivas obliga a pagar una contrapartida relevante: la parcialidad. La parcialidad de métodos y perspectivas ha enriquecido el conjunto, pero ha hecho también cada vez más frecuente el caso de lectores que leen y conocen al doctor místico solamente desde un ángulo de visión muy limitado y particular: literario, psicológico, filosófico, teológico... Y esto supone un grave empobrecimiento y reduccionismo. La estrechez de horizontes se debía, en épocas anteriores, a que aún no está explorado el mundo sanjuanista. Ahora está sucediendo casi lo mismo, por desconocimiento o por exclusión de valores que ya están descubiertos.

Desde siempre se ha dejado sentir la dificultad de clasificar a San Juan de la Cruz según las categorías habituales: entre los místicos, los espirituales, los poetas, los teólogos. Sus escritos gozan o sufren de una gran complejidad de componentes y de relaciones entre los mismos. Escritor seco y de sensibilidad desbordante; escritos líricos y con tanta carga de ideas y continuo afán de esquemas y de estructuras.

El siglo XX ha sido muy fecundo en exploraciones parciales de la obra sanjuanista. Exploración que sigue activa y a ritmo creciente en nuestros días. Todos los indicios hacen pensar que los estudios recibirán una aceleración en torno al próximo centenario sanjuanista de 1991.

En medio de tanta abundancia de estudios parciales queda una grave tarea por hacer: la *lectura integrada*. No me refiero a síntesis teológicas, psicológicas o literarias. Con mejores o peores resultados, ya hay mucho realizado en ese sentido. Lo que falta es la integración de perspectivas, de resultados obtenidos con unos y otros métodos de investigación especializada. Esta visión integrada habría que conseguirla, primeramente, entre los varios investigadores. Luego pasaría al dominio público del lector común.

Es un ideal realmente difícil. Cada uno sufrimos la falta de información y la estrechez de horizonte en que nos encierran nuestros centros de interés vital o científico. Como consecuencia, leemos todo en esa clave. La solución que propongo no está en que cada lector o investigador se acerque a los escritos de Juan de la Cruz desde todas las perspectivas por igual, sueño irrealizable. Lo que si se puede hacer y exigir es que cada uno tenga en cuenta la complejidad polivalente de la obra sanjuanista y tome conciencia viva de que al lado de la propia perspectiva existen otras igualmente válidas y adherentes.

En dos partes se puede distribuir el desarrollo del tema. Como primer paso haré notar la complejidad y polivalencia de los escritos y de la persona. En la segunda parte intentaremos un ensayo de lecturas diferentes e integradas.

1. UNITARIO Y POLIVALENTE

La manera más eficaz de adentrarse en la unidad y polivalencia de la obra sanjuanista es observar estos dos valores desde su mismo nacimiento y en su posterior desarrollo. Esa misma modalidad se manifiesta en su vivir y en su escribir; e incluso en la valoración progresiva de su obra escrita.

Estilo de vida

Empezamos por observar algunos rasgos fundamentales de su vida y persona que delatan y anticipan modalidades esenciales de su experiencia y de sus escritos. En este primer brote de la experiencia tiene ya lugar la fusión de elementos que, a partir de ahora, actuarán diferentes e inseparables. Fraguan desde el principio en unidad irrompible.

Si miramos a las tareas y ocupaciones que realizó con dedicación y continuidad prolongada, nos encontramos con una variedad desconcertante:

- Enfermero.
- Estudiante de literatura, filosofía, teología.
- Contemplativo y solitario.
- Hombre de gobierno.
- Formador y director espiritual.
- Albañil y hortelano.
- Poeta lírico.
- Contemplador de la naturaleza.
- Teólogo y escritor.

A todo ello dedica mucho tiempo y empeño. Cada una de esas actividades deja huella en su persona y en sus escritos, por vía de experiencia, de contenidos, de formas, de vitalidad.

A sus mismos contemporáneos les resulta extraña esa variedad de ocupaciones y de aficiones. En todas ellas se encuentra situado de algún modo, pero con ninguna de ellas, por separado, se deja identificar totalmente. La historia ha conservado una larga lista de reacciones que desconciertan a sus compañeros de vida. Les rompe la imagen que quieren formarse de él. Le encuentran demasiado sencillo y manual para ser hombre de estudios. Otros, al contrario, le juzgan muy culto y sabio para sus pobres apariencias. Ven que no se atiene a imágenes impuestas.

Siendo rector del colegio carmelitano de Alcalá de Henares le piden algunas personas que escriba la vida de los santos Justo y Pastor, patronos de aquella iglesia. Dado su cargo de rector de un colegio de teólogos, se podía esperar de él una obra científica. El Santo rehusa, alegando que él hubiera hecho un libro de devoción más que de historia.

En otras ocasiones sucede lo contrario. Algunos penitentes que se acercan a su confesonario temen encontrarse con un hombre piadoso pero poco instruido. El confesor mismo se adelante a quitarles los temores, aclarando sin que le pregunten: letrado soy, por mis pecados.

El prior de los Mártires de Granada ocupa un lugar de consideración entre la jerarquía eclesiástica y social de la ciudad. Fray Juan no hace mucho caso de ello. Hace muy pocas visitas de cumplido. Y cuando vienen a verle las autoridades suelen encontrarle trabajando en la huerta o haciendo adobes para la construcción. No les parece estilo adecuado de vida para un prior de Los Mártires y tanto menos de acogida para las autoridades. Alguno de los visitantes le alude a esa extraña conducta: "Vuestra paternidad debe ser hijo de algún labrador, pues tanto gusta de la huerta que nunca le vemos por allá". Le responde fray Juan: "No soy tanto como eso (labrador), que soy hijo de un pobre tejedor".

Como superior, se muestra tan fraternal, que parece no lleva el cargo. Siendo provincial, alguna vez el secretario le tiene que llamar al orden de jerarquías: "Siempre se andaba abatiendo y despreciando; y yo muchas veces le decía: mire su Reverencia que es prelado y que es menester su Reverencia estimarse y no humillarse tanto". Pero luego resulta que, al surgir graves problemas a nivel de gobierno general de la Orden, fray Juan de la Cruz es el único que tiene lucidez y valentía para mostrar su profundo desacuerdo con el Superior General. Y mantiene su punto de vista, aun sabiendo que esa postura le acarrea muy dolorosas consecuencias.

Así es y así vive Juan de la Cruz. No responde a los esquemas acostumbrados de hombre docto o piadoso, contemplativo o atareado, religioso de apostolado o de trabajos manuales domésticos, compositor de coplas para el uso cotidiano o de grandes poemas líricos.

Esta breve exploración de su vida ya nos advierte que hay que proceder con cautela antes de imponerle una clasificación precipitada.

Originalidad de escritor

Al segundo carcelero, que se muestra más amable, "un día le pidió el padre fray Juan que le hiciese la caridad de un poco de papel y tinta, porque quería

hacer algunas cosas de devoción para entretenerte''. Estas cosas de *entretenimiento y devoción* luego resulta que son los poemas del *Cántico* y *La Fonte*, los *Romances*. Así lo entendieron sus contemporáneos y sucesores, engañados por la clasificación que de las mismas había dado el autor.

Desde el primer momento en que empieza a escribir ya advertimos la ambivalencia de su obra. Es modelo de sencillez y, por otra parte, creación original en cuanto a forma y contenidos. Se ha tardado siglos en descubrir la originalidad inagotable de estas poesías, que parecían un producto más entre tantas coplas espirituales como abundaban en su tiempo y en su ambiente.

La forma o estilo es la primera modalidad polivalente que percibimos en su obra. Escribe en poesía y en prosa. No es que tenga obras poéticas y obras en prosa. Lo peculiar es que sus obras fundamentales están, todas ellas, compuestas en poesía y prosa íntimamente entremezcladas. *Cántico*, *Noche*, *Llama*, son poemas y son ligros. Se designan con el mismo nombre, porque se refieren a la misma realidad y porque poema y prosa han quedado integradas en unidad inquebrantable. El lector de hoy no puede, realmente, volver a una lectura del poema que prescinda por completo del comentario. Y si lo consiguiera, no por ello entra más adentro en la experiencia total de Juan de la Cruz. No escribe parte en poesía y parte en prosa, sino que se acerca a las mismas realidades por dos vertientes íntimamente relacionadas.

El caso de místicos o de escritores que utilizan poesía y prosa es frecuente en todo tiempo. Menos frecuente es el caso de quienes comentan estrictamente o declaran las propias poesías. Pero es raro, y casi único, el de integrar una poesía del más estricto lirismo con explicaciones de rigurosa estructura conceptual.

Esa forma peculiar del lenguaje no es fruto de elección arbitraria, ni tiene por objeto el desplegar sus dotes en uno y otro campo. Obedece a la originalidad de los contenidos y a la originalidad de la visión. Mezcla lo teórico y lo vital, lo personal con lo universal. La explicación teológica universaliza la experiencia. Pero no quiere caer en pura universalidad doctrinal, y por eso se mantiene en comunión constante con la experiencia originaria que alienta en el poema. De ese modo, consigue combinar en su obra lo vivo y lo amplio, analítico y sintético, sabroso y claro.

Es una modalidad de expresión que le exige su visión del misterio. Ha captado simultáneamente la doble vertiente del misterio de Dios: el Dios infinito, trascendente, inalcanzable, y la vertiente familiar de Dios, que en su trato con el hombre desborda toda posible analogía de amor humano: no hay amor de madre, ni de hermano, ni de amigo, ni de esposa..., que se le pueda comparar (*Cántico* 27, 1). Idéntica es la mezcla que mantiene al hablar del hombre, de su dura condición de esclavo y de sus vuelos incontenibles de redimido.

La misma extrañeza notamos en sus escritos, al pasar de la forma a los contenidos. Quien ha tenido un primer contacto con sus libros, ya ha sentido la extrañeza. Sus temas son diferentes de los que tratan sus contemporáneos y de los que tratamos nosotros. El contraste resulta tan llamativo que ha sido objeto frecuente de sorpresas, reproches, interpretaciones.

Apenas habla de formas y grados de oración, de práctica de virtudes y penitencias, de sacramentos, devociones y misterios. Esos temas se encuentran ampliamente desarrollados por sus contemporáneos, por ejemplo, por Santa Teresa. Las omisiones están compensadas por el relieve insólito que da a ciertos temas que los otros autores omiten o tratan marginalmente: las virtudes teologales, la

fuerza y peso de las aficiones o apetitos, la educación de la sensibilidad, la negación, noche oscura, la búsqueda de amor, la depuración de mediaciones internas y externas, etc.

En un primer momento esta peculiaridad se interpretó como olvido, marginación de valores esenciales o escasa sensibilidad frente a las necesidades concretas de la experiencia cotidiana. Ahora vemos que su modo de proceder obedece a otros motivos y criterios. Ha llevado a cabo una verdadera *revolución temática* en la espiritualidad. Se encuentra al final de un siglo cargado de prácticas y métodos, en gran parte desgastados y a punto de degenerar en formalismo convencional: métodos, prácticas y discursos espirituales de todas clases. Ha querido dar una sacudida y un vuelco a los planteamientos de la espiritualidad, devolviéndole su sentido cristiano, su función teologal de comunión con Dios en la inmediatez del amor personal y en el realismo de las mediaciones.

Descubrimiento gradual

Toda esa riqueza y novedad no podía ser apreciada a corta distancia y de un solo golpe. Las creaciones más originales del hombre, lo mismo que la naturaleza, van revelando sus potencialidades muy poco a poco, en sucesivas confrontaciones, a medida que despierta la sensibilidad y se inventan los cuadros de comprensión.

Ninguno de sus contemporáneos llegó a comprender el abismo que abría o que era Juan de la Cruz. Algunos llegaron a vislumbrarlo. Entre ellos podemos citar concretamente a dos: Santa Teresa y fray Luis de León. Teresa descubrió muy pronto algunos filones: la rica experiencia, la fuerza de pensamiento, la capacidad de enseñar y guiar. Sólo llegó a conocer algunos poemas y avisos. De fray Luis de León conocemos el aprecio que le merecían los escritos del místico carmelita, por el testimonio de una monja carmelita de Madrid, que le oyó expresarse sobre el tema. Declara la religiosa: "Se admiraba el padre maestro fray Luis de León de ver sus escritos (los de fray Juan de la Cruz), y no sabía santo a que comparar la delicadeza de ellos" (1).

La imagen primera que tienen de San Juan de la Cruz sus contemporáneos, dicho más concretamente, sus hermanos de hábito y el pequeño grupo de personas que le tratan, es la de *místico y director espiritual*. No contaba fácilmente sus experiencias místicas, como hacia Santa Teresa. Sin embargo, daba indicios claros en vida, de palabra y por escrito, de que Dios se le manifestaba con abundancia de gracias místicas. Sus capacidades de director y maestro espiritual fueron unánimemente reconocidas desde un principio.

En cambio no se descubrió en su siglo ni en los sucesivos su categoría de pensador o su calidad de poeta. Fue objeto de ataques y denuncias. Para defenderle, sus discípulos afirmaban que no ofrecía novedad, sino que repetía lo mismo que han escrito antes los doctores de la Iglesia: San Dionisio, San Bernardo, Santo Tomás, etc.

A principios del siglo XX, la exploración se orientó en la línea del pensamiento orgánico y sistemático, tanto en teología como en filosofía. Una coincidencia favorable empujó el interés por el Santo en esa dirección: en 1926 Pio XI le declaraba Doctor de la Iglesia. Este hecho eclesial fue, al mismo tiempo, causa y efecto

(1) Cf. Silverio de S.T., en *Biblioteca Mística Carmelitana*, 10, p. 174.

del prestigio doctrinal que San Juan de la Cruz alcanza en esos años. Por esos mismos años se echaban los cimientos y se discutían algunos problemas fundamentales de la Teología espiritual: naturaleza de la perfección cristiana, la mística, la contemplación, orientación y medios del camino espiritual.

La mayoría de los estudios más destacados se mantenían dentro del campo teológico: Wenceslao, Crisólogo, Maritain; con elementos de filosofía teologizada que les ofrecía la escolástica (2). En 1924 aparecía el voluminoso estudio de J. Baruzi sobre "el problema de la experiencia mística" en San Juan de la Cruz. Sus perspectivas abrían otros horizontes: metafísica y psicología, como ciencias autónomas, al margen de la teología. Se comprende que provocara reacciones muy duras, debido en parte a los fallos de Baruzi y mucho también a que planteaba una interpretación de San Juan de la Cruz desde un punto de vista insospechado. Este descubrimiento filosófico coincidía con los años de exaltación mística y teológica (3).

Aún quedaba por destacar una dimensión que no había recibido atenciones suficientes: la de poeta y escritor, en el dominio del lenguaje. La exploración sistemática tuvo lugar por los años de 1942, con motivo del centenario del nacimiento del Santo. El libro de Dámaso Alonso, *La poesía de San Juan de la Cruz*, tiene el mérito de haber impulsado y orientado la investigación en ese sector. Desde entonces, el número y la calidad de los estudios literarios sigue creciendo a ritmo acelerado.

Ahí tenemos a la mano todos los materiales abundantes que nos proporciona la investigación anterior. Las generaciones anteriores, deslumbradas por la riqueza de sus respectivos descubrimientos, no saben utilizar otras claves de lectura y nos dejan a Juan de la Cruz mutilado:

- Al principio, lo piadoso ocultó lo teológico.
- A primeros de siglo, el teólogo olvidó lo poético.
- Luego, el análisis literario olvidó lo místico y lo teológico.
- Ahora, el antropólogo silencia lo místico...

¿No lograremos, de algún modo, armonizar todas las conquistas y mantenerlas unidas en nuestra conciencia, cómo lo están en la mente y en los escritos de San Juan de la Cruz? El lector tendrá que intentarlo, aun cuando alcance solamente una síntesis provisional.

II. NIVELES DE INTERPRETACION

En la primera parte hemos dejado abierta una pregunta ineludible: ¿cómo integrar esa variedad de valores y de perspectivas en la lectura? Por muy difícil

(2) Seguramente es el padre Crisólogo quien ha aplicado mayor número de perspectivas en el estudio de San Juan de la Cruz. Hay en el conjunto de su obra estudios de carácter biográfico, literario, filosófico, teológico y místico. Es verdad que no en todos ellos obtuvo resultados igualmente positivos, pero acertó con el enfoque pluralista o pluridimensional.

(3) Cf. Nazario RUANO, *La mística de occidente*, Ciudad Trujillo, 1956, pp. 129 y ss. El autor recoge las reacciones que provocó el libro de J. Baruzi en diversos ambientes y las discusiones que tuvieron lugar en la Sorbona.

que pueda parecernos la empresa, tendremos que respetar las diferentes dimensiones del texto por un principio elemental de fidelidad.

Parece que ninguna época y ninguna ciencia ha sido capaz de descubrir y analizar todos los valores de la obra sanjuanista. Por otra parte, los resultados de las investigaciones parciales en los diferentes campos han sido de tal relieve y novedad que parecían suficientes y justificados por sí mismos.

No podemos, sin embargo, renunciar a un intento de armonía superior. Lo exige la comprensión de la obra unitaria. Y lo exigen también cada uno de los aspectos que, en cuanto es analizado un poco a fondo, nos remite obligadamente a otros planos de interpretación. Todos sus títulos están modificados por interacciones y peculiaridades:

- Es místico, sin autobiografía.
- Teólogo, sin terminología y sistema.
- Psicólogo, sin esquemas.
- Poeta, sin preocupaciones técnicas.
- Mistagogo, poco amigo de recetas.

Todos esos títulos convienen a Juan de la Cruz, pero ninguno de ellos le declara. Podíamos afirmar de él lo mismo que él escribe comentando uno de sus versos: "Hasta aquí son palabras del Hijo de Dios para dar a entender *Aquello*. Las cuales cuadran a *aquello* muy perfectamente, pero aún no lo declaran. Porque las cosas inmensas esto tienen, que todos los términos excelentes y de calidad y grandeza y bien le cuadran, mas ninguno de ellos le declaran, ni todos juntos" (*Cántico 38, 8*).

Resulta evidente que la integración no podrá hacerse fundiendo en un solo plano los varios niveles: teológico, filosófico, poético, etc. Tanto menos hoy que las ciencias han adquirido autonomía de campos y de métodos interpretativos. Cada nivel tiene sus propias leyes y competencias. Hay que respetarlas, pero proyectando los resultados de la lectura fragmentaria en el cuadro de la intención central.

La obra escrita de San Juan de la Cruz no es monopolio de ninguna ciencia o perspectiva, ni teológica ni literaria. Pero sí tiene una intención y un significado central. Objetivamente, éste debe ocupar el primer lugar. Esto no quiere decir que cada investigador tenga que referir explícitamente su nivel de interpretación a la totalidad de visión. Ese procedimiento sería esclavizante para las varias ciencias. Lo que sí se pide es que reconozca en el texto dado la presencia de valores o significados que caen fuera de las propias luces y competencias.

Este problema es hoy inevitable y tendrá que afrontarse de manera mucho más explícita. Es fundamental en la hermenéutica sanjuanista. Por lo general, los autores lo evitan, limitándose a seguir cada uno su nivel de interpretación. Pero hoy la cuestión ya no puede aplazarse más. Los lectores de San Juan de la Cruz se han diversificado hasta el extremo, en cuanto a creencias, presupuestos culturales, intereses de lectura. Le leen contemplativos y estructuralistas, teólogos y psicólogos, cristianos e increyentes, orientales y occidentales. ¿Tienen posibilidad de entenderle quienes no comparten su ideal de vida, su cultura, su fe?

El problema, en realidad, no es nuevo. En dos ocasiones, por lo menos, se ha planteado de manera explícita. La primera con ocasión de la obra de Baruzi, en 1924. La segunda, a propósito del libro de Dámaso Alonso, aparecido en 1942.

La obra de Baruzi suscitó una reacción negativa y, por lo general, muy dura. Estaba motivada por algunas posturas abusivas de Baruzi en materia de hagi-

grafía y de dogmática, que podemos incluso calificar de despropósitos y errores. Pero la objeción de sus críticos iba más lejos: ¿Puede un filósofo racionalista e incrédulo captar la experiencia religiosa y la doctrina teológica de un místico católico?

La verdad es que tampoco Baruzi había intentado realizar una interpretación completa de San Juan de la Cruz. Su intención era extraer de la síntesis sanjuanista los valores fundamentales de la religiosidad universal, de una mística sin fe, prescindiendo de los elementos específicamente cristianos. Pero, aun reduciendo el proyecto a estas proporciones, la cuestión de fondo seguía en pie: ¿Es posible realizar esa amputación metodológica sin destruir lo esencial de la doctrina sanjuanista?

El problema aún no ha sido planteado y resuelto en términos precisos. Sigue apareciendo de soslayo en estudios más recientes, por la gravedad del tema y por la condición cultural o religiosa de los investigadores. Es algo que la hermenéutica sanjuanista tendrá que afrontar abiertamente.

La interpretación literaria que hacía Dámaso Alonso "desde esta ladera", como indica el subtítulo de su libro, daba lugar a un problema semejante, aunque menos grave: ¿Se puede percibir y analizar, en su propio significado, la poesía de San Juan de la Cruz desde un punto de vista literario, prescindiendo de su intención y contenido místicos? La pregunta es inevitable, porque el análisis nos lleva enseguida a las fuentes bíblicas y el símbolo apunta a la trascendencia mística.

En esta misma línea han seguido luego las hipótesis de la lectura "exenta", la lectura "objetiva", etc.

No hay ahora oportunidad ni espacio para exponer y valorar los varios planteamientos de interpretación. Cada uno de ellos ha hecho aportaciones meritorias. Es un hecho evidente que la interpretación de conjunto está mejorando gracias a los análisis parciales.

A continuación, presentaré sucesivamente sus principales facetas, referidas a la unidad de visión, que a la vez tienen en cuenta la coexistencia de otros valores y otros puntos de vista. Es la manera de integrar los diferentes niveles de interpretación.

Místico cristiano

Todo acercamiento a los escritos de San Juan de la Cruz que respete el contenido objetivo de los mismos y la intención del autor, tiene que asignar al componente religioso un puesto primordial: hablan de vida cristiana, de experiencia mística cristiana. Si es otra la perspectiva del estudio, el factor religioso figurará como un presupuesto.

Místico cristiano es el creyente a quien Dios manifiesta su verdad y su bondad, a quien Dios se revela en Cristo, sin desvelarse. El místico entra en comunión "inmediata" con Dios, cuando Dios amorosamente se acerca hasta el umbral de la conciencia. Uno de los primeros lectores de los escritos sanjuanistas afirmaba gráficamente: "Faltó poco para que Dios, en esta vida, tirara la cortina a su autor". Faltó poco para retirar la cortina y dejarse ver cara a cara.

No es una claridad de tipo sensorial, imaginativo, conceptual, la que el místico recibe. Fray Juan de la Cruz es el profeta más exaltado de la oscuridad de Dios. Es la verdad y la bondad de Dios, la fuerza de su amor que envuelve y transforma. Por pura misericordia y puro don, como él mismo formula bellamente: Ve

el alma que "de su parte ninguna razón hay ni puede haber para que Dios la mire y engrandeciese, sino sólo de parte de Dios. Y ésta es su bella gracia y mera voluntad" (C 33, 2).

La vivencia de la fe, centrada en el misterio de Dios y de Cristo, proyectada sobre todas las realidades de la historia y de la vida humana, es el alma de los escritos sanjuanistas. Es lo que le da profundidad, belleza, interés, primeramente a la experiencia y luego a la expresión. Reflexión teológica, análisis psicológico, creación poética: todo se alimenta y vive del hontanar común, que es su fe cristiana, con la modalidad de experiencia mística.

Si secamos esa fuente viva de Dios, todo en su obra queda marchito y descolorido. "La esperanza viva en Dios da al alma una tal viveza, animosidad y levantamiento a las cosas de la vida eterna que, en comparación de las que allí espera, todo lo del mundo le parece, como es la verdad, seco y lacio y muerto y de ningún valor" (Noche II, 21, 6). Para fray Juan "comparar" equivale a aislar, contraponer.

El aliento místico alcanza enseguida al lector, sea cualquiera la intención primordial de su lectura. Quien busca poesía percibe alusión, trascendencia, belleza y sonoridad indescriptibles. Quien busca teología tiene la impresión de que está tocando las realidades mismas del misterio, más que los temas o los problemas intelectuales.

En el prólogo del *Cántico* el autor ha previsto el impacto directo que puede hacer, sobre el lector culturalmente impreparado, el contacto experiencial con la realidad mística. Se excusa ante la religiosa destinataria de usar en el comentario algunos principios de teología escolástica. Advierte a la interesada que no hace falta que los entienda, ya que puede llegar directamente a la comprensión de la realidad por vía de afinidad mística, en que las cosas se saborean sin entenderlas.

Con toda la importancia que queramos dar al componente místico, al hacerlo fuente de todos los demás tenemos que observar igualmente el influjo en dirección inversa. La mística de San Juan de la Cruz está cargada de teología y de lenguaje. No solamente revestida y expresada en forma teológica y literaria. El pensamiento teológico y el símbolo acompañan a la experiencia en su mismo nacer, porque de algún modo existían antes.

Este dato básico nos advierte que la mística sanjuanista no se puede estudiar en forma puramente narrativa e ingenua. En su trayectoria ha incorporado otras dimensiones que hacen necesaria una lectura integrada de la experiencia mística en sus escritos. Esta exigencia complica el análisis, pero gracias a eso percibimos mejor la distinción de gracias y fenómenos, de vida y de conciencia, de fervores y de amor.

Elaboración teológica

Manifiesta frecuentemente su repugnancia a declarar los poemas, que considera expresión primordial de la experiencia mística. Pero vemos que lo hace con amplitud y hasta con gusto, una y otra vez. Se parece un poco a la repugnancia que siente Santa Teresa en manifestar su vida y abrir su conciencia: dice que le cuesta, pero repite el gesto decenas de veces con espontaneidad y con gusto.

La repugnancia del comentador viene de un temor que él cree justificado: lo vivo de la experiencia se desvirtúa al pasar de la palabra simbólica a la expresión conceptual. Por otra parte, la estructuración teológica le trae algunas ventajas.

En primer lugar, le da una mejor comprensión de los hechos y de la experiencia, creando las bases para el discernimiento espiritual. Y además, le permite establecer jerarquía de valores y líneas de desarrollo pedagógico.

Juan de la Cruz es teólogo, un gran teólogo de la vida cristiana. Piensa y escribe de manera esencialista y concentrada. Va al corazón de las realidades primordiales: Dios, Cristo, hombre, fe, amor, esperanza, pecado y sus raíces, degradación, transformación, etc. Y es sobre todo teólogo de la mística, que ha observado, vivido, analizado, organizado, esa expresión eminente de la vida cristiana.

En el sector de su teología comprobamos la misma ley de integración. Tiene tantas mezclas que defrauda o desconcierta a quien pretende encontrar en sus escritos un discurso lógico, formulado en esquemas reconocidos. No lo encuentra. San Juan de la Cruz no es un teólogo "puro" ni ha querido serlo. Esa impureza es la que da a sus escritos perenne actualidad y vigencia.

Antes de ser estilo de escribir ha sido forma de vida. En ella notamos una continua oscilación entre lo teológico y lo místico, entre pensamiento y experiencia de vida. La vida y la experiencia son valores primarios y absolutos, no preparación de materiales para escribir. De los estudios de letras pasa al noviciado, en Medina del Campo. Al terminar los años de filosofía y teología en Salamanca, se va a la soledad de Duruelo. Tras la actividad de Ávila, se esconde en la cárcel, y luego en El Calvario. Vuelve a la universidad de Baeza...

Esa mezcla vital se ha plasmado en sus libros. Tiene preferencia por lo místico, pero no quiere renunciar a lo teológico. Exactamente lo mismo que sucede en su vida y actividad pastoral. Los poemas son maravillosos, pero muy parciales en cuanto expresión de lo místico y como recursos pedagógicos. La teología le ofrece un complemento valioso.

Pero no quiere desprenderse del poema y del símbolo. Como consecuencia, la construcción teológica no despliega su propio vuelo, con métodos y estructuras independientes. Se produce un choque extraño, una doble pérdida: la espontaneidad mística ha sido sacrificada por la intervención del teólogo; y el sistema teológico mutilado por la presencia continua del místico. De manera que se coartan mutuamente esas dos dimensiones.

Lo que parece perdida es en realidad el nacimiento de una creación unitaria y original: mística teológica, teología mística. San Juan de la Cruz no es un místico a medias y un teólogo a medias, sino un místico teólogo y un teólogo místico de lleno. Nos encontramos con una personalidad compleja, difícilmente clasificable.

Se fecundan mutuamente. La mística alimenta su teología con materiales y luces de primera mano. Y la teología esclarece su mística con principios de valor y discernimiento, que la hacen más pura y sustancial.

Volviendo al propósito inicial, la conclusión es clara: la teología de San Juan de la Cruz forma unidad con la experiencia mística, con el lenguaje simbólico, con la visión del hombre que le viene del proceso de transformación. El teólogo de hoy no puede leer a San Juan de la Cruz como el teólogo que en 1626 denunciaba sus escritos a la Inquisición: Algunos piadosos defensores opinan que pudiera prohibirse en romance y circular en latín; pero "yo digo que también en latín fuera peligroso el dicho libro y ocasionado. Porque es menester, cuando se va leyendo, ir juntamente declarando lo que quiere decir, por la oscuridad peligrosa con

que habla y el lenguaje peregrino de que usa" (4). Aquí tenemos la expresión típica de un teólogo que lee los escritos del santo en una sola dimensión.

Exploración psicológica

No podía por menos San Juan de la Cruz de interesarse por la realidad del hombre, los mecanismos concretos y el funcionamiento de su psicología. Se lo exige la naturaleza de la gracia, que se encarna y obra salvación en el hombre de carne y hueso, de sensibilidad y espíritu. Y le motiva ulteriormente la experiencia mística, al abrirle de par en par los abismos del ser humano, de su condición, de sus capacidades insospechadas en virtud de la divinización.

Su misma personalidad se prestaría a un análisis de gran interés. Es hombre sencillo, sensible, inteligente, profundamente religioso. "Habíale dado Dios un santo ser a que todos respetaban", nos dice un testigo. El poeta moderno traduce: "un hombre simplemente, con la piel de ceniza y la entraña de fuego" (C. Murciano). Lo humano y lo divino formaban completa unidad en él. No sabría vivir lo uno o lo otro por independiente.

Esa misma unidad caracteriza su exploración psicológica del alma protagonista de sus escritos. Sigue al hombre paso a paso, desde la predestinación en la mente divina, la creación en Cristo, la historia triste y gozosa de salvación. En cada fase, el hombre destapa aspectos recónditos de su ser y de su destino. Hay que hacer el recorrido entero para conocerle en su multiforme realidad.

El doctor místico describe con igual fuerza grandes y miserias. El cuadro del hombre esclavo de sus vicios que pinta en *Subida y Noche* hace temblar. Esas manifestaciones caprichosas que comúnmente reciben una condena superficial en los libros de espiritualidades, tienen en San Juan de la Cruz alcance y raíces trascendentales de maldad y degradación. Y lo que comúnmente se llama santidad, perfección moral, es para Juan de la Cruz un nuevo ser del hombre en Dios, un nuevo amar en el Espíritu Santo.

Además del valor propio, otros factores externos han influido en el interesaramiento por el aspecto psicológico de la doctrina sanjuanista. Entre ellos, el interés moderno por la interioridad, la experiencia de aridez y sin sentido, el impulso de la meditación oriental. Han sido como otros tantos detonadores para releer a San Juan de la Cruz con nuevo frescor.

Uno de los mayores focos de interés es el "obrar pasivamente" que el Santo explica a propósito de la contemplación inicial o advertencia amorosa. Explica ampliamente su normalidad, necesidad y el modo concreto de actuar en ella. En otro tiempo juzgaron esas páginas con criterios "teológicos" de inactividad y quietismo. La reciente exploración psicológica vuelve sobre ellas con análisis más matizados, y nos habla de las "energías pasivas" como la forma suprema de la actuación del hombre.

No es menos interesante su análisis de los vicios, como deformaciones que afectan al hombre más allá de la voluntad y de la conciencia. La noche pasiva le ha dado ocasión de ahondar en las raíces, la emergencia, el proceso de aniquilamiento y regeneración del hombre nuevo.

Por último, la psicología humana alcanza su cima de despliegue y de interés

(4) En otra ocasión he citado más ampliamente la denuncia de Domingo DE FARFAN, cf. *Revista de Espiritualidad* 44 (1985), pp. 81-82.

en el amor divinizado de *Llama*. Hasta el lenguaje delata novedades abismáticas: "la última sustancia de fondo del alma", "en el infinito centro de la sustancia del alma", "en la sustancia del espíritu como en el corazón del alma", "espirituales y sustanciales venas del alma" (*Llama* 2, 8-10).

Prueba del realismo con que se estudia la psicología o los aspectos psicológicos en la doctrina sanjuanista, son algunos recientes ensayos de análisis o aplicación con técnicas modernas. El experimento ya se había hecho con maestros de la meditación oriental, midiendo su actividad psíquica con instrumentos de laboratorio. Se ha hecho el ensayo de comprobar por esa vía algunas enseñanzas de San Juan de la Cruz (5).

La dimensión psicológica es una realidad con la que tiene que contar todo lector de San Juan de la Cruz, aunque venga de la mística, de la teología o de la estética.

A su vez, la psicología que se pretenda elaborar necesita contar con otras dimensiones más fundamentales. El tipo de "ondas" que puede medir el instrumento no indican la calidad de oración teologal. De hecho, puede haber movimiento de la imaginación y quietud profunda: "No digo que (la imaginación) no vaya y venga, que ésta aun en mucho recogimiento suele andar suelta; sino que no guste el alma de ponerla de propósito en otras cosas" (*Subida II* 13, 3).

Poeta místico

Es el último de los cuatro aspectos que he citado como esenciales y omnipresentes. La calidad poética puede ser objeto de atención particularizada y hasta independiente. Antes de conocer la riqueza de los contenidos, el lector puede quedar encantado por la belleza del lenguaje.

Esta dimensión es fruto de un descubrimiento tardío. Sólo en 1881 Menéndez Pelayo llamó la atención sobre la calidad suprema del poeta místico. Es decir, después de tres siglos de anonimato o irrelevancia. Pero el descubridor no pasó al análisis detallado y técnico de su afirmación.

A partir de nuestro siglo los estudios sobre su poesía y lenguaje se multiplican. En estos últimos años es la temática predominante. Se explica, por la preparación y proveniencia de los investigadores, que están mejor equipados en materia de poesía y lenguaje que en la de mística y teología.

No hay espacio ni es éste el lugar indicado para presentar los resultados de la investigación especializada. Están al alcance del lector interesado. Lo que ahora me urge es reafirmar en este sector la misma ley de la lectura integrada que hemos hecho con los anteriores. San Juan de la Cruz es poeta místico, no solamente poeta y místico o poeta de tema místico. La unidad es valor irrenunciable de su experiencia y de su obra, aun cuando nos desborde y cree problemas.

La importancia del lenguaje poético y simbólico ha impuesto una obligación grave a los estudios de orden teológico o místico. Tiene que contar con la palabra y con todos sus elementos de ritmo, sonoridad, colorido, alusiones, connotaciones. Todo en ella tiene y transmite significado. No es pura belleza estética o decorativa, sino belleza significativa. Hasta ahora los teólogos no se habían sen-

(5) En esta dirección, el libro más destacado es el de M. MAY MALLORY, *Christian Mysticism: Transcending Techniques. A theological reflection on the empirical testing of the teaching of St. John of the Cross*. Van Gorcum, Assen-Amsterdam, 1977.

tido aludidos por los análisis del lenguaje, como si se tratada de algo ajeno o exterior a la "doctrina". El lenguaje es factor íntimo de todas las dimensiones que hemos estudiado anteriormente. Cité antes las afirmaciones de Farfán sobre este lenguaje peligroso y peregrino que le desconcertaba sus esquemas de escuela.

La integración impone también sus obligaciones al analista literario. Los poemas de San Juan de la Cruz no son solamente poesía de un místico, sino poesía mística, todo junto. Aun cuando el carácter místico no sea objeto de atención particular, tendrá que entrar de alguna manera en el horizonte del análisis. La visión mística impregna la belleza poética. Confiere a las sensaciones y a la intuición de los elementos naturales una densidad que, de otra manera, no tiene. San Juan de la Cruz tiene un mundo místico de donde le viene su densidad y belleza a la palabra poética.

En *Cántico* podríamos señalar ejemplos abundantes. "En este levantamiento de la Encarnación de su Hijo y de la gloria de la resurrección según la carne, no solamente hermoseó el Padre las criaturas en parte, más podremos decir que del todo las dejó vestidas de hermosura y dignidad" (*Cántico* 5, 4). La belleza está cimentada en fe y teología.

"Estando las potencias espirituales solas y vacías de todas las formas y aprehensiones naturales, pueden recibir bien el sonido espiritual sonorosísimamente en el espíritu de la excelencia de Dios en sí y en sus criaturas... Así como cada uno posee diferentemente sus dones, así cada uno canta su alabanza diferentemente, y todos en una concordancia de amor, bien así como música" (*Cántico* 15, 26). En el estilo sanjuanista tales expresiones responden a percepción mística, no a simple gusto estético.

Lo mismo que hemos hecho con el teólogo, exigiéndole mayor atención al lenguaje poético, tenemos que hacer con quienes exploran la dimensión poética: recordar que no es poesía neutra, sino "poéticamente" vinculada a visión de fe y a experiencia mística.

En este sentido, es ejemplar la postura de José Jiménez Lozano al editar las *Poesías Completas de San Juan de la Cruz* para uso de los estudiantes de literatura, para "el pupitre". En su larga introducción dedica espacio a los datos biográficos y al ambiente cultural; pero también ofrece al estudiante de literatura unas cuantas nociones elementales sobre "mística". No es ninguna extrapolación, sino simple adherencia al texto poético (6).

(6) J. JIMENEZ LOZANO, en su estudio preliminar a la edición de las *Poesías completas de San Juan de la Cruz*. Taurus, Madrid, 1983.



Institución Gran Duque de Alba

LA OTRA CARA DEL SANJUANISMO: EL AMOR, RAZON DE FIN EN CANTICO Y LLAMA

Eulogio Pacho, OCD

A San Juan de la Cruz le rodea siempre lo paradógico. Su enseñanza se considera de primera calidad pero produce rechazo muy frecuente. Y los motivos del mismo tienen también sentido antinómico. El mensaje sanjuanista es radical y sustancial, sin concesiones a la ornamentación inútil. Como gustan hoy —se dice— las cosas. Debería, por ello, producir una sintonía natural y generalizada. No se da, ni siquiera, entre quienes se consideran profesionales de la vida del espíritu.

La obra del Santo sigue estudiándose desde todas las vertientes posibles. La más destacada, y por él deseada, es acaso la menos frecuentada actualmente. Otra paradoja más. La lección espiritual de fray Juan tiene contados estudiosos y no demasiados imitadores o secuaces. Es la única aquí contemplada.

1. VISION FRAGMENTARIA Y DEFORMADA

Los progresos en el campo del sanjuanismo no han conseguido desmontar algunas deformaciones pertinaces. Clichés desenfocados siguen desafiando al tiempo, pese a los esfuerzos de investigadores y de algunos correctos divulgadores. La figura misma del Santo permanece aún ligada para los más al "hombre celestial y divino", sin apenas contornos humanos. Si la incomprensión de por menores secundarios incide marginalmente en la visión de conjunto, no puede decirse lo mismo cuando andan en juego elementos básicos de la síntesis sanjuanista. En esa línea, cualquier prejuicio o desenfoque distorsiona su verdadera identidad. Basta contemplar la globalidad desde un ángulo inadecuado para que se alteren inevitablemente valores y contenidos.

Todos los maestros espirituales han asumido el conjunto del misterio cristiano y de la revelación divina. No todos han afrontado de intento una exposición sistemática de la misma. Los más representativos han centrado su atención en

puntos determinados o han destacado aspectos particulares. De ahí nace su "especialidad" o identidad de mensaje. Proyectando su experiencia y su reflexión en el conjunto del proyecto evangélico diseñado en la Sagrada Escritura y desarrollado por la tradición, no hacen otra cosa que ofrecer variaciones del mismo motivo cristiano. Se trata de la asunción de esa propuesta general y de ofrecerla a los demás en fórmulas variadas según dones y carismas especiales.

San Juan de la Cruz insiste con fuerza en que toda proposición de la santidad cristiana ha de ceñirse, por necesidad, en enseñar a vivir la "perfección evangélica" (S2 21, 4; 2, 29, 12; 3, 17, 2; 3, 20, 2 y 4). Tal persuasión no le impide acometer una nueva formulación personal. Va más allá. Pese a su proverbial comedimiento, se atreve a decir que hay puntos en los que él tiene "grave palabra y doctrina" (N1 13, 3). Es la legitimación de un magisterio espiritual contrastado con la experiencia —siempre original y personal— y afianzado en la reflexión teológica.

Todo proyecto de "perfección evangélica" tiene referencias ineludibles a Cristo, revelación total, camino, verdad y vida. Lo recuerda también con decisión fray Juan (S1, 13; 2, 7; 2, 22). A partir de esa realidad nuclear los esquemas posibles son abundantes y variados. Es demasiado generalizada la persuasión de que el proyecto ofrecido por Juan de la Cruz es de difícil realización. No resulta aceptable por demasiado radical. Se vuelve para muchos hostil porque recalca de manera unilateral los aspectos negativos de la vida espiritual. Lo que pasa es que, cuando se piensa y se habla así, no se tiene en cuenta su integridad. Se le contempla sólo por un lado, casi de perfil o en escorzo.

Son mayoría los que piensan que fray Juan de la Cruz enseña un evangelio identificado exclusivamente con la abnegación y la Cruz, la renuncia y la purificación, la oscuridad y la noche, la negación y el vacío. No hay duda: son referencias básicas del único Evangelio. Y Juan de la Cruz las asume y las destaca debidamente, pero insertándolas en una síntesis armónica junto con otros valores trascendentales de la vida y de la revelación divina.

Se insiste en presentar el programa sanjuanista como si todo se redujese a la pedagogía de la renuncia. Como si su insistencia en la purificación total equivaliese a un receta infalible para lograr la plenitud. No falta quien piensa en un medio exclusivo para la realización cabal de la santidad. Nada más lejos del pensamiento sanjuanista.

Semejante visión comete un reduccionismo lamentable. Identifica todo el mensaje sanjuanista con alguna de sus líneas maestras. Las que aparecen en primer plano en la *Subida del Monte Carmelo* y en la *Noche oscura*. No se corresponde, ni lejanamente, con toda la riqueza encerrada en esas dos obras. Encierran también elementos y aspectos de primera importancia en una visión positiva y risueña de la vida espiritual. Bastaría recordar la centralidad concedida a la persona de Cristo; el papel decisivo atribuido a las virtudes teologales; el aprecio demostrado por las mediaciones humanas; la dinámica insustituible de la oración-comunicación divina. Nada tan claro en esos escritos como el alcance concedido al esfuerzo catártico. No tiene razón de fin, ni siquiera de medio directo e inmediato para la comunión con Dios. Tiene únicamente función dialéctica en el proceso de santificación: es disposición imprescindible para que la acción divina alcance su plenitud.

La reducción del sanjuanismo (aunque limitada a *Subida-Noche*) a propuesta radicalmente negativa implica, incluso, una fragmentación material no legítima-

da por razones válidas. Tan genuinas son las páginas que describen las altas comunicaciones divinas como aquellas que insisten en la urgencia de disponerse convenientemente para recibirlas. Tan genuinamente sanjuanista es la propuesta del *Cántico espiritual* y de la *Llama de amor viva*, como la de las *Cautelas*, de la *Subida* y de la *Noche*. A lo largo y a lo ancho de los escritos de fray Juan discurre una visión unitaria y global de la santidad cristiana. La identidad sustancial de la misma se salva y repite en todas las obras, aunque el enfoque sea diferente. Todo se reduce a acentuación de aspectos y a prevalencia de medios propuestos.

El *Cántico* y la *Llama* "cantan y cuentan" un mundo espiritual de ensueño. Todo es entusiasmo y atractivo. Como si quisiesen dulcificar el tono severo y agrio de *Subida-Noche*. Dos perspectivas igualmente auténticas y representativas del sanjuanismo. Son como las dos caras de la moneda: anverso y reverso, cara y cruz, lo positivo y lo negativo. No es frecuente la integración de ambas en la síntesis global de la pedagogía sanjuanista.

Debe hacerse, no sólo por la dialéctica interna que mueve todo el sistema con su recia vinculación de principios y razonamientos. Existe una integración intencional y explícita por parte de autor. Entre los motivos determinantes de la interrupción de la *Noche oscura* (en parte, también, de la *Subida*) está el de evitar repeticiones. La temática de las cinco estrofas no comentadas coincidía necesariamente con lo expuesto en la primera redacción del *Cántico espiritual*. Ni más ni menos que la descripción de los altos grados de comunicación divina. El Santo optó por no reincidir en idéntica materia. Si volvió sobre ella en la *Llama* fue por imperativos pedagógicos ineludibles. Aprovechando, además, la ocasión para señalar, por medio de digresiones, la complementariedad de los diversos puntos de vista y los diferentes niveles de su propuesta espiritual. Aunque de pasada, en la *Llama* indicará cómo debe integrarse el aspecto catártico en el proceso dinámico de la acción divina en el alma: esfuerzo y purificación frente a deleite de posesión (1, 20-26; 29-36); el hombre viejo y sensual frente al hombre nuevo y espiritual (2, 27-30; 33-36); el madero apenas inflamado frente al leño llameante (3, 26-27).

Superando el método, un tanto artificial, de la digresión o confrontación de la *Llama*, la segunda redacción del *Cántico espiritual* propone de forma orgánica y estructural la integración unitaria de ambas vertientes a lo largo del itinerario espiritual. Aunque las líneas conductoras sigan siempre la pauta del amor en progresión, en su momento oportuno se señalan las exigencias implicadas en el propio dinamismo: las pruebas de su autenticidad y de su consistencia. Es lo que apuntan con precisión las "anotaciones" que se suceden desde la canción 12 hasta la 22. Equivale a la inserción de la *Noche oscura* en la visión luminosa del *Cántico*.

No existe repulsa ni rechazo de la propuesta fundamental de *Subida-Noche*. Hay simple complementación y enfoque diferente: la posesión frente a la negación, la luz frente a la oscuridad, la plenitud frente al vacío, el amor frente al rechazo, el todo frente a la nada. No es la eliminación del esfuerzo y de la catarsis, sólo que aparecen en segundo plano, como en sordina. A la inversa de cuanto sucede en la *Subida* y en la *Noche*. Quiere decirse que en estas obras la meta ideal de la vida —la unión amorosa con Dios, la perfección del amor— se propone como condicionada a unas exigencias duras pero ineludibles. No interesa directamente describir la meta radiante cuanto proponer el proceso de conquista en lo que tiene de sortear obstáculos y eliminar dificultades o impedimentos. Por eso el proyecto presentado se apoya en principios universales que rigen todo el

sistema sanjuanista. La trascendencia divina y la santidad de Dios no son compatibles con la limitación humana y consiguiente deficiencia. No hay posibilidad de juntar dos cosas contrarias (S1 4, 2). En el plano espiritual, la contrariedad desaparece cuando la imperfección humana queda purificada, eliminada; la limitación de criatura, cuando se inserta en la vida divina, infinita e ilimitada. El amor encuentra y produce igualdad (S1 4, 3).

En *Subida-Noche* fray Juan enseñará a eliminar la contrariedad de los dos extremos: impureza humana y santidad divina. En *Cántico* y *Llama* describirá cómo el amor realiza la igualdad y la unidad. Dos vertientes complementarias y dos ópticas diferentes para tratar la misma realidad. Lo que en unas obras aparece directamente y en primer plano, en otras se invierte. En *Subida-Noche* se va de la catarsis y de la kénosis a la posesión y plenitud; en el *Cántico-Llama* es a la inversa. Toda visión del sanjuanismo que no integre ambas vertientes en unidad peca de injusta e infiel. Por desgracia, suele conocerse únicamente una cara: la más antipática, la menos atractiva.

2. REVERSO LUMINOSO

Pasar la página que separa la *Subida-Noche* del *Cántico* es como salir repentinamente de la oscuridad a la luz. Se deja atrás lo que aleja de Dios, del amor, del deleite espiritual, para sumergirse en el gozo del misterio insondable que es Cristo. El apego a las cosas, que cansa y fatiga, oscurece y ciega, atormenta y entibia, ensucia y enflaquece (S1, 6-10), deja su puesto al amor divino —impaciente o sereno— que limpia, ilumina, asemeja, iguala e identifica al hombre con Dios. El caminar no es esquivar peligros y obstáculos, es avanzar a impulsos de una atracción irresistible que lo domina todo; es mirar siempre a la meta, al término de camino.

Esta vertiente radiante del itinerario espiritual tiene en el *Cántico* y en la *Llama* menos lastre teórico que la opuesta, contemplada en la *Subida* y en la *Noche*. Apenas lleva la carga imprescindible de una mínima justificación doctrinal. No interesa la filosofía del amor —tan manoseada en los círculos humanistas de la época—. Tampoco hace al caso la exaltación del amor platónico novelado o poetizado. El autor del *Cántico* arranca de una experiencia en la que ha verificado la fuerza definitiva del amor en la vida humana. Experiencia trascendida en su objeto o término, pero verificación auténtica de que el amor es la energía que moviliza todas las capacidades de la persona. Sabe que Dios reclama para sí toda la “fortaleza del hombre”. El precepto supremo del amor no es otra cosa que la convergencia de facultades, sentidos, tendencias y energías hacia el centro de la vida (S3 16, 1-2; N2 11, 4). Fray Juan, que ha recorrido primero la senda amorosa de interrelación y de comparticipación con Dios, se la ofrece a quienes se fían de él; a quienes se convenzan de que merece la pena.

La experiencia por él realizada y testimoniada le ha permitido comprobar el alcance y el valor de los principios que rigen el dinamismo del amor. Por eso está en grado de ratificarlos y empaparlos de carga persuasiva. Los principios en que, a lo largo de los siglos, ha logrado cristalizar la psicología afectiva, quedan iluminados hasta la diafanidad en las páginas del *Cántico* y de la *Llama*. Sólo la miopía de pensadores, insensibles a los valores del espíritu, explica que se hayan leído e interpretado en clave erótica. La superación de lo puramente humano está tan

a flor de letra que sólo la ceguera impide verlo. El sentido divinizado o trascendido de la dinámica amorosa rebosa incontenible el vocabulario del Santo. La referencia permanente de los principios es Dios.

a) Trazos y principios dominantes

Esos principios básicos que fundamentan la dinámica del proceso de unión con Dios se formulan en los siguientes términos:

- El corazón humano "no puede estar en paz y sosiego sin alguna posesión, y cuando está bien aficionado ya no tiene posesión de sí". Si tampoco posee cumplidamente lo que ama, no le puede faltar "tanta fatiga cuanta es la falta hasta que lo posea y se satisfaga". En la clave sanjuanística la aplicación es clara e inmediata: "Verse há si el corazón está bien robado en Dios en una de estas dos cosas": en sí trae ansias de él y no gusta de otra cosa fuera de él" (CB 9, 6).

- Complemento del anterior es el principio de viejo abolengo entre los maestros espirituales: "Más vive el alma adonde ama que donde anima" (CB 11, 10). La comprobación de esa ley del amor permite a fray Juan de la Cruz la aplicación inmediata a su propósito: "El alma que ama a Dios más vive en la otra vida que en ésta" (*ibid.*). No es cuestión de vida terrena y vida celeste. Se trata de superar la dialéctica de los dos contrarios sanjuanistas: Dios, bien infinito y criatura, bien limitado. "Vida natural en cuerpo y vida espiritual en Dios" son contrarios en sí, "por quanto repugna el uno al otro" (CB 8, 3). Tener la vida verdadera es tenerla en Dios, pues en él tiene el alma su vida radical y naturalmente. De ahí que la verdadera vida no está en el cuerpo, sino en Dios "por esencia, amor y deseo" (*ibid.*, 2-3).

- También tiene lejana ascendencia otro principio, relativo al dinamismo del amor, recuperado por el Santo e incorporado a su dialéctica espiritual. Ese impulso vital va disparado siempre en dirección a algo o a alguien. Establece o crea una relación decisiva: "El amor hace semejanza entre lo que ama y es amado" (S1 4, 3; CB 28, 1), o como decían los neoplatónicos: "El amor encuentra iguales o los hace". Y Juan de la Cruz vuelve a proyectarlo en la línea fundamental de su sistema: amar lo criado y limitado es igualarse con ello. Cuanto mayor es la afición a la criatura "tanto más iguala y hace semejante" a sí al alma. A la inversa: cuanto más se ama a Dios más se une e iguala con él. "El que ama criatura tan bajo se queda como aquella criatura, y en alguna manera más bajo, porque el amor no sólo iguala, más aún sujeta al amante a lo que ama" (*ibid.*).

- Consecuencia del anterior en línea psicológica, paralelo en la ontológica, es otro axioma primario: "El amor tiene la razón de fin" (CB 32, 6). En la perspectiva humana, porque acota o fija el bien ideal y a él condiciona y supedita lo demás como medio. De ahí el sentido o valor absoluto de ideal-objeto amado. De nuevo el enfrentamiento dialéctico de los contrarios en la visión sanjuanista: "Dios, así como no ama cosa fuera de sí, así ninguna cosa ama más bajamente que a sí, porque todo lo ama por sí... De donde no ama las cosas por lo que ellas son en sí" (*ibid.*).

- De ahí arranca la diferencia radical entre el amor de Dios y el amor del hombre y su carencia de reciprocidad perfecta. En el amor de Dios no caben alteridad ni egoísmo. Ama por sí y para sí, mientras el hombre ama por Dios con premio y recompensa. El dinamismo lleva dirección inversa:

- “Amar a Dios al alma es meterla en cierta manera en sí mismo, igualándola consigo con el mismo amor con que él se ama. Y por eso en cada obra — por cuanto la hace en Dios — merece el alma el amor de Dios, porque, puesta en esta gracia y alteza, en cada obra merece al mismo Dios” (CB 32, 6).
- En sentido inverso, resulta que “no puede dejar de desear el alma enamorada, por más conformidad que tenga con el Amado, la paga y salario de su amor... De otra manera no sería verdadero amor, porque el salario y paga del amor no es otra cosa sino más amor, hasta llegar a perfección de amor; porque el amor no se paga de sí mismo... Así pues, el alma encendida en amor de Dios desea el cumplimiento y perfección del amor” (CB 9, 7).

Llevando a la práctica tales principios, se impone la conclusión: “El alma que ama a Dios no ha de pretender ni esperar otro galardón de sus servicios sino la perfección de amar a Dios” (*ibid.*). En caso contrario, el amor a Dios no tiene razón de fin.

• Del principio basilar que establece la razón final del amor extrae Juan de la Cruz los criterios que han de orientar en el discernimiento de la respuesta humana frente a la iniciativa divina. Los más generales suenan así:

- “En esto se conocerá el que de veras ama a Dios, si con ninguna cosa menos que él se contenta” (CB 1, 14).
- “De aquí podrá bien conocer el alma si ama a Dios puramente o no; porque, si le ama, no tendrá corazón para sí propia, ni para mirar su gusto y provecho, sino para honra y gloria de Dios y darle a él gusto. Porque cuanto más tiene corazón para sí, menos le tiene para Dios” (*ibid.*, 9, 5).
- “Cualquier alma que ama de veras no puede querer satisfacerse ni contentarse hasta poseer de veras a Dios, porque todas las demás cosas no solamente no la satisfacen, más antes la hacen crecer el hambre y apetito de verle a él como es” (*ibid.*, 6, 4).

b) La iniciativa divina

El programa espiritual desarrollado en el *Cántico espiritual* describe con plasticidad y grafismo el proceso de un enamoramiento que culmina en la “igualdad de amor” entre Dios y el alma. De Dios es la iniciativa y la culminación, la donación inicial y la plenitud final. Del alma es la correspondencia y la respuesta, la acogida y la reentrega final de lo que ha recibido como don. El protagonismo de crecimiento y desarrollo es del hombre. Sólo en él hay progresión y sólo él necesita andar el camino.

Es lo que pretende enseñar fray Juan de la Cruz. Pero sin olvidar nunca la presencia y la acción de Dios que atrae, incita, impulsa y se entrega. El secreto del adelanto y del éxito está, ante todo, en acoger con generosidad su presencia y su acción. Es la correspondencia del hombre hecha de “amor afectivo y efectivo”, según expresión del Santo (CB 36, 4; cf. 29, 1-4). Sintetizando, a grandes trazos, la iniciativa divina, fray Juan apunta datos esenciales y ofrece pinceladas estupendas. Las trazas de Dios son bien precisas y seguras. Por su parte no es posible el fracaso.

Predilección divina

La iniciativa divina se remonta "a los tiempos eternos", a la generosa elección que Dios ha hecho desde la eternidad para cada alma. Y es que "el día de la eternidad predestinó Dios al alma para la gloria, y en eso determinó la gloria que le había de dar y se la tuvo dada libremente sin principio antes que la creara. Y de tal manera es ya *aquello* de la tal alma propio, que ningún caso ni contraste, alto ni bajo, bastará a quitárselo para siempre, sino que *aquello* para que Dios la predestinó sin principio vendrá ella a poseer sin fin" (CB 38, 6). El amor de Dios es dándiva; éste, el primer don.

Levantamiento en Cristo

Dios crió todas las cosas "por la sabiduría suya, que es el Verbo, su unigénito Hijo" (CB 5, 1). Pues bien, "con sola esta figura de su Hijo miró Dios todas las cosas, que fue darles el ser natural, comunicándolas muchas gracias y dones naturales... No solamente les comunicó el ser y gracias naturales..., mas también, con sola esta figura de su Hijo, las dejó vestidas de hermosura, comunicándoles el ser sobrenatural; lo cual fue cuando se hizo hombre, ensalzándole en hermosura de Dios y, por consiguiente, a todas las criaturas en él, por haberse unido con la naturaleza de todas ellas en el hombre... Y así, en este levantamiento de la Encarnación de su Hijo y de la gloria de su resurrección según la carne, no solamente hermoseó el Padre las criaturas en parte, mas podemos decir que del todo las dejó vestidas de hermosura y dignidad" (*ibid.*, 4). La creación entera, hecha para ir por ella a su autor. Otro don para que el hombre se convierta a Dios y a su amor (CB 1, 1).

Estrago y reparación

La armonía maravillosa de la creación y del propio ser fue rota por el hombre. La naturaleza humana "fue estragada y perdida" en el paraíso por los primeros padres. Dios, en su sabiduría, "sabe sacar de los males bienes, y aquello que fue causa del mal ordenarlo a mayor bien" (CB 23, 2 y 5). Por los mismos términos en que la naturaleza humana fue estragada y perdida por Adán debajo del árbol, ha sido reparada y redimida por el árbol de la Cruz, "alzando las treguas que por el pecado original había entre el hombre y Dios" (*ibid.*, 2-3).

La reparación y redención humana ha sido cabal y para todos, por cuanto "el Hijo de Dios redimió y, por consiguiente, desposó consigo la naturaleza humana, y consiguientemente a cada alma, dándole él gracia y prendas para ello en la Cruz" (*ibid.*, 3). Ahora bien, ese desposorio se realiza con cada alma en el bautismo, dándola Dios la primera gracia (*ibid.* 6). Es el principio y la base. Otra cosa es el desposorio que ha de hacerse "por vía de perfección". Este —asegura el Santo— no se hace "sino muy poco a poco por sus términos". La diferencia entre ambos está en que el segundo "se hace al paso del alma, y así va, poco a poco, y el otro —el primero— al paso de Dios, y así hágese de una vez" (*ibid.*, 6).

Mirada graciosa y hermosa de Dios

Con deliciosa sensibilidad fray Juan de la Cruz contempla la obra de Dios en el mundo como una mirada llena de amor y complacencia. "El mirar de Dios es

amar" —dirá— (CB 32, 3). Creó con su omnipotencia todas las cosas: bosques y espesuras, prados y sotos, "y yéndolos mirando, con sola su figura, vestidos los dejó de hermosura" (CB 4-5). Después del pecado, el hombre quedó en "estado tan bajo y feo, que no sólo no merecía y estaba para que le mirara Dios, mas ni aun para que tomara en la boca su nombre" (CB 33, 2). De propio no tenía otra cosa que "fealdad y negrura de culpas e imperfecciones y bajeza de condición natural" (*ibid.*, 5). Estaba de "color moreno".

De su cosecha el hombre no merecía nada (*ibid.* 4), pero Dios se dignó mirarle con efecto de amor (*ibid.* 32, 3). Al mirarle con amor, le hace "gracioso y agradable a sí mismo". Por "esa gracia y valor" merece su amor y tiene valor "para adorar agradablemente a Dios y hacer obras dignas de él" (*ibid.* 2). Ese es el don inicial de Dios: "Inclinándose al alma con misericordia, imprime e infunde en ella su amor y gracia, con que la hermosea y levanta tanto, que la hace consorte de la misma divinidad" (32, 4). Es lo que se hace en el bautismo con cada alma (CB 23, 6).

Aposento y morada agradable

La primera mirada amorosa de Dios no sólo quitó el "color moreno y desgraciado de culpa con que no estaba de ver el alma". Con la primera gracia se preparó una morada agradable (33, 6) donde habitar deleitosamente. Por esa presencia, que no desaparece sino por el pecado, "mora Dios en el alma agraciado y satisfecho con ella" (CB 11, 3). Esa morada escondida de Dios convierte al alma en la cosa más hermosa entre todas las criaturas (CB 1, 7). Se vuelve morada de la Trinidad Santísima, ya que "el Verbo Hijo de Dios, juntamente con el Padre y el Espíritu Santo, esencial y presencialmente está escondido en lo íntimo del ser del alma" (CB 1, 6; Lb 4, 14-16). El alma llegará a la plena virtualidad del amor cuando —en "sumo recogimiento dentro de sí misma" (*ibid.*)— sentirá "por afición espiritual" esa presencia trinitaria (CB 11, 3). Sumergida en la vida trinitaria "amará a Dios como de él es amada", por cuanto le amará en el mismo amor divino que es el Espíritu Santo (CB 38-39). Ese desposorio del hombre con Dios ha de realizarse por sus términos y pasos.

Amor duplicado de Dios

La iniciativa permanece siempre de parte de Dios. No se contenta con mirar-amar. Dios "adama al alma", que "es amar mucho; es más que amar simplemente; es como amar duplicadamente" (CB 32, 5). Es lo que hace Dios: primero quiere mirar al alma "dándole gracia para agradarse de ella" y hacerla "digna y capaz de su amor". Luego se prenda de las gracias que él mismo ha puesto, lo que es dar más gracia, o gracia por gracia (*ibid.*, 5 y 33, 7). Eso es "adamar" Dios al alma: "Viéndola graciosa a sus ojos, mucho se mueve a hacerla más gracia, por cuanto en ella mora bien agrado" (*ibid.*).

El misterio del amor divino es insondable. Sólo la experiencia puede vislumbrar algo: "¿Quién podrá decir hasta dónde llega lo que Dios engrandece a un alma cuando da en agradarse de ella? No hay poderlo ni aun imaginar; porque, en fin, lo hace como Dios, para mostrar quién él es. Sólo se puede dar algo a entender por la condición que Dios tiene de ir dando más a quien más tiene; y lo que le va dando es multiplicadamente, según la proporción de lo que antes el alma tiene" (CB 33, 8). Gracias a la mirada divina que hace graciosa al alma puede ésta

merecer más gracia y más amor (32, 6). A medida de su correspondencia se le multiplica el don. Dios la "adama", la ama duplicadamente.

Caricias de madre

Dios no tiene otro deseo al dar su amor que engrandecer al alma. Las buenas obras y deseos de ésta no son nada delante de él, ya que nada le falta ni nada desea fuera de él (CB 28, 1). Nada hay que pueda engrandecer más al alma que la igualdad de amor (*ibid.*). Es lo que busca Dios con su amor duplicado. Siempre está bien "presto a consolar al alma y satisfacer en sus necesidades y penas cuando ella no tiene ni pretende otra satisfacción y consuelo fuera de él" (CB 10, 6).

Supera todas las ternuras de una madre. Se comunica "con tantas veras de amor que no hay afición de madre que con tanta ternura acaricie a su hijo, ni amor de hermano, ni amistad de amigo que se le compare. Porque aun llega a tanto la ternura y verdad de amor con que el inmenso Padre regala y engrandece a esta humilde y amorosa alma..., que se sujet a ella verdaderamente para la engrandecer, como si él fuese su siervo y ella fuese su Señor. Y está tan solícito en la regalar, como si él fuese su esclavo y ella fuese su Dios" (CB 27, 1). Lejos de la visión del *Cántico* la trascendencia divina que está exigiendo renuncia y purificación. En lugar de los obstáculos que se oponen al encuentro, la cercanía de Dios y su presencia ofrecen un cambio radical de panorama. En vez de la escalada fatigosa del monte, lo que se persigue y conquista es el más profundo centro del alma donde mora Dios.

c) Trazas y términos humanos

"El piadoso y omnipotente Padre" toca constantemente al alma con mano blanda a lo largo del camino. Amigable, graciosa y suavemente va guiándola hasta el secreto escondrijo donde él la espera (Llb 2, 16). La andadura comienza con la conversión, con el reconocimiento del don divino y la confesión de la propia miseria. Culmina con la cancelación de la deuda contraída con Dios. Paga esa deuda con la dádiva recibida, con la reentrega del amor igualado (Llb 3, 69-70). Ambos extremos están unidos por un crescendo amoroso cuyos momentos y rasgos salientes son los siguientes:

Conversión al amor

Quien está muerto por el pecado vive en la mayor miseria; no cae en la cuenta de lo que está obligado a Dios. Tiene obligación de reconocer las "innumerables mercedes, así temporales como espirituales, que de él ha recibido", pero "no sólo no lo hace, mas ni aun mirarlo y conocerlo merece" (CB 32, 9). Una mirada de Dios cambia el panorama de la vida. Tocado por su misericordia, hace memoria "de aquel primer estado suyo tan bajo y tan feo, que no sólo no merecía ni estaba para que le mirara Dios, mas ni aun para que tomara su nombre en la boca" (CB 33, 3). Acordándose de las misericordias recibidas, "toma ánimo y osadía para pedirle la continuación de su comunicación" (*ibid.*).

Conociendo, por la bondad de Dios, la gran deuda que con él tiene contraída "en haberle criado solamente para sí..., y en haberle redimido solamente por sí..., y otros mil beneficios en que se conoce obligado a Dios hasta que naciese..., tocado de pavor y dolor de corazón interior..., con ansia y gemido" comienza

a servirle y responder a su amor (CB 1, 1). Es la conversión del corazón; el comienzo decidido de corresponder al amor de Dios; la determinación de jugárselo todo por él. Ahí coloca siempre fray Juan de la Cruz el arranque de la vida espiritual tomada en serio. Después de que el hombre "determinadamente se convierte a servir a Dios" (N1 1, 2). Más que en ninguna parte, en el Cántico hace ver el Santo cómo desde ese momento "va Dios criando en espíritu y regalando, al modo que la amorosa madre hace al niño tierno" (*ibid.*). Conforme al desarrollo progresivo, empeño personal y cuidado amoroso de Dios se acompañarán debidamente.

Búsqueda en fe y amor

Dado que Dios mora escondido y agrado en lo más profundo de su ser (CB 1, 6-8; 11, 2-3) allí ha de buscarle el alma sin identificarle con ninguna cosa criada, por muy alta y excelsa que le parezca (1, 10-12). Por eso ha de ir guiada siempre por dos "lazarillos" o "mozos de ciego", que nunca la desviaran del recto camino: la fe y el amor.

Aunque Dios permanece siempre escondido en ese escondrijo, se manifiesta también en la huella e imagen que ha estampado de sí en las criaturas; por ello, el movimiento de ir a Dios y descubrirlo ha de conjugar dos vertientes o flancos complementarios e interrelacionados: la interiorización o introspección y la admiración o contemplación de las obras divinas (CB 1, 6-7 y 4, 1). Se conjugaran también así dos movimientos ritmicos y alternantes del proceso: el conocimiento propio y el conocimiento de Dios (CB 4, 1).

Pelea contra "los fuertes y fronteras"

El encuentro gozoso y gratificante con Dios en amor pleno y consumado no es sólo cuestión de ansias y deseos. Tampoco búsqueda conceptual o contemplación admirativa de sus maravillas. Para encontrarle y poseerle exige poner manos a la obra (3, 1). En el plano del conocimiento se manifiesta por el rastro de las criaturas (4, 1-7; 7, 1-3) y por los misterios de la fe (5, 4). Son medios y mediaciones que iluminan la senda y estimulan la búsqueda, pero ésta implica esfuerzo y lucha. Los regalos y mercedes que ayudan a sostener el empeño (3, 1 y 5) no lo suplantan ni sustituyen.

Se concentra en la lucha contra enemigos o adversarios y en el ejercicio de las virtudes. Para buscar "a lo cierto a Dios" ambas cosas son necesarias (3, 4). Por un lado, liberar el corazón de todas las cosas que "puramente no son Dios": gustos, deleites, contentos, consuelos (3, 5); de otro, fortaleza para luchar sin tregua contra los enemigos que "procuran tomar el paso de este camino" (3, 9): la fiera del mundo, la fuerza del demonio, la frontera de la carne con las "repugnancias y rebeliones que naturalmente tiene contra el espíritu" (*ibid.*, 6-10). En movimiento reciproco de sístole y diástole, con la pugna contra "fuertes y fronteras", se van afianzando las virtudes, ya que el camino de buscar a Dios "es ir obrando en Dios el bien y mortificando en sí el mal" (3, 4). Dios suele estimar más "una obra de la propia persona que muchas que hacen otras por ella" (3, 2).

Dolencias de amor

Como quiera que existe correlación entre el amar y el padecer por el amado,

todo el esfuerzo por la posesión del mismo se torna crecimiento y aumento en el amor; "porque el más puro padecer trae más íntimo y puro entender y, por consiguiente, más puro y subido gozar, porque es de más adentro saber" (CB 36, 12). En ese proceso alternante y correlativo de esfuerzo y regalo, de búsqueda y posesión, llega un momento en que el alma se siente tan cerca y próxima de Dios como María Magdalena en el huerto frente a Jesús (10, 2). Llega a un enamoramiento tan intenso y sincero que en todo encuentra motivo de recriminación por la ausencia de lo que aún no posee (canc. 6-12). Acude a su espíritu todo el repertorio de ansias, penas, fatigas, heridas, llagas de quien se siente en trance de no aguantar más tiempo la ausencia (10-12).

La dialéctica amor-dolor, pena-gozo no es juego de palabras. Define una situación concreta y se corresponde a un momento preciso del itinerario amoroso. La fragua donde echan agua para que se "encienda y afervore más el fuego" (CB 11, 1), la piedra que se ve detenida cuando corre a su centro (12, 1) representan gráficamente el estado de tensión espiritual a esas alturas. Pese a todo, no existe todavía una disposición adecuada por parte del alma para la comunicación entera y perfecta de Dios. El la trabaja aún para que logre la pureza necesaria. El contraste entre la doble acción —purificadora y comunicativa— es lo que produce el sufrimiento y la pena. A la vez que se va acercando a Dios "siente el alma en sí más vacío de Dios y gravísimas tinieblas". Es un fuego espiritual "que la purga y seca" para disponerla a la divina unión (CB 13, 1). No es capaz de recibir aún el alma las mercedes divinas sin que repercutan dolorosamente en el cuerpo (13, 3-8). Este necesita acomodarse al espíritu. Lo hará a través de la catarsis de la purgación, de la noche oscura. En ese contexto incorpora fray Juan de la Cruz la temática desarrollada en *Subida-Noche*. Una primera noche para llegar a la iluminación divina de la contemplación, la del sentido; otra, para llegar al matrimonio espiritual, la del espíritu.

Visitas del Amado y fragancia de virtudes

Juan de la Cruz, experto y experimentado en la materia, asegura que "ordinariamente según los grandes fervores y ansias de amor que han precedido en el alma, suelen ser también las mercedes y visitas que Dios le hace grandes" (CB 13, 2). Y también, que "conforme a las tinieblas y vacíos del alma son las consolaciones y regalos que la hace Dios" (*ibid.* 1). Todo va "en crescendo", llegando a la madurez, "a colmo" según expresión sanjuanista.

En determinado momento se da como un vuelco en la vida espiritual. Comienza un estado o situación con visos paradógicos. Acaban las "ansias y querellas vehementes de amor". Hay sentimiento preciso y nítido de la presencia de Dios, que se comunica cada vez con mayor frecuencia y generosidad. A veces domina la sensación de un "estado de paz y deleite y de suavidad de amor" que parece estable (CB 14-15, 2). Dios se gusta como silbo amoroso, río sonoro, noche sosegada, música callada, soledad sonora, cena que recrea y enamora (14-15).

Hasta las virtudes se han vuelto fuertes y sólidas como una piña (16, 8-9), de modo que se le ofrecen a Dios con deleite de amor. Son virtudes adquiridas con esfuerzo en las frescas "mañanas de las juventudes", y también infundidas generosamente por Dios en sus visitas. La frecuencia y abundancia de éstas dan la sensación de una comunicación sin obstáculos. Está ratificado el desposorio espiritual con promesa firme de ambas partes. Falta todavía algo para la entrega definitiva.

Es la prueba última de la fe, de la fidelidad, de la genuinidad de la promesa. Todavía se dan "ausencias, perturbaciones y molestias de la porción inferior" (14-15, 30). Precisamente, las ausencias que se padecen en ese estado de despojo espiritual son muy aflictivas y "algunas son de manera que no hay pena que se le compare". Estando ya con el deseo abisal de la unión con Dios "cualquier entretenimiento le es gravísimo y molesto al alma" (CB 17, 1). En eso se resuelve la paradoja de este estado, en el fenómeno de la noche radical del espíritu, con sus "interpolaciones" de penas y visitas de Dios, según doctrina de la *Noche oscura*. Es una exigencia final para que la parte sensitiva del hombre pierda sus resabios y sujete del todo sus fuerzas al espíritu (CB 14-15, 30). De nuevo la inserción de la catarsis en la perspectiva del *Cántico* en su segunda redacción.

Plenitud de amor y de vida

Con la realización de esa concordia entre el sentido y el espíritu se da perfecta integración entre los dos planos en que se consuma la transformación del hombre: el antropológico o natural y el teológico o sobrenatural. El estado feliz del matrimonio espiritual es la entrega total de ambas partes "con cierta consumación de amor". El alma queda "hecha divina y Dios por participación, cuanto se puede en esta vida" (22, 3). En este deleitoso estado todo es ya ejercicio de amar. Se vuelve realidad el ideal supremo de la vida: entregar a Dios todo el caudal del ser, toda la fortaleza del alma, es decir, cumplir el precepto del amor (CB 28). No es posible desarrollo ulterior en el sentido de alcanzar estados o situaciones específicas diferentes. Sólo cabe ulterior "calificación y sustanciación" del amor (Lib, pról. 3). Se ha alcanzado la meta de la perfección en la doble vertiente señalada.

- En la de transformación o divinización se ha escalado la cima, se ha conquistado la meta de estar el alma "toda revertida en gracia", por lo que iguala a Dios en amor, por cuanto le ama con "voluntad y fuerza del mismo Dios, unida con la misma fuerza de amor con que es amada de Dios; la cual fuerza es en el Espíritu Santo, en el cual está el alma allí transformada" (CB 38, 3). Por si alguien se sorprendiera del atrevimiento, aclara decidido el Santo: "Y no hay que tener por imposible que el alma pueda una cosa tan alta que el alma aspire en Dios como Dios aspira en ella por modo participado; porque dado que Dios le haga merced de unirla en la Santísima Trinidad, en que el alma se hace deiforme y Dios por participación, ¿qué increíble cosa es que obre ella también su obra de entendimiento, noticia y amor, o, por mejor decir, la tenga obrada en la Trinidad, juntamente con ella, como la misma Trinidad, pero por modo comunicado y participado, obrándolo Dios en la misma alma?" (CB 39, 4). Se atreve a más: "No sería verdadera transformación, verdadera y total, si no se transformase el alma en las tres personas de la Santísima Trinidad en revelado y manifiesto grado" (CB 39, 3).

Sin perfecta reciprocidad no hay perfección en el amor. Llegar al culmen de la posesión amorosa exige la mutua entrega. Por eso vive semejante realidad el alma divinizada. Para que pueda ser real la reciprocidad de su amor con Dios, le hace reentrega de lo que de él ha recibido, pero lo ofrece como si fuese dádiva suya personal. Son palabras textuales de fray Juan de la Cruz: "Aunque es verdad que el alma no puede de nuevo dar al mismo Dios a sí mismo, pues él en sí siempre se es el mismo, pero el alma de suyo perfecta y verdaderamente lo hace, dando todo lo que él le había dado para ganar el amor, que es dar tanto

como le dan. Y Dios se paga con aquella dádiva del alma..., y la toma con agradecimiento, como cosa que de suyo le da el alma y en esa misma dádiva ama él de nuevo al alma y en esa reentrega de Dios al alma ama el alma también como de nuevo" (Lib 3, 79). No queda más que desbordar el límite de la vida terrena.

• En la vertiente humana la restauración de la naturaleza "estrangada y caída" es completa. Dos verificaciones complementarias lo demuestran: por un lado, la recuperación del equilibrio perfecto entre tendencias naturales y espirituales, entre el sentido y el espíritu; por otro, el gozo y la posesión de todo lo criado en Dios y a través de Dios, no por el procedimiento inverso. Quiere decirse que se ha superado la antinomía radical Dios-criatura. Ha desaparecido la dialéctica de la contrariedad: Dios y mundo como alternativa. Es la realización en plenitud de la persona en su identidad humano-divina. Conviene oír al Doctor Místico: "Está el alma en este puesto en cierta manera como Adán en la inocencia, que no sabía qué cosa era mal; porque está tan inocente que no entiende el mal ni cosa juzga mal; y oirá cosas muy malas y las verá con sus ojos, y no podrá entender que lo son, porque no tiene en sí hábito de mal por donde juzgar; habiéndole Dios ráido los hábitos imperfectos y la ignorancia en que cae el mal de pecado, con el hábito perfecto de la verdadera sabiduría" (CB 26, 14).

Dentro de la restauración de esa armonía perfecta en el hombre, que elimina tendencias contrastantes e inclinación al mal, se produce otro cambio fundamental. Lo que se buscaba y gozaba fuera o en oposición a Dios se encuentra ahora en él. No necesita rastrearse por las criaturas ni por la meditación de los misterios de fe. Todo lo ve, conoce y posee en él. Desde Dios contempla y goza el panorama de todo lo creado y revelado. Llegada el alma a la cima de la perfección amorosa echa de ver "cómo todas las criaturas de arriba y de abajo tienen su vida y duración y fuerza en él... Aunque es verdad que echa allí de ver el alma que estas cosas son distintas de Dios, en cuanto tienen ser criado, y las ve en él con su fuerza, raíz y vigor, es tanto lo que conoce ser Dios en su ser con infinita eminencia todas estas cosas, que las conoce mejor en su ser que en las mismas cosas. Y éste es el deleite grande de este recuerdo: conocer por Dios las criaturas, y no por las criaturas a Dios; que es conocer los efectos por su causa y la causa por los efectos" (Lib 4, 5).

* * *

De esta manera se cierra el círculo del conocimiento y del amor. Se logra recuperando y poseyendo perfectamente lo que impedía la posesión verdadera de las cosas en Dios. San Juan de la Cruz ha justificado sagazmente en *Subida-Noche* porqué es necesario purificar el afecto humano que cierra las cosas temporales en fin, sin dejarlas orientar como medios a Dios. Es condición imprescindible e irrenunciable para lograr la cumplida posesión de todo lo caduco y humano en su raíz y consistencia verdadera: en Dios. El trueque se ha producido de la siguiente manera: "estando el alma en Dios sustancialmente, como lo está toda criatura, quítale él de delante alguno de sus muchos velos y cortinas..., para poderle ver como él es... Como todas las cosas está moviendo con su virtud, parécese juntamente con él lo que está haciendo, y parece moverse él en ellas y ellas en él con movimiento continuo. Y por eso le parece al alma que él se movió y recordó, siendo ella la movida y recordada" (Lib 4, 7).

No extraña que fray Juan de la Cruz insista en que merece la pena aceptar sus condiciones, las renuncias exigidas para poder gozar las experiencias ofrecidas. Si pudiesen probarse anticipadamente, serían muchos los que asumirían las penalidades del caminar en oscura noche. Como eso no es posible, pocos se fían de sus palabras. Consta dolorido: "Para entrar en estas riquezas de la sabiduría divina, la puerta es la cruz, que es angosta. Y desear entrar por ella es de pocos; mas desear los deleites a que se viene por ella, es de muchos" (CB 36, 13).

¡Y qué deleites los de la "fruición en Dios"! Nada menos que "nueva primavera en libertad y anchura y alegría de espíritu"; "nuevo canto de jubilación a Dios, juntamente con Dios, que mueve a ello". En ella se ve el alma saboreada por lo que siente y rastrea: la "excelencia de lo que tendrá en la gloria" (CB 39, 9-10). Y todo ello gracias a la fuerza dinámica del amor. Efectivamente, tiene razón de fin.

SAN JUAN DE LA CRUZ: EN TORNO A *SUBIDA Y NOCHE* Su relación con el poema *Noche oscura*

José Damián Gaitán, OCD

I. DOS OBRAS COMPLEMENTARIAS

1. *Subida del Monte Carmelo* y *Noche oscura* son dos de las grandes obras escritas por el místico castellano y abulense, Juan de la Cruz. A lo largo de los tiempos, siempre se ha visto entre ambas una relación e interrelación especial por diversos motivos. Relación e interrelación que, si bien, por una parte, las unía entre sí, por otra las diferenciaba del bloque de otros escritos mayores de Juan de la Cruz: el constituido por *Cántico* y *Llama de amor viva*.

Los principales motivos de esa relación e interrelación especial que siempre se ha observado entre *Subida* y *Noche*, se pueden reducir fundamentalmente a dos:

- 1.º Una complementariedad doctrinal y estructural.
- 2.º La común referencia, en ambos casos, al poema *Noche oscura*.

2. En cuanto a lo primero, la complementariedad doctrinal y estructural, mucho se ha discutido y dicho, sobre todo en estas últimas décadas. Basados en criterios de análisis internos de ambas obras, algunos han llegado incluso a afirmar años atrás que, en realidad, no se trata tanto de obras distintas, cuanto de una única y misma obra; aunque pensada y redactada, eso sí, en dos formas o estilos distintos.

En nuestros días, sin embargo, no todos los estudiosos del sanjuanismo están de acuerdo con dicha teoría, aunque todos afirman decididamente la estrecha vinculación y cercanía temática y estructural de *Subida* y *Noche* dentro del sistema sanjuanista y del conjunto de sus escritos (1).

(1) Entre los defensores de la primera opinión, destaca: Juan de JESÚS MARÍA, *El díptico Subida-Noche*, en VARIOS, *Sanjuanística*, Roma, 1943, 25-83, y Lucinio RUANO (del Santísimo

Esta estrecha vinculación y cercanía viene dada por el hecho de que el tema central de ambas obras es la purificación del hombre en orden a alcanzar la perfecta unión con Dios. La meta es la perfecta unión con Dios, que nunca se pierde de vista; pero el verdadero tema es, en ambos casos, la purificación del hombre: primero por lo que respecta a su dimensión sensitiva, y después a su dimensión racional y espiritual. La diferencia entre ambas, desde el punto de vista temático, estriba en que dicho proceso purificativo se plantea en un caso, en *Subida*, desde el punto de vista activo: aquello que ha de procurar hacer el hombre para llegar a purificar todo su ser; y en el otro, en *Noche*, el tema se enfoca desde lo que se llama purificación pasiva: camino de situaciones especiales por las que Dios hace pasar al hombre para que éste logre aquella completa purificación y transformación que le permita la perfecta unión con Dios.

3. Pero, aparte de esta mencionada cercanía y complementariedad temático-estructural, hay otro segundo motivo de cercanía entre *Subida* y *Noche*, y es que, en ambos casos, hay un propósito inicial de que el poema *Noche oscura* sirva de guía en las distintas explicaciones temáticas que se desean hacer. Así se nos dice al principio de la *Subida del Monte Carmelo*: "Toda la doctrina que entiendo tratar en esta Subida del Monte Carmelo está incluida en las siguientes canciones, y en ella se contiene todo el modo de subir hasta la cumbre del monte, que es el alto estado de la perfección, que aquí llamamos unión del alma con Dios" (2). Y al comienzo de *Noche oscura*, se dice: "En este libro se ponen primero todas las canciones que se han de declarar. Después se declarará cada canción de por sí" (3). Las canciones a las que en ambos casos se refiere el santo, y que nos transcribe a continuación de forma íntegra son, ni más ni menos, el entero poema *Noche oscura*. Es precisamente desde este punto de vista, de la relación real que ambas obras guardan con el poema *Noche oscura*, desde el que vamos a intentar acercarnos aquí a los libros de Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* y *Noche oscura*.

4. Y aquí un pequeño inciso. Algunos han divinizado tanto a Juan de la Cruz que les gusta verlo y presentarlo como un autor completo y hecho desde el principio, por lo que tienden a rechazar todo aquello que pueda suponerle, en su opinión, un cierto límite. A mí me parece que es mucho más real y mucho más humano ver y presentar a un Juan de la Cruz que, al menos desde el punto de vista de la expresión y la comunicación, lucha continuamente por superarse y completarse, sin miedo a tener que corregir, modificar, reducir o completar proyectos anteriores.

Sacramento), que se declara partidario de dicha teoría en *San Juan de la Cruz. Obras completas*, Madrid, BAC, 11.ª ed., 1982, pp. 78-86 (postura que ha venido defendiendo desde ediciones anteriores).

La segunda opinión se puede ver en Federico RUIZ SALVADOR, *Introducción a San Juan de la Cruz*, Madrid, BAC, 1968, pp. 182-214, y en la *Introducción* que el mismo autor hace a la obra *Subida del Monte Carmelo en San Juan de la Cruz. Obras completas*, Madrid, EDE, 2.ª ed., 1980, sobre todo pp. 162-165. En esta misma línea se mueve Eulogio PACHO (de la Virgen del Carmen): cfr. *San Juan de la Cruz y sus escritos*, Madrid, Cristiandad, 1969, pp. 253-269, y más recientemente su edición de *San Juan de la Cruz. Obras completas*, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 1982 (introducción a *Subida* y *Noche*: cfr., especialmente, pp. 133-135, 543-546).

(2) *Subida del Monte Carmelo*, Argumento. De aquí en adelante usaremos la sigla "S" para designar esta obra. Como está dividida en tres libros, haremos preceder el número correspondiente en cada caso: 1 S, 2 S, 3 S.

(3) *Noche oscura*, Prólogo. De aquí en adelante usaremos la sigla "N" para designar esta obra. Como está dividida en dos libros, haremos preceder el número correspondiente en cada caso: 1 N, 2 N.

Así las cosas, considerando los escritos de Juan de la Cruz desde lo que podríamos llamar su génesis literaria, se constata en ellos, como una constante, un continuo proceso de perfeccionamiento y maduración, no sólo temático, sino también de expresión respecto de aquellas mismas realidades de las que nos quiere hablar. Esto se puede observar, no sólo en la elaboración entrecruzada de las distintas grandes obras o escritos del santo —*Cántico, Subida, Noche, Llama*—, sino, sobre todo, en la relación de precedencia que existe entre gran parte de sus escritos breves, entre los que se encuentran sus grandes poemas, y sus escritos mayores. Así, podemos afirmar que el punto de partida de sus cuatro grandes obras, las arriba mencionadas, son precisamente sus tres grandes poemas: *Cántico, Noche oscura y Llama de amor viva*.

5. El comentario al poema *Cántico espiritual* o *Canciones de la Esposa* fue uno de los más cuidados y trabajados por Juan de la Cruz, hasta el punto que, en una segunda redacción que hizo del mismo tras un largo laboreo, llegó incluso a trastocar el orden de una parte considerable de sus estrofas. También del comentario al poema *Llama de amor viva* tenemos dos redacciones; aunque aquí, proporcionalmente, las diferencias entre una y otra son más bien mínimas. Pero el caso del poema *Noche oscura* es del todo particular. No sólo porque sirve de punto de arranque a dos obras distintas —*Subida del Monte Carmelo* y *Noche oscura*—, sino porque, además, se da la particularidad de que, a lo largo de dichas obras, se produce lo que podríamos llamar un triple intento de acercamiento al poema, con la intención de desvelarnos su contenido o contenidos teológico-espirituales.

II. EL POEMA *NOCHE OSCURA* Y SUS TRES COMENTARIOS

1. Por tres veces Juan de la Cruz inicia un comentario al poema *Noche oscura*: una vez en el libro *Subida del Monte Carmelo* y dos veces en el libro *Noche oscura*. Concretamente, una en el primer libro y otra en el segundo libro de la *Noche*. Sus propósitos son siempre comentar el entero poema, como comprobamos más arriba. En ninguno de los casos, sin embargo, se llegará a hacer un comentario completo del mismo. Pero antes de entrar en este tema quisiera hacer notar otra cosa. En los dos primeros acercamientos al poema *Noche*, nunca se hace referencia a posibles comentarios anteriores o paralelos. Sólo cuando, dentro del mismo libro de *Noche*, se intenta por segunda vez un nuevo acercamiento al poema, entonces el santo siente la necesidad de dar una explicación. Comenzando a hablar de la noche pasiva del espíritu, dice: "Todo lo cual obra el Señor en ella (el alma) por medio de una cura y oscura contemplación, como el alma lo da a entender por la primera canción. La cual, aunque está declarada al propósito de la primera *Noche del sentido*, principalmente la entiende el alma por esta segunda del espíritu, por ser la principal parte de la purificación del alma. Y así, a este propósito, la pondremos y declararemos aquí otra vez" (4).

(4) 2 N 3,3. Como se sabe, la división de *Noche oscura* en dos libros no fue cosa del santo, sino de editores posteriores, aunque con cierto apoyo en lo que es la estructura interna de la obra: doble intento de acercamiento al poema *Noche oscura* y división en "noche del sentido" y "noche del espíritu". También fueron los editores los que consagraron el título *Noche oscura* para designar esta obra, porque el título original era otro mucho más largo.

2. Pero veamos ahora cuál es la suerte de cada uno de los tres acercamientos que Juan de la Cruz hace al poema *Noche oscura*. Lo primero que se constata es que una cosa son las primeras intenciones y otra muy distinta los hechos. En sus tres acercamientos al poema *Noche*, a lo más que llega nuestro poeta místico es a iniciar tímidamente el comentario a la tercera estrofa. Y esto en su tercer y último intento. En su primer acercamiento, el de *Subida*, sólo había llegado a iniciar el comentario a la segunda estrofa; si bien, en cierta medida, los capítulos que le siguen se podrían considerar como una prolongación, en sentido amplio, de dicho comentario. Luego, en su segundo acercamiento, el primero de los dos que hace en *Noche*, no pasó del comentario a la primera estrofa.

Es curioso constatar cómo el santo ha sentido la necesidad de comentar las dos primeras estrofas del poema *Noche oscura*, sobre todo la primera, desde perspectivas distintas. Y esto hasta lograr hacer el comentario que, en su opinión de autor-creador del poema, más se adecuaba al sentido original de dichas estrofas (5). Pero, sin embargo, en ningún caso siente la necesidad real de pasar adelante en el comentario completo del poema. Lo que no pasaría de ser una pura constatación externa, tras una lectura atenta de *Subida* y *Noche*, se convierte en la secreta persuasión de que, en la intención de Juan de la Cruz, son precisamente estas dos primeras estrofas del poema *Noche oscura* el verdadero marco donde se encierra todo lo que él nos quiso decir sobre el camino de la purificación del hombre, o mejor, sobre la purificación del hombre como camino hacia la unión con Dios. Aunque, para lograr explicarnos algo de su contenido, haya tenido que recurrir a comenzar la explicación de sus versos hasta tres veces consecutivas.

3. Por otra parte, reiteradamente el santo asigna a cada una de las dos primeras estrofas a las que nos estamos refiriendo un contenido espiritual concreto. Así, por ejemplo, al principio de la *Subida*, y, sin duda, dentro de un marco de intenciones referido todavía al entero poema (6), asigna claramente a la primera estrofa la purificación del sentido o parte sensitiva del hombre, mientras que reserva a la segunda estrofa la purificación de la parte espiritual (7).

Algo parecido sucederá después igualmente al comienzo del libro *Noche oscura*. "En las dos primeras canciones —dice— se declaran los efectos de las dos purgaciones espirituales de la parte sensitiva del hombre y de la espiritual. En las otras seis se declaran varios y admirables efectos de la iluminación espiritual y unión de amor con Dios" (8). De donde se deduce claramente cierta contraposición entre las dos primeras canciones o estrofas y las restantes. Las dos primeras serían las destinadas propiamente a hablarnos de la purificación.

Este haber asignado concretamente el tema de la purificación del hombre a las dos primeras estrofas del poema *Noche oscura*, se respeta también incluso en el tercer acercamiento del santo al poema, es decir, el que se realiza en el segundo libro de la *Noche*. Allí se dice, en un texto que hemos citado poco antes, que, aunque la primera canción se ha comentado hasta ahora desde la perspectiva de la purificación del sentido, el poema se puede entender con toda verdad

(5) Cfr. 2 N 3,3 y 22,1-2.

(6) Cfr. *Subida*, Argumento y 1 S 1,6.

(7) Cfr. 1 S 1,1-2.

(8) *Noche oscura*, Prólogo.

desde el comienzo, desde la primera estrofa, como referido a la purificación del espíritu, y así se va a hacer en este segundo libro de la *Noche*. Tras la asignación también de la primera estrofa, y no sólo de la segunda, a la purificación del espíritu, quizá se podrá afirmar que se rompe la relación interna, establecida en anteriores ocasiones entre ambas estrofas. Sin embargo, sigue siendo verdad también en este segundo libro de la *Noche* que las dos primeras estrofas, y sólo ellas dos, tienen asignada la misión de expresarnos algo de lo que, en la mente de Juan de la Cruz, son las noches o purificaciones del hombre (9).

En este sentido, la ruptura con lo afirmado en los dos primeros acercamientos del santo al poema *Noche* es menor de lo que pudiera parecer. De hecho, existe otro dato que refuerza, en cierta medida, lo que acabamos de constatar y afirmar. Leyendo despacio y con detención el segundo libro de *Noche oscura* se puede comprobar que la decisión de comenzar un nuevo acercamiento al poema *Noche* desde su primera estrofa, interpretando todos sus versos desde la perspectiva de la purificación del espíritu, está precedida de un amplio razonamiento sobre la amplitud antropológica de esta noche. Allí se afirma que, en el fondo, en esta noche de la que se quiere hablarnos se purifica de raíz no sólo el espíritu, sino también, y juntamente con él, el sentido o parte sensitiva del hombre. Se trataría de una purificación total e integral del hombre, en la que todo él entraría en dicho proceso de purificación extrema. En este sentido, la anterior purificación del sentido habría sido más bien una preparación para adaptar éste al gusto de las cosas del espíritu, "para que así ellos (en alguna manera juntos y conformes en uno) juntos estén dispuestos para sufrir la áspera y dura purgación del espíritu que les espera. Porque en ella se han de purgar cumplidamente estas dos partes del alma 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 reformación y enfrenamiento del apetito que purgación; la causa es porque todas las imperfecciones y desórdenes de la parte sensitiva tienen su fuerza y raíz en el espíritu, donde se sujetan todos los hábitos buenos y malos, y así, hasta que éstos se purgan, las rebeliones y siniestros del sentido no se pueden bien purgar. De donde en esta noche que se sigue se purgan entrambas partes juntas" (10).

Por todo lo dicho se podrá afirmar ciertamente que, en el tercer acercamiento del santo al poema *Noche*, éste rompe con el esquema anterior de asignar a cada una de las dos primeras estrofas una etapa o área antropológica concreta en el proceso de purificación. Pero no se podrá afirmar que rompa con el esquema antropológico anterior, basado en la dialéctica "sentido-espíritu", que, por otra parte, en este caso se ve desde una perspectiva mucho más integradora e integrada. Perspectiva que se mantiene a lo largo de todo el segundo libro de la *Noche*. Ya casi al final del mismo, y al hilo del último verso de la segunda estrofa, "estando ya mi casa sosegada", el santo resumirá su pensamiento al respecto diciendo: "Estando ya mi casa sosegada. Lo cual es tanto como decir: estando la porción superior de mi alma ya también como la inferior, sosegada según sus apetitos y potencias, salí a la divina unión de amor de Dios. Por cuanto de dos maneras,

(9) Cfr. 2 N 3,3 y 22,1-2. En cuanto a la identificación que hace el santo entre "purificaciones" y "noches", cfr. 1 S 1,2-3.

(10) 2 N 3,1-2.

por medio de aquella guerra de la *oscura noche* (como queda dicho), es combatida y purgada el alma, conviene a saber, según la parte sensitiva y la espiritual con sus sentidos, potencias y pasiones, también de dos maneras, conviene a saber, según estas dos partes, sensitiva y espiritual con todas sus potencias y appetitos, viene el alma a conseguir paz y sosiego. Que por eso, como también queda dicho, repite dos veces este verso, conviene a saber, en esta canción y la pasada, por razón de estas dos porciones del alma, espiritual y sensitiva; las cuales, para poder salir a la divina unión de amor, conviene que estén primero reformadas, ordenadas y quietas acerca de lo sensitivo y espiritual" (11).

4. Como conclusión de este apartado y de las reflexiones que hemos venido haciendo, creo que no es arriesgado afirmar que, en el fondo, las dos primeras estrofas del poema *Noche* son un verdadero subpoema dentro del conjunto. Una especie de poema "a se", en el que el santo concentró, en la práctica, toda la fuerza y carga de sus grandes intuiciones religioso-espirituales sobre los diversos caminos de la "noche" en el hombre, en el creyente.

III. SENTIDO TEOLOGICO-ESPIRITUAL DE LOS VERSOS

Fijémonos ahora en el sentido teológico-espiritual de los versos de ambas estrofas a las que nos venimos refiriendo: primera y segunda del poema *Noche oscura* (12). De la lectura detenida y comparada de ambas estrofas y de algunos textos claves, como los que el santo llama "Declaración", que son presentaciones de conjunto de toda la estrofa, e incluso de algunos otros textos en donde se declaran o explican varios versos de forma conjunta, se ponen de manifiesto las siguientes realidades esenciales:

1. El verbo "salió" ("salió sin ser notada") es el verbo principal en ambas estrofas, no sólo desde el punto de vista literario, sino también desde el punto de vista de la experiencia religioso-espiritual. Una *salida* que se interpreta a diversos niveles en cada uno de los tres acercamientos que el santo hace al poema, pero que siempre se considera como central y siempre finalizada a la misma meta: salir para llegar a la perfecta unión del hombre con Dios, la verdadera libertad. Por eso, desde este punto de vista, al verbo "salió" el santo añade "sin ser notada", es decir, sin que nadie me lo haya podido impedir (13). Pero la fuerza del verbo "salió" va más allá del verso en el que está enclavado. Por eso no es raro encontrarnos

(11) 2 N 24,1-2.

(12) Recientemente, en estos últimos años, se han publicado algunos interesantes trabajos que han analizado el entero poema *Noche oscura* desde el punto de vista literario y lingüístico: cfr. M. BALLESTERO, *Juan de la Cruz: De la angustia al olvido*, Barcelona, Península, 1977, pp. 19-60; C. P. THOMPSON, *El poeta y el místico*, San Lorenzo del Escorial, Editorial SWAN, 1985, pp. 195-214; A. DONAZAR, *Fray Juan de la Cruz. El hombre de las Islas extrañas*, Burgos-Vitoria, Monte Carmelo - El Carmen, 1985, pp. 85-101. Aquí insistiremos más bien en el sentido teológico-espiritual de las dos primeras estrofas, vistas a la luz de sus comentarios.

(13) Sobre este verso, cfr. 1 S 1,4; 15,1-2; 1 N, Primera canción. Declaración; 1 N 11, 4; 13,14; 2 N 4,1-2; 14,1-2. Como observación, me parece útil indicar que, en algunos de los textos aquí citados de *Noche oscura*, no se comenta explícitamente la segunda parte del verso, "sin ser notada", insistiendo, más bien, en aquello de lo que o de donde se sale (cfr. 1 N, Primera canción. Declaración; 1 N 11,4; 2 N 4,1-2).

con textos de *Subida y Noche* en que Juan de la Cruz va engarzando y explicando los diversos versos de su poema a partir del verbo y la acción de "salir".

En el libro de la *Subida*, en su primer acercamiento al poema, nos encontramos, por ejemplo, este magnífico texto en que el santo maneja con soltura distintas expresiones temporales del verbo "salir": "Quiere, pues, en suma, decir el alma en esta canción, que salió —sacándola Dios— sólo por amor de él, inflamada en su amor en una noche oscura, que es la privación y purgación de todos sus apetitos sensuales acerca de todas las cosas exteriores del mundo y de las que eran deleitables a su carne, y también de los gustos de su voluntad; lo cual todo se hace en esta purgación del sentido, y por eso dice que salía estando ya su casa sosegada, que es la parte sensitiva, sosegados ya y dormidos los apetitos en ella, y ella en ellos, porque no se sale de las penas y angustias de los retretes de los apetitos hasta que estén amortiguados y dormidos. Y esto dice que le fue dichosa ventura salir sin ser notada, esto es sin que ningún apetito de su carne ni de otra cosa se lo pudiese estorbar, y también porque salió de noche, que es privándola Dios de todos ellos, lo cual era noche para ella" (14).

También en ese mismo libro de *Subida del Monte Carmelo*, al comentar Juan de la Cruz la segunda estrofa, varias son las referencias que se establecen entre el verbo "salir" y los distintos versos de la misma. Así se dice: "salió a oscuras y segura", "salió por esta noche espiritual estando ya su casa sosegada", "salió a oscuras". Existen, además, referencias al modo distinto como se nos describe este "salir" en la primera estrofa y en esta segunda (15). A ellas nos referiremos más adelante.

2. La "casa sosegada" es otra de las realidades importantes. Se dice: "sali sin ser notada, estando ya mi casa sosegada". Y también: "a oscuras y en celada, estando ya mi casa sosegada". Es un verso que se encuentra tanto en la primera como en la segunda estrofa, y en ambas ocupa el último lugar. Sobre el sentido de este verso y sobre el por qué de su repetición, ya citamos anteriormente un texto del final del segundo libro de *Noche oscura*. No lo vamos a repetir aquí (16). Pero esa no fue la única ocasión en la que el santo explicó este verso. En repetidas ocasiones, Juan de la Cruz subraya que la "casa sosegada", o mejor, la casa que ha de ser sosegada, es tanto la casa de la sensualidad como la casa del espíritu. De ambas hay que salir, y ambas han de estar sosegadas para salir "sin ser notada". No se trata de dos realidades diferentes, sino de un mismo y continuando camino espiritual, recorrido en varias fases, que persiguen el logro de una misma y única meta: la verdadera libertad, la perfecta unión del hombre con Dios. Y, en este sentido, es precisamente, como dijimos más arriba, el verbo "sali" y el verbo "sali sin ser notada" los que dan unidad a esta doble referencia a la casa del hombre, a la "casa sosegada" (17). Se toma aquí "la metáfora

(14) 1 S 1,4. Pero este texto no es el único. El lector podrá comprobarlo consultando también los textos citados en notas anteriores. A pesar de la importancia teológica y lingüística del verbo "salir" en el contexto de *Subida y Noche*, curiosamente no se recoge en San Juan de la Cruz, *Concordancias* (edición preparada por fray Luis de San José), Burgos, Ed. Monte Carmelo, 1980. (La edición original de esta obra es del 1948.)

(15) Cfr. 2 S 1,2-3. Para otros textos claves, inspirados también en esta referencia del verbo "sali" de la primera estrofa, cfr. 1 S 1,1; 2,1; 3,5; 2 N 1, 1; 24, 1-2.

(16) Cfr. 2 N 24,1-2.

(17) Sobre el tema de la "casa sosegada", cfr. 1 S 1,4; 15,2; 2 S 1,1-2; 1 N 14,1; 2 N 14,1; 23,14; 24,1-3. En muchos casos aparece unido, en un contexto inmediato o también algo más remoto, el

—nos dice Juan de la Cruz— del que, por hacer mejor su hecho, sale de su casa de noche a oscuras, sosegados ya los de la casa, porque ninguno se lo estorbe” (18).

3. En ambas estrofas se repite igualmente el verso “¡Oh, dichosa ventura!”. Siempre a mitad de la estrofa, como para indicar que todas aquellas realidades de las que se habla en los otros versos anteriores y posteriores, tanto de la una como de la otra estrofa, constituyen la esencia de esta “dichosa ventura”, dichosa suerte. La repetición serviría, además, para indicarnos que no es menos “dichosa ventura” la salida de la casa del sentido que la salida de la casa del espíritu. Aunque bien es verdad que la dicha de Juan de la Cruz desborda de modo especial cuando le toca hablar de la “dichosa ventura” de pasar por la noche oscura del espíritu. En este contexto, y como conclusión de uno de los comentarios más bonitos a dicho verso, el santo exclama: “¡Oh cuán *dichosa ventura* es poder el alma librarse de la casa de la sensualidad! No se puede bien entender, si no fuera, a mi modo de ver, el alma que ha gustado de ello, porque verá luego claro cuán misera servidumbre era la que tenía, y a cuántas miserias estaba sujeta cuando estaba a la obra de sus potencias y apetitos, y conocerá cómo la vida de espíritu es verdadera libertad y riqueza, que trae consigo bienes inestimables, como iremos notando algunos de ellos en las siguientes canciones, en que se verá más claro cuánta razón tenga el alma de cantar por dichosa ventura el paso de esta horrenda noche que arriba queda dicho” (19). Juan de la Cruz habla de noche del sentido y noche del espíritu, pero, resumiendo, podemos decir que para él ambas son dichosas y ambas importantes, y ambas constituyen una misma y única “dichosa ventura”, como una y única es la meta hacia la que se tiende y pretende alcanzar (20).

4. “Con ansias, en amores inflamada” es el segundo verso de la primera estrofa. Sólo aparece allí. Las referencias que Juan de la Cruz hace a este verso a lo largo de sus tres acercamientos al poema *Noche* son muy significativas. Es un verso que siempre pone una nota de amor en toda esta experiencia y “dichosa ventura” religiosa del hombre. No siempre, sin embargo, se trata de la misma clase de amor, sino que, en cada nuevo acercamiento al poema, éste, el amor, va siendo progresivamente una realidad cada vez más cualificada: desde el amor más sensible hasta el amor más depurado de toda motivación que le pueda ser ajena. Un amor que no siempre es gozo y luz, sino que, en otras ocasiones, es también purificación, ansias insaciables e inapagables de amar, y para el que todo es poco con tal de tener y poseer a aquel a quien se ama. María Magdalena y

término “casa” o “casa sosegada” con el verbo o la acción de “salir”: 1 S 1,4; 3,5; 14,3; 15,2; 2 S 1,2; 1 N 14,1; 2 N 14,1-2. Salir de la casa o la casa sosegada que nos permite salir al encuentro de Dios es sinónimo de situaciones o etapas de madurez logradas o por lograr en la persona humana. Así, a veces, la casa es la “voluntad” propia (1 S 14,3) o el sentido-sensualidad-parte sensitiva del hombre (1 S 1,1; 15,2; 1 N, Primera canción. Declaración; 1 N 14,1; 2 N 14,2-3; 24,2), o el espíritu o parte espiritual del mismo (2 S 1,1-2; 2 N 24,2). También se habla de la casa como “parte inferior del alma” (1 N 14,1), o como “porción superior del alma” (2 N 23,14). A veces se habla simplemente de la “casa” (1 S 3,5), o de las “dos casas” (2 N 24,3), o de la gente de su casa (2 N 14,1-2; 15).

(18) 2 N 14,1.

(19) 2 N 14,3.

(20) En las *Concordancias* aludidas en la nota 14, curiosamente tampoco hay ningún apartado que recoja los lugares donde este verso se canta y explica. El lector puede ver: 1 S 1,4-5; 1 S 15,1; 2 S 1,1; *Noche*, Prólogo; 1 N 11,3; 13,14; 2 N 4,2; 14,1-3; 21, 12; 22, 1-2.

la Esposa de los Cantares son figura de aquellos que, poseyendo este amor fuerte, se lanzan continuamente a la búsqueda de Dios (21).

Una de las explicaciones más amplias del sentido, incluso material, de este verso, la tenemos en el segundo libro de la *Noche*. Entre otras cosas, allí se dice, por ejemplo: "David da muy bien a entender esto en un salmo diciendo: 'Mi alma tuvo sed de Ti; ¡cuán de muchas maneras se ha mi carne a Ti'; esto es, en deseos. Y otra traslación dice: 'Mi alma tuvo sed de Ti; mi alma se pierde o perece por Ti' (62,2)". Esta es la causa por la que dice el alma en el verso que *con ansias en amores*, y no dice: "con ansia en amor" *inflamada*, porque en todas las cosas y pensamientos que en sí revuelve y en todos los negocios y cosas que se le ofrecen ama de muchas maneras, y desea y padece en el deseo también a este modo en muchas maneras, en todos los tiempos y lugares, no sesegando en cosa, sintiendo esta ansia en la inflamada herida" (22). Y más adelante, con una gran fuerza expresiva, dice: "de noche se levanta (esto es, en estas tinieblas purgativas) según las afecciones de la voluntad y, con las ansias y fuerzas que la leona u osa va a buscar sus cachorros cuando se los han quitado y no los halla, anda esta herida alma a buscar a Dios; porque, como está en tinieblas, siéntese sin El, estando muriendo de amor por El" (23).

Pero el santo no siempre interpreta de una forma tan positiva este verso. En el libro de la *Subida del Monte Carmelo*, es decir, en el primer acercamiento al poema *Noche oscura*, Juan de la Cruz interpreta estas ansias de amor desde un punto de vista más bien sensitivo, por lo que, jugando un papel importantísimo en su momento, se considera, sin embargo, como una realidad o una etapa que está destinada a ser superada en aras de un amor más puro y purificado. De ahí que, en ese mismo libro, al hacer la declaración global de la segunda estrofa, se nos advierta que el alma "no dice aquí que salió *con ansias* como en la primera noche del sentido; porque para ir en la noche del sentido y desnudarse de lo sensible eran menester ansias de amor sensible para acabar de salir, pero para acabar de sosegar la casa del espíritu sólo se requiere afirmación de todas las potencias y gustos y apetitos espirituales en pura fe" (24).

5. También existen sus diferencias, esenciales y sintomáticas, a la hora de interpretar el verso de la segunda estrofa, que dice: "por la secreta escala disfrazada". Las diferencias se dan en la distinta interpretación que se hace "de secreta escala". Pero para comprender mejor esto es bueno recordar aquí algunas cosas más generales. Por dos veces, y a dos niveles distintos, Juan de la Cruz nos da una interpretación religioso-espiritual de la segunda estrofa, que es a la que ahora nos estamos refiriendo. La primera vez, en el libro de la *Subida*, y la segunda, en el segundo libro de *Noche*. No se olvide que en el primer libro de *Noche* el acercamiento del santo al poema no pasa de la primera estrofa. Pues bien, en el libro *Subida del Monte Carmelo*, de acuerdo con el tema que se desea tratar en ese contexto, la "secreta escala... que penetra hasta lo profundo de Dios"

(21) Explicaciones y referencias a este verso se pueden ver en: 1 S 14,2-3; 2 S 1,2; 24,8; 1 N, Primera canción. Declaración; 1 N 11,1; 2 N 4,1; 10,6; 10,10; 11-13; 19,2; 24,4.

(22) 2 N 11,5-6.

(23) 2 N 13,8.

(24) 2 S 1,2. Se refiere a lo que se ha dicho en 1 S 14,2-3, porque, curiosamente, en la explicación inicial de la estrofa primera, 1 S 1, no se hace ninguna referencia a este verso.

es la "pura fe", con todos sus "grados y artículos" (25). Una fe que, desde luego, como dirá en otro sitio, no excluye la caridad (26). Sin embargo, en el segundo libro de *Noche*, la "secreta escala" se interpreta, más bien, como escala de amor. Diez serían sus grados, que explica el santo uno por uno, siguiendo cierta tradición medieval. Y también habría que decir en este caso que se trata de un amor que no excluye, ni mucho menos, la fe, sino que la supone y necesita. Esta segunda interpretación la razona el santo así: "Hablando ahora algo más sustancialmente de esta escala de contemplación secreta, diremos que la propiedad principal por que aquí se llama escala, es porque la contemplación es ciencia de amor, lo cual, como habremos dicho, es noticia infusa de Dios amorosa, que juntamente va ilustrando y enamorando el alma hasta subirla de grado en grado hasta Dios, su Creador; porque sólo el amor es el que junta y une el alma con Dios" (27). Razonamiento verdaderamente muy en línea con la lectura que en este segundo libro de *Noche* se hace del conjunto de las dos primeras estrofas.

En cuanto al adjetivo "disfrazada" que aparece en este verso, es una realidad que se predica de la persona que va por la "secreta escala". Su aplicación a las virtudes teologales es obvia, dentro del conjunto de textos y contextos en que se mueven los comentarios a la presente estrofa segunda de *Noche*. De nuevo, sin embargo, hay que hacer notar que en el libro *Subida del Monte Carmelo* se subraya, de modo especial, su equivalencia con la fe (28).

6. Nos quedaría, por último, referirnos a los tres versos que hablan de *oscuridad*. Son los versos sobre los que se sustenta el símbolo "noche" o "noche oscura", que tanta fuerza da a este poema y tanta fama a su autor. Uno de estos versos se halla en la primera estrofa y es el primero de todos. Dice: "En una noche oscura". Los otros dos versos están en la segunda estrofa, ocupando el primer y cuarto lugar, y dicen así: "A oscuras y segura", "a oscuras y en celada" (29).

6.1. Por lo que se refiere al primer verso de los tres arriba citados, "En una noche oscura", no hace falta aquí largos razonamientos para recordar lo mucho que éste significaba para su autor. Federico Ruiz Salvador constata que es tal la fuerza que el santo ve en él, que "cada vez que sale el verso 'En una noche oscura', el doctor místico cae en la tentación de hacer un pequeño tratado" (30). Son muchas las cosas que esa sola frase, "En una noche oscura", le sugieren. No sólo en un orden que podríamos llamar más personal y que, sin duda, está al origen de nuestro poema, sino también en el orden más universal y primario de la entera vida cristiana, que es la línea en la que se mueven, fundamentalmente, sus distintas explicaciones-comentarios del mismo.

(25) 2 S 1,1.

(26) Cfr. 1 S 2,3.

(27) 2 N 18,5; cfr. 2 N 15: 17-20; 21,11.

(28) 2 S 1,1; 2 N 15; 16,14; 17,1; 21.

(29) M.º Jesús MANCHO DUQUE, en un amplio trabajo titulado *El símbolo de la noche en San Juan de la Cruz. Estudio léxico-semántico*, Salamanca, Ed. Universidad, 1982, 324 páginas, estudia detalladamente toda una serie de palabras que, en su opinión, configuran la realidad del símbolo "noche" y le dan cuerpo. Para una visión más específica de la presencia y actualidad del símbolo "noche" en nuestro místico, cfr. F. RUIZ, *El símbolo de la noche oscura*, en *Revista de Espiritualidad*, 44 (1985), pp. 79-110.

(30) F. RUIZ, en *San Juan de la Cruz. Obras completas*, Madrid, EDE, op. cit., p. 502. Precisamente por esta abundancia de referencias a la palabra "noche" o la frase "noche oscura", renunciamos a señalar aquí todos los lugares en donde ésta aparece, se comenta o se explica.

"Noche oscura" es siempre, para Juan de la Cruz, sinónimo de privación, de negación, purificación. Pero una privación, negación, purificación que está finalizada a la perfecta unión del hombre con Dios, a la verdadera libertad (31). A través de los tres acercamientos que el santo hace a este verso, se da, sin embargo, un progresivo cambio de matices muy interesante y significativo. En el primero, el que se hace en el libro *Subida del Monte Carmelo*, se exhulta al hombre a que se esfuerce por entrar en esta noche, a que personalmente haga todo lo posible por provocarla y meterse en ella. Después, en los otros dos acercamientos posteriores al poema y al verso, se hablara, más bien de una noche que llega al hombre cuando él menos se lo espera; cuyo origen, modalidades y posible término parece escapar por completo a todo posible control (32). En los tres casos se habla de la utilidad y necesidad de entrar y pasar por esta "noche oscura". Pero, en cada caso, la experiencia que se encierra bajo esa frase, "noche oscura", se va refiriendo cada vez a dimensiones más profundas del hombre: desde lo más exterior del mismo, en el caso de *Subida*, hasta su más profundo centro, en el caso del segundo libro de *Noche*, pasando antes por todo el proceso que al respecto se nos describe también en el primer libro de *Noche oscura*. Expresiones como "desnudada y desollada ya el alma de su antiguo pellejo" (33), "sepulcro de oscura muerte" (34), y "éstos son los que de veras descienden al infierno viviendo" (35), que encontramos en el segundo libro de *Noche*, nos dan una idea de la profundidad y radicalidad de purificación que el poema y el verso "En una noche oscura" encierran.

Pero "noche oscura" no es sólo sinónimo de negación, purificación, privación. Precisamente, a lo largo de los dos acercamientos que Juan de la Cruz hace al poema *Noche oscura* en el libro de la *Noche*, va poco a poco elaborando toda una línea de razonamientos en los que la "noche", la "noche oscura", es algo más que un puro camino para llegar a la perfecta unión con Dios, la verdadera libertad. Es el ámbito y ambiente único y posible en que esta realidad de la unión-transformación de amor en Dios se va, poco a poco, realizando, hasta llegar al culmen máximo que el hombre puede alcanzar en esta vida (36). Todo ello muy en línea con lo que se afirma en el entero poema, y de modo magistral en la estrofa que dice:

"¡Oh noche que guiaste!;
¡oh noche amable más que la alborada!;

(31) M.ª J. MANCHO DUQUE, *op. cit.*, tiene un capítulo titulado *Ejes o directrices semánticas del símbolo noche*, pp. 37-60, y en él analiza tres modos de ver o concebir la noche en los escritos de Juan de la Cruz: 1. La "Noche", proceso o tránsito. 2. La "Noche", privación-negación. 3. La "Noche", oscuridad.

(32) Para el primer caso, cfr.: *Subida*, Prólogo, 3; 1 S 1,5; 13,1; 14,1; 2 S 2,3; 6,6. Para el segundo caso, cfr. 1 N 8,3-4; 14,5-6; 2 N 1,1-2; 5-10. Respecto de este segundo caso no faltan exhortaciones a prepararse y querer que Dios juzgue al hombre digno de entrar o pasar por la noche pasiva, porque el hombre, por sí solo, no es capaz de purificarse plenamente: cfr. *Subida*, Prólogo, 3; 1 S 1,5; 1 S 2,1; 1 N 1,1; 7,5 (las referencias en este libro, 1 N, son casi constantes); 2 N 22,2.

(33) 2 N 13, 11.

(34) 2 N 6,1.

(35) 2 N 6,6.

(36) Esto es algo que se puede constatar a partir del capítulo 11 de 2 *Noche*. Algunos textos significativos son: 2 N 11,7; 20,6; 24,4.

¡oh noche que juntaste
Amado con amada,
amada en el Amado transformada!" (37).

La "noche" no sólo es guía segura que conduce al hombre al encuentro con Dios. Es también el ambiente donde el hombre alcanza su deseada comunión con Dios. De ahí la exclamación: "oh noche amable más que la alborada!".

Por todos estos motivos se comprende que "noche" o "noche oscura" sea algo más que una palabra o una frase del primer verso del poema al que nos estamos refiriendo. Es, sobre todo, una categoría que desborda totalmente el comentario directo al verso, para estar presente, con mayor o menor profusión, según los casos, un poco acá y allá en las páginas de *Subida* y de *Noche*.

6.2. La fuerza, el peso y solidez de la expresión "noche" o "noche oscura", propia de la primera estrofa, encontraría su continuación y natural complemento en aquella otra expresión de la segunda estrofa que dice: "a oscuras". Expresión que se repite en el primer y cuarto verso: "a oscuras y segura", "a oscuras y en celada". Esta línea de continuidad, o mejor, de subsidiariedad entre ambas expresiones —"noche oscura" y "a oscuras"— aparece de forma clara en el libro de la *Noche* (38). Hay que decir, sin embargo, que en el libro *Subida del Monte Carmelo*, en la declaración que se hace a la mencionada segunda estrofa del poema "Noche", se aventura una interpretación, por la que, en el fondo, la expresión "a oscuras" tendría una mayor fuerza de contenido incluso que la expresión "noche" o "noche oscura". Así se nos dice: "Es de saber que en la primera canción, hablando de la parte sensitiva, dice que salió en *noche oscura*, y aquí, hablando acerca de la parte espiritual, dice que salió a *oscuras*, por ser muy mayor la tiniebla de la parte espiritual, así como la oscuridad es mayor tiniebla que la de la noche, porque, por oscura que una noche sea, todavía se ve algo, pero en la oscuridad no se ve nada" (39). Pero esta relación de fuerzas entre el valor y significado de ambas expresiones se equilibra de nuevo cuando, inmediatamente después, en el capítulo siguiente, lejos de contraponer las expresiones "noche oscura" y "a oscuras", se habla simplemente de "noches" que son más o menos "oscuras" que otras, o de aquel momento que es el "más oscuro" de la noche (40).

6.3. Pero el verso completo en un caso dice "a oscuras y segura", y en el otro, "a oscuras y encelada". En el camino de la noche le puede parecer al hombre que, porque va "a oscuras", va perdido. Pero para Juan de la Cruz el ir "a oscuras", en la oscuridad que la fe supone para nuestro entendimiento por lo que se refiere a Dios o en la oscuridad de la purificación pasiva del espíritu, es una de las mejores garantías de seguridad en el camino. Tanto *Subida* como *Noche* tienen mucho de justificación de lo que acabamos de decir. No vamos a detener-

(37) Estrofa 5.º. Poema *Noche oscura*.

(38) 2 N 15; 16; 23. El tema de la "oscuridad", sin embargo, en un sentido positivo, es muy frecuente, tanto en 2 *Subida* como en 2 *Noche*; aunque en el primer caso referido fundamentalmente a la fe, que es "un hábito del alma cierto y oscuro" (2 S 3,1), y, en el segundo, referido fundamentalmente a la situación de derrumbamiento y desconcierto que se produce, respecto de Dios, en el hombre que llega a pasar por la noche oscura del espíritu.

(39) 2 S 1,3.

(40) Cfr. 2 S 2,1-3.

nos sobre el tema. Sólo apuntar que la palabra "segura", que encontramos en el primer verso de la segunda estrofa, prácticamente equivale a la palabra "disfrazada" del segundo verso, lo cual está muy claro en el verso posterior, que dice: "a oscuras y en celada". Es el disfraz de la fe y las actitudes teologales lo que hace que, verdaderamente, el hombre vaya seguro, y al no ser conocido o reconocido, no sea impedido ni retenido por nadie en su empeño. "Dice que iba *disfrazada* — comenta Juan de la Cruz —, porque llevaba el traje y vestido y término natural mudado en divino, subiendo por la fe; y así era causa este disfraz de no ser conocida ni detenida de lo temporal ni de lo racional ni del demonio, porque ninguna de estas cosas puede dañar al que camina en fe... Por eso dice que salió a *oscuras y segura*, porque el que tal ventura tiene que puede caminar por la oscuridad de la fe, tomándola por guía de ciego..., camina muy al seguro, como habemos dicho" (41). Como curiosidad, señalar que el santo siempre interpreta el verso "a oscuras y en celada" en el sentido de liberación de sucumbir a las acechanzas que, en este camino, le pueden venir al hombre por parte del demonio. Igualmente, al comentar estos versos, siempre suele establecer una relación dialéctica entre acechanzas del demonio y camino de fe. Relación que, en el segundo libro de la *Noche* amplia a otros dos "enemigos del alma" y a otras dos "virtudes teologales": mundo-esperanza, carne-caridad (42).

Pero las actitudes teologales, el "disfraz" del que aquí se habla, además de un sentido de defensa y seguridad, tienen el sentido positivo de progresivo enriquecimiento del corazón del hombre enamorado de Dios. De ahí la belleza de la siguiente explicación: "Conviene saber que disfrazarse no es otra cosa que disimularse y encubrirse debajo de otro traje y figura que de suyo tenía ahora; o para debajo de aquella forma o traje mostrar de fuera la voluntad y pretensión que en el corazón tiene para ganar la gracia y voluntad de quien bien quiere; ahora también para encubrirse de sus émulos, y así poder hacer mejor su hecho... El alma, pues, aquí tocada del amor del Esposo Cristo, pretendiendo caerle en gracia y ganarle la voluntad, aquí sale disfrazada con aquel disfraz que más al vivo represente las aficiones de su espíritu y con que más segura vaya de los adversarios suyos y enemigos, que son demonio, mundo y carne" (43).

IV. CONCLUYENDO

Aquí acabo. Hemos hecho un recorrido sucinto, pero completo, de los versos de las dos primeras estrofas del poema *Noche oscura*, que tanto jugo parecía tener para Juan de la Cruz. Alguno quizás se haya estado preguntando por qué no he seguido el orden material de los versos del poema. La razón es muy sencilla. Para la ocasión me parecía más útil intentar descubrir los lazos lógicos que podían existir entre los distintos versos de esas dos primeras estrofas del poema *No-*

(41) 2 S 1,1.

(42) 2 N 21.

(43) 2 N 21,2-3. Otros textos en nota 28.

che. Pero, siendo sincero, confieso que es el mismo Juan de la Cruz quien nos invita a seguir este modo de hacer. Si nos fijamos en las declaraciones globales que el santo hace de las mencionadas estrofas, y en algunos otros textos en que comenta conjuntamente varios versos, podemos observar que allí, lejos de atarse al orden material de sus versos, Juan de la Cruz se siente muy libre de recrear, vez por vez, una relación nueva de equilibrio entre los versos de cada una de estas dos estrofas.

SAN JUAN DE LA CRUZ. EL CAMINO DE LO INEFABLE

Secundino Castro, OCD

El proyecto de Juan de la Cruz se encamina de inmediato a conducir a sus lectores a las experiencias supremas del cristianismo, que él ha descubierto en una lectura muy original de la Biblia, en sus vivencias y en los autores místicos. Aunque es innegable que en su obra laten una serie de contenidos fácilmente también reconocibles en religiones ajenas a la de Jesús, él los presenta como típicamente cristianos. Y no lo hace desde fuera, sino que su fisonomía surge del interior de los mismos.

Enseguida el autor nos da cuenta de sus fuentes: la Escritura, la experiencia religiosa y la reflexión teológica. El lector tiene la sensación, sin embargo, de que la construcción teológica de nuestro santo se asienta en una grandiosa experiencia propia y ajena, que se vertebría artísticamente en la Biblia, leída en su conjunto más que en determinados textos.

El que Juan de la Cruz haya sabido aunar con maestría inigualable esas tres fuentes y el lenguaje poético, además de comenzar su reflexión en el punto en el que los autores de su tiempo terminaban, ha dado a su obra esa originalidad y belleza literario-religiosa que todos reconocen. Se mueve, por tanto, ya de entrada, dentro de una cierta inefabilidad: experiencia cualificada, Sagrada Escritura, lirismo intenso. El esfuerzo por leerle y comprenderle arroja al lector en alguna medida en el campo de la transcendencia. Sin una alta sensibilidad literario-religiosa no es posible el acceso al interior de su pensamiento, ya que en su obra ambas cosas se presentan no como meros instrumentos, sino como resplandor de lo inefable encontrado.

Pero, como decimos, Juan de la Cruz escribe para cristianos. Por tanto, no es de extrañar que sus pretensiones queden formuladas como un camino de esas características, aunque, por otra parte, su proyecto no deje de ofrecer muchas posibilidades a aquellos que, aunque no participan de su fe, anhelan el encuentro con la verdad.

1. CUATRO TRASPOSICIONES

Sus libros se basan en el hecho de que el acceso a la verdad está velado al hombre de carne y hueso, si éste no trasciende sus centros de intelección, percepción y comunión.

Aunque nuestro místico trata de probar sus asertos con la Escritura, al fondo se dibuja, como ya hemos insinuado, una afirmación trascendental de índole más amplia: el hombre en su forma actual se halla incapacitado para saborear los bienes de Dios. Es por ello que su parte sensual y espiritual necesitan una doble reformación: la que él mismo puede realizar, sometiéndolas al dominio de la palabra de Dios, y la que éste lleva a cabo mediante su influjo sobrenatural y directo en el interior del yo humano. Sólo después de esta última intervención, las facultades se hallan capacitadas para entrar en contacto con el Dios real. Este proceso es del todo necesario para acercarse a la inefabilidad, para actuar y sentir de forma nueva y tomar conciencia de una realidad que se halla velada para el hombre corriente. El encuentro con este misterio llena de contenido la vida humana. Es entonces cuando el hombre se da cuenta de que hasta aquí se había movido en una forma de existir que más que vida era un conato por no morir. Nunca su corazón había gustado la felicidad auténtica. Se había encontrado siempre fraccionado, con una existencia sin sentido.

Desde este punto, la obra sanjuanista puede leerse como auténtica sorpresa. El lector va percibiendo, a medida que se adentra en sus libros, que el hombre es hondura, que está llamado a descubrir los numerosos estratos de que está compuesto. Sólo alcanzará la unidad cuando la trascendencia y la inefabilidad le hayan ungido plenamente. Todo un proyecto de amplio horizonte humanista se advina en estas páginas. Quizá en nuestro tiempo, mejor que en épocas anteriores, estamos capacitados para poner de relieve que en esta marcha hacia Dios, el hombre emprende el camino para encontrarse a sí mismo y explayar sus infinitas posibilidades ocultas (1).

Decíamos antes que el sistema sanjuanista tiene un presupuesto: a saber, que el ser humano necesita una regeneración de sus mismas facultades. Este preámbulo se da en la Biblia, aunque su formulación no se explice de igual modo. La Escritura habla de conversión. Juan de la Cruz extrae las consecuencias de esa afirmación, haciendo llegar la purificación hasta los mismos constitutivos de las potencias. No es suficiente una decisión interior para abrirse al misterio, es preciso que ésta provoque un verdadero cataclismo en el interior y exterior de la persona. La negación propuesta por el santo está orientada desde sí misma a abrir las capacidades de los sentidos y prepararlos para la captación de una nueva realidad, que se manifestará a través de la iluminación que él llama contemplación infusa.

2. A LA BUSQUEDA DE LO SUSTANCIAL DEL HOMBRE

El místico se dirigirá al hombre de carne y hueso. Ese que, según las afirma-

(1) Como fundamentación de cuanto afirmo en este artículo, puede verse mi obra: *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1986.

ciones católicas, padece las terribles consecuencias del pecado original (1 S 15,1); aunque es verdad, por otra parte, que le toma en un cierto grado de religiosidad (S pról.). Este hombre, moralmente correcto, es un ser en puras tinieblas (2 S 20,5); comprende la realidad desde dimensiones esencialmente carnales (2 S 11,2), viviendo al mínimo sus posibilidades humanas. Una serie de capítulos (6-12) de 1 S ponen de manifiesto que el uso que hace de sus sentidos denota que no es mucha la distancia que le separa del animal. Se encuentra esencialmente alienado.

Esto mismo le acontece con sus facultades o centros de percepción más nobles, que son capaces incluso de reducir la fe y revelación de Dios a sus propias categorías y modos bajos de inteligibilidad, invalidando de este modo la finalidad de la revelación de Dios. El santo está convencido de que el ser humano se ha perdido a sí mismo y necesita un cambio de tal calibre que implique una verdadera recreación.

El mismo proceso sanjuanista le hace barruntar la existencia del Inefable, pues le pone desde el primer momento en actitud de trascendencia. Es más, todo este proceso ascético no va orientado directamente a la búsqueda del vacío, sino que es más bien fruto de la transformación interna, derivada de una presencia especial de Dios que obliga al hombre a salir de sí mismo. En los mismos comienzos, el Inefable se deja sentir y se hace presente.

Los estudiosos sanjuanistas tienen la tendencia a hablar de la experiencia de Dios sólo en los estadios últimos, cuando Dios se manifiesta y el hombre queda abrumado por ese encuentro. Pero debemos advertir que ya desde los mismos umbráles del camino, los libros del místico dejan claramente traslucir que Dios anda de por medio. Es cierto que para la persona que está haciendo el recorrido puede parecer ausente, pero quienquiera que la observe desde fuera, y ella misma, una vez pasadas las pruebas, podrá ver que desde el primer momento el aroma del Inefable, aunque todavía tenuemente, la envuelve.

Pero la marcha es larga. Es necesario ya que pasemos a analizar uno por uno todos sus tramos.

3. EL CAMINO HACIA LA TRASCENDENTALIDAD

Aunque las obras de Fray Juan no han surgido como un proyecto concebido de antemano, el hecho es que, debido a las circunstancias y necesidad de interpretación, el autor fue llenando lagunas y explicitando temas. Al final, nos encontramos con un grupo de libros que, si no conociéramos su historia, nos parecerían partes de un todo previamente ideado. Lo más sustancial de este proyecto es que se trata de un camino, de una marcha "rápida" hacia Dios. Pero no sólo se nos habla del camino, se nos ofrece también la experiencia de la meta. Por eso el proyecto se hace más apasionante y atractivo. Pero al mismo tiempo estos escritos nos producen una gran tristeza, la de hacernos comprobar que la mayoría de los seres humanos apenas consiguen un mínimo de sus posibilidades.

a) La fuerza que pone en marcha al hombre

Ya hemos advertido que nos estamos moviendo dentro de un horizonte cristiano. El inicio del camino surge de un fuerte impulso de amor a Cristo (1 S 14,2;

C 1,6). Cristo, a su vez, gime por el hombre (C 13,9). El enamoramiento ha de ser muy intenso para que el ser humano se decida a trascenderse. Esta actitud, necesaria para emprender la marcha, deja suponer que Juan de la Cruz toma al hombre en una vivencia religiosa muy elevada. Se trata, pues, no de la búsqueda de la salvación, sino de encontrar a la persona que la encarna. Juan ya al comienzo ha cosificado la religión en la persona, y a Dios en Cristo. El comienzo es una verdadera cumbre. Lo Inefable anda por aquí.

Dado que una apetencia se vence con otra, el deseo de Cristo ha de ser muy vivo para sacarle al hombre de su propia sensualidad. De este modo comienza la marcha hacia la trasformación. La salida de las cosas es necesaria, porque ellas no son el Amado. Esta salida implica que la persona humana, en su ejercicio sensorial, no puede detenerse en el gusto de los sentidos. La fidelidad a este propósito produce en el alma el primer vacío, que se deriva de la primera presencia de lo Inefable que lo exige. Así, los sentidos se van abriendo a perspectivas mayores y, sin abandonar el contacto con sus objetos inmediatos y propios, no renuncian a su finalidad natural.

Como hemos dicho, el proceso espiritual tiene varios estadios, que se interieren y que nunca se dan puros. Así sucede también en esta primera sección del camino. La purificación sensorial que ahora está teniendo lugar no se realizará del todo hasta que no alcance el núcleo del espíritu, es decir, hasta que no lleguemos a la etapa final. Cada conmoción en una parte del ser siempre toca, de una o de otra forma, a las otras, aunque, como es obvio, en cada momento prevalece un determinado estilo de purificación.

Nos encontramos en la primera reformación, conseguida por la orientación del dinamismo de los sentidos en la dirección de la fe no de forma teórica, sino real. No basta con darle gracias a Dios por las sensaciones agradables que se experimentan, si se ama de verdad, el corazón se resiste a asentarse en el gusto que esa sensación produce, porque el punto focal de su atracción está en el Amado. Se impone una reorganización de toda la vida sensorial a la luz de la revelación o, mejor todavía, a las exigencias del mismo Dios que se busca. Este primer paso ayudará no poco a una percepción más noble de lo espiritual por parte de los sentidos. Lentamente, la zona sensorial se va capacitando para recibir lo espiritual, que pronto derramará Dios a raudales.

Pero ya hemos advertido que hasta que la recreación no llegue a los mismos centros neurálgicos, no quedará traslúcida esta porción. El proceso no se lleva a cabo, como fácilmente se puede intuir, sin un gran esfuerzo por parte de quien pretende el encuentro con lo Inefable (C 3,3).

b) **Movimiento a la luz de la revelación**

El segundo paso se refiere a la sumisión de los proyectos del hombre al imperio de las virtudes teologales. De siempre ha llamado la atención ese protagonismo que Juan confiere a la famosa tríada teologal. El pensar, el imaginar y el amar han de quedar redimensionados por ellas. Las virtudes teologales se confunden con la misma revelación de Jesucristo. Desde cualquier punto de vista que se contemple, y también desde cualquier antropología, la pretensión sanjuanista es válida. Aspira a que la parte espiritual quede bajo la soberanía de la revelación. Cuando el autor estudia el proceso, comienza por la fe, donde despliega mayor originalidad y creatividad. Analiza también las otras virtudes para las que son vá-

lidos los principios establecidos para la fe. No permite que ni un solo rincón quede al margen de ellas. Así la palabra creadora de Dios alcanza al hombre. En sustancia, ¿a qué se reduce en estos momentos la pretensión sanjuanista? Primeramente exige un análisis serio sobre la fe subjetiva. Nos obliga a determinar con la máxima exactitud si nuestra fe coincide en su contenido con la verdadera, ya que el hombre ha de orientar todo su dinamismo en la dirección de ella. La determinación de este aspecto es un hecho fundamental en la teología sanjuanista. Del mismo modo pensaba Santa Teresa, tan exigente con ella misma en confrontar sus creencias con las de la Iglesia, consultando incansablemente a los mejores teólogos de su tiempo. Hoy este supuesto de la espiritualidad sanjuanista exigiría la reflexión seria acerca del estado actual del pensamiento de la Iglesia. Lo Inefable se haría presente en este caso como impulso que nos fuerza a la depuración de nuestra inteligencia en su adhesión a lo estrictamente conexionado con la fe revelada.

En segundo lugar, implica que todo el movimiento del hombre se realice bajo la fuerza de la revelación que acaba de fijar. Todas sus actitudes han de quedar redimensionadas por la fe, la esperanza y el amor, lo cual supone la muerte lenta del proceso normal de ser y de actuar de las potencias, ya que es verdad que la revelación ilumina, pero su luz no es como la que el hombre está habituado a percibir. Los conocimientos, los amores y las ilusiones ascienden al plano de lo estrictamente revelado; la persona se está encontrando en un nivel superior. Pero tal commoción no puede realizarse sin que se produzca la sensación de cambio, de contradicción interior, pues está sacando de sus quicios las mismas estructuras, en las que se asienta la persona. Sólo después de algún tiempo logrará habituarse a esa nueva realidad. Mas al comienzo es imposible no sentir la espesura y negrura de la noche; se borran los caminos y las potencias, al no sentir el gusto de sus objetos, pierden la orientación. Se experimenta la tentación de regresar a la vida anterior y se desea nuevamente captar la religiosidad desde las estructuras paganas que se niegan a morir.

Por primera vez comienza a sentir lo religioso como un regalo, algo que le llega gratuitamente. Poco a poco se divisan nuevos horizontes que todavía le deslumbran. Estamos entrando en el primer nivel del cristianismo auténtico.

La adhesión a la revelación le prohíbe descansar en nada que no se confunda con el mensaje de Jesús. Se produce así en las facultades del espíritu una oquedad similar, aunque más profunda, que la de los sentidos. Pero no hay que olvidar que este vacío queda amortiguado por el ansia de búsqueda de una persona: Dios concentrado en Cristo: el Inefable. Ese deseo es suficiente para que el hombre se someta a tan implacable despojo.

Las facultades se adentran en la noche. Su aprehensión de la realidad queda abierta a otras percepciones que por el momento no divisa. San Juan de la Cruz es partidario, sin embargo, de que mientras nos sea posible nos aproximemos al Inefable desde las cosas, pero siempre avivando en nosotros el deseo de traspasarlas, de que ninguna noticia, afecto ni representación delimiten los anhelos del corazón. Lentamente las estructuras de las facultades espirituales se van haciendo capaces de la revelación. Aunque de momento sólo en niveles muy inferiores, está surgiendo un nuevo ser, con inclinación teologal, que comienza a superar esa contradicción de que venimos hablando. El Inefable todavía está lejos, pero su presencia se adivina. Se presiente en esa noche que está viviendo el cre-

yente, sin que sucumba, y en esa nueva vida, estilo y ser que brota ya en las raíces del espíritu.

Sin embargo, la reformación realizada no es suficiente, porque en gran medida la ha hecho el esfuerzo del hombre, que, a pesar de tantos conatos, no ha logrado salir de sí mismo. Aunque es cierto que se ha producido una cierta conaturalización con la revelación, los contenidos de ésta nos llegan a través de facultades todavía enfermizas y no regeneradas desde sus raíces. Es preciso que una fuerza distinta del hombre intervenga para hacerle salir de sí.

El proceso hasta aquí seguido tiene como objetivo hacer que el hombre en cuanto es posible, a través de su sumisión a las virtudes teologales, es decir a la revelación, salga de sí mismo. El resultado se reduce a esa nueva disposición: un cierto acomodo de la persona al estilo de la revelación. Pero no nos cansaremos de repetirlo: la armonía alcanzada es un tanto ficticia, ya que no es la fe la que ejerce el protagonismo, que todavía recae en la criatura, que entiende la religión a su manera.

Con todo, es grande la purificación que ha tenido lugar. La revelación de Jesús se ha convertido en el único guía del hombre. Es la luz que desde fuera le orienta e ilumina. En este momento se produce también una cierta purificación pasiva, debida al dinamismo intrínseco de estas virtudes. Juan la denomina *purificación activa*, pero no puede ocultar que la fuerza intensa de lo teológico produce una purificación mayor. Los tres libros de *Subida* describen este segundo ascenso del hombre, que San Juan de la Cruz ha llamado activo, porque aquél somete las actividades de su espíritu a la luz de la revelación.

c) La tristeza de los sentidos

Hemos hablado ya de la purificación activa de la parte sensorial y la explicábamos por la trascendencia de todos los gustos y satisfacciones de los sentidos. Pero a pesar de ese intento del hombre de no detenerse en el gusto de los sentidos, mientras éstos sigan experimentando lo sobrenatural con su forma habitual de percibir, se produce, como es obvio, una verdadera anomalía: la percepción de las cosas de la fe a través de la tosquedad de la carne, y es axioma sanjuanista que la fe no puede caer en sentido. Dios interviene para hacer posible que el sentido perciba lo divino. Esta intervención tiene por objeto abrir el sentido al espíritu. Dicho período se va a caracterizar por una gran sequedad sensorial. Parece como si la experiencia de lo religioso se hubiera evaporado. A través de esa sequedad los contenidos de la fe y gustos de Dios se van haciendo perceptibles de otra manera. La anterior experiencia de los sentidos, si bien es cierto que desde un determinado punto de vista era imprescindible para desviarse de lo terreno, ha generado una perspectiva falsa de lo espiritual, ya que nos ha hecho identificar la religiosidad con esa experiencia. Por eso San Juan de la Cruz no dudará en asimilar algunas de estas actitudes espirituales con los famosos pecados capitales. La nueva purificación tendrá por objeto liberar al creyente de esa perspectiva falsa en que se encuentra.

La intervención de Dios ha hecho que el sentido pierda el gusto, sabor y quietud en su encuentro con lo religioso. Era necesario que también esa experiencia muriera para que brotara una nueva sensibilidad. Hasta ahora no había sido prudente dar ese paso, pero ha llegado el tiempo de afirmar que los gustos provenientes de la revelación no pueden ser percibidos adecuadamente por lo sensorial. Se apaga la experiencia carnal de Dios y los sentidos se entristecen.

Después de algún tiempo brota de su fondo un hambre grande y nueva de Dios. Parece como si desde sus mismas raíces surgiera un grito inapagable de tocarle (1 N 11,1). Los sentidos han quedado clarificados por esa luz divina o noche purgativa en la que Dios los ha envuelto, y ellos mismos se sorprenden de su capacidad para el misterio. Pero en seguida se deja entrever que esta nueva sensibilidad se diferencia diametralmente de la anterior. El amor y la adoración llegan hasta ellos. Sin embargo, esta purificación no es todavía la famosa noche oscura; en su comparación no es más que una leve reformación. Con la purificación pasiva de los sentidos se consigue su espiritualización y disposición para percibir los dones de Dios. El mismo Dios puede acercarse a ellos sin tanto temor, como antes, de ser aprehendido falsamente. Aunque Dios nunca puede "caer" en sentido, ahora se les permite escuchar su rumor en la lejanía, y adorarle, aunque siempre a distancia.

d) La terrible noche oscura

Estamos ante lo que San Juan de la Cruz llama "noche oscura del espíritu". Quizá fuera más apropiado denominarla noche oscura del hombre, porque es el momento en que la purificación alcanza todas las zonas del ser: "Es una influencia de Dios en el alma, que la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, naturales y espirituales, que llaman los contemplativos contemplación infusa o mística teología (...); por cuanto es sabiduría de Dios amorosa, hace dos principales efectos en el alma, porque la dispone purgándola e iluminándola para la unión de amor de Dios" (2 N 5,1).

Cada estadio sanjuanista puede entenderse como una disposición próxima para el siguiente. Por eso todo lo hasta aquí narrado está orientado a preparar este momento. Ahora Dios quiere entrar a su modo en el corazón humano, y su efecto inmediato lo expresa así nuestro autor: "Desnúdale las potencias y afecciones y sentidos, así espirituales como sensibles, así exteriores como interiores, dejando a oscuras el entendimiento, y la voluntad a secas, y vacía la memoria, y las aficiones del alma en suma aflicción, amargura y aprieto, privándola del sentido y gusto que antes sentía de los bienes espirituales, para que esta privación sea uno de los principios que se requiere en el espíritu para que se introduzca y una con él la forma espiritual del espíritu, que es la unión de amor" (2 N 3,3).

La oscuridad o noche alcanza todos los ámbitos del ser. Dios se aproxima, y la persona que hasta ahora creía conocerle, le siente extraño y raro. Padece dudas terribles de que ese Dios por quien tanto suspira la ame. La noche la está vaciando de toda posesión, esperanza y memoria. Es el momento en que son raiadas todas las formas de percibir y de gustar. Por eso se atreverá a afirmar que las tinieblas que se abaten sobre el ser humano parecen "tinieblas sustanciales". Se llega a sentir una verdadera experiencia de muerte, porque al tiempo que las potencias van perdiendo sus formas naturales de percepción se abren a una nueva perspectiva que todavía no acaban de alcanzar.

La famosa *Noche oscura* del santo describe minuciosamente numerosas derivaciones que esta purificación produce en el psiquismo humano. El alma está descubriendo al Dios verdadero. El que hasta ahora adoraba tenía mucho de ídolo. Es cierto que su imagen se había ido depurando a través de las purificaciones anteriores, pero dado que el entendimiento operaba a su propio modo, no era Dios quien dibujaba su imagen, sino las facultades humanas. Las estructuras na-

turales de éstas quedan reducidas al silencio. Dios graba en ellas su propia figura. El hombre está a un paso del Dios verdadero.

Hasta aquí la figura de Cristo es quien conduce al alma en este largo camino, pero ahora se difumina. La oscuridad embarga todas las zonas del alma. El amor y la sabiduría la están impregnando sin que ella se dé cuenta. Las tinieblas que sobre ella se abaten son casi sustanciales. La noche es tan horrenda que no hay nombre para describirla (2 N 17,2).

Pero, poco a poco, va Dios dejándose tocar: "Dale Su Majestad muchas veces y muy de ordinario el gozar, visitándola en espíritu sabrosa y deleitablemente; porque el inmenso amor del Verbo Cristo no puede sufrir penas de su amante sin acudirle" (2 N 19, 4). La noche oscura no es tan horrenda como pudiera parecer, ya que Dios se deja sentir en determinados momentos. También aquí el amor vence. Aunque desde la ontología pudiera creerse contraproducente este fogonazo de luz en medio de la noche, cuando todavía no se ha alcanzado la madurez y es necesario continuar la purgación, el amor no resiste y sale al encuentro. El texto sanjuanista que acabamos de citar solamente puede ser leído desde este presupuesto. El amor vence al ser, está por encima de la metafísica.

Pero todavía no tiene lugar el encuentro. Las potencias se van agudizando tan extremadamente para la captación de Dios, que al no encontrarlo se estremecen violentamente por la carencia del objeto que persiguen: "Y este tan grande sentimiento comúnmente acaece hacia los fines de la iluminación y purificación del alma antes que llegue a unión, donde ya se satisfacen. Porque como el apetito espiritual está vacío y purgado de toda criatura y afición de ella y perdido el temple natural, está templado a lo divino y tiene ya el vacío dispuesto, y como todavía no se le comunica lo divino en unión de Dios, llega el penar de este vacío y sed más que a morir" (LI 3, 18). La experiencia es tan intensa que muchas veces queda abstraído. Estamos ante los famosos arrobamientos (C 13,2).

Surge una nueva vivencia, que se denomina *desposorio*. La música se torna "callada" (C 15, 25) "y la soledad se hace sonora" (C 15, 26). Una gran experiencia de Dios comienza a desbordarse sobre el alma: "Ve el alma y gusta en esta divina unión abundancia y riquezas inestimables, y halla todo el descanso y recreación que ella desea" (C 14,4). El Inefable se presencializa en las realidades cósmicas: "Mi Amado las montañas...". Es una comunicación interior que Dios infunde más allá del proceso normal de captación de las potencias, pues éstas, llegadas aquí, cesan de obrar. La noche oscura está desembocando en un clarear luminoso. El hombre comienza a abrirse de verdad a la dimensión de Dios.

e) En la noche con vestido de bodas

El final de *Noche* lo describe Fray Juan bajo la imagen de la amada que logra adornarse con el vestido idolatrado que enamora a Cristo. En el capítulo 21 de 2 N nos da a conocer los colores de este vestido. Se compone de tres, correspondiendo cada uno a una virtud teologal. Estamos en el final del estadio de purificación. La amada, gracias al disfraz de este precioso atuendo, logra burlar la vigilancia enemiga y salir al encuentro del Inefable: "De donde, para alcanzar el alma lo que pretendía, que es esta amorosa y deleitosa unión con su Amado, muy necesario y conveniente traje y disfraz fue éste que tomó aquí" (2 N 21,12). Entonces tiene lugar el encuentro, que se convierte en transformación en el Amado: "Se hace tal junta de las dos naturalezas y tal comunicación de la divina a

la humana que, no mudando alguna de ellas su ser, cada una parece Dios" (C 22, 5). Bastaría para dar a entender la experiencia de lo Inefable que aquí se produce con referirse a la transformación del hombre en él. Juan de la Cruz, sin embargo, consagra gran número de páginas a describirla. A través del símbolo del olor de las distintas especies de flores nos da a entender la llegada del Inefable al alma (C 24, 6). A veces el mismo Inefable toca la sustancia de la persona y "la enciende el corazón en fuego de amor, que no parece sino una centella de fuego que salió y la abrasó" (C 25, 5).

A partir de aquí, las metáforas se suceden en cadena para narrar este encuentro. Ahora acude al vino adobado para expresar la embriaguez que siente. El Inefable lo penetra todo, llenando al hombre hasta el borde: "Porque algunas veces, sin hacer nada de su parte, siente el alma en la íntima sustancia irse suavemente embriagando su espíritu e inflamando de este divino vino" (C 25,8). Pero no sólo se siente embriagado, sino incluso anegado: "En la interior bodega". Y el místico continúa: "Y lo que Dios comunica al alma en esta estrecha junta, totalmente es indecible, y no se puede decir nada, así como del mismo Dios no se puede decir algo que sea como El, porque el mismo Dios es el que se lo comunica con admirable gloria de transformación de ella en El" (C 26,4). La comunión entre ambos es tanta que el santo exclama: "Allí me dio su pecho" (C 27). Aquí se le comunica "ciencia secreta de Dios, que llaman los espirituales contemplación, la cual es muy sabrosa, porque es ciencia por amor" (C 27,5). La experiencia de lo Inefable se va consustanciando tanto con el alma que todas las actividades de ésta se están convirtiendo en amor: "Ya sólo en amar es mi ejercicio" (C 28). La razón de su existencia es Dios; todo queda condicionado por El. La terrenidad tiene sentido sólo dentro de este horizonte. Las mismas relaciones con El se establecen desde el puro amor: "Que ya no le busca por consideraciones, ni formas, ni sentimientos ni otros modos algunos de criaturas ni sentido, sino que pasó sobre todo eso y sobre todo modo suyo y manera" (C 29,11).

Juan, como vamos viendo, identifica su experiencia con la revelación cristiana, pero no deja de ser sugerente que la trascendencia se haya traducido en términos cosmológicos y psicológicos; capaz, por tanto, de ser asumida por la mística de otras religiones. El hecho es que el Inefable, en la mística de Fray Juan, tiene corazón. El Inefable es amor personal, novio, esposo, amigo, madre. Aquí, y solamente aquí, los trasfondos psicológicos y antropológicos del hombre encuentran respuesta. Sólo el amor hecho persona colma.

Las ansias del hombre por "perderse" sin perderse en el fondo del Absoluto crecen y crecen. La famosa canción 37 es testigo de ello:

*Y luego a las subidas
caverna de la piedra nos iremos,
que están bien escondidas,
y allí nos entraremos
y el mosto de granadas gustaremos.*

Quiere introducirse en el mismo corazón del Inefable para saborear allí el misterio. Pero dándose cuenta de que eso no es posible aquí abajo, ansia el encuentro definitivo (C 39).

Mientras eso llega, las experiencias se remansan. A contar esta maduración

consagra la obra de *Llama*. La Llama de Dios, o sea, el Espíritu Santo, arde en lo más hondo del hombre: "De mi alma en el más profundo centro". La imagen del fuego empleada en todas las culturas para designar a Dios aparece ahora aquí para traducir una experiencia inusitada de El. La persona se siente arder en El. La *Llama* era la que al principio causaba tan profundas tinieblas y noches, pero ahora sólo es luz y calor. Tal es la transformación que se está produciendo que el hombre es capaz de amar a Dios con la misma infinitud con que de El es amado (C 38, 3; LI 3, 82). Pero la *Llama* no reposa, se halla en continuo movimiento, y cada vez que alcanza sus objetivos el corazón se refrigerá y se transforma. El alma se siente abrasada por mares de fuego: "Siente ella convalecer y crecer tanto el ardor, y en ese ardor afinarse tanto el amor que parecen en ella mares de fuego" (LI 2, 10). El Inefable no sólo envuelve, sino que traspasa y anega a su criatura: "Y de este bien del alma a veces redundante en el cuerpo la unión del Espíritu Santo y goza toda la sustancia sensitiva, todos los miembros y huesos y médulas, no tan remisamente como comúnmente suele acaecer, sino con sentimiento de grande deleite y gloria, que se siente hasta los últimos artejos de pies y manos" (LI 2, 22).

Todas estas figuras, formas y expresiones significan que el hombre ha sido anegado en la trascendencia. Los místicos, y Juan de la Cruz, enseñan esta llegada a los fondos del Inefable. La experiencia que se está produciendo en lo más íntimo del yo alcanza por redundancia a todo el compuesto humano. La trascendencia ha tocado a los sentidos y facultades intelectuales y volitivas. El hombre ha sido levantado hasta los mismos confines de Dios.

Las capas del yo se abren ante la mirada atónita del creyente, que las penetra hasta sus fondos más íntimos, descubriendo la diversidad de que está compuesto. La luz del Inefable —Llama viva— ilumina las cavernas de los sentidos y facultades. Aparece el fondo del ser como realidad vital, del que surge un inapagable movimiento de vida que todo lo anega. De allí brota la seguridad más absoluta. Se siente tranquilo. Está iluminado por el esplendor del Inefable y sustentado en El. En esa percepción capta en sí mismo la realidad de la creación y se siente presente en ella. Surge de El y de todo lo creado un inmenso clamor, la evidencia de que Dios existe. El Inefable se presencializa como experiencia totalmente colmante. Con toda verdad puede afirmar San Juan de la Cruz: "En la cual vida nueva, que es cuando ha llegado a esta perfección de unión con Dios, como aquí vamos tratando, todos los apetitos del alma y sus potencias, según sus inclinaciones y operaciones, que de suyo eran operaciones de muerte y privación de la vida espiritual se truecan en divinas" (LI 2, 33).

4. RASGOS ESENCIALES DEL INEFABLE

En la mística universal lo Inefable se suele expresar en forma abstracta, en neutro: lo Inefable. Juan de la Cruz, sin embargo, lo identifica con la divinidad personal, con el Dios cristiano. También aquí nuestro autor ha cosificado la experiencia en las expresiones de su fe. Nos la presenta tan trenzada en el cristianismo, que parece surgida de su misma interioridad. El Inefable se viste de bodas y de noche. Esa doble realidad que atenaza la existencia humana. Ansias de comunión que se expresan en la atracción del hombre y de la mujer y que remiten a un anhelo de intimidad mayor, nunca satisfecha aquí abajo en el marco de lo

puramente humano. Ahora descubrimos que este anhelo postula las bodas del hombre con Dios. Queda así el hombre esencialmente abierto al misterio. La búsqueda del Inefable no es un lujo, sino una necesidad, una urgencia inscrita en lo más hondo de la persona.

Por otra parte, como hemos dicho, el Inefable sale al encuentro del hombre en la noche. Responde así a esa oscuridad en que se encuentra la vida humana. La noche del hombre le sugiere a éste que más allá tiene indudablemente que hallarse el día. La misma noche es una invitación a no permanecer en ella. Una vez vencida, el velo se descubre y la noche revela su secreto: sus tinieblas eran los esplendores de Dios que ciegan al hombre. Precisamente al final de su obra *Noche oscura*, Juan de la Cruz nos descubre que Dios viene a nuestro encuentro. Dios se convierte en luz para el hombre. Aquel Dios que antes había sentido cual fuente rumorosa en medio de la noche:

¡Qué bien sé yo la fonte que mana y corre:
aunque es de noche!

La noche no fue del todo opaca. Esto no lo veía el alma entonces, lo comprende ahora que ha traspasado sus tinieblas.

En la obra sanjuanista quedan bien expresados los rasgos del Inefable en su actitud con el hombre. Dios surge en su búsqueda desde las mismas fuentes de la eternidad (*Romances*) y a ella le conduce (*Llama*), después de haber asumido la realidad de este mundo (*Subida-Noche, Cántico*). El rostro del Inefable es personal y se manifiesta con lenguaje trascendente en la faz de lo contingente sublimado: flores, agua, fuego, mares de fuego, herida, dardo, ascua, perfume irresistible, y en la de todas las cosas del cosmos al unísono: "Mi Amado las montañas...".

Una vez encontrado, todas las cosas se convierten en símbolos vivos de El. El símbolo en este caso no es algo externo, mera comparación, sino que absorbe en sus raíces la misma realidad que enuncia. El símbolo se convierte así en encarnación pluriforme de Dios. Esto explica la sacralidad que le adviene al mundo después de que el hombre ha descubierto de verdad a su Creador.

Aunque decíamos que el Inefable se identifica con el Dios personal de la Biblia, ese Dios, ahora, después del encuentro se muestra al hombre con rostro nuevo. La Biblia y la creación se conjuntan. El Dios de la naturaleza y el de la historia dejan de ser antagónicos, los rasgos de ambos terminan por confundirse. Dios se sigue mostrando trascendente, pero también con múltiples rostros.

5. EXPERIENCIA, POESIA Y PENSAMIENTO

Confiesa nuestro autor que su obra ha surgido de un arrebato místico (C prólogo 1). Elabora sus libros, como dijimos, después de haber recorrido el camino y cuando la experiencia fluye a raudales. En otro momento nos declarará que ha diferido la composición de uno de ellos hasta ahora en que: "El Señor parece que ha abierto la noticia y dado algún calor" (LI pról. 1). Sus escritos se inscriben en un contexto elevado de intensidad lírico-espiritual. Con ello no queremos decir que Juan desdeñe el pensamiento. Lo respeta y lo utiliza con tal de que se halle en permanente comunión con la experiencia. La poesía surge como una ne-

cesidad ineludible de la comunión entre experiencia y pensamiento. La obra sanjuanista es una conjunción de estas tres cosas. No parece posible que la realidad a la que él se refiere pueda expresarse auténticamente de otro modo. Sólo a través de ellas se garantiza la identificación entre la expresión objetiva y la realidad subjetiva a la que aquélla remite. El pensamiento enraizado en la experiencia y desbordado en poesía. De este modo, el hombre entero queda integrado en la comprensión de la realidad.

La experiencia del Inefable ha tocado también las facultades humanas, que ahora se expresan de la forma más sublime. El pensamiento se hace nítido y armónico; descubre que el mundo y la persona humana se asientan en un logos, en una razón vital, que les da coherencia. El entendimiento, al ser alimentado por la experiencia, se rejuvenece. Sus estructuras formales, desde las que concibe la realidad, han sido trasmutadas. Ahora funcionan unidas estrechamente a Dios. Es el Espíritu Santo quien piensa, ama y proyecta en el hombre. La experiencia es un don de este mismo Espíritu. Dios actúa a su modo, pero siempre respetando el limitado espacio del ser humano. Así se explica el que éste exprese cuanto le está sucediendo en lenguaje exquisito, que en nuestro caso ha tomado la forma poética al encontrar en Juan de la Cruz una naturaleza plenamente dispuesta. Pero en todas las circunstancias, el encuentro con Dios en forma elevada necesariamente se tiene que expresar en lirismo intenso.

El Inefable, o sea, Dios, sublimando al hombre, le crea de nuevo a su imagen y semejanza. Este, después del encuentro, se siente ensanchado, en paz consigo y con la realidad circundante. Lee la creación y todas las cosas desde su esencia. Estamos alcanzando ese ser que describen las bienaventuranzas evangélicas, sin apetencia de bienes temporales, con el corazón pacífico y limpio y sin temor a la muerte, sumamente fraterno y depurado en sus contexturas esenciales. Lo invade una gran experiencia de plenitud y contempla las cosas desde Dios mismo.

Juan de la Cruz, con el hallazgo del Inefable, ha encontrado al hombre. Este está al final, no al principio, como le conciben muchas filosofías. El hombre en permanente relación con Dios, en búsqueda ininterrumpida del Absoluto, que le plenifica, armoniza y madura. Dios no es un obstáculo para él, no le pone límites, es su horizonte sin confines. Dios es para el hombre y el hombre para Dios. Después del encuentro ya no sabe cuál de los dos es primero. Dios abierto desde la eternidad y desde la infinitud para el hombre y éste intuyéndole en su noche de bodas. Siempre anhelándole, siempre buscándole, inquietud que le consume hasta la última fibra. Cuando se abre a este clamor, comienza a escuchar los pasos de Dios que se acerca.

SAN JUAN DE LA CRUZ: EL AMOR INSACIABLE

Maximiliano Herráiz, OCD

San Juan de la Cruz ha conocido, en sus muchos años de maestro y guía, momentos de presión amorosa y otros en los que, sin caer en el olvido, su palabra ha sido menos buscada. Por la fuerza de su personalidad y la radicalidad de sus planteamientos ha suscitado adhesiones profundas y rechazos violentos.

Hoy "vuelve a estar de moda" (1). A él confluyen los caminos más dispares y en él se dan la mano quienes inicialmente lo rechazaban o venían a él desde una misma concepción religiosa. Sirvan estas dos confesiones autobiográficas de contemporáneos nuestros de dos áreas culturales distintas: el inglés Champa-
man y el colombiano Vargas. Dice el primero: "Durante quince años, poco más o menos, yo aborrecía a San Juan de la Cruz y lo llamaba budista... Luego comprendí que, en materia de oración, había perdido quince años" (2). Y el psiquiatra colombiano confiesa: "Más tarde el hinduismo me llevó a San Juan de la Cruz. Fue San Juan de la Cruz quien me dio mi matrícula en catolicismo, y aún no la he perdido" (3).

Llega a San Juan de la Cruz el carismático para la clarificación y potenciamiento de su experiencia de Dios (4). Y a él se evoca y se presenta como el necesario dialogante de los movimientos espirituales y teológicos de liberación: "Cree-
mos que el místico español (Juan de la Cruz) tiene plena vigencia, y que su

(1) E. SCHILLEBEECKX, y B. VAN IERSEL, *Presentación*, *Concilium*, n.º 123, 13 (1977) 277.

(2) E. W. TRUEMAN DICKEN, *El crisol del amor. La mística de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz*, Herder, Barcelona, 1967, pp. 369-370.

(3) *Vida nueva*, 5-12 agosto 1978, p. 33.

(4) Cta. de la Conferencia Episcopal de Estados Unidos, *Orientaciones pastorales sobre el movi-
miento carismático en los Estados Unidos*, *Eccl.* n.º 1.735, 12 abril 1975, p. 16.

relectura, a partir de nuestras categorías y preocupaciones actuales, puede hacerlo fascinante para las nuevas generaciones" (5).

Luego al hablar de San Juan de la Cruz hoy no nos empeñamos en la tarea de exhumar restos arqueológicos para deleite de buceadores del pasado, o no nos dedicamos a la reivindicación de glorias patrias o familiares que disimulen nuestras carencias actuales. Simplemente, reconocemos un testigo excepcional cuya palabra no haríamos bien en ignorar cuando está en juego la afirmación de nuestra presencia de hombres y creyentes, en la densidad de la "noche épocal" que sufrimos, "encubridora de las esperanzas de la luz del día" (6).

No hacemos nosotros actual a San Juan de la Cruz. Es él quien nos hace a nosotros. Y no jugamos a profetas si afirmamos que, tanto en la búsqueda y afirmación de la identidad del hombre como en la clarificación y vivencia del cristianismo en la tierra extraña de la increencia, el futuro verá agrandada su figura y crecido el número de su discipulado.

1. TERESA DE JESUS: APUNTE PARA UN BIOGRAFIA INTERIOR

Documentalmente, Juan de Santo Matía (así se llamaba entonces el que dentro de poco iba a ser conocido por Juan de la Cruz), es presentado a la historia por Teresa de Jesús, que estaba acomodando su segundo palomarcito de la Virgen en Medina del Campo, el primero extramuros de su ciudad natal, y soñaba con prisas de enamorada "cuán necesario era, si se hacían monasterios de monjas, que hubiese frailes de nuestra regla" (7).

Corrían los últimos días de septiembre o primeros de octubre de 1567 cuando se encontraron estas dos historias que iban a avanzar juntas desde entonces; una ya granada —la de Teresa, con 52 años—; otra en plena granazón —la de Juan de la Cruz, con 25 recién cumplidos—. Una y otra con un rumor de vida espiritual honda. Reconocida ya por prestigiosos teólogos y espirituales, la de Teresa; intuida por algunos, la del pequeño y flamante estudiante de la universidad salmantina. Ambos con prisas de vivir y pasión de futuro quemándoles por dentro.

Un año exacto después se encuentran nuevamente. La fascinación teresiana por Juan se confirma. De entonces son estas letras de presentación a un buen amigo abulense, don Francisco de Salcedo, el "caballero santo": "Aunque chico, entiendo es grande en los ojos de Dios... Es cuerdo y propio para nuestro modo... No hay fraile que no diga bien de él... Jamás le hemos visto una imperfección. Animo lleva..." (8). La carta la concluye con estas palabras: "Torno a pedir en limosna a vuestra merced me hable a este padre... Mucho me ha animado el espíritu que el Señor le ha dado y la virtud entre hartas ocasiones... Tiene harta oración y buen entendimiento".

(5) S. GALILEA, *San Juan de la Cruz y la liberación interior en aspectos críticos en la espiritualidad actual*, Indo-American, Bogotá, 1975, p. 71.

(6) 2N 9, 8. Cito según las *Obras completas* preparada por los padres José Vicente RODRIGUEZ y Federico RUIZ, EDE, Madrid, 1980² y según las siglas convencionales.

(7) F 2, 5. Cito según las *Obras completas*, preparada por los padres Efrén DE LA MADRE DE DIOS y Otger STEGGINK, BAC, Madrid, 1967², y de acuerdo con las siglas habituales.

(8) Cta. finales septiembre 1568; 13, 2.

No tuvo que ser la única carta que por aquellos días firmó la Santa con juicios encomiosos de Juan de la Cruz. De hecho, una carmelita querida a la par, privilegiadamente, por los dos padres de la reforma carmelitana, novicia por aquellas fecha de Malagón, Ana de San Alberto, escribe: conocí al padre Juan de la Cruz "primero de oídas y por cartas que nuestra Santa Madre escribía, diciendo que le había dado nuestro Señor un religioso para principio de lo que pretendía, que aunque mozo era de gran virtud, muy penitente, hombre de grande oración y de ordinario trato con Dios, tal cual ella le deseaba para obra tan alta" (9).

Unos siete años después de haberle conocido y tener con él la primera conversación sobre sus proyectos de reforma en la rama masculina del carmelo, la Madre Teresa nos transmite fresco, intenso el impacto y la conmoción espiritual que le produjo el joven misacantano carmelita: "Hablándole, contentóme mucho" (10). "Ninguna prueba había menester" para cerciorarme de su disposición y capacidad para iniciar la obra (11). Por eso, "le rogué mucho esperase" (12).

No interesa ahora seguir la historia de la lectura biográfica que hizo Teresa de fray Juan. Baste decir que fue fiel a la primera intuición de Medina. A la misma religiosa, Ana de San Alberto, ahora priora de Caravaca, escribe años más tarde presentando al Santo: "Haga cuenta que soy yo, trátenle con llaneza sus almas, consuélense con él, que es alma a quien Dios comunica su espíritu" (13). Juan de la Cruz es "muy espiritual y de grandes experiencias y letras" (14); "hombre celestial y divino", "un gran tesoro" (15).

La lectura que hace Teresa no sólo responde a la perspectiva propia, en la que ella se sitúa, sino que es también la que define en su núcleo más íntimo al biografiado en estas certeras y penetrantes pinceladas teresianas. Señala de este modo lo que desde la primera hora destacaba en el iniciador de la reforma del Carmelo español masculino, cuando todavía no había destapado sus esencias poéticas, ni sus saberes teológicos, ni sus dotes de escritor "de doctrina sustancial y sólida". Cuando únicamente la búsqueda de Dios y sus prisas por encontrar el clima propicio para satisfacer sus deseos de radicalidad y plenitud en la entrega saltaban a ojos vista por todos los poros de su menudo cuerpo. Aquí Teresa acierta también al poner en boca de Juan la condición para cambiar sus proyectos de irse a la Cartuja por secundar los deseos reformísticos que le manifiesta: "que no se tardase mucho" (16). Estas solas palabras retratan con fidelidad a Juan y nos asoman a la corriente de montaña, fresca y rápida, transparente que surca el espíritu del futuro autor de *Cántico y Llama*.

Desde el primer momento, la buena catadora de espíritus que era Teresa, se percató que estaba ante un hombre excepcional: "aunque chico, grande en los ojos de Dios".

He aquí la palabra clave: Dios. Dios padecido y gozado; buscado y encontrado; ausente y presente; dicho en el silencio e insinuado en la palabra. Dios es

(9) *Biblioteca Mística Carmelitana*, El Monte Carmelo, Burgos, 1931 (citaré en adelante BMC), vol. 13, p. 400.

(10) F 3, 17.

(11) F 13, 1.

(12) F 3, 17.

(13) Cta. 13 enero 1580; 304.

(14) Cta. MM. Carmelitas Descalzas de Beas, finales octubre 1578; 259.

(15) Cta. a la madre Ana de Jesús, mediados noviembre 1578; 261.

(16) F 3, 17.

la realidad que explica a Juan y a su obra, de la que fluye y a la que revierte todo cuanto es.

Es la perspectiva que asumo para acercarme a él en busca de la unidad de su persona, el centro de su personalidad.

Y lo voy a hacer por círculos concéntricos, desde los más distantes a los más cercanos e íntimos; desde el testimonio de sus coetáneos, amigos y hermanos, hasta su propia experiencia y palabra. Los primeros nos aproximarán y, también, nos autorizarán para ver en sus escritos una discreta pero inequívoca semblanza de su autor. El, tan parco para decirse; pero, no obstante —y por eso de más valor—, tan incapaz de ocultarse en la conversación amistosa, en el verso encendido o en la declaración insinuante de maravillas gozadas o simplemente intuidas, ansiadas por su corazón insaciable.

El, en efecto, habla del "más profundo centro del hombre" (17), que es Dios, hacia el que "con vehemencia" se siente atraído. "Más profundo centro" nunca aquí gozado, objeto siempre, cada vez más, de apasionada esperanza, centralizador de la existencia, fuerza dinamizadora e identificadora de todos sus pasos.

Dios, realidad personal, principio unificador de su vida. Buscado "con ansias", sufrido, poseído. Jamás silenciado, preferido o remandado a un segundo plano. A quien se sacrifica todo. Con radicalidad. Sin endurecimientos. Con ternura y suavidad de enamorado. "El alma enamorada es alma blanda, mansa, humilde y paciente" (18).

Por aquí nos abre sus encantos San Juan de la Cruz: hombre enamorado de Dios, insaciable en su deseo y hambre de comunión con él.

2. CORO DE VOCES: DIOS, PRIMERO, DIOS, SIEMPRE

Nos situamos en la pobre celda de Ubeda donde Juan de la Cruz, a sus 49 años, acaba de expirar cargado de méritos y de dolores, físicos y morales. Han concluido así unos meses —tres escasos— en los que la historia de este hombre ha corrido años por la intensidad y densidad con que ha vivido. En ese momento del silencio obligado, silencio de admiración y pasmo ante la última lección impartida por el primer descalzo, se alza la voz del viejo padre Antonio de Jesús, hoy superior provincial del padre Juan, ayer, en la primera hora de la historia, compañero de aventura en Duruelo: "Abranese esas puertas, padres, para que no sólo todo el convento, más también toda la ciudad vea el gran tesoro que aquí tiene y le conozca" (19). El silencio de la muerte convierte en palabra la vida de un hombre con pasión de Dios, amorosamente insaciable y lúcidamente insobornable ante las ofertas plurales, siempre chicas, inatendibles para quien tenía bien sabido "que el corazón no se satisface con menos de Dios" (20).

Las puertas que Antonio de Jesús pide que se abran para que todos vean "el gran tesoro" que es Juan de la Cruz, se abrieron de hecho, y empezaron a cru-

(17) LI 1, 12.

(18) *Dichos de Luz y Amor* (DLA), n.º 33.

(19) José DE JESUS MARIA, *Vida de San Juan de la Cruz*, El Monte Carmelo, Burgos, 1927 (preparada por el padre Sabino DE JESUS), L 3.º, c. 22, p. 453.

(20) C 35, 1.

zarlas muchas de las personas que conocieron al enjuto y trigueño carmelita. Y depositaron a sus pies los ramos abundantes, apretados de su reconocimiento y de su homenaje, "sustentados y conservados en el amor", hilo "que enlaza y ase las virtudes en el alma y las sustenta en ella" (21).

Porque en este hilo que enlaza y ase todas las virtudes que resplandecieron en Juan de la Cruz, coinciden todos los testigos: su experiencia de Dios, su apasionado centramiento en él, es lo que le da esa personalidad que se impone a cuantos le han tratado.

Un testimonio particularmente valioso, por su contenido y por el contraste que señala entre el "físico" del santo y el "espíritu" que trasluce: "Con ser el dicho santo padre fray Juan un hombre no hermoso y pequeño y mortificado, que no tenía las partes que en mundo llevan los ojos, con todo eso no sé qué traslucía o veía en él esta testigo, llevándole los ojos para mirarle como para oírle; y mirándole se veía en él una majestad más que de hombre de la tierra" (22).

A esta misma realidad de su experiencia y comunión con Dios apunta también un testigo particularmente cualificado, por su conocimiento personal del Santo y por la investigación que llevó a cabo para escribir su vida, el padre Alonso de la Madre de Dios: "Y le parece a este testigo que todos le reconocían cierta superioridad que le venía *ex consortio Dei*" (23).

No puedo pasar por alto un texto del Santo que puede presentarse como la universalización y objetivación de esa experiencia que los testigos que acabamos de oír le atribuyen, y que es buen ejemplo de eso que un gran conocedor del Santo ha llamado "autobiografía indirecta", es decir, la que salta a sus escritos o simplemente a los hechos de su vida ordinaria (24). San Juan de la Cruz se esconde —¿realmente se esconde?— detrás de su palabra o de su silencio, de su vida de cada día. Comentando el verso "y corran sus olores", escribe que la persona a la que se refieren estas palabras, no sólo siente dentro los olores de sus virtudes, sino que "suélele redundar tanto de fuera, que lo conocen los que saben advertir, y les parece estar la tal alma como un deleitoso jardín lleno de deleites y riquezas de Dios... (pues) ordinariamente traen en sí un no sé qué de grandezza y dignidad, que causa detenimiento y respeto a los demás, por el efecto sobrenatural que se difunde en el sujeto de la próxima y familiar comunicación con Dios" (25).

¿Se está confesando el Santo? ¿Corría discretamente el velo de su intimidad haciendo, en escorzo, una semblanza de sí mismo?

Dejemos colgada la pregunta —por lo demás, sin dificultades para la respuesta adecuada— y oigamos alguna palabra más de quienes con más o menos frecuencia y hondura fueron testigos de su vida.

"Y lo que dice en las *Canciones (Cántico Espiritual)* no se pudo aprender por estudio, sino que lo aprendió a los pies de Cristo, nuestro Señor, por la continua

(21) C 30, 2.5.

(22) María de San Pedro, BMC, v. 14, 182-183. En el mismo tono, casi con idénticas palabras, escribe el primer biógrafo del Santo: "Con ser fray Juan de la Cruz de pequeña estatura y su persona despreciada, y nada lucida, con hábito pobre y sin tener, en lo natural, ninguna de las calidades que aficionan los ojos humanos, con todo eso, un no sé qué de Dios traslucía en él, que arrebataba los ánimos para estimarle" (José DE J. M., *Vida...*, o. c., L 1.º, c. 40, p. 169).

(23) BMC 14, 374.

(24) Federico RUIZ, *Místico y maestro. San Juan de la Cruz*, EDE, Madrid, 1986, 13.

(25) C 17, 7.

oración que tenía; y que toda aquella perfección y luz que muestra en estos libros, todo esto era lo que el santo padre fray Juan pasaba en su alma" (26).

En la pormenorizada declaración del padre Alonso de la Madre de Dios, en el proceso apostólico de Segovia, leemos también: "Indicio de haber sido estos libros escritos por persona que experimentalmente hacía y padecía lo que significaba en lo que dice, y que no fueron escritos por sola fuerza del ingenio humano" (27). Y otro testigo, el padre Jerónimo de San José: "No pudiera (el Santo) declarar tan alta, propia y delicadamente, los efectos y finezas de este amor si no los hubiera experimentado en sí mismo" (28).

Y para terminar esta serie de testimonios, las palabras de uno de los frailes más queridos del Santo, discípulo y confesor al tiempo, fray Juan Evangelista: "Fue este Santo de grandísima oración y muy dado a ella". En la redacción de los libros, "los cuales le vi componer y jamás le vi abrir libro para ello, sino del trato que tenía con Dios, que se echa bien de ver que es experiencia y ejercicio, y que pasaba por él aquello que dice" (29).

Estos testimonios tienen tanto más valor y son, por ello, más significativos, cuanto que todos los testigos señalan que Juan de la Cruz era "recatado" y "cerrado", "encubridor" de su experiencia de Dios, "escaso... en darnos noticia de esta familiaridad tierna" que tenía con Dios (30).

Se podrían aducir no pocos testimonios. Como de algo que se imponía por su evidencia hablan la mayoría de los que deponen en los *Procesos*. "Con ser el santo tan cerrado para descubrir su interior" (31). "Como era hombre callado y guardador de semejentes secretos, todo lo encubría" (32). "Por ser tan cerrado y recatado en contar las mercedes que recibía del Señor" (33). "Encubridor de las mercedes que Dios le hacía" (34).

Se resistía intimamente a hablar y oír hablar de su experiencia de Dios. Prueba particularmente iluminadora de su comportamiento en este campo la que nos ofrece en los últimos momentos de su existencia. El padre Antonio de Jesús, tal vez con el propósito de aliviarle el dolor y animarle en la prueba, pero contraviniendo el pacto de silencio que habían hecho, le empieza a recordar "cosas que el varón santo había hecho en servicio de Dios". El, *tapándose los oídos y abatiéndose*, le dijo: "calle, padre, ¿qué he hecho yo por Dios? Acuérdate las ofensas que contra Su Majestad he hecho para pedir perdón de ellas" (35).

No obstante, en alguna ocasión y con algunas personas el Santo compartió su experiencia de Dios. Beatriz de Jesús dice que "era tan recatado en estas co-

(26) BMC 14, 238; ID. en el Proc. Apostólico de Segovia, *ibid.* 448.

(27) *Ibid.*, 397.

(28) *Ibid.*, 419.

(29) Juan EVANGELISTA, *ibid.* 13, 385.

(30) José de J. M., *Vida...*, o. c., L 2.º, c. 7, p. 258.

(31) BMC 14, 248.

(32) *Ibid.* 300.

(33) *Proceso Apostólico de Jaén. Beatificación y canonización de San Juan de la Cruz* (Informaciones 1617), preparado por M.º Dolores VERDEJO LOPEZ, ED. AHDJ, Jaén, 1984 (en adelante se citará PAJ), 52.

(34) *Ibid.* 56.

(35) BMC 14, 399; cf. BMC 13, 387. Diego de Jesús dice que el Santo respondióle con toda alteración diciendo: "Padre, no diga esas cosas" (cit. por Crisólogo DE JESUS, *Vida de San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid, 1974⁸, c. 20, p. 341, nota 103; cfr. p. 342, nota 113; José de J. M., *Vida...*, o. c., L 3.º, c. 22, p. 453).

sas de oración que, si no era con nuestra Santa Madre o con la madre Ana de Jesús, con quien trataba mucho, no las comunicaba" (36).

En boca de la Santa ponen varios testigos estas palabras: "que no se podía hablar de Dios con el santo padre fray Juan de la Cruz, porque luego se trasponía" (37).

Es, sin embargo, Ana de San Alberto, otra gran admiradora y amiga del Santo, quien nos transmite una de las confidencias más reveladoras y explícitas de las experiencias divinas que jalonaban su vida. A una pregunta de esta religiosa, Juan de la Cruz responde: "grandes bienes ha comunicado Dios a este pecador... Díjole una vez a esta testigo, que de tal manera comunicaba Dios su alma acerca del misterio de la Santísima Trinidad, que si no le acudiese nuestro Señor con particular auxilio del cielo, sería imposible vivir" (38). "Como por gracia, decía: ¡Oh, qué gran moledor es nuestro Señor! ¡Cómo se sabe apoderar de esta bestezuela cuando él es servido!" (39). "Algunas veces me decía: tráeme nuestro Señor de manera que no lo puede sufrir este flaco natural, y así, anda el asnillo muy molido" (40).

Y un último testimonio de fray Martín de la Asunción: "Y a mí me sucedió llegar a darle recaudos algunas veces y tratarle de cosas, y no me respondía a una o dos veces que se las repetía. Y yo le solía preguntar *si estaba sordo*; y el dicho Santo me solía decir: calla, que no estoy sordo, sino en otras cosas que no entiende" (41).

Del hontanar de esta experiencia y pasión de Dios fluía abundante, profunda, eficaz, limpida, graciosa y constante la palabra sobre Dios. Como quien "en todo estaba pendiente de él", trayendo su corazón "de ordinario pendiente y ocupado en Dios" (42), su palabra surgía a presión, con suavidad, penetrante, desvelando una corriente de vida que rompía necesariamente, indomesticable, la protección del silencio al que tendía para hacer más llevadera la comunicación divina que le anegaba. Hablaba el Santo del "tormento que es para mí haber de acudir a tratar con la gente", confesando, por otro lado, que "cuando camino o estoy en soledad, es mi gloria" (43).

Insilenciable su experiencia de Dios. Insistente estribillo en los *Procesos*: "No sabía hablar de otra cosa sino de Dios", "Siempre sus palabras eran de Dios" (44). "Lo más ordinario era tratar y hablar de Dios" (45). "Su lenguaje y trato común..., era hablar siempre de Dios" (46). "Era siempre tratar de Dios". "Siempre hablaba de Dios" (47).

(36) BMC 13, 360.

(37) BMC 14, 352; cf. *ibid.* 333; BMC 13, 383.

(38) BMC 13, 398.

(39) *Ibid.* 400; Cfr. cta. María del Sacramento, 7 noviembre 1614, *ibid.* 412.

(40) *Ibid.* 402. "Es tanta la consolación que mi alma recibe, que no me atrevo a entrar donde esté muy recogido, porque no me parece que pueda ya sufrir tanto mi flaco natural, y me abstengo algunos días de decir Misa, porque temo que me ha de suceder algo de mucha nota. Yo le digo a este Señor que o ensanche mi natural o me saque de esta vida" (José de J. M., *Vida...*, o. c., L 1.º, c. 27, p. 108).

(41) BMC 14, 88.

(42) *Ibid.* 14.

(43) BMC 13, 400; cf. José de J. M., *Vida...*, o. c., L 1.º, c. 27, p. 108.

(44) BMC 14, 14.111.

(45) *Ibid.* 197.

(46) *Ibid.* 68.

(47) *Ibid.* 182.

Como quien "parecía lo traía entrañado en el alma" (48). Por eso, lo hacía con convencimiento, eficazmente, encendiendo en los oyentes la vida de la que surgían sus palabras. "Pegaba calor" (49). Sus palabras "parece que llevaban calor en si y encendían y movían" (50). En labios el padre Doria ponen algunos testigos esta frase: "que sus palabras eran como pimienta que excita el apetito y da calor..., así las palabras del Santo excitaban el afecto y lo encendían en el amor de Dios" (51).

"Sus pláticas, así en recreaciones como en otras partes, siempre eran de Dios y tenía en ellas tanta fuerza que con ellas encendía a quien trataba y parecía se las metía en el alma..." (52). "Tenía gran eficacia en las palabras que decía" (53).

No obstante, no sólo no cansaba, "no era enfadoso ni pesado" (54), sino que, por el contrario, lo hacía con gracia y suavidad, suspendiendo a sus oyentes. "Era un gozo oírle" (55); "nos suspendía a todos, y lo oíamos con tanto gusto que no acertaba ninguno a hablar mientras él hablaba" (56). "Con tal discreción y *sal* hablaba de Dios, que no cansaba ni hartaba de oírle" (57). Los religiosos "sin cansarse, andaban suspensos, deseando y procurando oírle más" (58). "Era tanto el gusto que en oírle tenía..., que ni antes ni después... he oído persona que con tanta suavidad trate de Dios" (59). "Tenía tanta gracia en tratar de esto (de Dios) que en recreación, tratando cosas de Dios, nos hacía reír a todos y salíamos con sumo gusto" (60).

Ana de San Alberto conecta explicitamente su palabra fluida, abundosa, convincente, a su experiencia: "Oírle hablar de esta materia (unión con Dios) era de gran gusto, porque hablaba con espíritu divino" (61). Y en otra ocasión: "Tuvo... unas palabras tan vivas y eficaces que hacia en las almas todo lo que quería" (62).

Redondeo esta última pincelada con una palabra confidencial del Santo, consciente él y sabedor del poder espiritual y de la atracción que ejercía sobre quienes le frecuentaban como maestro espiritual. Confesor de La Encarnación por explícito deseo de la Madre Teresa, con apenas 30 años, pronto empezaron a notarse los efectos. Se apresura Teresa a comunicarlo: "Gran provecho hace este descalzo que confiesa aquí; es fray Juan de la Cruz" (63). Al año exacto confirma esta impresión: "Aca ha días que confiesa uno de ellos (Juan de la Cruz) harto santo; ha hecho gran provecho" (64).

Sobre este fondo destaca la confidencia del Santo. Alguien le pregunta por

(48) *Ibid.* 40.

(49) *Ibid.* 39; cf. *ibid.* 259. "Palabras que pegaban calor y deseos de mejorar la vida" (*ibid.* 371).

(50) *Ibid.* 62.

(51) *Ibid.* 219.

(52) PAJ 47.

(53) BMC 13, 368.

(54) BMC 14, 14.

(55) BMC 13, 364.

(56) *Ibid.* 420.

(57) BMC 14, 137.

(58) *Ibid.* 162.

(59) BMC 13, 378.

(60) *Ibid.* 386.

(61) *Ibid.* 397.

(62) *Ibid.* 397.

(63) Cta. a Juana de Ahumada, 27 septiembre 1572; 41, 11.

(64) Cta. al padre Gaspar de Salazar, 13 febrero 1573; 45, 3.

la causa del cambio que se está produciendo en la comunidad. El confesor responde sin titubeos: "Hácelo Dios todo y para eso ordena que me quieran bien" (65).

Muchas voces apuntando en la misma dirección, contando el mismo convencimiento: Juan de la Cruz, un hombre de Dios. Constatación que emerge y se agranda como explicación última del Santo, centro de su personalidad, principio en el que se afirmaba y horizonte hacia el que tendía.

Es la clave de lectura que adoptan con espontaneidad, con absoluta coincidencia, tal vez cediendo —nos puede parecer— a fáciles espiritualismos y a los entusiasmos de los primeros momentos, y en gente, por lo general, sin capacidad para hacer otras lecturas o destapar otras esencias que, por lo demás, no se las pedían.

Y, sin embargo, lo menos que se puede decir, aun concediendo el máximo a esas reservas, es que atinan plenamente: Juan de la Cruz no se explica en su raíz más íntima sin esa referencia a Dios, a quien ha tendido con amorosa, vehemente codicia y a quien ha gustado y poseído según la hondura y calidad de su esperanza de solo El.

Una cala en sus escritos bastará para convencernos que estamos ante lo medular de la vida y palabra de este "frailecito incandescente". No tenerlo en cuenta es condenarse, en el mejor de los casos, a un conocimiento troceado, superficial del Santo. Lo mejor de él se nos escaparía.

3. DIOS, GRACIA Y EMPEÑO DE COMUNIÓN

Fray Juan de la Cruz lleva un buen rato orando, rostro en tierra, ante el Santísimo. Se levanta radiante, transfigurado. Francisca de la Madre de Dios, carmelita granadina que espera para confesarse, inquierte: ¿por qué está tan alegre? El Santo confesor exclama, lentamente, saboreando las palabras: "¡Oh, qué buen Dios tenemos!" (66).

No ofreció más explicaciones. ¿Para qué? A él, que andando el tiempo, en funciones de escritor, le gustaría la brevedad sustanciosa y la solidez de la verdad desnuda, le basta apuntar: DIOS. A lo mejor se sorprendía que pudieran preguntarle en busca de accidentalidades y anécdotas. Por ejemplo, la curiosidad de alguna gracia mística, de alguna comunicación particular. El va al grano, señala la fuente: Dios. Ante esto, para él, pierde relieve la forma concreta a través de la cual Dios se le haga presente y comunique. Lo sorprendente y maravilloso es que sea Dios quien se dé, comunicación desbordante. Gustará decir: "Dios se comunica como Dios, no menos que como Dios" (67).

Es incuestionable que Dios se convirtió pronto para Juan en la obsesión de su vida. Obsesión lúcida. Determinante y definidora de su andadura. La que da tono e imprime estilo a toda su existencia. Una obsesión que, desde la conversación primera que sostiene con la Madre Teresa, constatamos que además de densidad tiene alas de urgencia y prisa: "que no se tardase mucho" es la respuesta

(65) Crisólogo DE JESUS, *Vida...*, o. c., c. 7, p. 103.

(66) BMC 14, 168.

(67) cf. C 38, 3; LI. pról. 2.

que da a los planes de la monja en vuelo de reformadora. Una frase sencilla, firme, en la que sospechamos volcarse una historia acelerada y aproximarse un futuro con urgencia de presente, sin dilaciones ni tardanzas. Un futuro que se quiere hacer ya. Y en las condiciones que hagan más viable esa realización de comunión que, a sus 25 años, con la vida universitaria salmantina a sus espaldas y la experiencia de apenas un lustro de consagración religiosa, no admite moratorias. Como no admite excusas esculpatorias el desencanto que le ha producido el tono y el nivel de la vida consagrada. Así no puede, ni quiere, continuar.

No importa si y hasta dónde el joven sacerdote podría decir, con suficiente concrez, lo que quiere, el marco que recoja, posibilite y estimule su vocación de "sólo Dios". Su opción por Dios es clara y decidida. Sabe lo que quiere: Dios. Y la espesura de la soledad y del silencio que favorezca la concentración y evite la dispersión y el derramamiento. Tal vez aspira también a compartir la opción, a vivirla en comunión, solidariamente.

Opción que no la pide hecha. Es fina y lúcidamente creador. Pero no consiente que se la degraden ni desvén. Justamente porque cree en ella, porque es el único movente, el objetivo que le llena y satisface, está decidido a *obrarla* con la radicalidad y prisa del amor, "sin dilatar ni un día ni una hora". "Saliendo con ansias de amor" a una empresa que sabe de antemano que no alcanzará cumplidamente dentro de la angostura de esta vida.

Es amigo de *obrar*. No de descargar en nadie responsabilidades. Ni de entrar por los caminos fáciles de la mediocridad que se le ofrecen. No es capaz de temporizar. Las fuentes del amor no se las ciega nadie. Ni el camino que a ellas conduce se lo pueden hacer intransitable. Tiene aires y voluntad de explorador audaz: "Ni temeré las fieras / y pasaré los fuertes y fronteras".

Si nos acercamos a Juan de la Cruz en el último, apretado, tramo de su vida, lo que va de junio al filo de la medianoche del 13 de diciembre de 1591, cuando arrecian y descargan sobre él —incomprensiblemente, irracionalmente— las olas de los despropósitos, de las pasiones y mediocridades de hombres disminuidos por el encono y la revancha, veremos cómo se eleva humilde, sencilla, granítica en su suavidad la talla de este enjuto, pequeño fraile con temple de acero. Hasta el punto que ni le arañan los golpes.

Tenemos una pieza monumental, obra de orfebre —de vida y pluma— que, por su finura y delicadeza nos resistimos a creer que la firmara un hombre que estaba en el ojo del ciclón más devastador, ahora con más razón que cuando hace unos años escribió Teresa, abogando por él, "harto de padecer" (68). Pero es él, Juan de la Cruz. Un canto a la verdad esculpida a golpe de cincel en la carne trigueña de quien se ha empeñado siempre en saber de penas porque quiere saber de amores (69).

(68) Cta. al padre Gracián, 23-24 marzo 1581; 361, 6.

(69) Apenas sale de la cárcel de Toledo, "que venía como un muerto", "no más que el pellejo sobre los huesos", en Beas le cantan las monjas una copla: "Quien no sabe de penas / en este valle de dolores, / no sabe de cosas buenas, / ni ha gustado de amores, / pues penas es el traje de amadores".

Francisca de la Madre de Dios continúa: "Como el santo fray Juan de la Cruz oyó la dicha letra, se enterneció y traspasó de dolor, porque no sabía él de penas para saber de muchas buenas; y fue tanto el dolor que le dio, que le comenzaron los ojos a destilar muchas lágrimas y a correr por el rostro hilo a hilo... A cabo de esto, volviendo en sí (dijo) que se afligía de ver qué pocas penas le daba a él para que supiera de buenas" (BMC 14, p. 169).

Responde el santo, camino de La Peñuela, a una de tantas personas que se le hacen presentes con sus cartas, apenas enteradas de que lo que ya con anterioridad había anunciado él mismo: "como un andrajo viejo me echarán en un rincón" (70), se empezaba a cumplir: "El haberme escrito le agradezco mucho, y me obliga a mucho más de lo que yo me estaba. De no haber sucedido las cosas como ella deseaba, antes debe consolarse y dar muchas gracias a Dios, pues habiendo Su Majestad ordenádolo así, es lo que a todos más nos conviene; sólo resta aplicar a ello la voluntad, para que, así como es verdad, nos lo parezca. Porque las cosas que no dan gusto, por buenas y convenientes que sean, parecen malas y adversas, y ésta vese bien que no lo es, ni para mí ni para ninguno..." (71).

Genial. Mi suerte está en manos de Dios. Dios está activo en esta hora. Hay que "aplicar la voluntad" para que "así como es verdad, nos lo parezca". Hay que obrar, *hacer* para que la verdad se haga. No suspender la vida esperando la aclaración que la ponga de nuevo en movimiento. Y menos, o al menos, tampoco, perderse en lamentos que, aparte de que nada solucionan, conducen a una lectura sesgada de la realidad real: "esto no es cosa de hombres, sino de Dios". "De lo que la tengo (pena) muy grande es de que se eche la culpa a quien no la tiene; porque estas cosas no las hacen los hombres, sino Dios que sabe lo que nos conviene y las ordena para nuestro bien" (72). Y esto —lectura teologal de la vida y obrar con decisión— es más urgente cuando "las cosas no dan gusto".

Esta actitud tiene una trascendencia social: a todos nos conviene. "Vése bien" que esto no es malo "ni para mí, ni para ninguno". En la misma fecha y sobre el mismo telón de fondo, con idéntica premisa y principio de que Dios "ordena las cosas para nuestro bien", escribirá una de las sentencias más densas y enjundiosas, más condensadoras de toda su vida: "Y adonde no hay amor, ponga amor y sacará amor" (73).

Momentos así no se improvisan. Ni pueden despacharse con un adorno literario. Tampoco pueden ser fruto de un voluntarismo rígido, extenuante. Son culminación de una fidelidad en la que se ha consumido toda una existencia. Fidelidad que no es piedra arrojadiza ni obra acabada, sino proyecto en el que no se rehúsa sino que se solicita la palabra iluminadora de los mismos que acosan y ponen cerco a quien tiene ante sí toda la anchura del desierto para moverse. Ante los rumores de amenaza de expulsión de la Orden pronuncia sereno, con ternura: "yo estoy muy aparejado para enmendarme en todo lo que hubiere errado y para obedecer en cualquier penitencia que me dieren" (74). Juan de la Cruz no se quiebra. Es flexible como un junco. Y esponjoso como una rosa primeriza.

Experiencia: inevitable, discreta confesión

A esta flexibilidad y esponjosidad lo había conducido su experiencia de Dios. Recordando los largos, angustiosos meses de cárcel en Toledo, confiesa a la madre Ana de San Alberto: "Díjome: Hija Ana, una sola merced de las que Dios

(70) PAJ 441; cf. BMC 14, p. 218 y 230.

(71) Cta. a la madre Ana de Jesús, 6 julio 1591; 25.

(72) Cta. a la madre María de la Encarnación, 6 julio 1591; 26.

(73) *Ibid.*

(74) Cta. a Juan de Santa Ana, últimos meses de 1591; 32.

allí me hizo no se puede pagar con muchos años de *carcelilla*" (75). La misma confidente recuerda también que le dijo "que con estas *canciones* se entretenía y las guardaba en la memoria para escribirlas" (76).

Aunque recatado y encubridor de su experiencia, ésta salta, si bien veladamente, disimulada, a sus escritos. Hoy no ofrece dificultad alguna reconocer la experiencia subyacente a las páginas sanjuanistas. Es una evidencia. Anteriormente hemos oído múltiples testimonios en este sentido.

El mismo comienza el prólogo de *Cántico* desvelando discretamente la experiencia de la que surgieron los versos que se dispone a declarar: "Por quanto estas *canciones*..., parecen ser escritas con algún fervor de amor de Dios...". "Dichos de amor en inteligencia mística", con abundancia de espíritu. Una experiencia que escapa a la palabra y más después que ha pasado la fuerza de la comunicación divina. De ahí que se resista tanto a escribir, porque "no se pueden declarar al justo"; que espere el momento en que "el Señor parece que ha abierto un poco la noticia y dado algún calor", y avisando al lector que "lo que se dijere es tanto menor de lo que allí hay" (77).

No es demasiado afirmar, ni es hacerlo gratuitamente, decir que el alma-esposa del *Cántico* "tiene todos los rasgos de una proyección autobiográfica" (78). O, abriendo el arco a todos los escritos sanjuanistas, decir que estos carecerían de sentido y serían incomprensibles sin la experiencia personal (79).

Juan de la Cruz está ahí: en marcha amorosamente acelerada, presurosa, hacia "el más profundo centro", clamando por el "rompimiento" que satisfaga "la infinita gana" de Dios (80), y "pueda amar..., con la plenitud y hartura que desea" (81). Pasión por Dios, amor insaciable. Fuerza de la "salida" negadora de todo, y desveladora, a su vez, del hambre ontológica de Dios que constituye al hombre y que se convierte en amorosa hambre, infinitamente dolorosa, cuando el vacío y la renuncia alcanzan niveles profundos del hombre: "Y así, su sed es infinita, su hambre es también profunda e infinita, su deshacimiento y pena es muerte infinita, que aunque no se padece tan intensamente como en la otra vida, pero padécese una viva imagen de aquella privación infinita por estar el alma en cierta disposición para recibir su lleno" (82).

Pasión por Dios. Es lo sustutivo y absoluto. Lo que da sentido a todo. Pero esta opción radical por la Persona comporta con idéntica fuerza y radicalidad la *forma* en que se plasma y que, a la vez, la protege y realimenta. San Juan de la Cruz es radical, nativamente contemplativo. No tiene que pedir perdón a nadie por ello, ni tiene por qué esconder o disimular su cédula de identidad vocacional. ¿*Mística de trascendencia*? Vamos a dejar el calificativo en su gaseosa significación y en su aplicación al Santo. Pero, como apunte y por lo que pueda servir para evitar fáciles y poco originales encasillamientos, no puedo silenciar unas pa-

(75) BMC 13, 401.

(76) *Ibid.* 13, 401.

(77) Ll. pról. 1.

(78) F. RUIZ, *Místico y maestro...*, o. c., 50.

(79) Eulogio PACHO, "San Giovanni della Croce, místico e teólogo", en VARIOS, *Vita cristiana ed esperienza mística*, Teresianum, Roma, 1982, p. 301; cf. *ibid.* 300-306.

(80) Ll. 1, 35.

(81) *Ibid.*, 36.

(82) *Ibid.*, 3, 22.

labras suyas, de mediados del 86 y, para más señas —que resultarán sorprendentes y llamativas—, cuando estaba redactando el comentario a *Llama de amor viva*, obra donde las haya de violento empinamiento amoroso a la comunicación con Dios, rompiendo las telas de la corporalidad y presionando al tiempo, lentísimo para sus prisas de enamorado.

Pues bien, entonces está el Santo envuelto en una actividad desenfrenada, sumando kilómetros sobre sus piernas gráciles y gastadas. En una carta, diario fugaz, telegráfico, de urgencia, escribe: "Se da el Señor en estos días tanta prisa, que no nos damos vado. Acabóse de hacer la (fundación) de Córdoba de frailes... Ya estoy en Sevilla y de aquí a San Juan me parto para Ecija..., y luego a Málaga, y de allí a la Junta (reunión de gobierno, Madrid)".

Aún le quedan arrestos en su espíritu e ímpetu en el castigado cuerpo para decir: "¡Ojala tuviera yo comisión para esa fundación (Caravaca)..., que no esperara yo muchas andulencias" (83).

Sobre este trasfondo resalta la enjundiosa sentencia de *Llama*: "el amor nunca está ocioso" (84). Y cobra un sentido pleno, finamente realista: no es pura afirmación abstracta de un teórico del amor, ni se refiere sólo al amor interior, sino que recoge días enteros de apretada historia, agitadamente pacífica, serena, de caminos y compromisos.

Pero, cerrando este breve excursus sobre la vida del "místico de la trascendencia", Juan de la Cruz, que no tiene más, ni otra pretensión que la de situarla en la dura corteza de días vividos a presión, volvemos al hilo conductor de nuestra reflexión: opción radical por Dios, vocación contemplativa la de San Juan de la Cruz. Y desde esta afirmación accedemos, en dos tiempos, a él para tocar dos —principalmente una— connotaciones, intimamente vinculadas a él, a su forma de ser, de vivir y predicar el cristianismo, y que ha suscitado no pocas incomprendiciones; más todavía, rechazos y no comedidos siempre, contra su autor. Me refiero, primero a la radical *negación* que reviste aquella opción, en la que se traduce y de la que habla con firmeza e intransigencia (a veces da la impresión que con beligerancia); y segundo, la forma particular de vida que adopta Juan de la Cruz, desde la que habla y para la que escribe, según parece, únicamente.

Amor y negación

No se pueden limar las afirmaciones contundentes, restallantes, en las que San Juan de la Cruz condensa experiencia y palabra más genuinas; y, al menos para no pocos lectores, más unidas a su persona.

Algún deponente en los *Procesos* nos ha transmitido al Santo con el dedo en alto, la voz firme y la palabra conminatoria dirigida a su penitente Ana de Peñalosa, que llora a sus pies: "¡nada, nada! Hasta dar un pellejo y otro por Cristo" (85). En sus escritos la cosecha de textos en este sentido es abundante. No ofrece dificultad. Tampoco es ésta la cuestión, sino ver qué es lo que sostiene y alimenta esa negación radical. Es el sentido del emparejamiento del epígrafe: *amor-negación*.

Para un conocedor de San Juan de la Cruz es fácil mostrar la íntima relación

(83) Cta. a la madre Ana de San Alberto, junio 1586; 5.

(84) Ll. 1, 8.

(85) Crisólogo, *Vida...*, o. c., c. 15, p. 234.

de causa a efecto que existe entre el amor y la negación. El amor, el deseo de comunión, la voluntad de unirse a Dios con todo su ser, sin dejarse jirones del mismo en "amores inútiles" o "quereres" que entretienen y disimulan, pero no colman, ni plenifican, ni satisfacen las hambres de infinito que padece, es la obsesión del fraile carmelita. A la que subordina y consagra todo.

Este amor hace a San Juan de la Cruz insaciable. Insaciable, en primer lugar, respecto al mismo amor que disfruta, don y conquista siempre parciales. E insaciable, en segundo lugar, en la negación que necesariamente comporta, prueba del amor que se busca y exigencia de la plenitud de la entrega de sí para poder disfrutar de la plenitud de la entrega de Dios.

El deseo está en el centro de la vida de Juan de la Cruz. Y también en el centro de su concepción del hombre (86). Y es el deseo lo que trabaja el paso de una etapa a otra, trascendiéndose siempre, tenso existencialmente hacia la "entrega de vero" que busca "con intensa condicia".

Un amor que le hace vivir "saliendo" en clamor de ausencia de quien se siente amorosamente "herido", fascinado, por quien "deja todo y a sí mismo" (87). Un amor mayor y mejor, siempre más allá, trascendentemente cercano, inabarcable, siempre escondido. Un amor mayor y mejor, que ha prendido en su vida y le hace, por exigencia interna, inevitable "salir", es decir, vencer otros amores (88). Un amor personal, en comunión plena, que se le niega aquí y que no le permite conformarse con menos; o que hace que la insatisfacción más honda, aunque pacífica y serena a tramos, se instale en la misma comunicación de amor, en si, tal vez, abismal e inefable. "El gemido es anejo a la esperanza" (89). Y de gemido sigue hablando en la cumbre del proceso: "y porque vive en esperanza *todavía*, en que no se puede dejar de sentir vacío, tiene tanto de gemido..., cuanto le falta para la acabada posesión de la adopción de los hijos de Dios" (90).

El amor, decía, hace a San Juan de la Cruz insaciable. Lo que se traduce, también, en insaciabilidad en la negación, en la "pérdida de sí y de todo" por "aquel que yo más quiero" (91), y para quien, confiesa enamorado, reservar toda su capacidad de amor: "Y véante mis ojos / pues eres lumbre dellos / y sólo para ti quiero tenellos" (92). Concentración de amor.

Por El cantó con acierto lírico y vibración honda, existencial:

"Que, andando enamorada
me hice perdidiza, y fui ganada".

Comentando: "El que anda de veras enamorado, luego se deja perder a todo lo demás por ganarse más en aquello que ama" (93). En la plenitud del proceso, Juan de la Cruz se retrata todo entero, "perdido" a todo porque enamorado de Dios, en esta frase antológica, verdadera clave interpretativa de la *negación* que

(86) Cf. Alain CUGNO, *Saint Jean de la Croix*, Fayard, París, 1979, p. 124.

(87) C 1, 2.

(88) 1S 14, 2.

(89) C 1, 14.

(90) LI 1, 27.

(91) C 2.

(92) C 10.

(93) C 29, 10.

vivió y enseña: "Todas las cosas le son nada, y ella (el alma) es para sus ojos nada. Sólo su Dios para ella es el todo" (94).

Es constante, reiterativo en la afirmación: "El que está enamorado se dice tener el corazón robado... de aquel a quien ama". Por eso "no tendrá corazón para sí", sino "para darle gusto a él" (95). "Fuera de él nada ama", "ni con ninguna cosa menos que él se contenta" (96). Abre a una perspectiva ontológica cuando escribe: El corazón humano "no se satisface con menos que Dios" (97), porque "las profundas cavernas del sentido", las potencias, la persona "no se llenan con menos que infinito" (98). "Es profunda la capacidad de estas cavernas, porque lo que en ellas puede caber, que es Dios, es profundo e infinito" (99).

El amor le hace insaciable. Cabría decir, insaciablemente intransigente. Porque cree que es vocación del hombre *trascenderse*, la comunión con Dios. Un texto insuperable, ya no en cualquiera de sus obras, en las que necesariamente adopta un tono general, de principios y planteamientos doctrinales, sino en una carta, con una destinataria concreta, marcando bien la iniciativa de Dios que tiene ella que secundar para su realización, "para estar contenta" en la vivencia de la gracia que se le ofrece y se le exige.

Escribe: "Por cuanto los bienes inmensos de Dios no caben ni caen sino en un corazón vacío y solitario, por eso la quiere el Señor, porque la quiere bien, bien sola, con gana de hacerle él *toda compañía*". Y la respuesta del creyente que acepta en fe que Dios quiere ser "*toda compañía*", su amor único, la expresa en los siguientes términos: "Y será menester que v. r. advierta en poner ánimo en *contentarse sólo con ella*, para que en ella halle todo contento; 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 Dios con nosotros, si tenemos el corazón aficionado a otra cosa, no solo" (100).

Justamente por este planteamiento, por centrar vida y palabra en el amor personal de Dios, la negación sanjuanista, si radical, no puede ser dura ni endurecedora de quien la vive. Juan de la Cruz, de lejos, a distancia, por los clichés fraguados, produce miedo; aparece como quien va a descargar sobre nosotros el látigo restallante de sus "nadas" destructoras y deshumanizadoras. Sin embargo, de cerca, se le ama porque se le descubre bañado en bondad y ternura, en paciencia infinita.

Se ha notado con toda razón: "De hecho, por donde él pasa su primera tarea no es de reforzar los ejercicios de penitencia, sino, al contrario, de reducirlos. El aligerá las penas y las cargas". Exigencia y liberalidad, ternura y seriedad no sólo no se excluyen sino que se reclaman. "Es la formidable altura de sus exigencias lo que le permite ser liberal" (101). Y eso porque su exigencia recae sobre lo esencial y es exigencia de amor.

Preciosos testimonios de su comportamiento. Una religiosa habla en estos tér-

(94) Ll. 1, 32.

(95) C 9, 5.

(96) C 1, 14.

(97) C 35, 1.

(98) Ll 3, 18.

(99) *Ibid.*, 22.

(100) Cta. a la madre Leonor de San Gabriel, 8 junio 1589; 15.

(101) A. CUGNO, *Saint Jean...*, o. c., p. 229.

minos de su dirección en el monasterio de La Encarnación: "Asentábalas en el trato de oración, poniendo en esto mucho trabajo y espera de su parte, para lo que era muy discreto y prudente, y con esta prudencia y gracia que Dios le comunicaba, acababa con las religiosas de este monasterio... Y ellas, obligadas de sus palabras de cielo, dichas tan a tiempo, y con tanta blandura, suavidad y amor, se rendían a lo que él les exhortaba" (102).

Con humor despachaba alguna vez su insaciable apetito de soledad contemplativa, cuando algún religioso con menos capacidad "velaba" por su salud importunándole a retirarse a descansar: "Vámonos, enhorabuena, que yo sé que v. r. tiene buena gana de dormir" (103).

Cómo se deleita el Santo en evocar la "anchura de Dios", espacio sin límite en el que la vida del hombre se ensancha y dilata sin agobios ni estrecheces de límites que son, siempre, creación del hombre, a quien viene grande la anchura que Dios le ha dado: "Fuera de Dios todo es estrecho" (104).

*Algunos testimonios sobre su comportamiento con los enfermos, por ejemplo, son conmovedores y revelan, hasta donde es posible, la honda ternura y la atractiva suavidad de este hombre (105). Por eso "era en extremo amado de sus súbditos, de tal manera que el que una vez gustaba de su compañía, siempre la procuraba" (106).

Sentenció en apretada frase su experiencia: "El alma que anda en amor, ni cansa ni se cansa" (107).

La opción vocacional sanjuanista

En el transfondo de todo lo que acabo de decir está la opción vocacional sanjuanista, un hombre contemplativo, iniciador y maestro de un movimiento de reforma dentro de la familia del Carmelo. Se escribe y escribe para los miembros de su Orden religiosa, como advierte explícitamente en el prólogo de *Subida*, aun cuando matice: "*ni aun mi principal intento* es hablar con todos..." (108). ¿No será esto una limitación importante de su palabra, serio condicionante que reduciría su magisterio a un grupo dentro de la Iglesia, perdiendo universalidad e interés para quienes no tienen esa vocación contemplativa o no se mueven en su mundo religioso?

De pasada anoté anteriormente que toda opción conlleva necesariamente, de algún modo, el arropamiento y traducción concreta de la forma que responde más al carácter, vocación, contexto histórico, cultural etc., de quien hace esa opción.

(102) José DE J. M., *Vida...*, o. c., L 1, c. 20, p. 79. Páginas adelante sintetiza los documentos de las religiosas de este monasterio: "Ponderan la gran espera que tenía en el gobierno de las almas que guiaba, sufriendolas sus imperfecciones después de muchas veces reprendidas, y llevándolas a su paso imperfecto, sin violencia y por medios flacos hacia el estado de fortaleza... Y con esta blandura y espera prudencial..." (*Ibid.*, c. 21, p. 82).

(103) Crisólogo, *Vida...*, o. c., c. 12, p. 196.

(104) Cta. a un religioso carmelita descalzo, 14 abril 89 (¿?); 13.

(105) "Acudía él con entrañas de madre, estándose con ellos regalándolos, haciéndoles él las camas, limpiándoles los servicios, dándoles de comer muchas veces por sus manos" (BMC 14, 375; cf. *ibid.*, 62.92.138, etc.).

(106) BMC 13, 415.

(107) DLA, n. 101.

(108) S, pról. 9.

Y que, también, una opción radical radicaliza la forma existencial en que se encarna. Forma externa, estable, a la que se inclina la persona, que la busca y la crea, en la que se goza cuando la encuentra. O forma interna, como talante, clima espiritual, tono íntimamente adherido a la persona, bañando su ser y dándole marcada identidad, definida personalidad.

San Juan de la Cruz era un hombre de y para la soledad. Sólo su evocación y su recuerdo dilataban su espíritu. Hundirse en ella era una fruición regeneradora, el encuentro con lo más propio. En la soledad subía a la conciencia de fray Juan su yo más hondo, cargado de contenido y sólido de esperanza. Duruelo, El Calvario, La Peñuela, al final de sus días, son capítulos particularmente ricos y significativos en la vida del doctor místico. "En esta santa soledad me hallo muy bien" (109). A la soledad le llevaban todas las voces de su ser, y a ella le unía el lazo más íntimo y recio.

Y, sin embargo, sorprende la facilidad y la verdad, espontaneidad con que sabe dejarla y afirmarse vocacionalmente, sin visos de desgarro ni violencia, en tareas de gobierno, en ambientes universitarios como Alcalá o Baeza, en funciones de "sobrestante de los peones" en Segovia, o en urgencias de caminos funcionales o simplemente para atender a una monja que reclama su presencia. Al final de su vida acepta la orden de sus superiores de pasar a México al frente de un grupo de frailes. Sorprendente la ductibilidad y flexibilidad de este hombre, la forma con que vive a tope, silenciando añoranzas que sangran, su vocación en cualquier marco, en la aceptación sin asomo de estridencias de las mediaciones, bien de personas o de situaciones.

Desde esa forma concreta, contemplativa, de apartamiento, surge la palabra de Juan de la Cruz. Para quienes comparten la misma suerte vocacional. Pero no solo. También, y sin recortes, para todos cuantos se sienten "heridos" por el amor de Cristo, el Amante-Amado que abre todos los caminos de la fidelidad, los multiplica, a la vez que los unifica por la base: la radicalidad y totalidad en la entrega al amor, relación personal que El mismo, Cristo, marca con su persona y su palabra. Ante esto, las variaciones, con ser necesarias y legítimas, no sólo no menguan la unidad sustancial vocacional, la vida, sino que la requieren y urgenten para dar valor a aquéllas y situarlas dentro de la vocación humana y cristiana al amor, a la comunión.

De ahí la tendencia del doctor místico a enunciaciones generales, amplias, abiertas al hombre, al ser, rompiendo la estrechez de las realizaciones concretas, necesarias e inevitables, válidas y legítimas cuando se alimentan de esas fuentes que las desbordan y rebasan.

Escribe el Santo en esta perspectiva universalista: "el verdadero amante entonces está contento, cuando todo lo que él es en sí y vale y tiene y recibe lo emplea en el amado, y cuanto más ello es tanto más gusto recibe en darlo" (110). O la afirmación sorprendente, de alcance ontológico que, partiendo de la naturaleza del amor, nos abre respecto a Dios: "Esta pretensión del alma es la igualdad de amor con Dios que ella siempre natural y sobrenaturalmente apetece, porque el amante no puede estar satisfecho si no siente que ama cuanto es amado" (111).

(109) Cta. a Ana del Mercado, 21 septiembre 1591; 31.

(110) LI 3, 1.

(111) C 38, 3.

Palabra para todo hombre. En cristiano, la traducirá por referencia a Cristo y desde El, el hombre en quien nuestra condición humana, nuestro ser, patentizó toda su incommensurable e inefable riqueza. Pues "el mismo amor" nos comunica el Padre que a su Hijo, o "los mismos bienes por participación que él por naturaleza" (112). Pero, también El, Jesús, patentizó el único camino para que el ser llegue a ser. "Presupuesto" y "báculo" de apoyo de todo razonamiento, advierte el Santo, 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" (113). Perfección evangélica de la que hizo una presentación detenida, penetrante y estratégica, en 2S 7, auténtica joya de la literatura cristiana del camino que es Cristo, del misterio pascual de Jesús y del cristiano. "Y sólo aquel apetito consiente y quiere que haya donde él está, que es guardar la ley de Dios perfectamente y llevar la cruz de Cristo sobre sí" (114). Camino, el de Cristo, en el que no cabe "más que la negación..., y la cruz, que es el báculo para arribar" (115). Por eso, "el que hace algún caso de sí no se niega ni sigue a Cristo" (116).

Surge, pues, la palabra —y antes la vivencia— de San Juan de la Cruz de la forma concreta de vida en la que ha tomado cuerpo, y se ha adensado y afinado su opción vocacional. Pero la desborda y, en sí, la relativiza. Se desdibuja y pierde consistencia ante el volumen que alcanza y el horizonte que abre a todo buscador de su identidad personal, cristiana, en el marco concreto a que esa misma opción le incline. Opción concreta que dará contextura, rostro y visibilidad a su vida, pero que será incapaz de contenerla y limitarla.

Por eso, opción que otorga base sólida para el diálogo y ofrece, también, cauces plurales y distintos que se abastecen de la misma fuente y avanzan hacia el mismo mar.

Esta opción por Dios, única en la sustancia, plural en las modalidades vocacionales, es *condición* para el diálogo permanente y fecundo con *todas* las formas en que pueda cristalizar la opción por Dios. Diálogo difícil, crítico, amenazado de rupturas o fluido y gratificante, iluminador y creador siempre. Bastará hacerse cargo de la perspectiva en la que sitúa fray Juan de la Cruz para que resulte siempre positivo.

CONCLUSION

Juan de la Cruz, un hombre de Dios. Sin Dios carecemos del centro unificador de la personalidad del pequeño gran fraile de Fontiveros. Sin Dios no tendríamos hoy al rico, polifacético, genial en tantos campos, Juan de la Cruz. Se hubiera roto.

No le faltaron ocasiones, comportamientos de personas y situaciones de vida que le empujaban a ese precipicio de la rebeldía desintegradora, "salida" de quienes no tienen clara conciencia de su vocación o, teniéndola, no logran "aplicar

(112) C 39, 5-6.

(113) 3S 17, 2; cf. ib. 20, 3; 22, 6.

(114) 1S 5, 8.

(115) 2S 7, 7.

(116) 3S 23, 2.

su voluntad" en la realización de la misma. San Juan de la Cruz tuvo una y otra en proporciones asombrosas. De ahí su granítica y porosa personalidad.

Esta perspectiva, no sólo no aminora y, menos, elimina las demás desde las que podemos acercarnos a él y en las que se nos presenta, también, una a una, genial, sino que les ofrece el suelo último en el que se arraigan y el último horizonte de su expansión.

Dios, clave de una *vida* y de una *doctrina*. En búsqueda amorosa y en gravedad grandiosa de Dios, respuesta a un Dios divinamente buscador del hombre. "Si el alma busca a Dios, mucho más la busca su Amado a ella" (117). Esto hechizó a Juan de la Cruz: saberse buscado por Dios, él, centro de su amor inefable. Un Dios con la única pretensión —Dios gratuito— de "engrandecerle". El deseo de Dios "sólo es de engrandecer al alma...; y como no hay otra cosa en que más la pueda engrandecer que igualándola consigo..." (118). Esto hizo que Juan de la Cruz tocara fondo en el descubrimiento y vivencia de su vocación de Dios. La única "salida" digna de un hombre que "padece" a Dios provocándole con su amor, hablando-desvelando al hombre en su más honda, inabordable, misteriosa raíz —llamada eficaz a vivir- obrar el misterio de vida trinitaria (119)— no puede ser otra que la conversión —"perfecta conversión al bien" (120)— a Dios, "centro" que termina la marcha hacia la realización de su ser.

Es lo que hizo Juan de la Cruz, de quien atinadamente dijo un testigo que siempre "hablaba de Dios cuando hablaba y cuando estaba en silencio".

(117) LI 3, 28.

(118) C 28, 1.

(119) C 39, 4-5.

(120) C 27, 7.



Institución Gran Duque de Alba

EL MUNDO QUE ESPERA A SAN JUAN DE LA CRUZ

Augusto Guerra, OCD

En esta serie de conferencias se ha hablado, y era natural y esencial que se hiciera, del mundo del siglo XVI, que acogió, acompañó y despidió a San Juan de la Cruz. Esa intervención estaba justificada, sobradamente justificada, porque el Santo, como cualquier otra persona con su obra, es esencialmente hijo de una situación, que le condiciona y rehace. Un San Juan de la Cruz abstracto no valdría para la historia, sino para las nubes.

Aquella primera intervención abrió un paréntesis que enmarcaba la meditación de las palabras, gestos y persona de Juan de la Cruz. Mi intención con la presente conferencia es cerrar ese paréntesis abierto el primer día. Y si aquella intervención hablaba del mundo de San Juan de la Cruz, el mundo que espera a San Juan de la Cruz es el objeto directo de la presente. No hablo, pues, expresamente del Santo, sino del mundo religioso actual como marco para la escucha del Doctor de Fontiveros. Entre aquella conferencia y ésta, distintos especialistas en San Juan de la Cruz han ido presentando, y desvelando en lo posible, la palabra rica y esencial que presenta hoy a quien quiera escucharla.

NUESTRO MUNDO ACTUAL

El mundo actual, como el de cualquier otro momento de la historia, es enormemente complejo, y por eso es conveniente que desde el primer momento delitemos un poco el sentido de esta expresión.

¿A qué mundo actual nos referimos, o qué entendemos por mundo actual? Por una parte, es evidente que San Juan de la Cruz no tiene mucho que decir, al menos directamente, a muchos ámbitos del mundo moderno: empresarios, políticos, técnicos, etc. Porque lo suyo es directamente el mundo del espíritu (con minúscula y con mayúscula). Por otra parte, es evidente que este ámbito ha cre-

cido y se ha ampliado considerablemente en nuestro días. Y parece también bastante claro que existe un ancho mundo cultural (en el sentido amplio de la palabra), no directamente cristiano, que dialoga con San Juan de la Cruz y que busca en él una palabra.

En este sentido, el mundo que espera a San Juan de la Cruz engloba creencias y culturas diversas, distintamente relacionadas con el mundo del espíritu. Pero es evidente que de una manera particular le espera el mundo cristiano, también él plural.

No siento, como puede verse, una ilusión especial por precisar minuciosamente el mundo que espera a San Juan de la Cruz. Creo que precisamente así me situó en los orígenes mismos intencionales del Santo. Cuando él escribió sus obras —concretamente *Subida del Monte Carmelo*— indicó que su intento era hablar “con algunas personas de nuestra sagrada Religión de los primitivos del Monte Carmelo, así frailes como monjas” (Sáb., Pról. 9). Quizá el propósito fuera ese. Pero lo cierto es que la historia desmintió aquéllos deseos y sus obras quedaron abiertas a un mundo mucho más amplio.

Algo parecido nos puede suceder aquí. Por eso, afirmando desde el principio que el mundo a que directamente miramos es el mundo cristiano, sin embargo somos conscientes de que existe otro ancho mundo religioso y cultural que en nuestros días espera a San Juan de la Cruz; o si prefieren: al que se dirige San Juan de la Cruz y los sanjuanistas.

Quiero, por último, hacer otra precisión, que estimo de interés: yo no quiero convocar a un tipo de cristiano o de hombre religioso o cultural para que escuche a San Juan de la Cruz. Y no lo quiero porque ese tipo no existe; existen diversos tipos, en plural. Esos diversos grupos se los voy a presentar a San Juan de la Cruz, para que venga preparado a un diálogo concreto, que tenga en cuenta los distintos talantes de nuestros hombres. Antes, no obstante, le hablaré de un momento en el que nuestros hombres encontraron un relativo principio de su existencia actual: el Concilio. A un cristiano actual no se le puede pensar fuera de este contexto, porque, lo quiera o no, está marcado por ese acontecimiento de singular influencia en el cristiano y aún en el mundo moderno.

UN MOMENTO CLAVE: EL CONCILIO VATICANO II

El Concilio Vaticano II no es el kilómetro cero en la historia de la Iglesia, del cristianismo, del diálogo intereclesial o intercultural. Eso es cierto, y hay que repetirlo con frecuencia. Sólo el desconocimiento de los esfuerzos que prepararon precisamente la celebración y talante del Concilio puede estar a la base de un inmoderado juicio de valor que se funda en la ignorancia atrevida.

Una historia de la Iglesia, escrita hace pocos años por estudiosos competentes, veía dedicada una buena parte a desarrollar este título: “El medio siglo que preparó el Vaticano II” (1). Incluso habría que añadir que el título se quedó corto, porque en la historia moderna, y también dentro de la Iglesia, se llevaba más de medio siglo preparando la realidad conciliar que se vivió en el Vaticano II.

No obstante, el Vaticano II es un hito muy importante en la configuración de

(1) *Nueva historia de la Iglesia*, tomo V. Cristiandad, Madrid, 1984, p. 467 ss.

la Iglesia y del cristiano actual. Probablemente son muy pocos los que se atreven a presentarse no sólo de espaldas al Concilio, sino incluso sin mencionar expresamente su raíz conciliar.

El Vaticano II ha contribuido extraordinariamente a configurar el cristianismo y al cristiano actual. Quiero ahora y aquí referirme sólo a algunas aportaciones que, en esta dirección, me parecen más importantes:

1. Aggiornamento

Hay palabras que encarnan un espíritu y un talante. Los hombres inmediatamente las relacionamos con realidades complejas, que quizás no sabemos explicar correcta y totalmente, pero que dejan en nosotros un algo inconfundible. Si decimos la palabra *renacimiento*, por ejemplo, miramos en seguida a un período de la historia inconfundible. Lo mismo sucede con la palabra *aggiornamento*. En seguida la relacionamos con una serie importante de connotaciones, v. gr.: abierto, inconformista, emprendedor, ilusionado, utópico, etcétera.

El cristiano que entra en esta dinámica se despega de un tipo de cristiano que tenía en el inmovilismo —quizás no con una palabra tan fuerte y malsonante— su sede. El lo llamaba tradición, valores eternos, fidelidad, etc. Pero para el caso era lo mismo. El hombre del *aggiornamento* es, con bastante precisión el liberal que no admite la tradición como norma indeclinable y cree, por otra parte, en la capacidad de autodeterminación y creatividad.

Debemos esa palabra a Juan XXIII y no sería justo hacerla correr para atrás. Desde ella y con ella comienza una carrera en la que participan hombres en forma.

2. El hombre

No un cualquiera escribió, sin ánimo polémico, esta verdad importante, que hoy puede parecernos de menos importancia (se escribía en 1973): "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" (2). Quedémonos ahí: en que ha pretendido remediar en parte, sólo en parte. Porque parece que es así, que ya es bastante. En efecto, parece que GS fue el primer esbozo —sólo un esbozo— de una antropología oficial en la Iglesia.

Para nuestro propósito esto es muy importante. Ese esbozo supuso la aceptación global de la modernidad, que pone al hombre en el centro de la historia. Sobre todo, cuando se tienen en cuenta algunas de las características de la antropología conciliar. Porque no se trata de una antropología abstracta o metafísica, sino existencial, que parte del hombre histórico en un momento determinado de la historia humana (3). Esto le lleva a dicha antropología a reconocer que el hom-

(2) C. Geffré, *Presentación. Crisis del humanismo y futuro de la teología*, en *Concilium*, 86 (1973), p. 331.

(3) Así opina un antropólogo como J. Gevaert, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*. Sigueme, Salamanca, 1976, p. 29, con nota 2.

bre de hoy se sabe sometido a un proceso de cambios rápidos y profundos (GS 5) en los campos social (GS 6), psicológico, moral y religioso (GS 7), que dan al presente humano un "sesgo dramático" (GS 4) a caballo "entre angustias y esperanzas" (GS 4), que encuentra en Cristo la "respuesta cabal" (GS 41) (4).

3. Múltiples centros de interés

Quizá esto no suene bien, pero estimo que es importante en la configuración de ese hombre que en nuestros días se pone a la escucha. El Concilio ha familiarizado (quizá esto de familiarizar sea demasiado decir, lo reconozco) al cristiano con una serie de temas y principios que no solamente no había oído, sino que casi con certeza había visto olvidados y a veces había oído proscribir. Tales pueden ser: dignidad humana, diálogo y cooperación con fuerzas antagónicas, libertad religiosa, "orden o 'jerarquía' en las verdades de la doctrina católica" (UR 11), *urgencias* en lugar de esencias (GS 46), etcétera.

Cada uno de estos centros exigiría una exposición particular, que sería muy instructivo si en la exposición se siguiese el método de contraste. No es éste nuestro intento. Sí lo es llamar la atención sobre lo que todo significa como configuración de un talante muy diverso, que distingue al hombre de nuestros días. San Juan de la Cruz no se presenta ahora al hombre de primeros de siglo, sino a un hombre nacido del Concilio (tampoco haremos del Concilio el tope, como en seguida veremos).

4. Abiertos al posconcilio

Quizá una de las características fundamentales del Concilio, cuando se lo mira con serenidad, es el talante de apertura al posconcilio que conlleva en sí mismo.

El Concilio no es la negación del posconcilio, como alguno podría sospechar, sino todo lo contrario. La experiencia conciliar de cuatro años creó la experiencia de que el tiempo no pasa en balde, que los Padres conciliares no pensaban lo mismo el primer día del Concilio que el último, y que, por tanto, hay un dinamismo en la presencia del espíritu en la historia que hace, por una parte mantenerse abierto al futuro, y por otra ir interpretando una afirmación no por la precedente, sino por la siguiente. Pocos han caído en este talante hermenéutico, que, sin embargo, es esencial. Por eso, y referido al mismo concilio, se pudo decir de uno de sus decretos (*Perfectae caritatis*): "fue escrito desde *Lumen Gentium*, pero tiene que ser interpretado desde *Gaudium et Spes*" (5).

El Espíritu no se detuvo en el Concilio. Es el argumento más fuerte para decir que estuvo presente y dinámico en el Concilio no contra el preconcilio, sino como etapa evolutiva en la historia que no tiene más fin terreno que el último.

(4) Jesús, en GS, no está al comienzo de los capítulos abriendo camino, sino al final, respondiendo a toda la problemática que en él ha aparecido. Cf. GS 22, 32, 38.

(5) Así opina el teólogo de la vida religiosa J. M. Tillard.

5. Método inductivo

La ciencia es el método. De seguir un método a seguir a otro, no sólo va una enorme diferencia, sino que va ante todo un talante diverso y una estrategia distinta. El Concilio Vaticano II conoce los dos métodos de consideración de la realidad: deductivo e inductivo. El primero comienza desde arriba, desde la voluntad de Dios —voluntad amorosa, sin duda— que establece desde siempre y para siempre un tipo de vida concreta (LG 2). El hombre, cualquiera que sea el tiempo en que vive, tiene así configurado ya su programa (que es idéntico para todos los tiempos, lugares y personas) y su vida es fundamentalmente un plegarse e ir haciéndose a eso que de antemano está establecido por Dios. El segundo —el método inductivo— comienza desde abajo, desde los gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los hombres de nuestro tiempo (GS 1), que buscan respuesta en la palabra y la persona de Jesús. Jesús no está al comienzo de la problemática humana, sino al final, como “respuesta cabal” (GS 41).

En ninguno de los métodos se prescinde, orilla o infravalora la palabra de Dios y la persona de Jesús. En ambos es la palabra definitiva. Pero en el primero lo es como programa a desarrollar en abstracto, válido sin más para todos los tiempos y todos los hombres; en el segundo desaparece ese mundo abstracto, inexistente en un momento determinado, y se convierte en iluminación de la problemática real y concreta que cada hombre que viene a este mundo tiene, y que no coincide necesariamente con la problemática de otros hombres y otros tiempos.

POSCONCILIO: NUESTRA SITUACION VITAL

Nosotros no somos hombres del Concilio, sino del posconcilio. Veinticinco años de vida en una historia que “está sometida a un proceso tal de aceleración, que apenas es posible al hombre seguirla” (GS 5), son muchos años. Máxime en una historia en que “la humanidad pasa así de una concepción más bien estática de la realidad a otra más dinámica y evolutiva, de donde surge un nuevo conjunto de problemas que exige nuevos análisis y nuevas síntesis” (GS 5).

¿Cuál es la situación religioso-cultural de este tiempo de posconcilio que vivimos y continuamos viviendo? Algo tan complejo como responder a esta pregunta, general y muy concreta y vital a la vez, exige en primer lugar una actitud inicial de humildad, no por curarse en salud, sino por sencilla conciencia de la complejidad de lo que se intenta y se pide. Arriesgando, ya desde un principio, quizás podamos decir que esa situación, que indudablemente es plural, puede describirse en su esencialidad centrándonos en tres series de macrogrupos o macroideologías, que respaldan, originan o engloban un gran número de cristianos y hombres espiritual y culturalmente sensibles a una palabra que pueda decirles San Juan de la Cruz.

1. Nuevos militantes

El padrino de esta denominación es H. Cox, en feliz expresión de lo que esencialmente encierran los que se acogen a la sombra de esta expresión. La palabra “nuevos” está haciendo alusión a colectivos anteriores, y al mismo tiempo

a peculiaridades frente a esos compañeros antiguos. Con ello se está diciendo que no hay nada nuevo bajo el sol, pero que todo puede ser novedoso. Que a lo largo de la historia han existido tendencias fuertemente diferenciadoras entre los hombres, y que estas tendencias rebrotan cada cierto tiempo con unas características típicas de un tiempo y un ambiente. Los nuevos militantes presentan para algunos *cierta* novedad; para otros, *profunda* novedad.

a) *Talante de los nuevos militantes*

En 1975, y en Asamblea internacional (6) se los describía como personas preocupadas *primariamente* por el compromiso, los cambios sociales y estructurales, no sólo en la Iglesia, sino también —y quizás principalmente— en el mundo. Todos estos términos son importantes, porque comienzan a dibujar unas preferencias no sólo ideológicas, sino también, y quizás sobre todo, tácticas.

Los nuevos militantes utilizan un lenguaje y una temática que los cristianos tradicionales consideran extraños, incluso a veces blasfemos. Y lo hacen porque participan de la convicción de que "hoy se ha agudizado en el seno de la Iglesia la percepción de que, en nuestras sociedades, todo lo que hace referencia a Dios, a la fe y al cristianismo es cada vez más increíble culturalmente y más irrelevante socialmente" (7). Y están convencidos también que esta pérdida de credibilidad no proviene de la mala voluntad de los hombres, sino, en la mayoría de los casos, de la falta que supone en los cristianos no haber entrado en la fuerza transformadora de Dios y de la fe.

A la base de esta tendencia están diversas ideologías culturales y sociales, teológicas y laicas. No son ideologías que se limiten al tercer mundo, aunque tienen en él una cobertura muy amplia. Sobre todo la teología de la liberación, con la complejidad que hoy encierra ya la expresión, está a la base y en la trama de estos nuevos militantes, insistiendo en la necesidad urgente y desesperada de un nuevo orden mundial, y en la no menor urgencia con que debe proclamarse que el Reino de Dios es impensable en las condiciones infrahumanas en que es vivido en muchos lugares. Dios no quiere para sus hijos un Reino semejante. Toca también a la Iglesia tomar partido neto y claro por decir y hacer algo diverso.

Esta teología no sólo asume una visión antropocéntrica de la revelación (= un Dios que ha puesto al hombre en el centro), sino que, además, considera los problemas pre-humanos como problemas humanos iniciales y prioritarios. El orden de las urgencias, convertido en preferente frente al orden de las esencias, hace que estos problemas pre-humanos se conviertan en el primer mandamiento del decálogo del cristiano hoy.

La situación de la que parte ("un subcontinente de opresión y despojo" (8) explica que estos grupos o colectivos de cristianos concedan mayor importancia al Diálogo Norte-Sur, que al Diálogo Este-Oeste. Es la pobreza, y los pobres (a millones, y en situaciones y previsiones de clamor) lo que está en el centro, antes que otros valores de la sociedad burguesa actual de Occidente.

También Occidente, en no pocos ambientes, camina por aquí como camino preferencial. La universalidad, o catolicidad si queremos, ha despertado o man-

(6) Nos referimos a la Asamblea Ecuménica de Nairobi. Es un mundo plural cristiano el reflejado ahí. La presencia de tantas confesiones concede amplitud y extensión a la afirmación.

(7) J. M. Lozano, *Dios no va vestido de blanco*, en *El País* (19-5-1987), p. 32.

(8) G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*. Sigueme, Salamanca, 1972, p. 15.

tiene despierta la conciencia de una responsabilidad colectiva en el mundo, sobre todo hoy, que se ha difuminado el contorno de las fronteras puramente geográficas. Las diferencias también abismales en Occidente, y la constatación de la muerte lenta y progresiva del pensamiento utópico en esta parte del mundo, explican que también en Occidente abunde este colectivo de nuevos militantes. Son antiburgueses, porque estiman que los burgueses, cultural o económicamente encarnados, están a la base de un desprecio inhumano de los incultos hombres del pueblo que sudan diariamente las condiciones de su bienestar. Son también antiburgueses porque saben que esta burguesía se está inventando nuevos mundos para la más sofisticada especulación, y se encuentra a la base de unas multinacionales que roban y desangran internacionalmente a los que nada tienen.

b) *Mediaciones*

Los nuevos militantes creen y utilizan las mediaciones más que los neomísticos. En la utilización de estas mediaciones mantienen como primer paso una clasificación, a veces gruesa, de todas aquellas que, siendo tradicionales, continúan manteniendo una buena dosis de opio en las conciencias. Según ellos, la vida cristiana ha transcurrido durante mucho tiempo configurando un tipo de cristiano perfecto en el que dominan prejuicios espirituales, virtudes pasivas, y alejamiento de una historia cambiante que tenía que dar la cara a espaldas de su profesión cristiana. De ahí la necesidad *inicial* de vencer unas resistencias arcaicas y negativas. Entre ellas están la conciencia naturalista, la neutralidad como equidistancia, y la sagrabilidad de lo transcendente. Mientras estos falsos principios de vida continúan presentes en la historia como mediaciones utilizadas a diario por el cristiano, éste será incapaz de romper amarras para un mundo distinto. Por eso, dicen los nuevos militantes, interesa tanto a los inmovilistas mantener estos principios de conducta, secuestrándolos y reconvirtiéndolos con capa de espiritualidad y andamiajes inútiles, pero con fachada (9). Saben que mientras dominan estos principios, las cosas continuarán como en el presente, que es lo que quieren los que en ese presente viven bien.

Una vez dado este primer paso con el que se desmontan unas mediaciones burguesas, el cristiano puede abrir sus ojos de tal connaturalidad, y vivir progresivamente las mediaciones, incluso, políticas con naturalidad también. El sabe que la política es, en el mundo actual, el motor o rémora de la existencia. Es cierto que también continúa oyendo hablar de que el mundo moderno de lo que tiene necesidad es de santos. Y no lo niega. Pero cree que falta hablar de "santidad política", cuyo objetivo son las relaciones sociales, en contraposición a la "santidad monástica" (10), centrada más en el dominio de las pasiones internas del individuo. Para los nuevos militantes "el apoliticismo no es una virtud sino una castración" (11). Por eso, es una gama amplia, que va desde un voto pensado hasta la militancia activa y comprometida, él busca ahí la transformación necesaria de la sociedad.

(9) En este sentido, son duras las palabras de J. M. González Ruiz, *Oración y existencia humana*, en *Un riesgo llamado oración*. Sigueme, Salamanca, 1973, p. 35.

(10) Cf. C. Leonardi, *De la santidad "monástica" a la santidad "política"*, en *Concilium*, 149 (1979), pp. 378-389.

(11) Y. Congar, *El apostolado de los laicos*. Studium, Madrid, 1973, p. 133.

Los nuevos militantes saben que todo esto no suena precisamente bien a los oídos de los espirituales y que el cuerpo de la Iglesia trata normalmente de expulsar estas toxinas de si. Pero él trata de abrirse camino apoyado, si puede, aunque no siempre lo necesita, en quienes sin sospechas mayores hablan de "espiritualidad mundana" (12) como dimensión importante —y no siempre bien entendida en el futuro que hacemos cada día, e incluso del Concilio Vaticano II, que, en *Gaudium et Spes*, habla de la presencia del Espíritu en la evolución económica de nuestro mundo (GS 26). Así va perdiendo el miedo a unir espiritualidad— y más en general vida cristiana con presencias y actividades que, en tiempos no muy lejanos, eran calificadas de "estorbo espiritual" (13).

c) *Un Cristo político*

Ustedes habrán oído en estas conferencias la imagen del Cristo de San Juan de la Cruz: palabra, hermano, compañero y maestro, precio y premio (2 S 22, 5), después del cual Dios Padre se ha quedado mudo. Lejos de mí infravalorar estos títulos de cercanía, de los que tan necesitado está nuestro mundo. Quiero sólo que se tenga en cuenta, como es finalidad de esta conferencia, el mundo que espera a San Juan de la Cruz, en el que probablemente no todos encuentren lo que piden.

A la base de cualquier grupo cristiano está siempre una imagen de Cristo, porque Cristo es la radicalidad del cristiano, y cuando éste se pregunta por su última motivación no puede no desembocar en Cristo. Pero quizás por eso mismo lo normal es que a todo grupo, y probablemente a todo cristiano particular, se le pueda hacer esta pregunta: "dime cuál es tu Cristo" (14). Y mientras no hayamos respondido a la misma, no podremos decir que hemos dado con el verdadero y más profundo sentido de su vida y con la consistencia última de su estilo de vida.

Los nuevos militantes se sienten bastante extraños e incómodos con un Credo tradicional, que pasa de la encarnación a la pasión sin discontinuidad ("se hizo hombre — por nuestra causa fue crucificado —"). ¿Fue ésta la realidad de nuestra fe? Hay en el Credo una ausencia total de la vida de Cristo, de su relación con la vida real y concreta de su tiempo. Y lo cierto es que esto no responde al Evangelio, por más que el Credo merezca todo el respeto de la Tradición más viva y querida. En el Evangelio Jesús se presenta hablando con ricos y pobres, niños y jóvenes, sacerdotes y militares, santos y pecadores, poder doméstico y poder extranjero e invasor, etcetera.

Unos hombres como los nuevos militantes, que desean acertar en esa vida real, y se ven involucrados en ella todos los días, sienten instintivamente la necesidad de una referencia a Jesús para saberse en ese mundo complejo acompañados por aquel que inicia y consuma su fe (Hebr. 12, 2). El Cristo de la historia viva se convierte así en querido compañero y amigo de fatigas.

Más aún, no sólo les interesa un Cristo que vivió pisando tierra y caminando por caminos malos. Dentro de esta tónica vital y existencial les interesa de una forma particular el Cristo que opta dentro de ese cúmulo de situaciones y perso-

(12) Sobre espiritualidad mundana, cf. K. Rahner, *Espiritualidad antigua y actual*, en *Escritos de teología*, VII. Taurus, Madrid, 1969, pp. 27-30.

(13) Así lo constataba P. Teilhard de Chardin, *El medio divino*. Taurus, Madrid, 1967, p. 54.

(14) A. Manaranche, *Creo en Jesucristo hoy*. Sigueme, Salamanca, 1973, p. 33. Pregunta que vale para todos los tiempos, aunque en algunos se quiera disimular. .

nas. Porque Jesucristo no es neutral. Las acusaciones, que desde una visión tradicional del Antiguo Testamento y de Roma eran reales, lo demuestran. Estar presente a todo no es aprobarlo todo, sino optar por algo —o alguien— en situaciones complejas. En este sentido, una buena parte de estos nuevos militantes —probablemente no todos— se encuentran a gusto con quienes hablan de Jesús que se encarna *parcialmente* en la historia (15), indicando que dentro de una historia múltiple y compleja, Jesús opta por los pobres y desclasados. Y no porque desprecia a quienes no lo son, sino porque les llama a serlo desde ahí.

d) *Una palabra de apercibimiento*

A la entraña de una persona y de un grupo pertenece también ese diálogo, franco o sordo, que se mantiene con los adversarios, y que crea y recrea situaciones afectivas que también son configuradoras.

Los nuevos militantes conocen un poco qué figura hacen al exterior y qué es lo que se piensa de ellos. Saben que con frecuencia se les acusa de sociologismo, marxismo y vaciamiento del contenido pleno de la salvación. Quizá por ello —o porque independientemente de la acusación creen oportuno insistir en lo contrario— estos nuevos militantes, o al menos colectivos dentro del grupo, aseguran que “es un grave error histórico reducir lo que sucede hoy entre nosotros a un problema social o político” (16). No niegan ellos mismos que sea importante lo social o político; afirman que no debe *reducirse* a ello.

La verdad es que los mismos nuevos militantes afirman positiva y espontáneamente que en un mundo en que se sienten sus ideas y compromisos es normal hallarse en un plano inclinado donde se arriesga la conciencia de lo trascendente. Es el tributo que se paga cuando se vive frontalmente de cara a la miseria terrena. Pero arriesgar no quiere decir perder, sino exponerse a perder, que es distinto.

2. Neomísticos

Al final de los años sesenta aparecía el libro de H. Cox, *Las fiestas de locos*, que detectaba ya la existencia de las fuerzas neomilitantes que hemos descrito y las neomísticas a que nos vamos a referir ahora.

Es bastante objetivo decir que los primeros años del posconcilio el predominio de los nuevos militantes fue casi absoluto. Diversas motivaciones, en las que no podemos detenernos, lo explican. Y conviene también no olvidar que esas fuerzas no desaparecen. Lo que sucede es que junto a ellas, y en paralelo, comienza esta otra corriente. También aquí, como allí, se habla de *neos*, partícula que está haciendo referencia a otra constante en la historia precedente, cualquiera que fuere la diferencia de ésta con aquélla. Mantenemos que también aquí las diferencias son bastante importantes, no reduciéndolas a una *cierta* novedad. Intentemos hacernos imaginativamente con lo peculiar de este importante colectivo del mundo actual:

(15) Defiende expresamente esta concepción J. Sobrino, *Relación de Jesús con los pobres y desclasados*, en *Concilium*, 150 (1979) pp. 461-471.

(16) G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*. Sigueme, Salamanca, 1984, p. 10.

a) *Lugares de origen*

Mirando a la historia se constata que este tipo de agrupaciones o colectivos han surgido como movimientos *a la contra*. Bastaría recordar el escatologismo, movimiento nacido en 1945 y claro precedente del que nos ocupa, que era definido por J. Daniélou sin remilgos y con la sinceridad que le honra así: “*Dieu vivant* [órgano del escatologismo] apareció como el contra—*Esprit*” (17), la revista dirigida por E. Mounier, de clara tendencia neomilitante.

No del todo identificados con sus padres, pero herederos de unas características parecidas, los neomísticos deben también parte de su existencia —o su existencia en parte— a este Espíritu de contra. Su aparición puede deberse en buena parte a las tres motivaciones siguientes:

1. *Contracultura*. Contracultura es una postura cultural que va directamente contra la robotización del hombre. Cree la contracultura que los años sesenta introdujeron al hombre occidental en una dinámica peligrosa, que le llevaba a la destrucción. El binomio trabajo-consumo, consumo-trabajo a que se veían arrastrados por la técnica que Occidente alimentaba, y explotaba, hacia del hombre un perro con la lengua afuera y le incapacitaba para vivir otros valores importantes del Espíritu o incluso del ocio creador. Nació así, por una parte, el “interés (...) por la psicología de la alienación, el misticismo oriental [del que hablaremos después], las drogas psicodélicas y las experiencias comunitarias” (18). Y por otra el nuevo concepto de Universidad descrita en estos términos contraculturales: “cuando la Antiuniversidad de Londres, la primera versión inglesa de nuestras universidades libres abrió sus puertas a comienzos de 1968, sus programas de estudios se componían de cursos dedicados a “anticulturas”, “antientornos”, “antipoesía”, “antiteatros”, “antifamilias” y “contrainstituciones”. En definitiva, la sociedad adulta no tenía ya nada provechoso que ofrecerles (19). Así entraba en la neomística un brazo de mar, sobre todo de mar y fuerza joven.

2. *Transcendencia*. La cultura dominante en los años sesenta, incluida la teología desde la *Muerte de Dios* hasta *La Ciudad secular*, dejaba poco espacio estimativo y concreto a las realidades trascendentales y a la experiencia de las mismas. Un materialismo galopante, fruto del enorme desarrollo de esos años, un horizontalismo a ultranza convertido en prueba única de credibilidad, una atosigante conciencia de nuestra vocación de peregrinos cuestionaba la posibilidad de que el hombre tuviera tiempo para detenerse un momento y celebrar sus propias conquistas y su propia vida. La oración, símbolo y expresión supremos de la interioridad, parecía haberse convertido, en frase descriptiva de J. Robinson, en “un campo muerto para la inmensa mayoría de nuestros contemporáneos” (20).

Para contrarrestar esa tendencia, llamada secularista, nacieron teorías y grupos dispuestos a dar nacimiento, consistencia o vigor a quienes, sintiendo esta ausencia, estuvieron dispuestos a hacerse notar. Como también lo estuvo la cultura en sus más variadas encarnaciones y manifestaciones, a veces absurdas en

(17) J. Daniélou, *Memorias*. Mensajero, Bilbao, 1975, p. 118.

(18) Th. Roszak, *El nacimiento de una contracultura. Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*. Kairós, Barcelona, 1973, p. 10.

(19) *Ibidem*, pp. 60-61.

(20) J. A. T. Robinson, *Exploración en el interior de Dios*. Ariel, Barcelona, 1969, p. 176.

un primer contacto expresivo. Un autor sintetizaba así este último punto: "el arte moderno, por ejemplo, con el rompimiento de los moldes tradicionales es una prueba del deseo del hombre de trascender las formas culturales consagradas y reificadas y de la búsqueda de alguna cosa innominada que llene su deseo de eternidad. Lo mismo se podría decir de la música contemporánea, de la poesía, de la política, etc. El mismo erotismo es a menudo mucho más que una simple satisfacción de los instintos carnales; es el anhelo de encontrar —y esto se dio en la erótica sagrada de la India— la experiencia religiosa total, lo que Micea Eliade llama la *coincidentia oppositorum*. Las luchas revolucionarias modernas son también con frecuencia expresión de la búsqueda de lo sagrado" (21). Otro brazo de mar se nos ha hecho presente, recogiendo y canalizando incluso el agua que a veces pensábamos que no existía, o que corría por otros cauces más sencillos y comprensibles.

3. *Orientalismo*. Es cierto que Oriente y Occidente no se han comenzado a relacionar hace cuatro días. Oriente era ya conocido por Occidente hace mucho tiempo, tanto Extremo Oriente como Oriente Medio. Pero sería difícil negar que el Oriente, tanto cristiano como no cristiano, hace pocos años que comenzó a fascinar al mundo occidental. El yoga, el zen, la meditación trascendental..., junto con el sufismo —experiencia ésta posterior a la del Extremo Oriente— ha conquistado Occidente, sobre todo el mundo de los jóvenes con una presencia que sólo un ciego puede negar. Y esta fuerza no es anterior al final de los años sesenta.

Como ejemplo significativo quiero citar, únicamente, lo que ha sucedido con un libro como *El peregrino ruso*. Expresión típica del Oriente cristiano, era traducido al castellano en 1962. Tardó diez años en agotarse la primera edición, tímida y corta. A partir de 1974 se agota cada dos años escasos una nueva edición, mucho más amplia que, además, se ha visto impulsada a incorporar la segunda parte antes desconocida, y a convivir con otras ediciones publicadas también últimamente en nuestro suelo (22). Una golondrina, es cierto, no hace primavera. Pero tampoco ha sido citado ese libro aquí como excepción, sino simplemente como ejemplo. Y parece adecuado decir que lo es. Es un tercer brazo que entra en el nuevo mar occidental.

b) *Talante de los neomísticos*

Por estos diversos caminos se juntaron los nuevos Magos que buscaban una nueva vida, o mejor, contestar una vida que se iba imponiendo entre desarrollo y creciente consumismo —allí donde éste era posible— matando tanta vida apartada en el olvido.

Algo de lo que era este grupo heterogéneo de nuevos militantes —cristianos y no cristianos— lo hemos podido vislumbrar a través de la tipología que lo alimenta. Si ahora queremos describirlo un poco más cercanamente podemos hacerlo desde el punto de vista cristiano —estrictamente cristiano— y desde el punto de vista puramente cultural.

(21) L. Duch, *Experiencia religiosa*, en *Estudios franciscanos*, 77 (1976), p. 18.

(22) Editorial de Espiritual fue la primera editorial en publicar el libro en castellano. A partir de la edición quinta se publican los siete relatos del peregrino, en lugar de sólo los cuatro primeros (que son, sin duda, los más clásicos). Actualmente, existe también traducción castellana en Ediciones Taurus.

Los cristianos que se mueven entre los neomísticos buscan *primeramente* la salvación personal, el cambio del corazón, y la relación directa con Dios. Es ésta una descripción que, como puede verse fácilmente, se hace teniendo como referencia la de los nuevos militantes y caminando a la contra. Sólo querría añadir que también aquí se utiliza el adverbio *primariamente*, palabra que no puede ser olvidada ni infravalorada si no queremos ser objetiva y radicalmente injustos tanto con un movimiento como con otro. Y habría que añadir, desde la corta experiencia que uno tiene, que con demasiada frecuencia se asume como único aquello que ha sido afirmado como prioritario, lo cual dice poco en favor de quien tal hace.

Desde un punto de vista puramente cultural y sociológico vio clara y profundamente el cambio que suponía la neomística y describió su talante, R. Bach cuando escribió así en Juan Salvador Gaviota "la mayoría de las gaviotas no se molestan en aprender sino las normas de vuelo más elementales: cómo ir y volver entre playa y comida. Para la mayoría de las gaviotas, no es volar lo que importa, sino comer. Para esta gaviota, sin embargo no era comer lo que importaba, sino volar" (23). La contemplación como actitud de la persona, me parece que queda aquí magistralmente descrita si se quiere ver reflejada la actitud de unos hombres.

c) *Dime quién es tu Cristo*

No es posible que los cristianos presentes en este movimiento no hayan pensado en Jesucristo y lo tengan abandonado. Ni siquiera lo es para los no cristianos. Enormes carteles expresivos de orientalismo introducen a Jesús en una extensa galería de personajes que a través de la historia tienen una palabra interior que decir a los hombres.

Por no extender demasiado estas páginas voy a limitarme a recordar estas palabras puestas en boca de Jesús y leídas desde hoy, desde la posmodernidad que yo creo reflejan —con todos los matices que se quiera— los neomísticos: "vosotros hacéis del Evangelio y del mensaje de la salvación una idea. Vivís de ideas, os atiborráis de ideas, os enteráis de ideas, llenáis la jornada de ideas. Y no sabéis que yo no he venido a traer una idea, sino una vida, la vida" (24). Quizá fuera necesario mucho más; pero quizás sea preciso poco más para captar un talante cristológico con el que se siente bien y en el que se reconoce el neomisticismo de nuestros días.

d) *Una palabra de apercibimiento*

Aunque brevemente, también aquí es preciso tener en cuenta esa palabra contraria, pronunciada o pensada contra el neomisticismo, porque nos ayuda a comprender su talante.

La palabra de apercibimiento que se les dirige es la falta de acción. Les parece a los nuevos militantes que, además de la falta de racionalidad que con frecuencia se detecta en los neomísticos, estos son personas poco sensibles a los problemas sociales, al compromiso, a la acción.

La respuesta que estos neomísticos presentan, quizás un poco duramente ex-

(23) R. Bach, *Juan Salvador Gaviota*. Edit. Pomaire, Barcelona, 1976, pp. 12-14.

(24) C. Carreto, *Mañana será mejor*. Paulinas, Madrid, 1971, p. 233.

presada pero con claridad, es ésta: por supuesto, hay inmensos problemas sociales en nuestro tiempo y hay que ayudar a solucionarlos. Esto no se discute. La cuestión realmente crucial es saber *cómo*. Y aquí vale esta consideración: "los activistas olvidan a veces el hecho innegable de que los no iluminados, los no regenerados, los no convertidos, sean hombres o mujeres, no pueden hacer nada para resolver los graves problemas a los que estamos enfrentados. No sólo no pueden hacer nada, sino que pueden hacer un daño inmenso" (25). O formulado positivamente y abarcando cristianismo y budismo (este último como una de las expresiones culturales que están a la base de los neomísticos): "en ambos casos, para trabajar por la humanidad uno ha de estar iluminado" (26).

A modo de síntesis. — Antes de acabar con la descripción de estos dos movimientos antagónicos, quiero sintetizarlos con palabras de otro autor, que los remonta a descendientes de los dioses Apolo y Dionisios. Es una de las descripciones mejores y más sugestivas que conozco. Dice así Víctor Codina: "Apolo y Dionisios simbolizan ambas actitudes. Apolo es el dios del 'ego', de la luz, de la juventud y el orden. Todo cuanto sea disciplina, equilibrio, autolimitación, razón, logos, conocimiento propio..., pertenece a la esfera de lo apolíneo. Tiende a dominar el mundo, precisamente para crear un cosmos razonable y ordenado. La patología de lo apolíneo es clara: cuando la visión de lo necesario destruye la visión de lo posible, cuando la ley mata la novedad, la razón eclipsa el entusiasmo, la obligación aniquila la espontaneidad, y el hombre deja ya de maravillarse, entonces se llega a la despersonalización, a la rebelión y a la angustia del absurdo. Dionisios encarna el entusiasmo, la vida, el éxtasis, la licencia, la danza y la libertad, el 'id', la apertura, el nirvana. Es Zorba el grigo bailando. Pero también tiene su patología: cuando desaparecen totalmente los límites, las leyes se disuelven, entonces el mundo se convierte en un caos salvaje, se llega a la anomía y a la esquizofrenia" (27).

3. Terceros en concordia

Las divisiones tripartitas están alcanzando una cierta notoriedad. Incluso el cristiano tiene siempre la importante referencia a la Trinidad como principio fonamental de toda realidad, y probablemente ha escuchado con frecuencia el principio: todo lo ternario es perfecto. También es probable que tenga una experiencia contraria, en el sentido de que las tercera fuerzas no suelen estar muy identificadas y diferenciadas, y tema, consecuentemente, aceptarlas.

Mirado nuestro mundo actual, religioso y cultural, la verdad es que junto a las dos fuerzas descritas —a veces un poco caricaturizadas para percibirlas mejor— hay otras muchas, que se resisten a ser encasilladas. En un tiempo en que parece bastante real, y normal, la llamada *identificación parcial*, es fácil y normal no sentirse encasillado en una de estas dos corrientes, por más importantes y universales que sean. Porque no son las únicas sociológicamente hablando. Tanto el cristiano como el hombre de nuestros días vive un pluralismo real y peculiar con el que ha aprendido a desengancharse de modelos cerrados y etiquetados, e incluso de cuanto pueda tener visos de tal.

(25) W. Johnston, *El ojo interior del amor*. Paulinas, Madrid, 1984, p. 203.

(26) *Ibidem*, p. 204.

(27) V. Codina, *Teología y experiencia espiritual*. Sal Terrae, Santander, 1977, p. 250.

Esta tercera fuerza puede, no obstante, compartir algunos principios importantes, que les hagan cercanos, aunque quizá no formen un bloque tan compacto — dentro de lo que cabe — como los grupos anteriores. Tales principios podrían ser los siguientes:

a) *Antidogmatismo*

Notan claramente hoy muchos hombres — y entre esos hombres hay muchos cristianos — que el dogmatismo, antesala del fanatismo y la intolerancia, no falta en los nuevos grupos, tanto de izquierda como de derecha. Y creen que esto es un defecto esencial en el momento actual. La tolerancia — no la indiferencia, el escepticismo, o la falta de convicciones — debe ser fundamental siempre, pero sobre todo en un mundo democrático y pluralista. Estas tres palabras: democracia, pluralismo, tolerancia, con todo lo que comportan, les parecen esenciales en el mundo moderno, que no debe volver la cara a sistemas de convivencia felizmente superados. Estos hombres, y sobre todo estos cristianos, lamentan, por otra parte, que tales palabras no pasen de ser palabras en muchos ámbitos en los que se desarrolla su vida y su fe. Concretamente, la Iglesia haría bien en hablar menos de cara al exterior sobre estos derechos humanos y respetarlos y apoyarlos sinceramente en el interior. De lo contrario, su palabra será muy poco creible, por más razones sobrenaturales que crea aportar.

b) *Racionalidad*

Estos hombres no olvidan que el mundo moderno comenzó a construirse desde la racionalidad. Saben también que terminó muy pronto en puro racionalismo, pero que partió desde las exigencias de la razón. Una racionalidad distinta del racionalismo entendido como autosuficiencia de la razón que se cierra a la trascendencia, y distinta también de una posmodernidad que se ríe de la razón con frecuentes amagos de irracionalidad, es fiel compañera de muchos hombres y cristianos modernos. Entre adorarla como diosa — la diosa razón — y humillarla como esclava — la razón esclava —, la desposan como compañera en la vida. Sobre todo Occidente, convencido de que la razón forma parte de su idiosincrasia y que sería nefasto abandonar esta fuerza. Sin despreciar que hay diversas formas de razón — lo cual es una riqueza —, la razón pensante continúa siendo para estos hombres un camino de relativa lucidez para la vida.

c) *Política*

Entendida como arte de lo posible, está entre la inocencia y la posibilidad. Con frecuencia lo mejor es enemigo de lo bueno, y esto de lo posible. No hay que temer mancharse las manos con lo posible, siempre que ello no signifique renuncia a lo bueno y a lo mejor, sino el primer paso y el primer avance. La política es enemiga de los radicalismos como programa. En política, los radicalismos tienen escasa vigencia, y menos secuaces. Incluso quienes los jalean, los dejan solo a la hora de la verdad.

Crean muchos hombres, cristianos y no cristianos, que es conveniente introducir en la existencia — cualesquiera que sean sus contornos — un poco de política, de ojo posible y de reexamen del radicalismo. Muchos cristianos creen, incluso, que se ha abusado del radicalismo evangélico y que tácticamente aporta muy

poco a una existencia cristiana real, siempre más costosa y comprometida que la levantada sobre principios y metas que, por inalcanzables claramente, hacen que el hombre se desentienda de los mismos a base de aspiraciones, que no son más que huida, fuga y opio. En nombre del realismo necesario hay que vencer ese enemigo del radicalismo, tanto más difícil cuanto que se presenta con más visos de profundidad, evangelismo y respuesta a las preguntas y deseos más profundos de la persona humana.

d) *Debilitamiento de las antinomias*

Periódicamente se reformulan importantes antinomias, que dividen inútilmente al hombre y a los hombres. Las antinomias parecen ser una constante en la historia de la humanidad y, en nombre del realismo a que hacíamos alusión, no queda otro remedio que plegarse a tenerlas siempre delante de los ojos.

Pero precisamente porque también se insiste en que las dificultades hay que afrontarlas para que de ese afrontamiento surja una fuerza y vida insospechadas, también aquí hay que afrontar esas antinomias constantes, aunque diversamente presentadas según las situaciones.

El afrontamiento actual está en saber debilitarlas, poniendo énfasis y vida en los dos términos de la antinomia, no canonizando uno de sus miembros. Pongo un ejemplo, que no se me ocurre, sino que otros han encauzado debidamente. Si se habla —como debe hablarse, porque es una *perogrullada*— de la necesidad de la experiencia del Dios incomprensible, inmediatamente debe seguir a esta consideración y llamada otra no menos fuerte sobre la “espiritualidad mundana” que contrarreste la posible voracidad de la primera (28). Es sólo un caso, pero que puede ser paradigma de otros muchos.

Estos cuatro principios pueden estar a la base de muchos hombres —entre ellos, muchos cristianos— que no quieren perder su identidad en los nuevos militantes y neomísticos. Esta tercera fuerza se presenta con bastante ímpetu, y no puede ser olvidada al presentar el mundo de nuestros días.

Para finalizar. — Brevemente hemos intentado describir el mundo religioso-cultural que espera a San Juan de la Cruz. Qué pueda decirles el Santo de Fontivero es cosa que no me toca a mí sugerir o recordar. Las aportaciones de quienes me han precedido han dado un material que se presenta a estos hombres de nuestros días para que lo piensen, asimilen y vivan. Sólo quiero decir que, a mi modo de ver, pudieran equivocarse quienes, a la luz de la descripción que precede, pensasen que San Juan de la Cruz lo que tiene que hacer es dar caña a los nuevos militantes, y que éstos tienen en la palabra de San Juan de la Cruz un enemigo mortal. Yo no creo que esto sea tan sencillo. Sí creo que no poco mundo del que representa San Juan de la Cruz desconocía lo que en nuestro mundo es normal; también me parece normal decir que San Juan de la Cruz no se distingue por su preocupación social. Y esto, evidentemente, hace que las relaciones del Santo con los nuevos militantes sean a veces periféricas. Pero también es verdad, y muy significativo, que muchos de los autores que configuran el mundo de los nuevos militantes han vuelto su mirada al Santo de Fontiveros y lo han

(28) Es lo que hace, correctamente según nos parece, K. Rahner al hablar de la espiritualidad del futuro. De las tres características *típicas* para ese futuro, la primera es la experiencia del Dios incomprensible y la segunda la espiritualidad mundana. Véase estudio citado en nota 12.

creído con una palabra importante para ellos. Por algo será. Ausencias notorias y presencias fundamentales harán del Santo un interlocutor no total, pero sí interesante. Es suficiente.

Por otra parte, dudo que los neomísticos vayan a salir bien parados del encuentro con San Juan de la Cruz. El místico que fue San Juan de la Cruz creó una escuela que se aleja mucho del nirvana. No es ni mucho menos evidente que el Extremo Oriente vaya a hacernos comprensible al verdadero San Juan de la Cruz. Y aquí las palabras podrían multiplicarse. Pero precisamente por eso lo dejo.

SELECCION BIBLIOGRAFICA

Toda iniciación a la lectura de un autor —y eso es, precisamente, para lo que quieren servir las conferencias sobre San Juan de la Cruz recogidas en este volumen— reclama la necesidad de otros materiales de complemento que acompañen la lectura personal y directa, la familiaridad e intelección del texto, por parte del lector. Pues bien, como ayuda a esa lectura e interpretación de la personalidad y escritos del Santo, para ese ulterior momento del lector a solas frente a la obra sanjuanista, extendemos aquí el complemento de un guión bibliográfico, más o menos selecto, en el que se recogen aquellos títulos más fundamentales, asequibles y de actualidad, distribuidos por distintos bloques temáticos, en orden tanto a los principales tratamientos como a los posibles intereses del lector.

1. Principales ediciones y subsidios

SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*. Edición crítica, notas y apéndices por Lucinio Ruano de la Iglesia. 11.ª edic., Madrid, BAC, 1982.

- *Obras Completas*. Revisión textual, introducciones y notas al texto: José Vicente Rodríguez. Introducciones y notas doctrinales: Federico Ruiz Salvador. 2.ª edic., Madrid, Edit. de Espiritualidad, 1980.
- *Obras Completas*. Introducciones, notas y revisión del texto: padre Eulogio Pacho, Burgos, Edit. Monte Carmelo, 1982.

LUIS DE SAN JOSE, *Concordancias de las obras y escritos del Doctor de la Iglesia San Juan de la Cruz*, 2.ª edic., Burgos, Edit. Monte Carmelo, 1980.

SILVERIO DE SANTA TERESA, *Biblioteca Mística Carmelitana* (BMC), vols. 10-13, *Obras de San Juan de la Cruz*; vol. 14: *Procesos de Beatificación y Canonización*, Burgos, Edit. Monte Carmelo, 1929-1931.

2. Grandes biografías

BRUNO DE JESUS-MARIE, *San Juan de la Cruz*, Madrid, 1943. Edic. original francesa, París, 1929. Varias ediciones en las principales lenguas europeas.

CRISOGONO DE JESUS, *Vida de San Juan de la Cruz*. Revisada y aumentada por Matías del Niño Jesús, 11.ª edic., Madrid, BAC, 1982. Publicada en las diez anteriores ediciones juntamente con las obras completas del Santo y traducidas a varias lenguas.

SILVERIO DE SANTA TERESA, “Vida del Santo”, en *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América* (HCD), vol. 5, Burgos, 1936.

3. Introducciones y estudios fundamentales

- ARANGUREN, José Luis, *San Juan de la Cruz*, Madrid, 1973.
- BARUZI, Jean, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2.ª edic., París, 1931.
- BRENAN, Gerald, *San Juan de la Cruz*, Barcelona, 1974.
- CRISTIANI, León, *San Juan de la Cruz: vida y doctrina*, Madrid, 1969.
- JIMENEZ DUQUE, Baldomero, *En torno a San Juan de la Cruz*, Barcelona, 1960.
- MOREL, Georges, *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix*, 3 vols., París, 1960-61.
- NIETO, José Constantino, *Místico, poeta, rebelde, santo. En torno a San Juan de la Cruz*, México-Madrid-Buenos Aires, 1982.
- PACHO, Eulogio, *San Juan de la Cruz y sus escritos*, Madrid, 1969.
- *Iniciación a San Juan de la Cruz. Pautas para la lectura y el estudio de sus obras*, Burgos, 1982.
- *San Juan de la Cruz. Temas fundamentales*, 2 vols., Burgos, 1984.
- RUIZ SALVADOR, Federico, *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*, Madrid, 1968.
- *Místico y maestro. San Juan de la Cruz*, Madrid, 1986.

4. Estudios literarios

- ALONSO, Dámaso, *La poesía de San Juan de la Cruz (desde esta ladera)*, Madrid, 1942.
- BOUSOÑO, Carlos, "San Juan de la Cruz, poeta contemporáneo", en su libro *Teoría de la expresión poética*, 6.ª edic., Madrid, 1976.
- DONAZAR, Anselmo, *Fray Juan de la Cruz. El hombre de las islas extrañas*, Burgos-Vitoria, 1985.
- GUILLEN, Jorge, "Lenguaje insuficiente. San Juan de la Cruz o lo inefable místico", en su libro *Lenguaje y Poesía*, Madrid, 1962.
- HATZFELD, Helmut, *Estudios literarios sobre mística española*, 3.ª edic., Madrid, 1976.
- LOPEZ-BARALT, Luce, *San Juan de la Cruz y el Islam*, México, 1982.
- OROZCO DIAZ, Emilio, *Poesía y mística. Introducción a la lírica de San Juan de la Cruz*, Madrid, 1959.
- YNDURAIN, Domingo, *San Juan de la Cruz. Poesía*, Madrid, 1983.

5. Estudios doctrinales

a) Generales

- CADRECHA, Miguel Angel, *San Juan de la Cruz, una eclesiología de amor*, Burgos, 1980.
- CAPANAGA, Victorino, *San Juan de la Cruz: valor psicológico de su doctrina*, Madrid, 1950.
- CASTRO, Secundino, *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*, Madrid, 1986.
- URBINA, Fernando, *La persona humana en San Juan de la Cruz*, Madrid, 1956.

b) Magisterio oral y escritos breves

- GAITAN, José Damián, "San Juan de la Cruz: un canto en tierra extraña. Exége-

sis y actualidad de un romance", en *Revista de Espiritualidad* 37 (1978), pp. 577-621.

RODRIGUEZ, José Vicente, "Magisterio oral de San Juan de la Cruz", en *Revista de Espiritualidad* 33 (1974), pp. 109-124.

— "San Juan de la Cruz, talante de diálogo", en *Revista de Espiritualidad* 35 (1976), pp. 491-533.

c) *Subida del Monte Carmelo - Noche Oscura*

BALLESTERO, Manuel, *Juan de la Cruz: de la angustia al olvido. Análisis del fondo intuido en la Subida del Monte Carmelo*, Barcelona, 1977.

LOPEZ IBOR, Juan José, *De la noche oscura a la angustia*, Madrid, 1973.

ROF CARBALLO, Juan, "El hombre y la noche en San Juan de la Cruz", en *Revista de Espiritualidad* 27 (1968), pp. 352-373.

RUIZ SALVADOR, Federico, "Horizontes de la noche oscura", en *Monte Carmelo* 88 (1980), pp. 389-409.

— "El símbolo de la noche oscura", en *Revista de Espiritualidad* 44 (1985), pp. 79-110.

URBINA, Fernando, *Comentario a la Noche oscura del espíritu y Subida del Monte Carmelo, de San Juan de la Cruz*, Madrid, 1982.

d) *Cántico Espiritual - Llama de Amor Viva*

MORALES, José Luis, *El Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz. Su relación con el Cantar de los Cantares y otras fuentes escriturísticas y literarias*, Madrid, 1971.

PACHO, Eulogio, *El Cántico Espiritual, primera redacción y texto retocado. Introducción, edición crítica y notas de...*, Madrid, 1981.

— *Vértice de la poesía y de la mística. El Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz*, Burgos, 1983.

RUIZ SALVADOR, Federico, "Cimas de contemplación. Exégesis de la Llama de amor viva", en *Ephemerides Carmeliticae* 13 (1962), pp. 257-298. La bibliografía específica sobre *Llama* es muy reducida. Para completarla hay que recurrir a los capítulos que se le dedican en las obras citadas en el n. 3 "Introducciones y estudios fundamentales": Morel, Pacho, Ruiz, etcétera.

THOMPSON, Colin P., *El poeta y el místico. Un estudio del Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz*, El Escorial, 1985. Original inglés, Oxford, 1977.



Institución Gran Duque de Alba

INDICE

	Págs.
Presentación	5
La España de San Juan de la Cruz, por Daniel de Pablo Maroto, OCD.	9
Juan de la Cruz: su persona y su capacidad de relación, por José Vicente Rodríguez, OCD.....	31
San Juan de la Cruz: visión mística y estética de un pensador original, por Federico Ruiz Salvador, OCD.....	49
La otra cara del sanjuanismo: el amor, razón de fin en <i>Cántico y Llama</i> , por Eulogio Pacho, OCD.....	63
San Juan de la Cruz: en torno a <i>Subida y Noche</i> (su relación con el poema <i>Noche oscura</i>), por José Damián Gaitán, OCD.....	77
San Juan de la Cruz: el camino de lo Inefable, por Secundino Castro, OCD.....	91
San Juan de la Cruz: el amor insaciable, por Maximiliano Herráiz, OCD.	103
El mundo que espera a San Juan de la Cruz, por Augusto Guerra, OCD.	123
Sección bibliográfica.....	139



•:Institución Gran Duque de Alba



Institución Gran Duque de Alba

