

LA ESPIRITUALIDAD ESPONSAL DEL *CÁNTICO ESPIRITUAL* DE SAN JUAN DE LA CRUZ

Xabier Segura Echezárraga



de Alba



**DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE ÁVILA
INSTITUCIÓN GRAN DUQUE DE ALBA**



Institución Gran Duque de Alba

CDV 28

929 Yoanbela Cruz, Sauto

Xabier Segura Echezárraga

LA ESPIRITUALIDAD ESPONSAL
DEL *CÁNTICO ESPIRITUAL*
DE SAN JUAN DE LA CRUZ



2011



Esta publicación contiene, con algunas modificaciones, la tesis doctoral defendida el día 2 de marzo de 2009 en la Universidad Pontificia de Comillas de Madrid con el título «La espiritualidad del símbolo esponsal en el *Cántico Espiritual* de san Juan de la Cruz» por Xabier Segura Echezárraga. Fueron vocales el director de la tesis, Secundino Castro Sánchez, O.C.D.; Pascual Cebollada Silvestre, S.I.; y Emilio Martínez González, O.C.D. Era secretario de la mesa José García de Castro Valdés, S.I. El presidente del tribunal fue Santiago Arzubialde Echevarría, S.I.

Fotografías: Archivo fotográfico de la revista *Teresa de Jesús*

I.S.B.N: 978-84-15038-17-7

Depósito Legal: AV-25-2011

Imprime: Miján, Industrias Gráficas Abulenses

La gran tradición mística de la Iglesia, tanto en Oriente como en Occidente [...] muestra cómo la oración puede avanzar, como verdadero y propio diálogo de amor, hasta hacer que la persona humana sea poseída totalmente por el divino Amado, sensible al impulso del Espíritu y abandonada filialmente en el corazón del Padre. Entonces se realiza la experiencia viva de la promesa de Cristo: «El que me ame, será amado de mi Padre; y yo le amaré y me manifestaré a él» (Jn 14,21). Se trata de un camino sostenido enteramente por la gracia, el cual, sin embargo, requiere un intenso compromiso espiritual que encuentra también dolorosas purificaciones (la «noche oscura»), pero que llega, de tantas formas posibles, al indecible gozo vivido por los místicos como «unión esponsal». ¿Cómo no recordar aquí, entre tantos testimonios espléndidos, la doctrina de san Juan de la Cruz y de santa Teresa de Jesús?

Carta Apostólica Novo Millennio Ineunte, 33

De tal manera se dibuja la figura del Amado y tan conjunta y vivamente se retrata en él, cuando hay unión de amor, que es verdad decir que el Amado vive en el amante, y el amante en el Amado; y tal manera de semejanza hace el amor en la transformación de los amados, que se puede decir que cada uno es el otro y que entrambos son uno. La razón es porque en la unión y transformación de amor el uno da posesión de sí al otro, y cada uno se deja y trueca por el otro; y así, cada uno vive en el otro, y el uno es el otro y entrambos son uno por transformación de amor.

(CB 13,7)

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
PRÓLOGO	11
ABREVIATURAS	15
CAPÍTULO PRIMERO: INTRODUCCIÓN A JUAN DE LA CRUZ Y AL SÍMBOLO ESPONSAL	19
I. UNA BIOGRAFÍA COMPLEJA Y UNA OBRA SINGULAR	21
1. La cuestión sanjuanista	21
2. La doctrina espiritual sanjuanista	27
3. Sobre la esponsalidad o el símbolo esponsal	30
II. EL SENTIDO DEL SÍMBOLO ESPONSAL SANJUANISTA	34
1. Los símbolos cristianos	34
2. El símbolo esponsal sanjuanista	37
3. El contexto vital del Carmelo Teresiano	39
4. Conclusiones: el símbolo esponsal recibido por Juan de la Cruz ...	44
CAPÍTULO SEGUNDO: PROCESO GENÉTICO DEL CÁNTICO ESPIRITUAL. POEMA Y COMENTARIO	47
I. LA GÉNESIS DEL CÁNTICO ESPIRITUAL	49
1. Presupuestos de la investigación	49
2. Las 31 estrofas de Canciones de la Esposa	58
3. Composición del CA (39 est.) y comentario	70
4. Del CA al CB: novedades de la versión definitiva	90
II. EL RECORRIDO DEL SÍMBOLO ESPONSAL EN CB	104
1. La introducción al <i>Cántico</i>	104
2. Las 40 estrofas del <i>Cántico B</i>	107
3. Conclusiones sobre el recorrido del símbolo esponsal en el CB	139

CAPÍTULO TERCERO: ANÁLISIS DE LAS ESTROFAS DEL CB	161
I. ETAPAS Y PRINCIPIOS SANJUANISTAS DEL CB	163
1. Las etapas de la vida espiritual	163
2. Principios sanjuanistas: centralidad del amor en la vida espiritual	167
3. Al final del camino espiritual: Jn 17	180
II. ESTROFAS DEL DESPOSORIO: EXPERIENCIA PRIMORDIAL (CB 13-15) Y ETAPA DE DESPOSORIO (CB 16-21)	185
1. Las estrofas de la etapa previa al desposorio: CB 1-12	185
2. La experiencia primordial: CB 13-15	188
3. Estrofas de la etapa del desposorio: CB 16-21	207
III. ESTROFAS DEL MATRIMONIO ESPIRITUAL: CB 22ss.	209
1. Estrofas originarias del matrimonio (CB 22-23)	209
2. Estrofas descriptivas de la experiencia fundante (CB 24-33)	215
3. Estrofas de Beas-Granada (CB 34-40)	223
CAPÍTULO CUARTO: LA ESPIRITUALIDAD ESPONSAL DEL CB	247
I. ELEMENTOS FUNDAMENTALES DE LA ESPIRITUALIDAD ESPONSAL DEL CB	249
1. El CB como síntesis espiritual sanjuanista	249
2. La experiencia humana subyacente en la espiritualidad esponsal	266
3. El símbolo esponsal en la síntesis del CB	278
4. El símbolo esponsal y el misterio de la Encarnación	291
II. UNA ESPIRITUALIDAD PARA EL SIGLO XXI	305
1. Una espiritualidad del amor	305
2. Una espiritualidad del deseo y del placer	312
3. Una espiritualidad del eros	318
4. Una espiritualidad trinitaria	324
5. Una espiritualidad mística	330
EPÍLOGO	335
BIBLIOGRAFÍA FUNDAMENTAL	339
ANEXO FOTOGRÁFICO	365

PRESENTACIÓN

Hay figuras en la historia de la espiritualidad que no dejan de irradiar luz y sapiencia a lo largo de los siglos. Sus vidas, sus obras, el legado entero de cuanto entregaron a la posteridad transmiten un mensaje de perenne actualidad, que interpela las modas y costumbres de la sociedad, de toda sociedad, porque inciden en los más profundos anhelos del corazón.

Teresa de Jesús o Juan de la Cruz son claros ejemplos de ello. Su personalidad y su magisterio espiritual, horneados, en vida y pese a la incompreensión de muchos de sus coetáneos, en el crisol de una interioridad abandonada en Dios, han sido y siguen siendo para muchos, creyentes y no creyentes, un testimonio de fe en lo absoluto y un camino para los buscadores de la verdadera transcendencia; la que hace sabios a los sencillos. Por eso su magisterio, siempre fecundo, ha abierto nuevos horizontes al diálogo y a la intercomunicación entre los hombres y entre las culturas y religiones, haciéndolos auténticos maestros de vida y de humanidad.

El trabajo que aquí presento aporta una novedosa interpretación del pensamiento de san Juan de la Cruz bajo la clave de la simbología nupcial, o «simbología esponsal», como prefiere llamarlo el autor. Se trata del mismo símbolo culminante de *Las Moradas* de santa Teresa de Jesús, obra escrita el último año en que la Santa de Ávila y Juan de la Cruz coincidieron en el monasterio de La Encarnación. El símbolo esponsal, asumido por Juan, será una clave fundamental de su pensamiento. Toda su doctrina se ilumina a través de la reflexión sobre este símbolo tomado del *Cantar de los Cantares*, extensamente desarrollado en el *Cántico Espiritual* y aludido implícitamente en el resto de sus obras.

Si ya en el año 1993 la Institución Gran Duque de Alba presentó una obra sobre el matrimonio espiritual en Teresa de Jesús, en el número 42 de esta colección, ahora podemos contemplar la visión complementaria, y no menos valiosa, del símbolo esponsal sanjuanista.

Este estudio sobre el simbolismo esponsal del *Cántico* nació como una tesis doctoral, retocada y adaptada para su publicación. Se ha querido mantener lo esencial del aparato crítico propio del trabajo de investigación, con abundantes

citas, de las que un lector no especializado puede prescindir. Contiene una importante y pormenorizada indagación en el proceso de la obra del místico abulense, desde las primeras estrofas del poema compuestas en la prisión de Toledo, a la primera versión del poema y comentario (CA), llegando a la versión definitiva del *Cántico* (CB). Así mismo, se lleva a cabo un análisis de las fuentes de espiritualidad cristiana que el santo ha asimilado y un estudio del contenido que atribuye a la última etapa espiritual de unión con Dios. La espiritualidad cristiana, a la luz del símbolo esponsal, se revela como una vía de transformación interior, que tras los pasos necesarios de la purificación e iluminación del alma, culmina con la unión con Dios, que colma todas las aspiraciones humanas y desvela la presencia divina en la totalidad de la creación.

Además de las reflexiones generales y contextualizadoras sobre espiritualidad y teología, son especialmente interesantes los elementos de antropología que el texto incorpora para una interpretación más acertada del doctor carmelitano: la búsqueda de las experiencias humanas que están en la base de la espiritualidad, la respuesta a los más profundos deseos humanos, el ambiente comunitario y las relaciones personales que acompañan la gestación de la obra, etc. Sorprende, por su osadía, la pretensión de responder a un tema actual, como es la interpretación erótica de los poemas sanjuanistas, pero desde el seno de su doctrina y no al margen de ella. Una línea hermenéutica, original y más que verosímil, que hunde sus raíces en los elementos fundamentales del misterio cristiano: la Encarnación y la Redención.

Estamos, pues, ante un sugerente y profundo ensayo de interpretación integral del pensamiento sanjuanista que conecta con algunos elementos apenas conocidos del magisterio eclesial (como las *Catequesis sobre el amor humano* de Juan Pablo II) y abierto, al mismo tiempo, a un diálogo fecundo con la cultura actual.

Hay que agradecer a Xabier Segura, el autor, su luminoso trabajo. Y estoy seguro de que su visión novedosa con la que, además, sintetiza con acertada lucidez numerosos trabajos aparecidos en los últimos años, contribuirá a difundir un mejor conocimiento de la personalidad del gran místico de Fontiveros. Su magisterio, luminoso y fronterizo con la sabiduría de las grandes religiones, hoy tan de moda, tiene muchas cosas que decir al hombre y a la mujer del siglo XXI.

AGUSTÍN GONZÁLEZ GONZÁLEZ
 Presidente de la Diputación de Ávila

PRÓLOGO

Tradicionalmente se ha aceptado que el sujeto de la espiritualidad eclesial es la Iglesia-Esposa¹, pero quizás no se haya definido con claridad el alcance de esta imagen simbólica. San Juan de la Cruz (SJC) nos puede dar elementos para ello. En siglos anteriores se ha estudiado la figura de Juan de la Cruz a partir de su obra, sobre todo de dos de sus obras: *Subida del Monte Carmelo* y *Noche oscura del alma*². Diversos motivos históricos, teológicos y eclesiales han llevado a una cierta deformación de su persona y su doctrina, valorizando excesivamente algunos elementos y situándolos fuera de una visión teológica global del santo carmelita. Los últimos años han traído una renovación de los estudios sobre el santo y una revisión de su figura que posibilitan un acceso más cabal al núcleo de su pensamiento, superando deformaciones del pasado.

En la actualidad es generalmente aceptado que la exposición más certera y completa del pensamiento global de Juan de la Cruz la encontramos en su obra *Cántico Espiritual* (sobre todo en su segunda versión del CB), que es la obra a la que el santo dedicó más tiempo y en la que realizó más cambios redaccionales y retoques, hasta que la dejó a su gusto. La *Subida* y la *Noche*, por el contrario, quedaron inacabadas, y en ellas el autor comunica un mensaje importante que viene a completar lo expuesto en el *Cántico*. También se revalorizan hoy los *Romances de la Trinidad*, poema sin comentario, escrito en Toledo. Aunque los estudios actuales han iniciado una importante tarea de interpretación del genuino pensamiento sanjuanista falta por desarrollar elementos esenciales, como por ejemplo, la simbología esponsal que dinamiza poéticamente el desarrollo del *Cántico Espiritual*.

¹ Cf. S. G. ARZUBIALDE, *Teología Spiritualis. El camino espiritual del seguimiento a Jesús*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid 1989), p. 19-20.

² Se ha considerado la aportación fundamental de Juan de la Cruz a la espiritualidad en temas relativos a la noche oscura del sentido y del espíritu, como vemos, por ejemplo, en A. ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana*, BAC (Madrid 1954), p. 438-454.

JUSTIFICACIÓN DEL TRABAJO

El símbolo esponsal representa la forma más elevada del amor humano, a través de la cual se evoca la relación del hombre con Dios. Resulta una mediación profundamente significativa dentro del lenguaje religioso, donde trascendiendo la esfera sexual³ se comunica un mensaje profundamente humano válido para todas las culturas. A pesar de la innumerable bibliografía sobre el santo carmelita⁴, que se ha ampliado sustancialmente en los últimos años (en torno a la celebración del cuarto centenario de su muerte, en el año 1991), se puede afirmar que la simbología esponsal, que configura la columna vertebral del *Cántico*, es un elemento insuficientemente estudiado en la obra de san Juan de la Cruz. Sobre el tema tenemos artículos en diversas revistas y colaboraciones en obras más amplias, incluso hay una tesis doctoral publicada en Burgos el año 1964 con el título *El Desposorio espiritual según San Juan de la Cruz*, de Laureano Zabalza, o.c.d., pero que está condicionada por la situación de los estudios sanjuanistas de su época y presenta ciertas limitaciones, centrándose casi exclusivamente en el desposorio espiritual como etapa particular y su distinción con el matrimonio espiritual en la obra del *Cántico Espiritual*. Falta un estudio actualizado y completo de la simbología esponsal, con el apoyo de la abundante bibliografía de los estudios modernos y con una profundización del sentido teológico de esta simbología en el seno del pensamiento sanjuanista.

Conviene tener en cuenta que el tema de la esponsalidad⁵ es un tema que actualmente está entrando con energía en el panorama teológico, y no sólo desde su vertiente de espiritualidad sino, sobre todo, en su dimensión de antropología teológica. Quizás el arranque de esta nueva visión del tema partió de las catequesis que Juan Pablo II dictó en las audiencias generales de los miércoles, desde el 2 de septiembre de 1979 hasta el 28 de noviembre de 1984⁶, y una serie de escritos posteriores en los que se descubre la huella de una «antropología esponsal» acompañada de una nueva visión de la mujer y de su papel en relación con el hombre. Después esta reflexión ha sido continuada por autores diversos como Angelo Scola, G. Biffi, etc.⁷ El mismo Benedicto XVI continúa y profundiza esta línea que asume la simbología esponsal y sus dimensiones antropológicas en diversos escritos y en su primera encíclica *Deus Caritas est*.

³ Cf. L. BEINAERTE, «Signification du symbolisme conjugal dans la vie mystique», en *EtudCarm* (1952) p. 380-389.

⁴ Cf. M. DIEGO SÁNCHEZ, *Actualidad bibliográfica en torno a San Juan de la Cruz*, EDE (Madrid 2000), donde nos encontramos 6.328 reseñas bibliográficas.

⁵ Nos referiremos genéricamente a «la esponsalidad» como sinónimo de «la espiritualidad del símbolo esponsal», con todas las ricas connotaciones y variantes que hoy se consideran.

⁶ Primera edición de las catequesis: JUAN PABLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, (Roma 3ªed, 1992). Publicadas ya en castellano: JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plano divino*, Cristiandad (Madrid 2000).

⁷ En España, en la actualidad, encontramos otra tesis doctoral que sigue esta misma línea en relación con el carisma franciscano: J. SANZ MONTES, *Illum totaliter diligas (3EpAg 15). La simbología esponsal como clave hermenéutica del carisma de Santa Clara de Asís*, Pontificium Athenaeum Antonianum (Roma 2000).

Todo ello contribuye a valorar la necesidad de conocer en profundidad el sentido que este símbolo tiene en el seno de la reflexión teológica y mística sanjuanista. Juan de la Cruz es heredero de una tradición espiritual que usa la simbología esponsal para referirse a la relación de la humanidad con Dios, alcanzando de su mano las más altas cumbres de expresividad mística.

OBJETIVOS PERSEGUIDOS

El objetivo de este trabajo es profundizar el sentido de la simbología esponsal en el pensamiento sanjuanista, sus conexiones internas con otros elementos de su pensamiento y su contenido teológico interno, que entronca con su experiencia mística. Descubrir el núcleo del pensamiento y de la experiencia mística sanjuanista partiendo de la simbología esponsal que impregna el *Cántico Espiritual*, considerada como la obra principal de san Juan de la Cruz.

METODOLOGÍA Y PLAN DE TRABAJO

La línea de la investigación será la de estudiar la simbología esponsal en el *Cántico espiritual* con detenimiento. Nos fijaremos en el contexto de su proceso redaccional y sus diferentes versiones: CA y CB. Valoramos la génesis cronológica de la obra, partiendo de los datos que los estudios más actuales han proporcionado y que ofrecen la posibilidad de realizar un seguimiento aproximado del proceso mental de gestación de la obra del santo carmelita. A lo largo de todo el trabajo, nos interesará también la convergencia de los datos biográficos, en busca de una imagen completa e integrada, lejos de los estereotipos o las idealizaciones.

Antes que nada es necesario un Capítulo Introductorio. Hemos resumido mucho un extenso capítulo de la tesis que estaba dividido en dos grandes apartados (La Cuestión Sanjuanista y El Símbolo Esponsal), donde se realizaba, en primer lugar, un estudio más pormenorizado del estado de la cuestión de los estudios sanjuanistas en la actualidad, constatando sustanciales avances en la comprensión integral del pensamiento sanjuanista, con nuevos elementos que clarifican su biografía, llevando a cabo una obra crítica del autor y alcanzando una nueva visión global de su proyecto y su doctrina. En segundo lugar se pretendía clarificar el símbolo, en una visión actual que recogía las nuevas aportaciones de antropología y la psicología hasta nuestros días. Se pasa a continuación a referirnos al símbolo esponsal tal y como lo recibe el santo, sus raíces bíblicas y su tradición espiritual, en el contexto eclesial donde Juan de la Cruz lo asimila y lo utiliza doctrinalmente. Este capítulo lo hemos sintetizado al máximo, para poder dar más espacio a lo específico de nuestro trabajo de investigación centrado en el *Cántico Espiritual*.

A continuación, entramos en el núcleo de nuestra investigación, con el análisis del símbolo esponsal en el *Cántico Espiritual* en dos partes: el capítulo segundo

recoge el Proceso Genético del Cántico Espiritual, en sus dos versiones, CA y CB, dando una visión completa del resultado último; el capítulo tercero nos presenta un pormenorizado Análisis de las Estrofas del CB, desentrañando temas y doctrinas de la tradición espiritual a las que Juan de la Cruz dará una forma propia y personal.

Por último, pasamos al cuarto y último capítulo de nuestro trabajo, donde realizamos una síntesis de La Espiritualidad Esponsal del CB, estableciendo sus elementos fundamentales y realizando una valoración de los mismos. Por tanto, el esquema general del proyecto queda dividido en un capítulo introductorio y tres capítulos más:

CAPÍTULO PRIMERO INTRODUCTORIO: JUAN DE LA CRUZ Y EL SÍMBOLO ESPONSAL	Una biografía compleja y una obra singular
	El símbolo sponsal sanjuanista
CAPÍTULO SEGUNDO: EL PROCESO GENÉTICO DEL CÁNTICO ESPIRITUAL: POEMA Y COMENTARIO	La génesis del <i>Cántico Espiritual</i>
	El recorrido del símbolo sponsal en CB
CAPÍTULO TERCERO: ANÁLISIS DE LAS ESTROFAS DEL CB	Etapas y principios sanjuanistas del CB
	Estrofas del desposorio: Experiencia primordial y etapa
	Las estrofas del matrimonio espiritual
CAPÍTULO CUARTO: LA ESPIRITUALIDAD ESPONSAL DEL CB	Elementos fundamentales de la espiritualidad sponsal
	Una espiritualidad para el siglo XXI

ABREVIATURAS

Abreviaturas de las obras de Juan de la Cruz y Teresa de Jesús

- *San Juan de la Cruz. Obras completas* (ed. de Eulogio Pacho), Monte Carmelo, (Burgos 7ª ed. 2000).
- *Santa Teresa de Jesús. Obras Completas* (ed. de Tomás Álvarez), Monte Carmelo (Burgos 1997).

Obras de Juan de la Cruz

R	Romances de la Trinidad
CA	Cántico Espiritual. Primera versión
CB	Cántico Espiritual. Versión definitiva
S	Subida del Monte Carmelo
N	Noche Oscura
LIA	Llama. Primera versión
LIB	Llama. Versión definitiva
D	Dichos de luz y amor (Beas)
P	Puntos de amor (Beas)
Cta	Carta
Av	Avisos a un religioso
AvGe	Avisos de Gerona
Caut	Cautelas

Obras de Teresa de Jesús

V	Vida
C	Camino de perfección
M	Moradas
F	Fundaciones
Rel	Relaciones (Cuentas de Conciencia)
Cta	Carta
CAD	Conceptos del Amor de Dios (Meditaciones sobre los Cantares)
Vej	Vejamen
E	Exclamaciones
MVC	Modo de visitar los Conventos

Otras abreviaturas de uso frecuente

- Jn Juan evangelista, evangelio de Juan
- SJC San Juan de la Cruz.
- ACTAS VV. AA., *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista, (Ávila, 23-28 septiembre de 1991)*, Junta de Castilla y León (Valladolid 1993), vol. 1 FILOLOGÍA / vol. 2 HISTORIA / vol. 3 PENSAMIENTO.
- ABCT *Archivium Bibliographicum Carmeli Teresiani*. Teresianum. Roma.
- BAC Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1944 ss.
- BibPat Colección Biblioteca Patrística. Ciudad Nueva. Madrid 1986ss.
- BMC Colección Biblioteca Mística Carmelitana. Monte Carmelo. Burgos.
- Canta San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual*. Primera redacción y texto retocado, Fundación Universitaria Española (Madrid 1981). Edic. E. Pacho.
- CantB San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual*. Segunda redacción, Monte Carmelo (Burgos 1998). EDICIÓN CRÍTICA CB (E. Pacho).
- Concordancias *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*, Edic. de Juan Luis Astigarraga / Agustí Borrell / F. Javier de Lucas, Teresianum (Roma 1990).
- CCL *Corpus Christianorum Latinorum*. Turnhout 1953 ss.
- DRAE *Diccionario de la Real Academia Española*.
- DicPat *Diccionario Patrístico y de la antigüedad cristiana*, 2 vol., Angelo di Berardino (dir.). Sígueme (Salamanca 1992).
- DicSJC *Diccionario San Juan de la Cruz*, AAVV., E. Pacho (dir.), Monte Carmelo (Burgos 2000).
- DicSp *Dictionnaire de Spiritualité*. Beauchesne (París 1937-1994).
- DicTJ *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, AAVV., Tomás Álvarez (dir.) Monte Carmelo (Burgos 2000).
- ESJ vol. 1 PACHO, EULOGIO, *Estudios Sanjuanistas vol. 1º*, Monte Carmelo (Burgos 1997).
- ESJ vol. 2 PACHO, EULOGIO, *Estudios Sanjuanistas vol. 2º*, Monte Carmelo (Burgos 1997).
- HCDE SILVERIO DE SANTA TERESA, *Historia del Carmelo Descalzo en España, Portugal y América*, 14 vol., Monte Carmelo (Burgos 1935-1949).
- PL *Patrología latina*. Migne. París 1848 ss.
- PG *Patrología griega*. Migne. París 1875 ss.
- SC Colección Sources Chrètiennes. Cerf. París 1941 ss.
- ST SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, 16 vol. BAC (Madrid 1947-1960).
- TexPat *La predicación del Evangelio en los Padres de la Iglesia. Antología de textos patrísticos*, (ed. Miguel Peinado), BAC 519 (Madrid 1992).

Abreviaturas de revistas

<i>BolMenPel</i>	<i>Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo</i> . Santander.
<i>BullHisp</i>	<i>Bulletin Hispanique</i> . Bordeaux.
<i>CambMent</i>	<i>Cambio de Mentalidad</i> . Barcelona.
<i>Carmel</i>	<i>Carmel</i> . Venasque.
<i>Carmelus</i>	<i>Carmelus</i> . Roma.
<i>Cistercium</i>	<i>Cistercium</i> . Zamora.
<i>Communio</i>	<i>Communio</i> . Revista católica internacional. Madrid.
<i>Concilium</i>	<i>Concilium</i> . Madrid.
<i>CuadAbba</i>	<i>Cuadernos Abbá</i> . Madrid.
<i>CuadTeol</i>	<i>Cuadernos de Teología Deusto</i> . Bilbao.
<i>ElBas</i>	<i>El Basilisco</i> . Oviedo.
<i>EphCarm</i>	<i>Ephemerides Carmeliticae</i> . Roma.
<i>EphMariol</i>	<i>Ephemerides Mariologicae</i> . Madrid.
<i>Escorial</i>	<i>Escorial</i> . Madrid.
<i>EstFrancisc</i>	<i>Estudios Franciscanos</i> . Barcelona.
<i>EstudTeol</i>	<i>Estudios de Teología</i> . Madrid.
<i>EstudTrinit</i>	<i>Estudios Trinitarios</i> . Salamanca.
<i>EtudCarm</i>	<i>Etudes Carmelitaines</i> . París.
<i>Hispanic Review</i>	<i>Hispanic Review</i> . Philadelphia. University of Pennsylvania.
<i>IgleViv</i>	<i>Iglesia Viva</i> . Valencia.
<i>Insula</i>	<i>Insula</i> . Madrid.
<i>LetrDeus</i>	<i>Letras Deusto</i> . Bilbao.
<i>MontCarm</i>	<i>Monte Carmelo</i> . Burgos.
<i>MtCarmD</i>	<i>Mount Carmel</i> . Durham.
<i>NRTh</i>	<i>Nouvelle revue théologique</i> . Namur.
<i>ResBib</i>	<i>Reseña Bíblica</i> . Estella.
<i>RevCatTeo</i>	<i>Revista Catalana de Teologia</i> . Facultat de Teología de Barcelona.
<i>RevEspir</i>	<i>Revista de Espiritualidad</i> . Madrid.
<i>RevHisMod</i>	<i>Revista Hispánica Moderna</i> . Nueva York.
<i>RivVitSpir</i>	<i>Rivista di Vita Spirituale</i> . Roma.
<i>SanjCruz</i>	<i>Revista San Juan de la Cruz</i> . Granada.
<i>SelTeo</i>	<i>Selecciones de Teología</i> . Barcelona.
<i>Sofia</i>	<i>Sofia</i> . Barcelona.
<i>StSpir</i>	<i>Studies in Spirituality</i> . Nijmegen.
<i>TeolEsp</i>	<i>Teología Espiritual</i> . Valencia.

CAPÍTULO PRIMERO

1. LA INTRODUCCIÓN A JUAN DE LA CRUZ Y AL SÍMBOLO ESPONSAL

En el momento de la introducción a este libro, el autor desea expresar su agradecimiento a los señores don Juan de la Cruz y don Juan de la Cruz, por haberme permitido publicar este libro en su colección de libros de la Institución Gran Duque de Alba. Este libro es el resultado de un trabajo de investigación que he realizado durante los últimos años de mi vida profesional, y que he publicado en forma de artículos en las revistas "Revista de Historia" y "Revista de Filosofía".

Desde el momento de la introducción a este libro, el autor desea expresar su agradecimiento a los señores don Juan de la Cruz y don Juan de la Cruz, por haberme permitido publicar este libro en su colección de libros de la Institución Gran Duque de Alba. Este libro es el resultado de un trabajo de investigación que he realizado durante los últimos años de mi vida profesional, y que he publicado en forma de artículos en las revistas "Revista de Historia" y "Revista de Filosofía".

Desde el momento de la introducción a este libro, el autor desea expresar su agradecimiento a los señores don Juan de la Cruz y don Juan de la Cruz, por haberme permitido publicar este libro en su colección de libros de la Institución Gran Duque de Alba. Este libro es el resultado de un trabajo de investigación que he realizado durante los últimos años de mi vida profesional, y que he publicado en forma de artículos en las revistas "Revista de Historia" y "Revista de Filosofía".

1.1.1. Introducción a Juan de la Cruz y al Símbolo Espusal

En el momento de la introducción a este libro, el autor desea expresar su agradecimiento a los señores don Juan de la Cruz y don Juan de la Cruz, por haberme permitido publicar este libro en su colección de libros de la Institución Gran Duque de Alba. Este libro es el resultado de un trabajo de investigación que he realizado durante los últimos años de mi vida profesional, y que he publicado en forma de artículos en las revistas "Revista de Historia" y "Revista de Filosofía".

En el momento de la introducción a este libro, el autor desea expresar su agradecimiento a los señores don Juan de la Cruz y don Juan de la Cruz, por haberme permitido publicar este libro en su colección de libros de la Institución Gran Duque de Alba. Este libro es el resultado de un trabajo de investigación que he realizado durante los últimos años de mi vida profesional, y que he publicado en forma de artículos en las revistas "Revista de Historia" y "Revista de Filosofía".

I. UNA BIOGRAFÍA COMPLEJA Y UNA OBRA SINGULAR

1. LA CUESTION SANJUANISTA

Se ha dicho que Juan de la Cruz «es una de las seis u ocho personalidades más gigantescas y también más 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»¹.

Desde hace un siglo se ha valorado de manera más seria y profunda a Juan de la Cruz². Los estudios del siglo XX han traído importantes aportaciones en torno a un mejor conocimiento del santo carmelita, con trabajos de J. Baruzi, G. Morel, F. Ruiz, E. Pacho, J. V. Rodríguez, y muchos otros (S. Castro, M. Á. Díez, C. García, etc.).

Baruzi fue el responsable de un redescubrimiento de la obra de Juan de la Cruz en Francia, y en toda Europa en el siglo XX, posiblemente «el autor más citado del sanjuanismo contemporáneo»³. Su obra *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, publicada en París en 1924, supuso la puesta en escena de la figura y el pensamiento sanjuanista en ambientes universitarios bajo nuevas perspectivas filosóficas. Pero tanto los trabajos de Baruzi como los acercamientos de

¹ J. JIMÉNEZ LOZANO, «Bloc de Notas», en *Vida Nueva* 923 (1974) p. 29.

² Abrió una nueva valoración el discurso de Menéndez Pelayo en su ingreso en la Real Academia, el 6 de marzo de 1881, entronizando a Juan como el poeta supremo de la lírica española: cf. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Discursos* (prólogo, edición y notas de José María de Cossío) Espasa-Calpe (Madrid 1964) p. 3-68; cf. J. B. SAN ROMÁN, «El tercer centenario de la muerte de San Juan de la Cruz», en AAVV., *Místico e profeta. San Giovanni della Croce nel IV Centenario della sua morte*, Teresianum (Roma 1991) p. 610-611. Hasta el año 1878 la Real Academia de la Lengua no admite al carmelita dentro del «catálogo oficial de escritores que pueden servir de autoridad en el uso de vocabularios y frases en la lengua castellana»: cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Poesías* (edic. Paola Elia), Castalia (Madrid 1990) p. 9. Pero no sólo como poeta, sino también a nivel eclesial, su reconocimiento fue lento: muriendo en 1591 en olor de santidad, tardó 84 años en ser beatificado, 135 en ser canonizado, y no ha sido declarado doctor de la Iglesia hasta el año 1926.

³ J. M. MARTÍN PORTALES, «J. Baruzi y el problema de la experiencia mística» en *SanjCruz* 11 (1993) p. 132.

Maritain⁴, interpretando a Juan desde una perspectiva neotomista, y de Morel, en un sentido idealista de cuño hegeliano⁵, siendo valiosos en cuanto conducen a un diálogo importante con corrientes del pensamiento moderno⁶, corren el peligro de interpretar a Juan con los propios esquemas filosóficos, y no captar la sustancia del pensamiento sanjuanista, en el seno de la tradición cristiana en que se encuentra, valorando su propia experiencia cristiana, que asume todas las influencias y que se confronta esencialmente con la lectura y contemplación de la *Biblia*.

Actualmente una generación de nuevos autores lleva a cabo este cambio de óptica. E. Pacho ha culminado un trabajo muy importante de clarificación textual y de síntesis doctrinal sobre el santo, revalorizando el *Cántico Espiritual*. F. Ruiz ha conseguido dar una interpretación teológica existencial del símbolo de la noche⁷, y ha mostrado el esquema filosófico que brota de su vivencia espiritual enraizada en la Biblia. Otros autores como J. V. Rodríguez han profundizado temas históricos y espirituales, o Secundino Castro, en temas cristológicos. La reflexión teológica contemporánea investiga la figura del santo a partir de su contexto religioso y espiritual, dentro de la tradición cristiana y carmelitana.

Los estudios actuales revalorizan el *Cántico* y su papel central en el conjunto de su pensamiento, profundizando la mística sanjuanista como una mística de interiorización, con insistencia en los procesos de conocimiento, conciencia y reflexión, bajo la primacía del amor y en perspectiva teológica.

En el siglo XX se han conseguido grandes avances en dos grandes problemáticas que condicionaban y deformaban el conocimiento de Juan de la Cruz. Se ha llevado a cabo una revisión de su biografía que nos permite una nueva percepción de la figura del santo carmelita, y una sustancial clarificación de los problemas de su obra crítica, que nos permite un acceso más cabal y completo a su doctrina.

Un nuevo marco biográfico

Las aportaciones del mismo J. Baruzi⁸ y las investigaciones de numerosos carmelitas han ido abriendo nuevos caminos para alcanzar una imagen más humana, real y auténtica de Juan de la Cruz, deshaciendo idealizaciones hagiográficas y mostrando elementos que antes quedaban ocultos: su origen familiar pobre, los problemas y disensiones en la orden carmelitana (calzada y descalza), o las

⁴ Cf. J. MARITAIN, «Saint Jean de la Croix praticien de la contemplation», en *EtudCarm* 16 (1931) p. 61-109.

⁵ Cf. G. MOREL, *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix*, Aubier (Paris 1960-1961), 3 vol.

⁶ Cf. S. LANGELLA, «Baruzi, Maritain, Morel: tres lecturas acerca de la mística sanjuanista», en *ElBas* 21 (1996) p. 20-21.

⁷ Cf. F. RUIZ, «Síntesis doctrinal» en AAVV., *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León (Salamanca 1991) p. 203-281; cf. F. RUIZ, *Introducción a san Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*, BAC (Madrid 1968) p. 111-117.

⁸ Cf. J. BARUZI, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Junta de Castilla y León (Valladolid 1991) p. 103-239.

relaciones del santo con las monjas carmelitas y otras seglares, etc. El primero de estos temas lo vinculamos a la peculiar personalidad sanjuanista⁹, mientras que el segundo y el tercero los relacionamos con la deformación que ha sufrido la figura del santo en la tradición. Hay que profundizar el pensamiento de Juan en conexión con su itinerario biográfico, situando la obra y la doctrina de Juan en el contexto de su tiempo y circunstancias, aunque nuestro autor no quede supeditado a ellas. Hay que redescubrir la personalidad de Juan, rechazando las deformaciones transmitidas por una mala o parcial intelección de sus textos, que nos presentan a un triste santo pálido y lejano. El testimonio de su secretario e íntimo colaborador Juan Evangelista afirma que «mostraba un semblante alegre y suave»¹⁰. En el códice del *Cántico Espiritual* de Sanlúcar de Barrameda¹¹, cuyas glosas escritas a mano son atribuidas a Juan de la Cruz, el autor se preocupó de manera significativa de sustituir aquellos momentos en que el copista había escrito el verso «salí triste clamando y eras ido» por «salí tras ti clamando y eras ido». Otros errores persistieron en la copia pero Juan de la Cruz se ocupó de ir sustituyendo concienzudamente este en los diversos lugares en que aparecía. El camino espiritual no puede ser «triste» sino «tras ti». No es un ascetismo voluntarista individual apesadumbrado sino una inflamación de amor en pos del Otro. No se encierra en sí y en su propio sentimiento sino que «sale de sí».

Pero también conviene situar a Juan de la Cruz en el ambiente religioso de su época. La segunda mitad del s. XVI, en la que se desarrolló la mayor parte de su vida es una época importantísima de gran vitalidad para la espiritualidad española¹², con gigantes de la talla de Luis de Granada y Luis de León, entre otros. La interioridad es la característica distintiva del Siglo de Oro español¹³. Juan de la Cruz se inscribe plenamente en esta corriente de interioridad, centrándose no tanto en el componente de introspección intelectual, sino en la línea del amor, de la comunicación teológica¹⁴.

En un cierto contexto de fervor, y a la vez, desconcierto espiritual, se iniciaba la reforma carmelita con Teresa de Jesús. Juan de la Cruz se inserta en el nuevo estilo de vida teresiano, instruido por la misma fundadora, alejándose de las tendencias hacia

⁹ C.P. Thompson profundiza la doctrina sanjuanista de pobreza espiritual como desarrollo de su experiencia vital de pobreza humana: cf. C. P. THOMPSON, *Canciones en la noche. Estudio sobre san Juan de la Cruz*, Trotta (Madrid 2002).

¹⁰ Dicho de Juan Evangelista, BMC 23 p. 47.

¹¹ Cf. *Cántico Espiritual y poesías. Manuscrito de Sanlúcar de Barrameda*. Facsímil y transcripción, 2 vol. Junta de Andalucía, Turner (Madrid 1991).

¹² Para apreciar la importancia de Juan en su contexto histórico-religioso: cf. SILVERIO DE SANTA TERESA, «Fray Juan de la Cruz, Doctor providencial» en *RevEspir* 1 (1942) p. 332-371.

¹³ Cf. ESJ vol. 1 p. 69; cf. F. RUIZ, «Interioridad psíquica y espiritual en San Juan de la Cruz», en AAVV., *Dottore mistico. San Giovanni della Croce. Simposio nel IV Centenario della sua morte*, Teresianum (Roma 1992) p. 40.

¹⁴ Cf. *Ib.* p. 59.

un rigorismo primitivo¹⁵. El ambiente religioso era propenso a falsos misticismos, ascetismos exagerados, desviaciones iluministas. En este ambiente Juan de la Cruz va a establecer unas referencias firmes y profundas para discernir la vida espiritual.

Dos circunstancias que han contribuido al oscurecimiento de la figura y la doctrina de Juan de la Cruz son su relación con la mujer (con datos chocantes para la mentalidad de su época) y las disensiones de la Orden en las que se vio inmerso (que condicionaron la utilización posterior de su figura y su mensaje)¹⁶. Juan de la Cruz había sufrido dolorosamente las dificultades de la Reforma carmelitana que le llevaron a la prisión de Toledo, pero también sufrirá el conflicto interno de las diferentes concepciones en el seno de la nueva Orden Descalza¹⁷.

Juan de la Cruz dedicó toda su vida de madurez a la obra de los carmelitas descalzos. Pero una faceta fundamental de su labor fue su dedicación a las monjas carmelitas, a lo largo de toda su vida: «No ha tenido la Reforma ni tendrá persona que más haya amado y procurado la perfección de sus descalzas»¹⁸. Teresa de Jesús había pedido a Juan que se encargase de la formación y maduración espiritual de las carmelitas y él lleva hasta el fin el encargo, y casi podemos decir que fue mártir de esa misión encomendada¹⁹.

Juan acogió el mundo de lo femenino, impulsado por la obediencia a la voluntad de Dios que le vino directamente a través de la fundadora. En cambio, los descalzos que gobernarían a las monjas poco después, no tendrían reparo en abandonarlas en momentos difíciles, y la relación con la mujer resultaría para ellos, muchas veces, una carga²⁰. La relación de Juan con la mujer va a ser un

¹⁵ Cf. I. MORIONES, *Ana de Jesús y la herencia teresiana. ¿Humanismo cristiano o rigor primitivo?* Teresianum (Roma 1968) p. 31-34.

¹⁶ Una visión clarificadora de la situación del santo al final de su vida: cf. J. L. SÁNCHEZ LORA, *El diseño de santidad. La desfiguración de San Juan de la Cruz*, Universidad de Huelva (Huelva 2004) p. 65-71.

¹⁷ Una síntesis de esta última etapa sanjuanista: cf. E. MARTÍNEZ GONZÁLEZ, *Tras las huellas de Juan de la Cruz. Nueva biografía*, EDE (Madrid 2006) p. 155-175.

¹⁸ ALONSO M. D., *Vida, virtudes y milagros del santo padre Fray Juan de la Cruz*, EDE (Madrid 1989) p. 371.

¹⁹ Hasta sus últimos días tuvo que sufrir persecución y rechazo dentro de la misma orden de los descalzos, precisamente por defender la libertad de espíritu de las descalzas y su deseo de ser fieles al genuino sentir teresiano, lo cual le llevó a chocar con Nicolás Doria y a ser relegado de sus cargos: cf. Dicho de Alonso de la Madre de Dios, BMC 14 p. 390; cf. Dicho de Jerónimo de la Cruz, BMC 25 p. 132. Diego Evangelista buscó testimonios en su contra, con poco éxito. Es significativo el testimonio de Gregorio de San Angel, secretario de la Consulta: cf. A. FORTES, *San Juan de la Cruz. Actas de gobierno y declaraciones de los primeros testigos*, Monte Carmelo (Burgos 2000), BMC 26, p. 313-316.

²⁰ Así queda reflejado en documentos de Doria, y después se traslada a la historiografía carmelitana. Lo vemos en la *Historia del Carmen Descalzo de Jerónimo de San José*: cf. I. MORIONES, *Ana de Jesús y la herencia teresiana...* o.c., p. 405. Tras el Breve pontificio de Sixto V (del 5 de junio de 1590) que confirmaba las constituciones de Teresa para las monjas y limitaba las interferencias de la Consulta en su gobierno, los Carmelitas están dispuestos a abandonar a las Descalzas y ello es muy alabado «con harta edificación de los que vieron a los religiosos tan desasidos y desinteresados en el trato dellas...». Queda reflejada toda una mentalidad, común a la sociedad, y de la cual la orden carmelita no llegó a liberarse, ni siquiera con la actitud bien diferente que Teresa reclamaba y que Juan de la Cruz encarna.

elemento importante que acompañará y dará el marco adecuado a su doctrina espiritual, pero fue también la causa de ser criticado y perseguido en el seno mismo de la Orden que él había contribuido a edificar²¹. Con ocasión de la persecución del santo al final de su vida, las carmelitas de Granada quemaron una talega llena de cartas y escritos del santo²², que ha resultado una pérdida irreparable para estudiar con más detenimiento las relaciones humanas de este con ellas. Precisamente estas relaciones eran el motivo de las pesquisas malintencionadas del fraile Diego Evangelista²³ en contra de Juan. También sabemos que el mismo Juan destruyó cartas en diversos momentos, uno de ellos al final de su vida²⁴.

No nos parece aventurado afirmar que la relación hombre-mujer que él va viviendo a lo largo de su historia forma una parte esencial del contexto en que Juan vive su experiencia de Dios. No podríamos comprender la vida y la obra de Juan fuera de una indisoluble unidad con la vida y la obra de Teresa de Jesús y sus seguidoras, y la misión común al servicio de la reforma carmelitana. Este marco biográfico que se va retomando en la historiografía carmelitana, recuperando figuras que habían quedado en la penumbra (Jerónimo Gracián, Ana de Jesús, María de San José), nos parece que recoge elementos muy importantes para comprender el contexto histórico y comunitario en el que se gestan sus grandes obras, y nos puede ayudar a interpretar de manera más objetiva la doctrina sanjuanista en unidad con su contexto vital.

La espiritualidad esponsal sanjuanista del alma unida a Dios puede transmitirse de forma alienante cuando no queda iluminada por la manera como nació y como fue vivida por Juan de la Cruz en sus relaciones inter-humanas. Por tanto, es una tarea urgente el redescubrir el entramado de relaciones y de vivencias humanas que sostienen el itinerario espiritual sanjuanista. La deformación de Juan la encontramos vinculada a la oscuridad sobre su relación con la mujer a lo largo de su vida.

Una obra clarificada

El otro gran tema que se ha podido clarificar es el de su obra escrita. Podemos decir que en este tema se ha conseguido ya una cierta unanimidad gracias a los trabajos de los carmelitas españoles. No se puede decir que Juan de la Cruz tuviese «vocación de escritor». Lo fundamental de sus obras fue escrito en unos seis años, de 1582 a 1588, y en medio de muchos trabajos y responsabilidades

²¹ Cirilo Piñán respondió a una carta del P. Jerónimo de San José testificando que durante el priorato del padre Ambrosio Mariano en Madrid (1588-1591), recibió de él la orden de vigilar al santo en su relación con Ana de Peñalosa (cf. A. FORTES, *Actas de gobierno y declaraciones...*, o.c., p. 467).

²² Agustina de San José lo relata: cf. lb. p. 422. Es significativo que se conservan 28 cartas de Juan, llenas de afecto, dirigidas a mujeres (21 religiosas y 7 seglares) y 6 a varones.

²³ Alonso y Bruno de Jesús explican las investigaciones de D. Evangelista: cf. ALONSO M. D., *Vida, virtudes y milagros...* o.c., p. 537-553; cf. BRUNO DE JESÚS M., *Saint Jean de la Croix, Desclée de Brouwer* (París 1961) p. 377-379.

²⁴ Cf. Dicho de Bartolomé de San Basilio, BMC 23 p. 90.

en la Orden²⁵. Su actividad literaria es marginal e intermitente²⁶, lo cual no impide la excelsa calidad de su poesía: sus versos se consideran «entre los mejores, o acaso los mejores, en lengua española»²⁷. Una poesía que tampoco hubiese podido florecer sin el ambiente de lírica religiosa tradicional, popular y culta, que aparece cultivada en la vida de la reforma carmelitana, alentada por Teresa de Jesús²⁸.

Hasta muy avanzado el siglo XX se puede decir que no hemos tenido una edición crítica completa de las obras del santo carmelita, que podrá propiciar un estudio más profundo en el siglo XXI. Hay que rechazar el pesimismo de Baruzi (que habla de un «paisaje devastado»²⁹), y hoy ya se puede decir que, a nivel literario, actualmente la obra de Juan de Yepes se puede considerar bien identificada y catalogada³⁰. En el estado actual de los conocimientos está bien fundamentada la autoría sanjuanista del CB³¹, así como la identificación del conjunto de la obra de nuestro santo carmelita.

La problemática textual ha venido complicando tradicionalmente el panorama de una comprensión sana y justa del autor. El hecho de no haber analizado suficientemente los *Romances* sanjuanistas³² y el *Cántico* en el pasado ha impedido una visión de los fundamentos de su pensamiento, y ha justificado una interpretación parcial del mismo, que se ha extendido por Europa³³. El profundo fundamento bíblico sanjuanista que conecta e ilumina con su experiencia mística no estaba suficientemente clarificado para favorecer la comprensión integral de su doctrina: «La mística de San Juan de la Cruz es bíblica y dogmática, y nace de una “misión eclesial”, que hay que saber identificar y comprender»³⁴.

²⁵ Cf. M. HERRÁJZ, «Llama de amor viva. Consagración de un místico y un teólogo» en AAVV, *Místico e profeta...* o.c., p. 81.

²⁶ Cf. E. PACHO, *San Juan de la Cruz. Historia de sus escritos*, Monte Carmelo (Burgos 1998) p. 152.

²⁷ J. GUILLÉN, «San Juan de la Cruz o lo inefable místico», en AAVV, *Lenguaje y poesía*, Alianza Editorial (Madrid 1969) p. 109.

²⁸ Cf. E. OROZCO, *Poesía y mística*, Guadarrama (Madrid 1954) p.115- 170.

²⁹ Cf. J. BARUZI, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, o.c., p. 59.

³⁰ Cf. ESJ vol. 1 p. 658, nota 5.

³¹ Cf. CantB (JUAN DE LA CRUZ, *Cántico Espiritual. Segunda Redacción*. Edición crítica de Eulogio Pacho, Monte Carmelo (Burgos 1999).

³² Los *Romances* son una de sus primeras obras escritas que conviene recuperar como presupuesto de su pensamiento y de su obra posterior: cf. F. RUIZ, *Introducción a san Juan de la Cruz*, o.c., p. 162-165.

³³ Recogiendo esta influencia Balthasar distingue la mística de Juan de la Cruz de la mística bíblica y dogmática de otros autores: cf. H. U. VON BALTHASAR, *Ensayos teológicos I. Verbum Caro*, Cristiandad (Madrid 1964) p. 211.

³⁴ A. M. SICARI, «S. Giovanni della Croce nella Chiesa del suo e del nostro tempo», en AAVV, *Dottore místico...* o.c., p. 81.

2. LA DOCTRINA ESPIRITUAL SANJUANISTA

Una obra de síntesis

Los estudios más actuales facilitan una visión global de la relación de Juan de la Cruz con su fuente principal bíblica y dan los elementos para mostrar una sólida doctrina teológica en sintonía con la Revelación. Vemos en Juan de la Cruz una profunda asimilación de la Biblia reflejada en la gran cantidad de libros bíblicos distintos citados en sus obras³⁵. Cuando Juan escribe ha interiorizado una síntesis de la Palabra revelada que guía la intención de su trabajo, en función de la finalidad concreta de sus obras³⁶. Toda su doctrina es profundamente cristológica³⁷. En Juan de la Cruz destacan principalmente dos grandes influencias evangélicas: la paulina, que ha sido bien estudiada³⁸, y la de Juan evangelista, que no lo ha sido tanto³⁹. Si tenemos que delimitar el eje bíblico fundamental que sostiene el pensamiento sanjuanista lo dibujaríamos como un arco que va del *Cantar de los Cantares* al evangelio de Juan, pasando por el pensamiento paulino. Es su síntesis bíblica. Pero su obra es una obra de síntesis también en el diálogo con la cultura de su época. Encontramos las fuentes para sus escritos en la Biblia, la filosofía y teología escolásticas, y la tradición espiritual, pero también en la literatura clásica y en la poesía culta y popular de su época⁴⁰. La obra sanjuanista se presenta como un fruto culminante de la síntesis cultural y religiosa del siglo de oro español⁴¹.

³⁵ La connaturalidad de Juan de la Cruz con la Biblia es evidente: cf. G. PÉREZ, «Dios en su palabra. San Juan de la Cruz», en *SanjCruz* 3 (1987) p. 196, nota 6. El número total de citas es extraordinario (1681), si lo comparamos con otros autores de su época, o al lado del ínfimo número de otros autores a que alude. Corresponden 1002 al AT y 679 al NT. Se podría definir la doctrina de Juan de la Cruz como una «mística escriturística», distinguiéndola de otras místicas más especulativas: cf. H. SANSÓN, *L'esprit human selon Saint Jean de la Croix*, Publications Faculté des lettres d'Alger, Presses Universitaires de France (Paris 1953) p. 344.

³⁶ Juan pasó muchos años de oración y vida contemplativa antes de escribir. Ingresó en los carmelitas a los 21 años, fue ordenado sacerdote a los 25, llegó de confesor a La Encarnación de Ávila a los 30 y fue encarcelado en Toledo a los 35 años. Allí debió escribir las primeras poesías que conservamos de él. A continuación inició la elaboración del primer *Cántico* (CA), en 1578 hasta que lo concluyó en 1584. El momento culminante de la actividad literaria de Juan es el período granadino, del 1582 al 1588, cuando Juan tenía ya 40-46 años y llevaba 20-26 de vida carmelitana, a pocos años de su muerte, que ocurrió en el 91: cf. E. PACHO, *San Juan de la Cruz. Historia de sus escritos*, o.c., p. 185; cf. E. PACHO, «Cronología sanjuanista» en AAVV., *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, o.c., p. 45-58.

³⁷ Cf. S. CASTRO, *Hacia Dios con san Juan de la Cruz*, EDE (Madrid 1986) p. 111, nota 2.

³⁸ Para conocer la relación del pensamiento paulino con el sanjuanista: cf. M. Á. DÍEZ, *Pablo en Juan de la Cruz. Sabiduría y ciencia de Dios*, Monte Carmelo (Burgos 1990).

³⁹ Algunas reflexiones: cf. M. Á. DÍEZ, *Y el hombre Dios sería*, Monte Carmelo (Burgos 1992).

⁴⁰ Para un estudio fundamental de la influencia del ambiente y cultural del Renacimiento en la obra de Juan de la Cruz, centrándose en el *Cántico Espiritual*, conviene leer la obra de D. YNDURÁIN, *San Juan de la Cruz. Poesía, Cátedra* (Madrid 3ª ed. 1987).

⁴¹ «Tres son las referencias dominantes: renovación del legado greco-romano por el humanismo, tradición bíblico patristica y filosofía escolástica»: ESJ vol. 2 p. 650. Puede rastrearse la influencia de un neoplatonismo moldeado por un renaciente aristotelismo de cuño escolástico: cf. CRISÓGONO DE JESÚS, «Introducción al estudio de la filosofía en el misticismo de san Juan de la Cruz» en *RevEspir* 1 (1942) p. 231-240.

Juan es hijo de su época, una persona con una buena formación cultural y teológica, que sabe hacer una síntesis original y madura⁴² de las influencias recibidas en su ambiente de finales del siglo XVI, unificadas a partir de la propia experiencia y reflexión personal, en el contexto carismático del Carmelo Teresiano.

Nos parece que el talante sanjuanista y su experiencia mística ejercen una influencia de unificación que se extiende a todos los aspectos de su obra (síntesis bíblica-cultural, influencias recibidas-experiencia personal, poesía-prosa, alabanza-enseñanza, divino-profano)⁴³. F. Ruiz ha afirmado que la unificación de los contrastes, la unidad, es el elemento hermenéutico esencial de la doctrina y de la obra de Juan de la Cruz.

Mística y Teología

Se ha acusado a Juan de la Cruz en ocasiones de un espiritualismo alienante alejado de la realidad del hombre concreto, de sus anhelos y posibilidades. Pero no es acertada en absoluto la interpretación de la doctrina sanjuanista como una especie de mística neoplatónica conventual, utópica pero inhumana, que ha triunfado a partir del impulso contrarreformista y que se ha impuesto en la Iglesia deformando el elemento histórico y humano del seguimiento de Jesús⁴⁴. La tendencia «antihumanista» venía ya de atrás, y una acertada comprensión de su espiritualidad sitúa a Juan de la Cruz en contra de esta línea. Juan supera en su obra el neoplatonismo ambiental y lo refunde en una mística teológica trinitaria genuinamente cristiana⁴⁵ ensartada en su propia experiencia dentro del ambiente original de la Reforma teresiana. En el pasado muchas deformaciones se han cebado en Juan de la Cruz, bien exagerando su fuente neoplatónica, bien reduciéndole a su faceta de renuncia y privación ascética, bien degradándole a una intelectualidad sin amor⁴⁶. Hoy corren nuevos vientos más favorables, que permiten una comprensión más profunda y completa de su obra.

Tradicionalmente se había valorado mucho la personalidad mística de Juan pero sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX se han empezado a reconocer también sus aportaciones teológicas⁴⁷. Dado que la doctrina sanjuanista es una pedagogía espiritual hacia la unión con Dios y que vamos a estudiar la función que cumple en ella el símbolo sponsal, vamos a centrarnos en la antropología teológica sanjuanista: en su visión del hombre y de su relación con Dios. De este modo estamos considerando el marco adecuado para profundizar la

⁴² Cf. ESJ vol. 2 p. 649-664.

⁴³ Cf. F. RUIZ, «Lectura integrada de los escritos de San Juan de la Cruz», en ACTAS vol. 3 p. 39.

⁴⁴ Así le interpreta A. DONÁZAR: *San Juan de la Cruz y el Verbo encarnado*, El Carmen (Vitoria 1998) p. 192.

⁴⁵ Cf. S. GUERRA, «San Juan de la Cruz y la teología mística en el siglo XX», en ACTAS vol. 3 p. 187.

⁴⁶ Cf. F. RUIZ, «Ruptura y comunión» en AAVV., *Místico e profeta... o.c.*, p. 176.

⁴⁷ Cf. C. GARCÍA, «San Juan de la Cruz entre la escolástica y la nueva teología», en AAVV., *Dottore místico... o.c.*, p. 115.

espiritualidad del símbolo esponsal. Hay que partir de que la antropología sanjuanista es neumática⁴⁸, es dinámica, y brota de una relación que tiene dos referentes: el hombre y Dios, sujetos de aquella comunicación de vida que se expresará de manera admirable con la simbología esponsal.

Antropología teológica sanjuanista

Juan de la Cruz nos introduce en el misterio de la relación justa entre Dios y el hombre mediante el rechazo de las imágenes falsas o alienantes de ambos⁴⁹. Sólo cuando el hombre toma conciencia de su realidad de criatura y se pone a solas ante Dios, está en condiciones de descubrir la vocación esponsal, la llamada amorosa y unitiva del Esposo.

La antropología sanjuanista corresponde a una simbiosis de elementos platónicos y aristotélicos, herederos de las dos grandes tradiciones cristianas, la agustiniana y la de santo Tomás⁵⁰. La unidad fundamental del hombre es una base fundamental de la antropología y teología sanjuanistas⁵¹. El pecado rompe esta unidad y empuja a la división, a la dispersión, mientras que la gracia impulsa la «reunificación». Será necesaria una purificación que llegue a las dos partes humanas esenciales, sensitiva y espiritual, para conseguir finalmente desnudar totalmente el alma y prepararla para la unión con Dios (cf. N 2, 3,1). El *Cántico Espiritual* describe el proceso espiritual como un camino de retorno al estado de pureza original paradisíaca, estado de paz y felicidad primordiales (cf. CA 37,5) en que Dios había pensado al hombre y la mujer⁵².

El centro de la economía de gracia se encuentra en Jesucristo (cf. S 2,22,3). Y la economía de la gracia regalada en Cristo a la humanidad en el árbol de la cruz (cf. CB 23) es la fuente de todo⁵³, y se prolonga en la vida de la Iglesia y sus ministros, que son mediaciones de la voluntad divina (cf. S 2, 22,9-11). La gracia divina realiza en la vida espiritual un proceso de transformación radical que abarca todos los aspectos y capacidades del hombre, y que podríamos mostrar en dos dimensiones: la del conocimiento y la del amor. Es el camino hacia la unión con Cristo-Esposo. El amor y el conocimiento quedan indisolublemente unidos en la

⁴⁸ Cf. P. CEREZO GALÁN, «La antropología del Espíritu en Juan de la Cruz», en ACTAS vol. 3 p. 131.

⁴⁹ Cf. M. HERRÁIZ, «Del Dios del riesgo al riesgo de «hacerse» hombre», en AAVV., *Juan de la Cruz, espíritu de llama*, o.c., p. 657-671.

⁵⁰ Cf. S. CASTRO, «Dios, exigencia y plenitud del hombre», en AAVV., *Antropología de San Juan de la Cruz*, Institución Gran Duque de Alba / Diputación provincial de Ávila (Ávila 1988) p. 87; cf. F. RUIZ, «Metodo e strutture di antropologia sanjuanista», en AAVV., *Temí di Antropologia teologica*, Teresianum (Roma 1981) p.403-437.

⁵¹ Cf. ESJ vol. 2 p. 56.

⁵² Cf. *ib.* p. 86.

⁵³ Juan no se detiene a explicar la Redención en su sentido ontológico-teológico, que presupone, sino que nos acerca a la dimensión psicológico-humana de la experiencia vivida de Jesús, en la cual podemos reconocer implícitamente el modelo del amor que asume la aniquilación y la muerte: morir de amor del Esposo por la Esposa: cf. S 2,7,11; *Pastorcico*.

experiencia de la unión con Dios⁵⁴, aunque a veces el amor viva la ausencia y el conocimiento, la oscuridad⁵⁵.

3. SOBRE LA ESPONSALIDAD O EL SÍMBOLO ESPONSAL

Un tema insuficientemente estudiado

Es significativo que, al igual que no se han realizado demasiados estudios sobre el tema del matrimonio espiritual en Santa Teresa que, para A. Mas Arrondo, es presupuesto fundamental de toda su obra y su experiencia⁵⁶, tampoco se haya estudiado demasiado este tema en Juan de la Cruz. Podríamos afirmar que toda la simbología esponsal, que nos parece un elemento fundamental en ambos autores, está insuficientemente estudiada. Ciñéndonos al caso de Juan, la historia se remonta a las primeras ediciones españolas de sus obras en 1618 y 1619, de las que quedó excluido el *Cántico Espiritual*, que no era desconocido por los religiosos masculinos⁵⁷. Encontramos aquí el origen de una interpretación deformada, cuyas huellas llegan hasta nuestros días, que pretende el conocimiento del pensamiento de un autor prescindiendo de su obra fundamental⁵⁸. Las huellas de esta ausencia han persistido y aún hoy, en medio de la ingente cantidad de publicaciones sobre temas sanjuanistas, aparecen pocos estudios dedicados a la esponsalidad; generalmente como un aspecto en estudios más generales.

El estudio más importante y centrado sobre el tema que nos ocupa fue la obra, presentada como tesis doctoral, *El desposorio espiritual según San Juan de la Cruz* de Laureano Zabalza⁵⁹. Es una obra con grandes virtudes: clarificar el tema del desposorio espiritual en las dos versiones del *Cántico Espiritual*; mostrar la importancia del desposorio como estado propio del proceso espiritual y su contenido, diferenciándolo del matrimonio; insertar el desposorio espiritual en el

⁵⁴ Cf. V. CAPANAGA, *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina*, Premio de la universidades españolas, Certamen del IV Centenario del nacimiento de San Juan de la Cruz en 1942 (Madrid 1950) p. 257-267.

⁵⁵ Juan de la Cruz sigue una tradición de autores espirituales que subrayan el primado del afecto sobre la inteligencia, del amor sobre el conocimiento, como San Agustín, Juan Casiano, Gregorio Magno, Juan Clímaco, Ricardo y Hugo de san Víctor, Bernardo de Claraval y Buenaventura: cf. J. GERSON, *Teología Mística. Prima versione italiana commentata con testo latino a fronte a cura di Marco Vannini*, Edizione Paoline (Milano 1992) p. 22.

⁵⁶ Cf. A. MAS ARRONDO, *El hombre en Cristo y Cristo en el hombre. Análisis teológico de las VII Moradas en los escritos de Santa Teresa de Jesús*, Facultad Teología Norte de España (Burgos 1993) p. 65.

⁵⁷ Diversos testigos lo citan y lo han leído, incluso, Juan Evangelista, discípulo suyo, realizó una copia del CA: «Juan Evangelista, OCD» en DicSJC p. 856-857.

⁵⁸ Podemos intuir que esta mutilación estaba motivada «razonablemente»: en una época en que se había perseguido la traducción del *Cantar* en lengua vernácula, el *Cántico*, recreando el *Cantar*, era una obra arriesgada y valiente. En cualquier caso, su eliminación suponía una flagrante deformación. El problema quedó subsanado en la edición de Bruselas en 1627.

⁵⁹ Cf. LAUREANO (DE LA INMACULADA) ZABALZA, *El desposorio espiritual según San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo (Burgos 1964).

conjunto de la doctrina sanjuanista dentro del sistema de las noches, en la última etapa de la noche pasiva del alma y dentro de las diferentes etapas de la vida espiritual (en el estado de aprovechados, en la vía iluminativa).

Pero también podemos encontrar algunas limitaciones, ligadas en su mayoría al «status questionis» de su época: se centra en el desposorio y apenas analiza el matrimonio espiritual, se sitúa en la problemática de su época; considera solamente las cuatro obras fundamentales del santo, sin atender a otras obras de interés como los *Romances*, etc.; y sobre todo, falta una reflexión teológica sobre el sentido del símbolo esponsal, su origen, naturaleza y sentido, su contenido teológico y su relación con otros temas teológicos. Tratándose de un buen trabajo, los más de 40 años transcurridos justifican una revisión y actualización, buscando el sentido teológico global de la simbología esponsal, y la espiritualidad que subyace en el *Cántico Espiritual*. No existe una visión completa actual sobre la espiritualidad esponsal sanjuanista como la que queremos desarrollar en el presente trabajo. Y sin embargo, nadie pone en duda que el simbolismo esponsal es un elemento comunicativo fundamental para expresar la experiencia mística y doctrina espiritual de Juan. Toda esta panorámica nos ofrecerá un nuevo horizonte para la interpretación sanjuanista que se abre a inquietudes y preguntas muy actuales del mundo de hoy, algunas de las cuales chocan paradójicamente con la imagen clásica que se ha transmitido de la obra y la doctrina del santo carmelita: temas como el del erotismo, la relación hombre-mujer o la sexualidad se plantean hoy a partir de la obra sanjuanista.

¿Una interpretación erótica?

En España fueron los poetas de la Generación del 27 quienes redescubren y revalorizan la figura del poeta san Juan de la Cruz, encumbrándolo en lo más alto de la poesía castellana⁶⁰. Un descubrimiento no exento de sorpresa al constatar la genialidad técnica de unos poemas... ¡profundamente eróticos! Algunos superaron el escollo asignando la admiración de una inocencia o «angelicidad» para el santo carmelita.

El tema del erotismo de la poesía sanjuanista es uno de los temas vinculados a la sponsalidad que ha suscitado un mayor interés, con un buen número de estudios y publicaciones de muy diversa índole.

Un autor significativo en la línea de interpretar la poesía sanjuanista en su vertiente más puramente humana y natural, desvinculándola del elemento religioso ha sido José Constantino Nieto, sobre todo en su obra *San Juan de la Cruz, poeta del amor profano*⁶¹. Este autor realiza el estudio del poema de la *Noche oscura* como un «intento teórico crítico estético» y llega a la conclusión de que se trata de

⁶⁰ Cf. L. CERNUDA, «Tres poetas clásicos», en *Prosa Completa*, (Barcelona 1975) p. 758.

⁶¹ Cf. J. C. NIETO, *San Juan de la Cruz, poeta del amor profano*, Swan (Madrid 1988). Una síntesis de sus afirmaciones la encontramos al final de esta obra bajo el epígrafe «Epílogo: sumario y conclusiones»: p. 229-233.

un poema puramente erótico⁶². Otros autores como Jorge Guillén y J. L. Aranguren⁶³, con matices diversos, parecen apoyar la opinión de revalorizar la poesía sanjuanista bajo su dimensión humana, natural y profundamente erótica, ampliando el repertorio no sólo a la *Noche*, sino también al poema del *Cántico* y a la *Llama*.

Una interpretación erótica de este tipo sobre san Juan de la Cruz tampoco es una ingenuidad o una simpleza, sino que tendría su justificación psicológica desde una perspectiva psicoanalítica interpretando el símbolo sanjuanista desde una línea de sospecha como una «lógica del disimulo»⁶⁴. En esta perspectiva la simbología esponsal realizaría un papel de ocultamiento de los verdaderos intereses individuales que se esconden inconscientemente bajo un ropaje de espiritualidad para pasar desapercibidos y ser aceptados personal y socialmente. Los poemas serían, según dicha concepción, condensaciones de experiencia eróticas que, al no poder ser expresadas en su verdadera naturaleza por la prohibición moral que el individuo y la sociedad imponen a tales experiencias, asumirían el rol de experiencias espirituales no solo aceptadas sino incluso deseadas y buscadas.

Todo ello contribuye a subrayar la necesidad urgente de una interpretación global y seria del pensamiento sanjuanista en todas sus dimensiones, explicando el sentido profundo y genuino de su poesía y de su prosa, y sin eludir aquellos elementos difíciles o problemáticos. Pero evitando, al mismo tiempo, interpretaciones fáciles o cómodas para nuestra época que no se ajusten al pensamiento global del autor.

La dimensión psicológica de la investigación sanjuanista es una de las más necesarias y también de las menos adelantadas⁶⁵. Algunos autores, como Ana María Rizzuto insisten hoy en la oportunidad de profundizar en los autores y las experiencias místicas partiendo de la metodología psicoanalítica, una vez se han superado los marcos estrechos de su concepción original⁶⁶. Un estudio detallado y profundo para confirmar si los místicos reflejan las graves consecuencias que Freud anunciaba para la experiencia religiosa nos llevan a rechazar definitivamente sus previsiones. Lo vemos claramente en Juan de la Cruz, donde encontramos características opuestas a las que anunciaba el iniciador del psicoanálisis⁶⁷: una

⁶² Cf. *ib.*, p. 232.

⁶³ «Si sin gazmoñería alguna aceptamos leer el *Cántico* [...] pronto veremos en qué tremenda medida es un poema erótico»: J. L. ARANGUREN, en *Lenguaje y poesía*, Alianza (Madrid 1969). Cf. J. L. ARANGUREN, *San Juan de la Cruz*, Júcar (Madrid 1973).

⁶⁴ M. C. Bobes Naves lo explica bien en «Simbología sanjuanista» en el DicSJC p. 1328-1334.

⁶⁵ Significativamente en el Congreso Internacional Sanjuanista (Ávila 1991) faltó la voz de los psicólogos. Un artículo interesante en esta línea es el de L. J. GONZÁLEZ, «Implicazioni psicologiche nell'esperienza mistica di Teresa di Gesù e Giovanni della Croce», en AAVV., *Mística e mística carmelitana*, Libreria Editrice Vaticana (Città del Vaticano 2002) p. 222-261.

⁶⁶ Cf. A. M. RIZZUTO, «Reflexiones psicoanalíticas acerca de la experiencia mística», en AAVV., *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*, Trotta (Madrid 1996) p. 61-75.

⁶⁷ Cf. S. FREUD, *El malestar de la cultura*, en *Obras Completas*, Amorrortu (Buenos Aires 1930) p. 84. Freud afirma que en las personas religiosas encontramos las siguientes características: una devaluación de la vida real, una percepción delirante del mundo concreto, amedrentamiento de la inteligencia, infantilismo psíquico y sumisión incondicional, como fruto de un desconsuelo en el padecimiento.

personalidad valiente, superadora de contradicciones, que sabe transformar lo negativo en positivo, en pedagogía, cultura, belleza; inteligencia fina y discriminadora, madurez humana que asume el sufrimiento y alcanza el gozo de la unión, superando toda negatividad. Jung presenta una visión completamente distinta que descubre el proceso de generación de lo religioso⁶⁸, en la historia de la humanidad, como una experiencia genuina y específicamente humana.

Nuestro estudio procura explicar el «eros sanjuanista» dentro del ámbito de su pensamiento, doctrina y vida, rechazando cualquier interpretación sesgada. La interpretación puramente humana, e incluso en el plano erótico de las poesías de Juan de la Cruz, es errónea por insuficiente. La mayoría de los especialistas sanjuanistas vienen a coincidir con Eulogio Pacho⁶⁹ en que no se puede leer su poesía como una poesía erótica naturalista prescindiendo de su sentido espiritual. Sin embargo, no se trata de afirmar solamente la insuficiencia de una interpretación puramente humana o erótica. También sería necesario explicar por qué, precisamente la poesía sanjuanista, ofrece esa posibilidad, que le casa tan bien. También para ello buscaremos una respuesta antropológica y teológica que nos haga descubrir el sentido de la experiencia espiritual y mística de Juan, que tan bien puede expresarse en términos pura y radicalmente profanos. La asunción del lenguaje erótico ha de tener un sentido, integrado en el conjunto de la experiencia sanjuanista y vinculado a ella, que se deforma al alejarse de la misma.

Nos parece que ha llegado el momento de un estudio profundo en esta línea, que se ve favorecido por un nuevo marco conceptual de reflexión teológica, abierto por Juan Pablo II y continuado por Benedicto XVI. Resulta muy significativo que la primera encíclica de Benedicto XVI «Deus Caritas est» haya sido capaz de plantear la pregunta de la integración del amor humano en el amor de Dios y se enfrente al reto de unificar eros y ágape en el amor de caridad divino. Creemos que Juan de la Cruz tiene mucho que decir por este camino.

⁶⁸ «Un rito o costumbre religiosa puede surgir directamente de una revelación inconsciente tenida por un solo individuo [...]. Durante un largo proceso de evolución, el material originario se moldea y remodela con palabras y acciones, se embellece y va adquiriendo formas definidas. Sin embargo el proceso de cristalización tiene una gran desventaja. Se va aumentando el número de personas que no conocen directamente la experiencia original y sólo pueden creer lo que sus mayores y maestros les cuentan sobre ella. Ya no saben que tales hechos son reales y, desde luego, ignoran qué se siente durante esa experiencia. En sus formas presentes, archielaboradas y demasiado viejas, tales tradiciones religiosas se resisten con frecuencia a nuevas alteraciones creadoras del inconsciente. A veces, los teólogos defienden, incluso, esos verdaderos símbolos religiosos y doctrinas simbólicas contra el descubrimiento de una actividad religiosa en la psique inconsciente, olvidando que los valores por los que luchan deben su existencia a esa misma actividad. Sin una psique humana que reciba las inspiraciones divinas y las exprese en palabras o las plasme artísticamente, ningún símbolo religioso habría perdurado [...] nunca nos podremos librar de la existencia de la psique, porque estamos contenidos dentro de ella y es el único medio con el que podemos captar la realidad»: M.L.V. FRANZ, «El proceso de individuación», en C. G. JUNG, *El hombre y sus símbolos*, Caralt (Barcelona 1984), p. 227-228.

⁶⁹ Cf. ESJ vol. 1 p. 718-719.

II. EL SENTIDO DEL SÍMBOLO ESPONSAL SANJUANISTA

En primer lugar, conviene explicar qué entendemos por símbolo en una perspectiva actual. En segundo lugar, hay que describir el símbolo sponsal recibido de la tradición judeocristiana: de dónde viene y qué uso y sentido le llega a Juan de la Cruz.

En el *Diccionario del Uso del Español* se define al símbolo como «signo que establece una relación de identidad con una realidad, generalmente abstracta, a la que evoca o representa». El símbolo es contemplado actualmente bajo perspectivas diversas. Conviene subrayar la importante dimensión antropológica del símbolo en la cultura humana. El símbolo, presente en todas las culturas, responde a un dinamismo psíquico de conocimiento humano, y a pesar del rechazo que ha sufrido a lo largo del siglo XX, acusado de poco científico, muestra su peculiaridad y función cognoscitiva al servicio de la cultura. La función simbólica está en el origen del conocer humano como una asimilación activa (que recoge también elementos afectivos) de lo percibido en la realidad, atribuyéndole un sentido. Tanto la psicología como la antropología social⁷⁰ han mostrado la importancia del símbolo como generador de conocimiento humano y cultura social. Por tanto, el simbolismo es mucho más que una forma sugerente de revestimiento literario, y aunque pueda destacar su función poética y expresiva está presente en todas las dimensiones de la cultura y el conocimiento humano.

1. LOS SÍMBOLOS CRISTIANOS

La historia de Salvación asume el lenguaje simbólico universal compartiendo los arquetipos y los símbolos fundamentales con otras tradiciones culturales y religiosas. La revelación cristiana se adapta a las estructuras psicológicas internas del ser humano para asumir e interpretar lo religioso, pero vierte en ellas unos nuevos datos que son auténticamente revolucionarios: la Encarnación y la Pascua, en cuanto elementos centrales reveladores del Amor de un Dios trinitario, constituyen los ejes sobre los que se va a fundamentar la fe cristiana⁷¹. El hecho de que Dios se encarne en la humanidad significa una potenciación superlativa del elemento simbólico en la fe religiosa en cuanto que supone que se da un elemento

⁷⁰ La psicología nos ha mostrado que la función simbólica está en el origen del conocimiento humano (J. Piaget) y que los símbolos son estructuras fundamentales de la psique (S. Freud, C. G. Jung, etc.). Autores de antropología filosófica, social y cultural como M. Elíade, E. Casirer, G. Durand, etc. lo han estudiado.

⁷¹ Lo propio de la Revelación cristiana es que se trata de un acontecimiento real, en el cual se revela en plenitud el ser divino. No brota de una reflexión metafísica o una consideración ético-moral, ni de una introspección psíquica espiritual. Todo esto puede darse vinculado a la religión cristiana, pero en el origen está un acontecimiento histórico que se revela como don de la Divinidad al Mundo: la Encarnación, del nacimiento a la muerte de Jesús, con los hechos subsiguientes, que revelan la Resurrección.

sensible, representando lo invisible divino, que es máxima revelación y realización del Misterio⁷². Vinculado al tema de la Encarnación encontramos el elemento escatológico, peculiarísimo en la fe cristiana. El cristianismo radicaliza el símbolo, hasta llegar casi a rasgar el velo que separa los dos elementos y alcanzar la unión plena de las partes, realizando la culminación de la función simbólica⁷³. Con el cristianismo se alcanza el límite escatológico de la manifestación divina: se rompe el velo del Templo de manera que la presencia de Dios parece mostrarse en plenitud en un hombre: Jesús de Nazaret. Es muy significativa, en este sentido, la tensión de una escatología futura y una escatología realizada que encontramos en el mismo NT: el Reino de Dios ya ha llegado, pero se desplaza progresivamente en el tiempo hacia el futuro. Sí, pero todavía no. La pretensión cristiana no se abandona, pero se profundiza y se intensifica en sentido genuinamente simbólico. Cristo fue y continúa siendo plena revelación y misterio velado en signos pobres que no todos llegan a conocer: hay manifestación y ocultamiento⁷⁴. Un misterio que persiste en la historia de la Iglesia. La continuación del dinamismo simbólico presente en la Revelación cristiana reclama su lugar y sus propios ritmos en el seno de la Iglesia, en su vida sacramental. El núcleo de la fe cristiana, fijado en la Encarnación-Pascua-Redención, suscita una dinámica de encarnación redentora que se comunica simbólicamente en la vida de la Iglesia: el Esposo comunica su mensaje y realiza su misión en el cuerpo de su Esposa.

La Iglesia asumió los símbolos recibidos del AT y del NT, pero también atribuyó nuevos significados simbólicos a personajes bíblicos, e incluso asumió símbolos paganos, descubriendo en ellos nuevos significados relacionados con el cristianismo⁷⁵. Los Santos Padres hicieron una gran tarea de elaboración simbólica y reflexión, incorporando nuevos símbolos. Particularmente la escuela de Alejandría realizó un gran trabajo de interpretación al releer la Revelación bíblica a la luz de la simbología⁷⁶.

Pero ha sido la liturgia de la Iglesia, a través de sus ritos y celebraciones sobre los misterios de la fe la que ha ido revitalizando los símbolos y creando otros nuevos⁷⁷. Karl Rahner ha dado, en el panorama católico, el marco adecuado para la comprensión ontológica del símbolo en la teología actual, llegando a decir que

⁷² Cf. K. RAHNER, «Para una teología del símbolo», en *Escritos de teología v. IV*, Taurus (Madrid 1962) p. 305-309.

⁷³ La fe cristiana supone un cumplimiento definitivo de las promesas y esperanzas de todas las religiones, en cuanto que llega al límite la manifestación divina. Para Von Balthasar el cristianismo supera los condicionamientos de todos los credos y religiones, también las monoteístas, que se encallaban en la insalvable distancia entre Dios y el hombre: cf. H. U. VON BALTHASAR, *Epílogo*, Encuentro (Madrid 1998) p. 36.

⁷⁴ Doble dimensión de todos los entes reales: cf. K. RAHNER, «Para una teología del símbolo», o.c., p. 51.

⁷⁵ Cf. J. FERRANDO ROIG, *Simbología cristiana*, Juan Flors (Barcelona 1958) p. 4-5.

⁷⁶ Cf. R. FISICHELLA, «Semiología. Símbolo», en AAVV., *Diccionario de Teología Fundamental*, Paulinas (Madrid 1992) p. 1346.

⁷⁷ La liturgia eclesial revive y actualiza la función simbólica eclesial: cf. *Catecismo Ig. Católica*, 1145; cf. J. ALDAZABAL, *Gestos y símbolos*, CPL (Barcelona 1990) p. 10.13.

«la teología no puede concebirse a sí misma sin ser esencialmente una teología del símbolo»⁷⁸. Cristo es símbolo real de Dios, porque en su humanidad hace presente a Dios de manera plena y definitiva⁷⁹, a través de los misterios de su vida, especialmente de su pasión, muerte y resurrección⁸⁰. Es necesario recuperar una teología simbólica⁸¹, en la que Cristo se nos hace presente bajo formas simbólicas, mediante la palabra y el sacramento, y cuya presencia eclesial sólo puede ser captada con los ojos de la fe⁸²: «la misión de la Iglesia de predicar la palabra de Dios es una continuación simbólica de la misión divina por la cual la palabra de Dios, a través de la Encarnación, ingresó en la historia humana»⁸³. El símbolo introduce una dinámica de presencia que tiende hacia el encuentro, propia de la expresión real del ser en la que también se manifiesta la intervención de Dios en el Universo y en la historia humana, fundamentando «el Sacramento de Dios en la Creación y, consecuentemente, la sacramentalización del Universo»⁸⁴.

Virtualidad y poder del símbolo esponsal

El símbolo esponsal aparece en la *Biblia* y ha tenido importancia en la tradición cristiana. Apareció originalmente en los profetas (Oseas, etc.) como expresión de la relación de Dios con su pueblo elegido: el Esposo divino y la doncella de Israel. Bajo esta clave se interpretó alegórico-simbólicamente el *Cantar de los Cantares*, y tanto la tradición judía como la cristiana lo valorizaron extraordinariamente.

Cuando afirmamos que Cristo se presenta al hombre y a la humanidad como Esposo ante la esposa estamos frente a una imagen simbólica que es también un título cristológico (Cristo-Esposo) presente en la *Biblia* y en la Tradición de la Iglesia, que reactualiza un conocimiento revelado y una experiencia de Dios.

Por otro lado, la unión del hombre y la mujer (unión esponsal), es una unión personal en el sentido más profundo del espíritu humano: es el espíritu humano hecho símbolo, donde lo «humanamente esponsal» es una energía unitiva corpóreo-espiritual que lleva a plenitud la unidad de lo humano, realizando la imagen (imago Dei) y el símbolo de la Trinidad.

⁷⁸ K. RAHNER, «Para una teología del símbolo» o.c., p. 300. Rahner parte de la premisa filosófica de que «el ente es por sí mismo necesariamente simbólico porque necesariamente se expresa para hallar su propio ser» (*ib.* p. 286), «El símbolo en sentido propio (símbolo real) es la autorrealización, que pertenece a la constitución esencial, de un ente en otro»: *ib.* p. 299.

⁷⁹ Cf. *ib.* p. 304.

⁸⁰ A. R. DULLES, *El oficio de la teología: del símbolo al sistema*, Herder (Barcelona 2003) p. 42-43.

⁸¹ Autores como Ch. A. Bernard han trabajado una elaboración de una teología simbólica integral, asumiendo aportaciones de la tradición carmelitana: cf. C. A. BERNARD, *Theologie symbolique*, Tequi (París 1978).

⁸² A. DULLES, *El oficio de la teología*, o.c., p. 49.

⁸³ O. SEMMELROTH, *La palabra eficaz. Una teología de la proclamación*, Dinor (San Sebastián 1967) p. 252.

⁸⁴ R. POU, *Creador i criatura: la sacramentalitat de l'Univers*, Facultat de Teologia de Catalunya (Barcelona 1995) p. 123.

La dinámica del símbolo generadora de espiritualidad cristiana es una dinámica unificadora (syn-ballo) donde el Espíritu de Dios actúa como energía unitiva. Dios expresa su ser uniéndose «ad intra» y «ad extra» y el símbolo es expresión de esta dinámica divina y divinizadora que el hombre puede percibir y que le sirve para interpretar el mundo y situarse religiosamente en él.

Es evidente que Juan asume dicho símbolo, pero no superficialmente, sino vital y existencialmente, incorporándolo como clave de su vida y de su doctrina a una serie de vicisitudes, vividas teologalmente, y a una misión carismática en el Carmelo teresiano. El símbolo esponsal es la clave fundamental del *Cántico*, que Juan asume para conocer a Cristo y unirse a Él, desde la cual interpreta la cosmovisión cristiana que recibe integrándola en su experiencia personal y con la cual va a procurar cumplir su misión de maestro espiritual.

2. EL SÍMBOLO ESPONSAL SANJUANISTA

Los símbolos sanjuanistas no son simples revestimientos literarios más o menos convencionales, sino que tienen a su base una experiencia de conocimiento y asimilación humanos. Una dimensión fundamental del estudio del símbolo sanjuanista será, por tanto, la búsqueda de la genuina experiencia de su autor y del conocimiento específico y peculiar que ha recibido en ella. En este punto, conviene recordar la atribución que la tradición eclesial asigna al santo carmelita como doctor místico. El conocimiento religioso sanjuanista, expresado en símbolos originales y diversos, queda vinculado a su experiencia mística, referencia fundamental que nos ayudará a profundizar el contenido de su doctrina espiritual.

Pero ¿en qué consiste exactamente el símbolo esponsal para Juan? Lo explica así:

Porque, así como en la consumación del matrimonio carnal son dos en una carne, como dice la divina Escritura (Gn 2, 24), así también, consumado este matrimonio espiritual entre Dios y el alma, son dos naturalezas en un espíritu y amor, según dice san Pablo trayendo esta misma comparación (1 Co 6, 17), diciendo: «El que se junta al Señor, un espíritu se hace con él» (CB 22,3).

Por un lado está el plano sensible natural de la realidad humana («consumación del matrimonio carnal»), por otro lado el plano espiritual («matrimonio espiritual entre Dios y el alma»). Encontramos dos alusiones bíblicas, una del AT del libro del Génesis, y otra del NT de una carta paulina⁸⁵. El primer texto nos acerca al elemento sensible del símbolo, pero el texto paulino define el contenido específico del mismo como experiencia de unidad de «dos naturalezas en un espíritu y amor».

¿Cuál es la fuente del símbolo esponsal sanjuanista tal y como él la usa?

⁸⁵ También en San Bernardo encontramos la explicación del símbolo esponsal, en dos lugares distintos, relacionada con los mismos textos: cf. BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares» en *Obras completas*, vol. 2, BAC (Madrid 1955), Sermon. 85, nº 12, p. 570; cf. *ib.* Sermon. 83, nº 6 p. 557.

Un símbolo recibido de la Biblia y de la Tradición

Vamos a partir del uso que hace Juan de la Cruz de los elementos de la simbólica esponsal bíblica. El AT se inicia en el Gn con la Creación, que culmina con el hombre y la mujer, creados a imagen de Dios y llamados a ser «una sola carne» en el paraíso original. Juan de la Cruz ha recurrido a este texto para «explicar» el símbolo esponsal. Recordemos que en este texto se encuentra uno de los datos fundamentales de la esponsalidad en línea antropológica, tal y como la presenta Juan Pablo II en sus «Catequesis sobre el amor humano». El símbolo del Paraíso es además un tema fundamental del *Cántico Espiritual*, vinculado al símbolo esponsal⁸⁶.

Aunque es cierto que no encontramos en el Gn propiamente el símbolo esponsal, sí que es verdad que podemos descubrir todo un conjunto de significados que configuran un relato mítico (en el sentido que le da G. Durand⁸⁷) que después se relacionará con el símbolo esponsal. En este relato bíblico primordial, al inicio de la *Biblia*, se descubre la urdimbre simbólica de la esponsalidad. La intrínseca vinculación de la dualidad sexuada del ser humano y su semejanza con el ser divino fundamenta la aplicación del símbolo esponsal a la relación de la humanidad con Dios⁸⁸. El relato bíblico del Paraíso nos proporciona los elementos fundamentales de la urdimbre simbólica esponsal, y por eso valoraremos especialmente la función que va a cumplir en el pensamiento de Juan de la Cruz.

En la *Biblia* el símbolo esponsal aparece con fuerza en los profetas, pero Juan apenas lo recoge de ellos porque las citas proféticas insisten en la infidelidad de la Esposa ante Dios, y ello no resulta adecuado para la finalidad pedagógica espiritual del santo carmelita. Encontramos una cita de Ezequiel 16,5-14, que sí resulta significativa⁸⁹.

La presencia del símbolo esponsal en la Biblia se relaciona con la capacidad que se atribuye a la imagen nupcial para expresar el misterio del amor divino

⁸⁶ Cf. W. G. TILMANNNS, «Das Paradies als Zentrum des Verlangens. Eine Strukturelle Analyse des *Cántico*», en AAVV., *Juan de la Cruz, espíritu de llama...*, o.c., p. 413-447; cf. PIERLUIGI DI S. CRISTINA, «Il ritorno alla giustizia originale» en AAVV., *Sanjuanística. Studia a professoribus Facultatis Theologicae ordinis Carmelitarum Discalceatorum* (Roma 1943) p. 227-255. El Paraíso bíblico es símbolo universal de plenitud, felicidad y armonía humana: cf. X. SEGURA, «El hombre y la mujer: imagen de Dios-Amor...», en *Sofía* 6 (1998) p. 20-25.

⁸⁷ Cf. G. DURAND, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Taurus (Madrid 1982) p. 56.

⁸⁸ No deja de tener su importancia que la experiencia del pecado se presenta con la aparición del diablo (de día-ballo, el que calumnia y divide, en contraposición a syn-ballo, el símbolo, que une los opuestos) y que es precisamente esta experiencia diabólica la que rompe la armonía del Paraíso, tal y como explica JUAN PABLO II en *Mulieris Dignitatem* 9-10. Se intuye ya en el símbolo esponsal un profundo contenido antropológico y religioso. Juan Pablo II ha señalado que el significado esponsal del cuerpo humano corresponde al significado esponsal de la Alianza: cf. JUAN PABLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, (Roma 3ªed. 1992) p. 400-402.

⁸⁹ Es la cita más larga de todas las que usa Juan de la Cruz en sus obras, que muestra el amor esponsal de Dios con su radicalidad humana y entrañable. Recoge simbólicamente el nacimiento y crecimiento de la doncella como una obra del Esposo. Precisamente cuando Ez continúa con la infidelidad de ella ante el amor Juan abandona la cita.

hacia la humanidad⁹⁰. Pero el uso que Juan de la Cruz hace del símbolo esponsal se centra en la imagen del esposo y la esposa aplicados a Cristo y al alma (la persona individual). Para ello asume el símbolo esponsal origeniano relacionado con el *Cantar*. Orígenes de Alejandría (184-253† d.C.) usó profusamente el símbolo esponsal tomado del *Cantar*, aplicándolo en sentido espiritual a la relación del alma individual con Dios y difundió este uso espiritual en la Iglesia antigua y medieval. Orígenes fue el primero en afirmar que el *Cantar* sostiene, en medio de la Biblia, la gran imagen fundamental que va desde el *Génesis* hasta el *Apocalipsis*: la humanidad convertida en esposa de Dios⁹¹. A continuación, Juan completa su esquema teológico en dos ejes fundamentales, el pensamiento paulino y la tradición joánica. En ellas encontrará los elementos esenciales para el proceso y la meta del camino espiritual hacia la unión esponsal con Dios. En las etapas finales, Jn 17 será su principal fuente de inspiración.

Juan de la Cruz va a hacer una lectura mística de la Biblia⁹², siguiendo la línea patrística y la exégesis medieval⁹³, y la alimenta y profundiza con la oración y la vivencia litúrgica carmelitana⁹⁴. En Juan de la Cruz tenemos que «considerar la lectura de la Biblia como inmanente a cualquier desarrollo de su experiencia»⁹⁵. La lectura se iba asimilando mediante la «lectio divina»⁹⁶, que llevaba por oración y meditación a la contemplación (cf. D 79). Pero esa lectura en el espíritu tampoco es individual y subjetiva, como era típico de los alumbrados o los protestantes, sino que pone su garantía en la comunión con la Iglesia, a cuya obediencia se somete. Se trata de una lectura en el Espíritu, en el seno de una comunidad creyente viva (cf. S prólogo, 2): el Carmelo teresiano.

3. EL CONTEXTO VITAL DEL CARMELO TERESIANO

Además de la influencia de la Biblia y la tradición exegética monástica recibida, otra fuente importante fue su propia experiencia personal, en el seno de la

⁹⁰ E. Fuchs ha llegado a decir que «el paralelismo entre la historia del hombre y la mujer y la historia de Dios y su pueblo constituye el núcleo de la teología bíblica»: E. FUCHS, *Deseo y ternura: fuentes e historia de una ética cristiana de la sexualidad y del matrimonio*, Desclée (Bilbao 1995) p. 60.

⁹¹ Cf. ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares*, Ciudad Nueva, (Madrid 1986) p. 168-170.

⁹² La Escritura es la principal fuente de inspiración de temas, imágenes y doctrina: cf. CRISÓGONO DE JESÚS, *San Juan de la Cruz. Su obra científica y literaria*, Edit. Mensajero de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, vol. 2 (Ávila 1929) p. 31; cf. F. GARCÍA, «San Juan de la Cruz y la Biblia» en *RevEspir* 1 (1942) p. 380-381. Los testigos dicen que tenía una gracia especial para explicar la Escritura: cf. Dicho de Alonso de la Madre de Dios, BMC 24 p. 553; cf. Dicho de Fernando de la Madre de Dios, BMC 25 p. 248.

⁹³ Para situar bien la exégesis de Juan de la Cruz en su contexto histórico tenemos la obra de H. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, Paoline (Roma 2ª edic. 1972).

⁹⁴ Cf. J. CASTELLANO CERVERA, «Experiencia del misterio litúrgico en San Juan de la Cruz», en AAVV., *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, EDE (Madrid 1990) p. 129.

⁹⁵ J. BARUZI, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, o.c., p. 249.

⁹⁶ Cf. J. VILNET, *La Biblia en la obra de San Juan de la Cruz*, Desclée (Buenos Aires 1953) p. 22-28. Este autor señala la importancia del Breviario como fuente de citas bíblicas (cf. p. 27-28).

experiencia carismática de los orígenes de la Reforma teresiana. Podemos intuir también el influjo de Teresa de Jesús.

Las conexiones de las obras teresiana y sanjuanista

Juan de la Cruz comparte con Teresa de Jesús un trasfondo bíblico de citas y referencias que emparentan el pensamiento de ambos, con una gran influencia del *Cantar*⁹⁷. Aunque todas las grandes obras sanjuanistas conocidas son cronológicamente posteriores a todas las grandes obras teresianas, no puede descartarse una influencia de Juan de la Cruz sobre Teresa⁹⁸.

Santa Teresa consideraba en un primer momento que el desposorio con Cristo se realizaba en el momento de la profesión religiosa y la consumación del matrimonio en la escatología, pero en su última etapa, a partir de 1572, adelanta el encuentro escatológico en esta vida a una etapa de matrimonio espiritual dentro de la historia (cf. M 7, 2,3)⁹⁹. Esta misma concepción la comparte Juan de la Cruz y es predominante en CA. En Teresa encontramos, al igual que en Juan, los vestigios de los diferentes momentos del proceso del rito social del matrimonio, tal y como se realizaba en aquella época¹⁰⁰. También encontramos una distinción semejante entre desposorio y matrimonio. La experiencia de Dios uno y trino en el centro del alma narrada por Teresa en M 7, 1,6 tiene muchos vínculos de relación con el pensamiento sanjuanista de los últimos capítulos del *Cántico* y de la *Llama*. La imagen del matrimonio espiritual (=ME) que usa en *Las Moradas séptimas* será el eje fundamental de la simbólica esponsal sanjuanista.

También es muy importante el uso común que tanto Santa Teresa como San Juan de la Cruz hacen de algunas citas bíblicas con las que van a iluminar los contenidos del matrimonio espiritual¹⁰¹. Vemos cómo las citas bíblicas que son fundamentales

⁹⁷ No hay que olvidar que Juan de la Cruz fue llamado al convento de La Encarnación de Ávila a colaborar con la Madre Fundadora, y que durante los ocho primeros meses se veían semanalmente y la confesaba. Ella estaba escribiendo un comentario al *Cantar*, que después fue quemado por obediencia a su confesor Diego de Llangas, pero podemos suponer que Juan lo conoció. Nos ha quedado un ejemplar parcial (cf. CAD). Juan y Teresa compartieron la preferencia por el *Cantar* y será precisamente Juan quien lo va a asumir de manera más plena. Cf. T. ÁLVAREZ, «Desposorio espiritual» en DicTJ p. 494.

⁹⁸ Falta un análisis exhaustivo de la obra de ambos autores para descubrir sus conexiones, coincidencias y diferencias. Las coincidencias correspondientes a las últimas obras de Teresa bien pudieron provenir de la influencia de ideas o certezas de Juan de la Cruz. Sería interesante un análisis comparativo de las *Moradas* con el *Cántico A*, para establecer la experiencia y la doctrina mística común, con sus particularidades propias.

⁹⁹ Cf. A. MAS ARRONDO, *El hombre en Cristo y Cristo en el hombre...*, o.c., p. 75.77.

¹⁰⁰ Cf. *ib.* p. 67-71.

¹⁰¹ Lo vemos en las siguientes citas: 1) La cita de Ga 2,20 («no soy yo, es Cristo que vive en mí») es un texto muy importante para clarificar el momento en el que Cristo toma posesión de la persona. Lo encontramos en V 6,9; R56; R3,10). Este texto lo encontramos en 6 ocasiones en los textos sanjuanistas (CB 12,7; 22,6; LIB 2,34; CA11,6; 27,4; LIA 2,30). 2) La cita de Jn 14,23 con la que apoya el contenido de la visión y locución trinitaria de M7,1,6 y de Rel 16 (también en la Rel 6,9 en la que Teresa hace un balance de su vida vuelve a esta cita) es también cita preferida de Juan de la Cruz. Algunos autores llegan a afirmar que esta cita joánica es el fundamento último sobre el que se sustenta el libro de *Las Moradas*, en cuanto camino espiritual

para Teresa al explicar el matrimonio espiritual son también usadas profusamente en la obra de Juan de la Cruz. Mas Arrondo descubre tres grandes fuentes bíblicas para fundamentar el pensamiento teresiano sobre la relación de Cristo con la persona¹⁰²: el pensamiento paulino, el *Cantar de los Cantares* y el evangelio de Jn. Significativamente, las tres grandes fuentes bíblicas que también van a fundamentar la doctrina sanjuanista. No todo debió ser influencia de Teresa a Juan, sino también a la inversa, y mucho de ambiente común de espiritualidad compartida y convivida, comunicándose mutuamente los saberes que la experiencia de Dios alumbraba en ambos.

Teresa sólo usa la imagen simbólica nupcial desarrollada, al final de *Las Moradas* y a partir de ese momento, mientras que antes, quizás por temor y/o recomendación de los confesores, la había eludido¹⁰³. Debió ser la influencia de Juan de la Cruz la que la animó a usar esta simbología sin temor, incorporándola a sus obras¹⁰⁴. Llama la atención que en la obra *Conceptos del Amor de Dios* (CAD), comentando el *Cantar*, no desarrolle decididamente esta imagen, aunque el tema sería muy propicio para ello¹⁰⁵. Por tanto, Teresa entraría en la experiencia primero, pero la expresa tímidamente, y será Juan quien debió confirmarla y animarla a asumir sin miedos la simbología esponsal. F. Casanovas ha señalado que los santos necesitan, en cierto momento de madurez, la simbología esponsal como cauce de su experiencia y de su expresividad¹⁰⁶. Este sería el caso de Teresa y Juan, reunidos en Ávila, y compartiendo sus experiencias místicas¹⁰⁷. Juan además estuvo al lado de Teresa

que conduce al matrimonio espiritual y que realiza el sentido profundo de la inhabitación trinitaria en el alma humana (cf. EULOGIO DE SJC, «Principios teológicos fundamentales de la doctrina teresiana», en *RevEspir* 87-89 (1963) p. 526; cf. A. MAS ARRONDO, *El hombre en Cristo y Cristo en el hombre...*, o.c., p. 194-195). Juan usa esta cita en cuatro ocasiones (LIB pról.2; 1,15; LIA pról.2). 3) La cita de Jn 17,20-23 (cf. M 7,2,7; 5,3,7) donde habla de que la relación personal con Cristo reproduce la vida intratrinitaria. Teresa interpreta el «hacerse una cosa con Dios» vinculado a Jn 17. Juan usa esta cita en CB 39,5 y en CA 38,4. 4) Las tres citas bíblicas con que Teresa quiere explicar los efectos del matrimonio espiritual en M,7,3,13 se encuentran también en el *Cántico Espiritual*: el beso que pide la Esposa del *Cantar* (en CB 22,8; 24,5; 26,6), las aguas que recibe el ciervo herido en el *Cantar* (en CB 9,1; 12,9; 13,9,13), la paloma enviada por Noé desde el arca (en CB 34). 5) Teresa usa mucho la estructura de pensamiento «Yo en ti y tú en mí», que procede del *Cantar de los Cantares* («Mi Amado a mí y yo a mi amado»: Ct 2,16; 6,3; 7,11) y que aparecerá en numerosas ocasiones: V27,10; R24; 54; C 26,3; M5,1,12; 5,2,12; 6,4,10; P 3. Juan recoge esta estructura y la cita subyacente en LIB2,36; LIA2,32; CB17,10; CA26,9; CB 30,1; CB27,2.

¹⁰² Cf. A. MAS ARRONDO, *El hombre en Cristo y Cristo en el hombre...* o.c., p. 257-259.

¹⁰³ Cf. E. PACHO, «Teresa de Jesús y S. J. de la Cruz» en DicSJC p. 1419-1446.

¹⁰⁴ Cf. A. M. GARCÍA ORDÁS, *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, Teresianum (Roma 1967) p. 100, nota 181.

¹⁰⁵ Precisamente en esta obra comenta que en una ocasión vio la burla de la gente a un religioso que hablaba del amor del alma esposa con Dios: cf. CAD 1, 5. ¿Acaso era Juan de la Cruz? Teresa reconoce en esta obra haber asumido la interpretación simbólica esponsal del *Cantar*, tras algunas dudas, al comprobar que ayuda a progresar y rechaza a quienes temen o rehúyen sus imágenes: cf. CAD 1, 3-4.

¹⁰⁶ Cf. F. CASANOVAS, *La alegría. La pascua cristiana*, Claret (Barcelona 1997) p. 20-21.

¹⁰⁷ «Estando en el locutorio hablando con la madre Santa Teresa, de tal forma rebosó en él el amor divino, que prendiendo en el corazón de la santa ella se quedó arrobada, y lo mismo hizo el santo varón Fr. Juan [...] y como entrase una monja, Beatriz de Jesús, a dar un recado a la santa, viendo al uno de la una parte de la reja, y al otro de la otra, arrobados, admirada, hizo el caso público. Y preguntada después la santa virgen Teresa de la causa de este rapto, respondió que este ímpetu en Dios

en el momento mismo en que ella recibió la gracia del matrimonio espiritual¹⁰⁸. A partir de Ávila, la simbología sponsal será el cauce esencial de comunicación de la experiencia mística y de la doctrina espiritual de ambos.

El Carmelo teresiano

Y en la obra sanjuanista no sólo descubrimos las huellas de Teresa sino también los reflejos de las experiencias carmelitanas. En concreto, la huellas claras de la relación de Juan con las monjas carmelitas, cuando dice en el prólogo del *Cántico* que su referencia esencial será la *Biblia*, pero que también le servirán experiencias propias y de terceros («de lo uno y de lo otro me pienso aprovechar»: cf. CB pról. 4)¹⁰⁹. Y profundizando los datos históricos y biográficos podemos establecer las claves de una fecunda conexión. Dos testimonios de ello particularmente explícitos lo constituyen las estrofas CA 32-34 sobre la soledad, cuyo origen se ha situado relacionándolo con la comunidad de Beas¹¹⁰, y las estrofas CA 35-39 que Juan escribió para concluir el poema del *Cántico*, y su relación con un episodio vivido por el santo con la carmelita Francisca de la Madre de Dios¹¹¹, que suscitaron en el santo una elevada y exaltada meditación sobre la belleza divina que quedó incorporada en lo más profundo de su obra. Juan hace una síntesis original y profunda, a nivel integral, de doctrina y de vida, como confluencia de ideas y conceptos que se fraguan en un ambiente comunitario del Carmelo teresiano.

Pero también conviene remarcar la figura de Ana de Jesús, a quien Juan de la Cruz dedica el *Cántico Espiritual*. Juan reconocía en ella la perfecta hija e imitadora de la fundadora, dejada por Dios como presencia de ella¹¹². Otros testimonios como el de Diego de Guevara afirman «su gran santidad y virtud», y el de Basilio

había sido causado de que hablando el santo padre Fr. Juan en el misterio de la Santísimo Trinidad con unas palabras más que humanas y con una celestial penetración, llena de luz, había dado al alma una tan alta noticia amorosa de la Santísima Trinidad, que el alma, enajenada en aquel amor inmenso, salió de sí»: HCDE vol. 5, p. 74; cf. Alonso de la Madre de Dios, BMC 14 p. 372.

¹⁰⁸ Tenemos el relato en ALONSO M. D., *Vida, virtudes y milagros...*, o.c., p. 169-170.

¹⁰⁹ En otra obra afirma que lo que va diciendo «lo probamos cada día por experiencia, viendo en las almas humildes por quien pasan estas cosas» (S 2, 22, 16). Podemos compararlo con unas palabras de San Bernardo: «Crean, pues, los que todavía no han experimentado, a fin de que por el mérito de su fe sean dignos de tener algún día la experiencia de ello. Creo haberos suficientemente explicado lo que es ser buscado por el Verbo y cuánta necesidad tiene el alma de ser buscada por Él, aunque es cierto, por otra parte, que aquellos que han experimentado esto lo entenderán más perfecta y deliciosamente»: cf. BERNARDO DE CLARVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Serm. 84, nº 7 p. 562.

¹¹⁰ Cf. E. PACHO, *San Juan de la Cruz. Historia de sus escritos*, o.c., p. 188-198.

¹¹¹ El relato de lo ocurrido en Beas de Segura: cf. ESJ p. 389-393; cf. E. PACHO, *San Juan de la Cruz. Historia de sus escritos*, o.c., p. 199-204.

¹¹² Cf. BERTOLDO IGNACIO DE SANTA ANA, *Vida de la Madre Ana de Jesús, coadjutora de Santa Teresa en la reforma del Carmelo y fundadora en Francia y Bélgica*, Imprenta San José (Burgos 1901) v. 1 p. XXXIII.

Ponce de León recoge una idea que no deja de llamar la atención: «al juicio de muchos que la han conocido, de igual santidad con la sobredicha santa madre Teresa de Jesús»¹¹³.

Ana de Jesús será la destinataria expresa de su *Cántico Espiritual* con una dedicatoria en 1584, y con una alabanza en el prólogo, en la que valora su conocimiento místico de las verdades divinas, y la señala como adelantada en el camino espiritual. Ana de Jesús guardó hasta el final de sus días copia del CA, que serviría a Beatriz de la Concepción para la publicación del *Cántico Espiritual*, con la dedicatoria original, en Bruselas. No deja de ser curioso que el *Cántico* fuese publicado antes traducido al francés por R. Gautier en Francia (1622) que en castellano en Bruselas (1627), y tanto una publicación como la otra se debieron, precisamente, a las copias que viajaban en manos de Ana de Jesús y sus compañeras¹¹⁴, en su camino de fundaciones europeas. Esta publicación puso en entredicho la primera publicación de las obras de Juan de la Cruz en España (1618) que había prescindido del *Cántico*¹¹⁵, y obligó a añadirlo a partir de la 3ª edición (1630). Ana de Jesús, con sus compañeras de viaje por Europa, es portadora de un conocimiento auténtico del pensamiento sanjuanista que ha convertido a Francia en una de las mayores promotoras de las ideas y de la reflexión sanjuanista por toda Europa¹¹⁶.

No deja de llamar la atención el hecho de que el contexto cercano de la pedagogía espiritual sanjuanista y de su símbolo esponsal sea precisamente, una privilegiada experiencia de relación hombre-mujer, por tanto, los dos sujetos de la esponsalidad en clave antropológica, tal y como el elemento sensible los presenta y la antropología teológica actual los considera¹¹⁷ (la «urdimbre simbólica» de Gn 1-3). Una espiritualidad esponsal, fuera de la relación hombre-mujer, fácilmente caería en la tentación espiritualista. No es el caso de Juan de la Cruz¹¹⁸.

¹¹³ Cf. A. FORTES, / R. PALMERO, *Ana de Jesús. Escritos y documentos*, BMC 29, MC (Burgos 1996) p. 384.

¹¹⁴ Cf. B. BENASSAR, «Recepción y audiencia de Juan de la Cruz en Francia», en ACTAS vol. 2 p. 395; J. BARUZI, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, o.c., p. 654-655.

¹¹⁵ E. Pacho lo atribuye a «temores inquisitoriales»: cf. ESJ vol. 2, p. 309.

¹¹⁶ El gran desarrollo de la espiritualidad francesa del s. XVII guarda relación con estas semillas carmelitanas: cf. J. BARUZI, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, o.c., p. 673-677. Acertadas interpretaciones de lo esencial de Juan de la Cruz, con peculiaridades personales, las encontramos muy pronto en Fenelón y en Mme. Guyon: cf. Ib. p. 431-435. Algo hay de verdad en la frase de Baruzi: «San Juan de la Cruz fue comprendido en la Francia del siglo XVII como nunca lo sería después»: Ib. p. 672. Juan sufrió un cierto «exilio» de la cultura española hacia la francesa y centro-europea: cf. A. J. MIALDEA BAENA, «Algunas cuestiones sobre san Juan de la Cruz y el canon de la literatura española», en SanJcruz 30 (2002/II) p. 178ss.

¹¹⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Uomo e donna lo credò...* o.c.

¹¹⁸ Se nos evocan otras parejas de la historia de la espiritualidad: san Gregorio dedicó su *Comentario al Cantar* a la diaconisa Olimpia, mientras que Juan de la Cruz la dedica a Ana de Jesús; san Francisco de Asís escribió su *Cántico a las Criaturas*, durante su enfermedad, cuidado por santa Clara; san Francisco de Sales y santa Juana de Chantall, etc.

4. CONCLUSIONES: EL SÍMBOLO ESPONSAL RECIBIDO POR JUAN DE LA CRUZ

Juan de la Cruz recoge el símbolo esponsal de la *Biblia*, con los rasgos de la sponsalidad del *Cantar de los Cantares*, y completa el contenido del mismo iluminando la participación en la vida divina que acontece en el «matrimonio espiritual» mediante el uso de textos paulinos y joánicos. Juan de la Cruz recibe la interpretación de la tradición patrística y monástica y su exégesis espiritual, la asimila genialmente de manera personal y la desarrolla en el ambiente carmelitano de la Reforma teresiana, en comunicación y diálogo constante y recíproco con las personas que se han lanzado en dicha aventura espiritual, como Teresa de Jesús y Ana de Jesús, de quienes recibe influencias y a quienes, a su vez, influye.

El símbolo esponsal tiene su origen en la *Biblia* misma, teniendo una desigual influencia en la espiritualidad de la Iglesia en las distintas épocas. Tuvo importancia con los Santos Padres, pero sufrió las consecuencias de la disociación entre teología y santidad con la que se ha caracterizado la evolución eclesial en un segundo momento¹¹⁹. La simbólica esponsal pudo mantenerse gracias a la tradición monástica, que contemplaba la Palabra en la *lectio divina*, remarcando la identificación de la Esposa del *Cantar* con Israel y con la Iglesia. En este contexto la asume Juan de la Cruz¹²⁰. La Reforma protestante desvalorizaba el *Cantar*, y la Iglesia católica miraba con recelo su acceso directo al pueblo. Juan de la Cruz pudo salvar la amenaza que se cernía sobre el *Cantar*, pero no con una traducción (como fray Luis), ni con un comentario (como santa Teresa, que tuvo que quemar), sino con una actualización revivida y comunicada con una belleza digna de la obra que la había inspirado¹²¹. Y a través de esta revisión actualizada nos regala el misterio de la vida divina escondido en esta obra, convertido en invitación y pedagogía para la experiencia de unidad con Dios. La Palabra tiene siempre necesidad de ser re-leída, revivida, reencarnada en el seno de la Iglesia. Tiene que hacerse carne, como el Verbo, en cada momento de la historia. Juan hace esto con el *Cantar*: lo revive y lo recrea¹²², devolviéndolo, actualizado y lleno de vida, al seno de la comunidad eclesial. Actualmente, la simbólica esponsal vuelve a aparecer de diversos modos en el seno de la teología eclesial y ha llegado al magisterio, abriendo

¹¹⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Teología y santidad», en *Ensayos teológicos. I. Verbum Caro*, Cristiandad (Madrid 1964) p. 267; cf. «Teología y santidad» en *Communio* 6 (1987) p. 484-493.

¹²⁰ Podemos intuir la elección que Juan hace de la simbólica esponsal, compartiendo argumentos de la tradición. San Bernardo señala que sólo el amor del esposo y de la esposa expresa la pureza, gratuidad y totalidad que corresponde al amor divino, más que el amor filial: cf. BERNARDO DE CLARAVALL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Serm. 83, nº 5 p. 556-557.

¹²¹ Cf. A. M. SICARI, «S. Giovanni della Croce nella Chiesa del suo e del nostro tempo», en AAVV, *Dottore mistico... o.c.*, p. 88.

¹²² Cf. F. RUIZ, «Introducción» en JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, EDE (Madrid 5ªed. 1993) p. 570.

sus horizontes a una perspectiva más antropológica, iniciada por Juan Pablo II y profundizada por su sucesor Benedicto XVI¹²³.

Algunos autores como J. Baruzi han disminuido la importancia del símbolo esponsal sanjuanista, frente a otros símbolos como la noche o la llama. A mi entender el símbolo esponsal está en el centro de su experiencia y su doctrina mística, aunque a veces pierda fuerza por la profusión de elementos alegóricos que desarrollan la imagen esponsal. Ciertamente la imagen sola no es todavía símbolo si no llega a proyectar a una realidad que está más allá y de la cual comunica un conocimiento nuevo. Pero Juan de la Cruz recoge la fuerza del símbolo esponsal bíblico, en el que se revela una experiencia mística de Dios y la reactualiza en su propia vivencia personal y comunitaria. El símbolo esponsal bíblico asumido por la fe y contemplado en la oración genera un conocimiento experiencial de Dios, y da forma a una espiritualidad esponsal. El símbolo se constituye arquetipo espiritual donde Cristo se revela como Amante y como Esposo y la persona se descubre y se conoce como amada y llamada al desposorio, en el cual ha de recibir identidad plena y plenitud de vida. El símbolo cumple así su misión de revelar a Dios mostrando el camino hacia la unión con Él, y revelando al hombre su identidad como hijo de Dios, que actualiza el poder de la gracia para devolver a la humanidad los frutos de la redención cristiana.

Hablar de una espiritualidad del símbolo esponsal significa descubrir la dinámica del Espíritu de Dios que espiritualiza la criatura realizando la Alianza del Amor eterno con la temporalidad del ser humano. La experiencia profunda de esta unión que unifica la persona constituye el carácter y modela la obra del místico. Juan de la Cruz ha vivido esta experiencia en el seno de la familia carmelitana.

Pasemos a continuación a un análisis de la simbología esponsal del *Cántico Espiritual*, en dos capítulos.

¹²³ Encontramos numerosos textos de Ratzinger-Benedicto XVI que nos muestran esta sensibilidad esponsal. Por ejemplo, en el discurso a un Congreso en la diócesis de Roma sobre «Familia y comunidad cristiana: formación de la persona y transmisión de la fe» el 6 de junio del 2005 (cf. ZENIT ref. ZS05060720). Un documento más importante es la encíclica *Deus Caritas est*.

CAPÍTULO SEGUNDO

PROCESO GENÉTICO DEL CÁNTICO ESPIRITUAL POEMA Y COMENTARIO

*Estudio del símbolo esponsal en el Cántico Espiritual
desde una perspectiva genético-histórica*



Institución Gran Nubue de Alba

I. LA GÉNESIS DEL CÁNTICO ESPIRITUAL

1. PRESUPUESTOS DE LA INVESTIGACIÓN

Antes de entrar en el análisis conviene clarificar algunos elementos:

- Clarifiquemos nuestra terminología. ¿Por qué lo denominamos símbolo esponsal, y no símbolo nupcial o símbolo matrimonial? Tanto Juan de la Cruz como Teresa de Jesús hablan de matrimonio espiritual, pero no usan los términos «esponsal» o «esponsalidad».
- Vamos a presentar los distintos momentos de la celebración del matrimonio en la época de San Juan de la Cruz, que después se usarán alegóricamente para el desarrollo del camino hacia la unión del alma con Dios (aparecen tanto en Teresa como en Juan).
- Vamos a establecer una cronología fundamental y un contexto próximo histórico-religioso, con los datos esenciales a la luz de los estudios actuales, para poder analizar el proceso genético de la elaboración del *Cántico*.

Terminología: «esponsalidad» o «nupcialidad»

Tradicionalmente se han usado ambos términos con un uso intercambiable. Esponsal haría más referencia al «esposo/a», mientras que «nupcial» se centraría más en las nupcias, o sea, la celebración matrimonial. Algunos autores denominarán «nupcial» lo que nosotros llamamos esponsal¹. Sin embargo, hay una pequeña diferencia entre ambos términos que a nosotros nos lleva a preferir el segundo. Un análisis etimológico de ambos términos nos puede ayudar². Si analizamos las

¹ A. Escola prefiere hablar más de «nupcial», siguiendo a Von Balthasar, que considera que se incluye mejor el elemento de la fecundidad que ha de acompañar al matrimonio: cf. A. SCOLA, *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, Encuentro (Madrid 2001).

² Conviene partir de la constatación de que se trata de unos términos que no están suficientemente clarificados en el uso cotidiano de la lengua. Por ejemplo, la palabra «nupcialidad», una de las pocas que aparecen en el *Diccionario* de la Real Academia Española (DRAE), lo hace con un contenido

raíces etimológicas latinas descubrimos que la palabra sponsal y sponsalidad, y también desposorio, vienen de «spondeo-spondere»³, y su significación hace referencia al compromiso matrimonial, mientras que lo nupcial, la nupcialidad y las nupcias, provienen de «nubo», cuyo significado hace referencia al término «cubrir» el hombre a la mujer, por tanto, al momento de la unión. Las primeras palabras hacen alusión al matrimonio como compromiso, y las segundas a la realización misma, actual, del mismo. Ambos términos se refieren al compromiso matrimonial de modo genérico: la sponsalidad hace referencia a los sponsales (mutua promesa de casarse que se hacen y aceptan el varón y la mujer), del mismo modo que la nupcialidad hace referencia a las nupcias (casamiento, boda).

Mientras el símbolo nupcial parece centrarse más en el matrimonio, la sponsalidad entendida como cualidad impregna todo el proceso que va hasta el desposorio y el matrimonio y tiene por tanto una significación más amplia. Nos parece que el término «sponsal» se adapta mejor al proceso espiritual sanjuanista y guarda una relación más adecuada con la distinción entre desposorio y matrimonio espiritual que establece Juan de la Cruz: lo nupcial se centra más en el matrimonio, lo sponsal alude tanto al desposorio como al matrimonio. Juan habla ya de esposo/a desde el desposorio y antes que se produzca el matrimonio. Por el contrario, y en continuidad con el *Cantar*, la fecundidad no resulta un elemento central del *Cántico*, y en su lugar está la plenitud de amor de los esposos y la transformación de uno en otro.

El compromiso sponsal evoca una experiencia humana fundamental que se da en todas las culturas y religiones, con algunas características diferenciales, pero con una cierta identidad común que corresponde precisamente al genuino valor personal y auténticamente humano del compromiso unitivo que vincula radicalmente al hombre y la mujer en una célula social⁴. Una experiencia antropológica que nos sugiere la dimensión relacional del hombre y la mujer llamados a amarse mutuamente y a asumir el compromiso de la reciprocidad inherente a lo más profundo de su personalidad.

Pasemos a conocer brevemente la costumbre del rito social del matrimonio en la sociedad de la época de Juan de la Cruz, ya que puede ayudarnos a identificar los elementos que el autor utilizará para desarrollar su simbología.

diferente al que nosotros le atribuimos. En el DRAE la «nupcialidad» es «número proporcional de nupcias o matrimonios en un tiempo y lugar determinados». Se le atribuye, por tanto, una significación estadística, eso sí, referida al matrimonio. Pero ni «sponsal» ni «sponsalidad» aparecen en DRAE. Aunque el término «sponsal» sí que aparece usado con cierta frecuencia, en castellano, en la traducción de textos de Von Balthasar y Ratzinger y en el magisterio eclesial de Juan Pablo II.

³ Cf. SEBASTIÁN DE COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana o española*, (Madrid-México 1984) p. 463.

⁴ La diferenciación sexual no es algo específicamente humano sino común a infinidad de seres vivos. Pero podríamos afirmar que la «dimensión sponsal» apunta a una vivencia de lo sexual, de lo masculino y de lo femenino, en perspectiva radicalmente humana, concretada en vocación a unidad y compromiso de relaciones humanas, con fidelidad y responsabilidad.

El rito social del matrimonio en la España del siglo XVI

En la sociedad española del siglo XVI la costumbre del matrimonio tenía una serie de momentos distintos y sucesivos que podemos distinguir:

Concierto // Venir a vistas // Desposorio // Matrimonio.

Hay que tener en cuenta que en muchos casos los matrimonios eran pactados por los padres o tutores, aunque en otros podía realizarse por los mismos contrayentes. En primer lugar se daba el acuerdo de ambas partes que se ajustaban y conformaban. El *Tesoro de la Lengua* de Covarrubias (1611) define «concertar: lo mismo que componer, ajustar, conformar»⁵. A continuación venía un tiempo de visitas mutuas en el que los novios iban conociéndose más personalmente y podían intercambiarse regalos. Dice Covarrubias: «ir a vistas, es propio de los que tratan casamiento, para que el uno satisfaga al otro, y no se diga lo que comúnmente anda en proverbio: el novio no vio, quando no ha visto la novia hasta que se la ponen delante, y fea o hermosa se ha de casar con ella»⁶.

Después llegaba el desposorio, como un rito de compromiso en firme por parte de ambos miembros de la pareja. Incluía un momento de «darse las manos», como elemento central de la fiesta. Covarrubias define así: «Desposar. Esta dicho de esposar, a verbo latine spondere, prometer y dar palabra»⁷; «Esposa y esposo. Los que se han dado palabra de casamiento, o sea, de presente o de futuro. “Latine sponsa et sponsus” del verbo “spondeo des”, por prometer»⁸.

Por último estaba el rito del matrimonio, que podía ser un tiempo después, donde los esposos contraían matrimonio y empezaban a vivir juntos en la misma casa. Covarrubias nos dice: «Casado. El que ha contraído matrimonio, porque luego le obligan a poner casa y pucheros. Casada, la mujer que se casa. Casar, contraer matrimonio»⁹. Empieza por tanto, la mutua convivencia y el compartir todos los bienes.

Esta estructura del rito del matrimonio social servirá de base para la simbología espousal y muchos de los elementos que iremos viendo en el proceso espiritual se adaptarán a las formas propias de cada uno de los estadios sucesivos.

⁵ *Ib.* p. 345-346.

⁶ *Ib.* p. 1000.

⁷ *Ib.* p. 463.

⁸ *Ib.* p. 558. Covarrubias da otra interesante definición que viene a iluminar el caso de los compromisos pactados por los padres: «Esposas. Cierta género de prisión con que atan ambas manos [...] porque hacen juntar una mano contra otra estrechamente, como se juntan las de los desposados, aunque no con el contento que ellos sino con mucho pesar. A las desposadas llaman por otro nombre otorgadas y ay esta diferencia, que las tales no han dado la mano al esposo ni prometido casar con él, sino el padre de la donzella trata el matrimonio, y convenido en el dote y en lo demás, se hazen las escrituras y se otorgan; y en este punto se llaman otorgados los que han de contraer, porque los padres han dado sus palabras a otro»: *Ib.* p. 558. «Darse las manos», dice Covarrubias que es «señal de amistad, y entre los desposados, cerimonia esencial»: *Ib.* p. 786.

⁹ *Ib.* p. 314.

Pero Juan de la Cruz distingue radicalmente la espiritualidad esponsal aludida en el símbolo esponsal del matrimonio social¹⁰. Una vez usa el término «casado» y dos más «casamiento»¹¹, y todas ellas hacen referencia a realidades mundanas que siendo bienes (cf. S 3, 18, 1) han de seguir el proceso de purificación sanjuanista. Por tanto, hay que aplicar al matrimonio la misma doctrina que afecta a todos los bienes creados. La vida matrimonial también tiene acceso a la espiritualidad esponsal, aunque no es su objetivo principal.

Cronología sanjuanista

Nos referimos aquí a conocimientos ya adquiridos sobre la biografía y la obra de Juan de la Cruz a partir de los cuales vamos a desarrollar nuestra investigación. Nuestro trabajo parte de una cronología básica de las obras de Juan¹², considerando todo el estado actual de los datos e investigaciones y contrastando los diferentes niveles de pruebas y argumentaciones, tanto externas como internas¹³. Evidentemente, no todos los datos tienen la misma validez ni certeza, pero sí podemos aplicarlos a las obras fundamentales, dejando en un abanico mayor de posibilidades la datación de algunos poemas menores, como por ejemplo el *Pastorcico*, etc. La datación distinta de los poemas menores no afectaría sustancialmente nuestra investigación.

En el cuadro siguiente relacionamos los hechos de su vida con la labor del escritor:

1572: Teresa llama a Juan como confesor y vicario de La Encarnación (Ávila).

En La Encarnación debió escribir los poemas menores: Entreme donde no supe, Vivo sin vivir en mí.

¹⁰ Juan de la Cruz hace muy pocas alusiones directas al matrimonio humano, pero estas son significativas. En una ocasión habla Juan de la Cruz del matrimonio afirmando el peligro de poner el corazón en el cónyuge y olvidarse de Dios (cf. S 3, 25,8). El matrimonio social es una realidad humana que también reclama un proceso catártico y purificador en el camino de la espiritualidad. La espiritualidad esponsal se refiere a la relación esencial que el ser humano ha de vivir con el Creador. Incluso en el calor humano de los cónyuges debe traslucirse el calor de Dios (cf. S 2, 22,12). Se uniría así la espiritualidad esponsal a la relación conyugal que, por sí mismas, están bien diferenciadas.

¹¹ Cf. M. Á. LÓPEZ GARCÍA, «El léxico nupcial en los escritos de Juan de la Cruz» en ACTAS vol. 1 p. 340.

¹² Vamos a tener como base y referencia para nuestro trabajo una cronología de las obras de Juan de la Cruz tomada de *San Juan de la Cruz. Historia de sus escritos*, Monte Carmelo (Burgos 1998), importante obra de Eulogio Pacho que recoge numerosas investigaciones realizadas hasta el día de hoy y que consiguen una importante clarificación en cuanto a la vida y obra del autor. En un elemento nos hemos alejado de Eulogio Pacho: él pone el año 1586 como fecha clave para el final de la mayoría de las obras principales de Juan, todas, menos la LIB. A nuestro parecer son más convincentes en este punto las conclusiones de A. Fortes, que fiándose en testigos cualificados y coordinando datos diversos concluye que Juan esta aún escribiendo el CB en los años 1587-1588. Estos datos son más razonables y dan un mayor tiempo, necesario para justificar el cambio sustancioso que se produce del CA al CB: cf. A. FORTES, «Fecha de composición del "CánticoB" de san Juan de la Cruz», en *MontCarm 107* (1999) p. 39-76. E. Pacho parece asumir finalmente esta nueva cronología en el DicSJC, voz «Cántico Espiritual» p. 250.

¹³ Cf. E. PACHO, *San Juan de la Cruz. Historia de sus escritos*, o.c., p. 99-150.

- 1574: 18 nov. Experiencia del matrimonio espiritual de Teresa de Jesús, teniendo a su lado a Juan. En marzo acompaña a Santa Teresa en la fundación de las descalzas de Segovia.
En prisión escribe: Super flumina babilonis; La fonte; Romance de la Trinidad y el Poema del CA (31 estr.).
- 1577: La noche del 3 al 4 de diciembre es llevado a la cárcel de Toledo, en la que permanece hasta el 15-16 de agosto de 1578. Durante la octava de la Asunción, escapa a la madrugada.
- 1578: Octubre. Prior del Calvario (Jaén). Antes de tomar posesión en el Calvario visita brevemente La Peñuela y Beas de Segura y su priora, Ana de Jesús. Inicia una fecunda relación con la comunidad de Beas.
A partir de 1578 inicia en Andalucía su fecundo magisterio espiritual con sus hermanos carmelitas y particularmente con las carmelitas de Beas de Segura. Escribe billetes espirituales, prepara el Monte de Perfección, Avisos, Cautelas y otros textos que después incorporará a sus grandes obras.
- 1579/6: Rector del colegio de Baeza.
Aquí debió escribir el poema Noche oscura, no muy lejos de la salida de la prisión (quizás a finales de 1578 o principios del 79). Empieza a comentar las primeras estrofas del CA, para responder a las cuestiones planteadas por los frailes y monjas que querían mayor comprensión de sus contenidos. Con los poemas y comentarios desarrolla su tarea de pedagogía espiritual. Simultáneamente realiza servicios y misiones comunitarios que se le asignan.
- 1580: Gregorio XIII autoriza la creación de una Provincia de descalzos. Año del catarro universal. Muere Catalina Álvarez, madre de Juan.
- 1582/10: Muere Teresa en Alba de Tormes.
- 1583: Mayo. Es reelegido prior de Granada.
Noviembre. Se realiza el traslado a la sede definitiva de las Descalzas en Granada. Se establece una fecunda relación con las carmelitas de Granada.
- 1584: Entrega a Ana de Jesús el Cántico A.
- 1585: Mayo. En Lisboa es elegido segundo definidor y en octubre le nombran vicario provincial de Andalucía, con residencia en Granada.
Entre octubre 85 y abril del 87 escribe, en quince días, la LIA y la entrega a Ana de Peñalosa, seguramente antes de mayo del 86, ya que después inicia viajes ininterrumpidos.
- 1586: Febrero. Va a Caravaca. Muere la priora de Beas, Catalina de Jesús, sucesora de Ana de Jesús. A partir de mayo hace las fundaciones masculinas de Córdoba, Manchuela (Jaén) y Caravaca (Murcia). En julio acompaña a Ana de Jesús a fundar en Madrid.

- 4/1587: Cesa de vicario provincial en el Capítulo de Valladolid, y le nombran por tercera vez prior de Granada.
- En los años 1587-1588 Juan está acabando de retocar los escritos del Cántico Espiritual B. A partir de agosto de 1588 se traslada a Segovia y escribirá sólo cartas: está muy ocupado con cuestiones de la Orden, aunque prosigue su tarea de dirección espiritual.*
- 1588: Junio. En el primer Capítulo General celebrado en Madrid es nombrado primer definidor general, prior de Segovia y tercer consejero de la consulta.
- 1590: Junio. En el Capítulo extraordinario de Madrid se opone a las innovaciones del P. General N. Doria.
- 1591: Junio. Asiste al Capítulo General en Madrid y cesa en todos sus cargos. En julio el P. Doria lo destina a Nueva España (México). Va a La Peñuela (Jaén). Cae enfermo y viaja para curarse a Úbeda.
- En agosto-septiembre de 1591 en la soledad de La Peñuela hace los últimos retoques de la Llama (LIB).*
- 1591/12: Muere en Úbeda (Jaén), a medianoche a los 49 años.
- 1593: Mayo. Es trasladado su cuerpo de Úbeda a Segovia.
- 1618: Primera edición de sus obras en Alcalá (sin el Cántico).
- 1621/3: Muere en Bruselas la madre Ana de Jesús.
- 1627: Beatriz de la Concepción publica en Bruselas el CA a partir de una copia que tenía Ana de Jesús.

Conviene tener en cuenta que la obra de Juan de la Cruz es una obra de madurez. A diferencia de Teresa, que escribió mucho a lo largo de su vida, y en la que se descubre un proceso espiritual de maduración hasta llegar definitivamente a las 7M (Séptimas Moradas), Juan escribe la mayor parte de la obra que conservamos de él cuando ya ha asumido una síntesis personal y la va a poner al servicio de su tarea pedagógica espiritual. Curiosamente la época más fecunda de Juan coincide con la muerte de Teresa de Jesús, de 1582 a 1588, su época granadina, cuando empieza a recibir cargos de importancia en su Orden. Estas circunstancias históricas y biográficas van a acompañar algunas matizaciones y variantes de su pensamiento, en los últimos años. También conviene considerar que entre la obra del CA y el CB, Juan de la Cruz ha escrito tres grandes obras (S, N y LIA). Muchos elementos de estas obras dejan su huella en los cambios redaccionales del CB¹⁴. Al mismo tiempo, queda justificada la aclaración de algunos temas propios del CB con otros elementos de dichas obras, escritas contemporáneamente y por tanto, con cierta relación, dentro del pensamiento unificado del autor.

A partir de ahora seguiremos el recorrido genético-histórico del *Cántico Espiritual*: en la cárcel Juan escribe las 31 primeras estrofas del *Cántico*; al salir de la prisión 8 nuevas estrofas y va escribiendo los comentarios hasta completar en

¹⁴ Lo ha mostrado con toda claridad E. Pachó en CantB p. 77-320.

1584 el CA, la primera redacción del *Cántico*. Posteriormente, y mientras continúa escribiendo otras obras suyas vuelve sobre el *Cántico*, realizando diversos retoques, algunos de ellos sustanciales, hasta concluir una segunda redacción del *Cántico*, que consideramos finalizada en el año 1588¹⁵. Sigamos el proceso. No nos va a interesar todos los resultados de los estudios literarios o poéticos, sino en la medida que nos sirven para iluminar la espiritualidad espousal¹⁶.

Contexto próximo histórico-religioso

A partir de 1576 se va complicando la relación entre los Descalzos y los Calzados, que empiezan a mirar con recelo la reforma teresiana. Después de cinco años como confesor de las monjas del monasterio de La Encarnación acompañando a Santa Teresa, entre el 3 y 4 de diciembre de 1577, Juan de la Cruz, con su compañero Germán de san Matías, son apresados por los Calzados. Juan es conducido en secreto a Toledo, y tras un proceso sumario es encerrado en la cárcel conventual, donde permanecerá 9 meses hasta evadirse de la prisión durante la octava de la Asunción (15-16 de agosto). Los 9 meses de Toledo significarán una experiencia clave para el santo, tiempo de gestación de un genial poeta místico y un extraordinario mistagogo¹⁷. De allí sacó los primeros escritos:

Sacó el santo Padre, cuando salió de la cárcel, un cuaderno que estando en ella había escrito de unos romances sobre el Evangelio *In principio erat Verbum*, y unas coplas que dicen: «Qué bien sé yo la fonte que mana y corre, aunque es de noche» y las canciones o lirás que dicen: «Adónde te escondiste» hasta la que dice: «Oh ninfas de Judea». Lo demás lo compuso el Santo estando después por rector del colegio de Baeza, y las declaraciones, algunas las hizo en Beas respondiendo a preguntas que las religiosas le hacían, y otras estando en Granada¹⁸.

¹⁵ Algunos autores han afirmado que el CB estaría terminado en 1586, según los datos aportados por la *Noticia Cierta*, escrito de 6 hojas hallado conjuntamente con el manuscrito de Jaén: cf. BMC 13 p. 442-448; cf. *Cántico Espiritual y poesías. Manuscrito de Jaén*, vol II, Publicaciones del IV Centenario de San Juan de la Cruz. Junta de Andalucía, Turner (Madrid 1991). Pero nos parece más verosímil y lógico un plazo mayor para la versión definitiva de su obra cumbre. Nos inclinamos a dar la razón a A. Fortes cuando pone a Juan trabajando aún el CB en los años 1587-1588 durante su tercer priorato de Granada: cf. A. FORTES, «Fecha de composición del "CánticoB" de san Juan de la Cruz» *MontCarm* 107 (1999) p. 39-76.

¹⁶ Los estudios literarios y poéticos de Colin P. Thompson, por ejemplo, ofrecen valiosas reflexiones sobre la gran riqueza de las imágenes, estructuras sintácticas, asociaciones de ideas y combinaciones de sonidos, con rimas internas y externas que caracterizan la misteriosa belleza de las obras sanjuanistas: cf. C. P. THOMPSON, *Canciones en la noche. Estudio sobre san Juan de la Cruz*, Trotta (Madrid 2002) p. 140-165.

¹⁷ Una interesante síntesis sobre el tema de los escritos de la prisión de Toledo, sus circunstancias y su génesis la encontramos en E. PACHO, *San Juan de la Cruz. Historia de sus escritos*, o.c., p. 99-150.

¹⁸ Cf. Dicho de Magdalena del Espíritu Santo, BMC 13 p. 325. Se trata de una «Relación de la vida de Juan de la Cruz» entregada el año 1630 a Jerónimo de San José.

Distingue este testimonio los poemas, escritos en prisión, y los comentarios o declaraciones, fuera de ella, junto a dos poemas más que es fácil identificar. Otros testimonios incluyen el poema escrito también en prisión *Super Flumina Babilonis*¹⁹. Con el estudio crítico de los testigos hoy se acepta que Juan de la Cruz escribió allí los *Romances de la Trinidad*²⁰, las 31 primeras estrofas de lo que será el *Cántico Espiritual A* y dos poemas más: *La Fonte* y *Encima de las corrientes* (*Super Flumina...*).

Numerosos testimonios hablan de experiencias místicas frecuentes en Juan de la Cruz a lo largo de toda su vida. Ana de San Alberto escuchó a Juan decir «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, y así tenía muy acabado el natural»²¹. Tanto este testimonio como otros confirman una frecuencia alta de comunicaciones divinas en diversas épocas y lugares de la vida del santo. Las referencias de Teresa de Jesús presentaban a Juan de la Cruz como una persona muy santa y cultivada, motivo por el cual solicitó su venida a La Encarnación para colaborar con ella como confesor de las monjas. También en Ávila, Juan debió tener experiencia místicas, algunas en relación con Teresa de Jesús²².

Pero algunos testigos que trataron con el santo y después dejaron declaraciones sobre él confirman la importancia del acontecimiento histórico de Toledo en la vida de Juan de la Cruz, no sólo por el inicio de la obra escrita fundamental que nos ha legado, sino sobre todo, por el hecho de que allí se dio una experiencia espiritual de gran relevancia para iluminar toda su labor posterior de magisterio espiritual. En Toledo ocurrió algo especial que proporcionará nuevas luces, imágenes y doctrina, que Juan de la Cruz irá desarrollando a lo largo de toda su vida. El P. Quiroga dice:

Estas canciones de materias místicas muy levantadas, que en la cárcel hizo, movido y ayudado de divina influencia, conservó en la memoria (porque no tenía con qué escribirlas) y también una noticia que llaman los autores místicos, como por medio de un velo o niebla, de los misterios y sentimientos recibidos en la contemplación, para declararlos en otro tiempo, ayudado de nueva iluminación, y así lo hizo²³.

¹⁹ Testimonios de Ana de San Alberto, Magdalena del Espíritu Santo, María del Sacramento, María de la Cruz: cf. E. PACHO, *San Juan de la Cruz. Historia de sus escritos*, o.c., nota 25, p. 113.

²⁰ Los *Romances de la Trinidad* nos muestran el entramado teológico fundamental del pensamiento de Juan de la Cruz, presentándonos una visión global de su concepto de la Revelación divina trinitaria a la humanidad. Se trata de una obra poética que no tiene comentario, pero su contenido es muy importante, y allí aparece el símbolo esponsal de un modo complementario al del *Cántico*: aparece el Esposo identificado con Cristo, y la Esposa es la humanidad y la Iglesia. Para un estudio de los *Romances*: cf. M. Á. DÍEZ, «Nueve Romances. Glosa bíblica», *MontCarm* 99 (1991) vol. 3, p. 477-555; cf. M. A. CADRECHA, *San Juan de la Cruz. Una eclesiología de amor*, Monte Carmelo (Burgos 1980) p. 16-122; etc.; M. Á. Cadrecha estudia la obra de Juan de la Cruz a la luz del *Romance de la Trinidad* abriendo nuevas perspectivas hermenéuticas, más modernas y actuales, para profundizar el pensamiento del santo (lo señala J. Ratzinger en la presentación del libro, p. 7-10).

²¹ Dicho de Ana de San Alberto, BMC 14, p. 197.

²² Como la célebre conversación en la fiesta de la Trinidad probablemente de 1573, seguida por un arrobamiento de ambos: cf. ALONSO M. D., *Vida, virtudes y milagros del santo padre Fray Juan de la Cruz*, EDE (Madrid 1989) p. 178; cf. BMC 14, p. 371-372.

²³ JOSÉ DE JESÚS MARÍA (QUIROGA), *Vida de San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo (Burgos 1927) p. 265.

Las cuatro grandes obras de Juan de la Cruz, el *Cántico*, la *Llama*, la *Subida* y la *Noche* parten de poemas cuyo origen e inspiración se encuentra en aquella «experiencia primordial», sobre la cual Juan volverá de una u otra manera, aunque tanto el poema *Llama* como el poema *Noche Oscura* fueron escritos posteriormente. Por tanto, lo que llamamos «experiencia primordial» será una referencia importante que nos acompañará en el proceso de nuestra investigación²⁴.

Quizás el testimonio más significativo sobre esta experiencia primordial es el de Francisca de la Madre de Dios, religiosa de Beas que habló personalmente con Juan de la Cruz al llegar de Toledo y le trató después muchos años, que en el proceso informativo de Beas dice:

Y que en la dicha prisión había estado como nueve meses, y que era mucho el consuelo que tenía en aquella estrecha cárcel, porque le parecía estaba en el cielo, y que le visitaba Nuestro Señor, y que particularmente había comenzado a cantar aquella canción que dice: Adónde te escondiste Amado y me dejaste con gemido, etc.; y que entonces le había parecido le había hablado Dios y dicho Él: «aquí estoy contigo, y yo te libraré de todo mal»²⁵.

Se trata de un testimonio clave de una persona muy cercana a Juan de la Cruz que describe el contenido de la experiencia de comunicación divina del santo²⁶. Posteriormente Jerónimo de San José parece recoger el mismo testimonio²⁷.

²⁴ La experiencia primordial sanjuanista es una experiencia mística, pero también una experiencia de conocimiento íntimamente relacionada con los procesos de generación simbólica en el psiquismo humano. Se trata de una hipótesis de trabajo sobre la vivencia de la cárcel de Toledo, que explica los contenidos del *Cántico* —y se apoya en diversos testimonios—, que nos ayudará a profundizar los temas e intuiciones de la espiritualidad esponsal.

²⁵ BMC 14 p. 167-175. En el archivo de las carmelitas descalzas de Bruselas (Royal) hay un grupo de cartas suyas que ratifican y comentan los datos de esta declaración. Parece que los biógrafos sanjuanistas Alonso de la Madre de Dios y Jerónimo de San José se fundaron en las declaraciones de esta religiosa, tan cercana a Juan, para poner en sus relatos biográficos la composición del *Cántico* en relación con una aparición sobrenatural: cf. ALONSO M. D., *Vida, virtudes y milagros...* o.c., p. 255-259.

²⁶ El talante sanjuanista en este tema es muy distinto al de Teresa de Jesús, que presenta numerosas descripciones de locuciones o visiones divinas experimentadas, aunque fueron escritas por obediencia a sus confesores. Juan de la Cruz, por el contrario, no relata ni describe su experiencia, aunque el reflejo de ellas se transmite en sus poemas y comentarios, con vestigios de la inefabilidad de lo experimentado. En el conjunto de sus obras, y sobre todo en la *Subida* Juan de la Cruz fija su doctrina espiritual en base a una metódica duda crítica en relación a las comunicaciones divinas sobrenaturales, aunque no las niega. En una época de credulidad, falsarios e iluministas, va a fijar unos criterios estrictos para discernir las experiencias místicas auténticas. En dicho contexto su propia experiencia mística, atestiguada por infinidad de testimonios fidedignos, parece ocultarse en el decurso de sus obras y es necesario rastrearla a través de sus símbolos.

²⁷ Cf. JERÓNIMO DE SAN JOSÉ (EZQUERRA), *Historia del venerable padre fray Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León (Salamanca 1993) p. 309. E. Pachó señala que todos los modernos historiadores y críticos de la poesía sanjuanista han seguido a este autor en este tema: cf. *Historia de sus escritos*, o.c., p. 129.

El *Cántico* presenta, más que cualquier otra obra, una característica especialísima: desborda creatividad lírica y expresiva. Tanto en lo formal como en lo poético manifiesta una energía particular distinta del resto de los poemas de la prisión²⁸. Partimos de la hipótesis de considerar que este desbordamiento expresivo del *Cántico* tiene una relación más directa y cercana con la «experiencia primordial» de la prisión de Toledo, mientras que los otros poemas religiosos escritos en prisión o los comentarios a los otros poemas posteriores como *Subida* y *Noche*, aunque también contienen pedagogía espiritual, guardan una mayor distancia con dicha experiencia primordial. Así lo afirma también la declaración anteriormente expuesta del testimonio muy cualificado de Francisca de la Madre de Dios, que sólo cita este poema en relación con la experiencia sanjuanista, aunque también conocía los otros. Numerosas narraciones de los testigos que recogían los datos sobre la prisión de Toledo manifiestan una alternante aparición de momentos de gracia y comunicación divina con otros de angustiosa soledad expectante²⁹: se trata de una alternancia de ausencia-presencia que se corresponde perfectamente con la dinámica que hallaremos en el origen del poema del *Cántico*³⁰.

2. LAS 31 ESTROFAS DE CANCIONES DE LA ESPOSA

Juan llega a Toledo en plena madurez de doctrina y pensamiento, gestada en comunión carismática con Teresa de Jesús en Ávila y con la base de las experiencias místicas que de ella ha conocido, y las que él mismo ha ido viviendo. Sigamos el proceso genético de la formación del *Cántico Espiritual*.

El poema original del *Cántico*: 31 estrofas

El estudio de los testigos ha delimitado con suficiente certeza que Juan compuso en la prisión de Toledo solamente el poema original con 31 estrofas, según el ordenamiento del CA, incluida la número 31, que comienza «Oh ninfas de Judea». La fuente más clarificadora sobre el tema está en la relación de Magdalena del Espíritu Santo citada anteriormente (cap. 2º nota 18), escrita a petición de Jerónimo de San José a fines de 1629 o principios de 1630, tomada de BMC 10 p. 325. Es un texto clave de un testimonio de primera mano para situar la datación de los escritos del santo, confirmado por las investigaciones histórico-críticas: cf. *Historia de sus escritos*, o.c., p. 106-150. Vamos a ver el contenido del poema en su forma primera,

²⁸ Tampoco parece ajustarse al contexto vivencial del desarrollo de las obras de la *Subida* y la *Noche*, cuyos comentarios religiosos son más conceptuales y clásicos.

²⁹ Cf. BMC 13 p. 401; cf. BMC 14 p. 95-96, 158-159, 164, 173-174, 388.

³⁰ Una visión sintética completa del *Cántico* en su origen, desarrollo y fin la tenemos en ESJ vol. 2, p. 259-310.

antes de recibir la interpretación (declaración) que el mismo santo le daría en el futuro. He aquí las 31 estrofas, en la página siguiente, bajo el título original:

CANCIONES ENTRE EL ALMA Y EL ESPOSO

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

2. *Pastores, los que fuerdes
allá por las majadas al otero:
si por ventura vierdes
aquel que yo más quiero,
decidle que adolezco, peno y muero.*

3. *Buscando mis amores,
iré por esos montes y riberas;
ni cogeré las flores,
ni temeré las fieras,
y pasaré los fuertes y fronteras.*

4. *¡Oh bosques y espesuras,
plantadas por la mano del Amado!
¡Oh prado de verduras,
de flores esmaltado!
Decid si por vosotros ha pasado.*

5. *Mil gracias derramando
pasó por estos sotos con presura,
e, yéndolos mirando,
con sola su figura
vestidos los dejó de hermosura.*

6. *¡Ay, quién podrá sanarme!
Acaba de entregarte ya de vero:
no quieras enviarme
de hoy más ya mensajero,
que no saben decirme lo que quiero.*

7. *Y todos cuantos vagan
de ti me van mil gracias refiriendo,
y todos más me llagan,
y déjame muriendo
un no sé qué que quedan balbuciendo.*

8. *Mas ¿cómo perseveras,
¡oh vida!, no viviendo donde vives,
y haciendo porque mueras
las flechas que recibes
de lo que del Amado en ti concibes?*

9. *¿Por qué, pues has llagado
aqueste corazón, no le sanaste?
Y, pues me le has robado,
¿por qué así le dejaste,
y no tomas el robo que robaste?*

10. *Apaga mis enojos,
pues que ninguno basta a deshacellos,
y véante mis ojos,
pues eres lumbre dellos,
y sólo para ti quiero tenellos.*

11. *¡Oh cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados!*

12. *¡Apártalos, Amado,
que voy de vuelo!
Vuélvete, paloma,
que el ciervo vulnerado
por el otero asoma
al aire de tu vuelo, y fresco toma.*

13. *Mi Amado, las montañas,
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos,*

14. *la noche sosegada
en par de los levantes del aurora,
la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora.*

15. *Nuestro lecho florido,
de cuevas de leones enlazado,
en púrpura tendido,
de paz edificado,
de mil escudos de oro coronado.*

16. *A zaga de tu huella
las jóvenes discurren al camino,
al toque de centella,
al adobado vino,
emisiones de bálsamo divino.*

17. En la interior bodega
de mi Amado bebí, y cuando salía
por toda aquesta vega,
ya cosa no sabía;
y el ganado perdí que antes seguía.

18. Allí me dio su pecho,
allí me enseñó ciencia muy sabrosa;
y yo le di de hecho
a mí, sin dejar cosa:
allí le prometí de ser su Esposa.

19. Mi alma se ha empleado,
y todo mi caudal en su servicio;
ya no guardo ganado,
ni ya tengo otro oficio,
que ya sólo en amar es mi ejercicio.

20. Pues ya si en el ejido
de hoy más no fuere vista ni hallada,
diréis que me he perdido;
que, andando enamorada,
me hice perdidiza, y fui ganada.

21. De flores y esmeraldas,
en las frescas mañanas escogidas,
haremos las guirnaldas
en tu amor florecidas
y en un cabello mío entretejidas.

22. En solo aquel cabello
que en mi cuello volar consideraste,
mirástele en mi cuello,
y en él preso quedaste,
y en uno de mis ojos te llagaste.

23. Cuando tú me mirabas
su gracia en mí tus ojos imprimían;
por eso me adamabas,
y en eso merecían
los míos adorar lo que en ti vían.

24. No quieras despreciarme,
que, si color moreno en mi hallaste,
ya bien puedes mirarme

después que me miraste,
que gracia y hermosura en mi dejaste.

25. Cogednos las raposas,
que está ya florecida nuestra viña,
en tanto que de rosas
hacemos una piña,
y no parezca nadie en la montaña.

26. Detente, cierzo muerto;
ven, austro, que recuerdas los amores,
aspira por mi huerto,
y corran sus olores,
y pacerá el Amado entre las flores.

27. Entrado se ha la esposa
en el ameno huerto deseado,
y a su sabor reposa,
el cuello reclinado
sobre los dulces brazos del Amado.

28. Debajo del manzano,
allí conmigo fuiste desposada,
allí te di la mano,
y fuiste reparada
donde tu madre fuera violada.

29. A las aves ligeras,
leones, ciervos, gamos saltadores,
montes, valles, riberas,
aguas, aires, ardores
y miedos de las noches veladores.

30. Por las amenas liras
y canto de serenas os conjuro
que cesen vuestras iras,
y no toquéis al muro,
porque la esposa duerma más seguro.

31. Oh ninfas de Judea!,
en tanto que en las flores y rosales
el ámbar perfumea,
morá en los arrabales,
y no queráis tocar nuestros umbrales.

Conviene hacer una breve comparación del Cántico con la obra en la que se ha inspirado, el *Cantar de los Cantares*.

Una recreación del *Cantar de los Cantares*

El *Cántico Espiritual* se inicia con el deseo ardiente del alma que sale a la búsqueda de Dios. Se trata de un poema extraordinariamente semejante en imágenes, elementos narrativos y descriptivos, incluso palabras, al *Cantar de los Cantares*, pero no es imitación sino una asunción creativa. La imagen del ciervo, con la que acaba el *Cantar*, es la que abre el *Cántico*, feliz recurso literario para significar la actualización continua que el lector de la Palabra realiza, asumiendo y respondiendo a la palabra divina. Para escribir el *Cántico Espiritual* Juan ordena, selecciona, dinamiza e interioriza los contenidos del *Cantar*. Juan se ha sumergido en el ambiente de imágenes, sentimientos, naturaleza del *Cantar* y desde dentro lo ha recreado escribiendo el *Cántico*³¹. El autor parece inmerso en unos textos que probablemente conocía de memoria en la versión de la *Vulgata*, y que va desbrozando, asimilados en su propia experiencia personal como un tapiz lleno de belleza, que abarca imágenes y sonidos³². Hay claras semejanzas como vemos, por citar un ejemplo, CA 1:

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

Ct 2,9: Es mi amado una gacela, parecido al cervatillo.

Ct 2,17: Vuelve, amado mío, imita a una gacela o a un joven cervatillo

Ct 3,1-3: Busqué al amor de mi alma, lo busqué y no lo encontré... ¿Habéis visto al amor de mi alma?

Ct 8, 14: ¡Huye, amado mío, imita a una gacela o a un joven cervatillo, por los montes perfumados!

Numerosos temas e imágenes del cap. 1º del *Cantar* reaparecen en el *Cántico*³³. Podríamos continuar con los siete capítulos siguientes del *Cantar*, y nos encontraríamos el mismo estilo de relaciones. Llama la atención que se usan

³¹ Cf. F. RUIZ, *Obras completas de San Juan de la Cruz*, EDE (Madrid 1980) p. 666; cf. C. P. THOMPSON, *El poeta y el místico. Un estudio sobre el Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz*, Swan (Madrid 1985) p. 103.

³² Algunos autores descubren un cierto «paralelismo sinonímico-morfosintáctico»: «el Cántico está saturado de palabras, expresiones y versos enteros del *Cantar* –hasta de parecidos fonemas y ritmos de construcción gramatical–, respira en todos sus versos el mismo espíritu del *Cantar*» (F. CONTRERAS MOLINA, «El *Cantar de los Cantares* y el *Cántico Espiritual*», en *SanjCruz* 9 (1993) p. 63-64); cf. C. P. THOMPSON, *Canciones en la noche...* o.c., p. 153-154; cf. A. BRENNER, *The song of the songs*, Sheffield Academic Press (Sheffield 1989).

³³ Los amores buenos como el vino de Ct 1,2 y Ct 1,4 nos recuerdan el adobado vino y emisiones de bálsamo divino de CA 17; las doncellas amantes de Ct 1,3, a las jóvenes que discurren al camino de CA 16; la doncella morena pero digna de amor de Ct 1,5-6 nos remite a la doncella morena de CA 24; el amado buscado de Ct 1,7 que sesteaba al mediodía nos recuerda la búsqueda de CA 1 y el descanso entre las flores de CA 26; la amada que sigue los ganados y pastores de Ct 1,8 nos recuerda a los pastores interrogados por la esposa de CA 2; el cuello con adornos de Ct 1,10 nos sugiere el «mirástele en mi cuello» de CA 23; los adornos plateados de Ct 1,11 nos evocan los «semblantes plateados» de CA 11; los olores y fragancias de Ct 1,12 nos hablan de «corran sus olores» de CA 26; el amado que reposa entre los pechos de la amada de Ct 1,13 nos evocan el «allí me dio su pecho» de CA 18 y la amada que reposa «sobre los dulces brazos del amado» de CA 27; la viñas de Ct 1,14 nos hacen pensar en «la viña florecida» de CA 25; las palomas y ojos de Ct 1,15 nos conducen a los ojos

imágenes y expresiones, a veces con un mismo sentido, pero en otros casos, de modo diverso. Son muy pocos los versos del *Cantar* que no encuentran alguna reminiscencia en el *Cántico*. Es evidente que Juan de la Cruz está empapado del contenido del *Cantar*, pero no lo copia, sino que lo recrea interiormente, conducido por su experiencia mística y adaptándolo a su propia inspiración poética³⁴.

El poema del *Cántico* es una asimilación y desarrollo personal de la experiencia cristiana enmarcada a la luz del *Cantar*³⁵. Juan ha sintonizado profundamente con las vibraciones de este libro y movido por ellas ha expresado de manera luminosa su propia experiencia en el camino hacia la unidad con Dios³⁶. El *Cantar de los Cantares* es la inspiración principal del *Cántico*, pero no sólo en cuanto a temas e imágenes, sino mucho más. Juan se sumerge en el estilo del *Cantar*, en sus ritmos, en sus paralelismos visuales, morfológicos, incluso fonéticos, y después los usa de un modo extraordinariamente libre³⁷. Pero es difícil comprender esta obra fuera del ambiente en que se originó y de la situación concreta vivida por su autor: la mente de un buen conocedor del *Cantar* en versión de la Vulgata (los testigos dicen que lo sabía de memoria), cuyos elementos elabora mentalmente en un ambiente onírico de la oscuridad de la prisión de Toledo. Este es el mobiliario espiritual que acompaña la conciencia de Juan de Yepes como marco para su vivencia interior, que se expresará mediante símbolos que revelan una experiencia de conocimiento y una nueva conciencia, reflejada de modos diversos en sus escritos. Tanto Freud como C. G. Jung han insistido en la relación que los símbolos tienen con el inconsciente y con los sueños, en los que se manifiestan, con mayor claridad, arquetipos y símbolos universales. La función simbólica propia de la psique humana se levanta de la oscura noche toledana en busca de sentido y se sumerge en la intimidad del alma, llena de las imágenes del *Cantar*, en busca del Amado ausente. Y es aquí donde va a producirse el gran milagro. La lóbrega carcelilla se convertirá en tálamo nupcial, la noche se llena de luz y la soledad se transfigura en encuentro y plenitud. Nos encontramos ante las huellas evidentes de unas experiencias simbólicas que podríamos relacionar con aquellas experiencias

de CA 10 y CA 11 y a la paloma de CA 12; la hermosura del amado y su lecho florido en Ct 1,16 nos recuerda el «vámonos a ver en tu hermosura» de CA35 y el «lecho florido» de CA15.

³⁴ Veamos las evocaciones, que en ciertos casos son imitación y paralelismo evidente: CA 1 (Ct 2,9; 2,17; 3,1-3; 5,6; 8,14), CA 2 (Ct 5,8), CA 3 (Ct 3,2), CA 4 (Ct 3,3), CA 15 (Ct 1,16; 3,1,4), CA 16 (Ct 1,2b-3, 8,2), CA 17 (Ct 2,4), CA 18 (Ct 7,13b), CA 21-24 (Ct 1,4-5; 4,1; 6,4; 7,5-7), CA 25 (Ct 2,15), CA 26 (Ct 4,16), CA 27 (Ct 2,6; 5,1), CA 28 (Ct 2,3; 2,5; 8,5), CA 30 (Ct 2,7; 3,5; 8,4; 8,9; 8,10).

³⁵ Cf. F. GARCÍA, «San Juan de la Cruz y la Biblia» en *RevEspir 1* (1942) p. 386-388. Pero no hay estricto paralelismo del *Cantar*, el *Cántico* y las etapas de vida espiritual como pretende J. Guillén forzando los textos: cf. J. GUILLÉN, «La poética en el *Cántico Espiritual*», *RevEspir 1* (1942) p.439-440.

³⁶ El *Cantar* se inicia con un beso y acaba con una ausencia; el *Cántico* invierte el recorrido, empieza con una ausencia y culmina con la unión plena esponsal. El *Cántico* asume la interpretación espiritual de aquella palabra divina del AT y la devuelve interiorizada, como respuesta humana de búsqueda y encuentro del Amado.

³⁷ Thompson analiza la riqueza de la poesía sanjuanista en paralelismos y estructuras subyacentes, tanto en su tesis doctoral como en la última obra de revisión: cf. C. P. THOMPSON, *Canciones en la noche...* o.c., p. 140-165.

espirituales que M. L. Von Franz situaba en el origen de las religiones³⁸. Son las huellas de la experiencia de Dios del Dr. Místico, que después él mismo interpretará en clave teológica.

El contenido del poema original

Es interesante poder comprobar cuál es el contenido concreto de esta primera composición³⁹. Hagamos un resumen de ella. Primero hay que considerar el título: «Canciones entre el alma y el esposo» es el título reconocido, con algunas variantes, por los testigos más antiguos y consideramos, por tanto, una primera interpretación autorizada, desde el origen de su composición, que el mismo autor asume en la primera transcripción. Esto tiene su importancia, ya que la palabra «alma» no aparece citada dentro del poema.

Empieza el texto con la queja de una doncella dirigida a su amado por su ausencia, que le dejó herida, y saliendo tras él no le halló (CA 1). Pide a los pastores que expresen al Amado, si le encuentran, el sufrimiento de ella (CA 2). Emprende ella la búsqueda de él por todos lados sin distraerse con cosas y sin temer los peligros (CA 3). Pregunta a la naturaleza por el Amado (CA 4) y la naturaleza responde que el Amado dejó a su paso presuroso la huella de su belleza en lo creado, con su figura y su mirada (CA 5). Se queja el alma porque el Amado no se le da del todo y porque los mensajeros no le dan la respuesta deseada (CA 6) y porque todos le refieren gracias del Amado que aún la hieren y la hacen morir, pero que no acaban de satisfacerla (CA 7). Se queja el alma de una vida fuera del amor de él, muriendo por las heridas recibidas del Amado (CA 8). Increpa el alma al Amado por hacerla de amor y no llevarla con él (CA 9). Reclama al Amado le dé lo que le pide (la vista del Amado) alegando no esperar nada de ninguno fuera de él (CA 10). En el reflejo de una fuente busca los ojos del Amado que desea (CA 11). Por el momento no hay nada ajeno a un drama amoroso pastoril.

A continuación ocurre algo extraño: ahora pide que aparte los ojos y dice que «va de vuelo», a lo que responde el Amado al alma que vuelva de su vuelo, porque ya él llega a ella fresco (CA 12). La primera impresión es de ruptura de un ritmo. A continuación se hace una compleja descripción poniendo junto al Amado una serie de elementos desiguales uno al lado de otro: realidades naturales con rasgos sugerentes y misteriosos (valles solitarios nemorosos, ínsulas extrañas, ríos sonoros, etc.), sonidos ambiguos (silbo de los aires amorosos, etc.), elementos sociales sorprendentes (música callada, cena que recrea y enamora, etc.). Una mezcla de sensaciones mágicas que ocupa dos estrofas con unidad de contenido y de forma: una larga lista de sustantivos yuxtapuestos, con bastantes adjetivos (que

³⁸ Cf. cap. 1º nota 68.

³⁹ Dado que en su origen fueron poesías exentas, es legítimo buscar el sentido primitivo original: cf. E. PACHO, «Lenguaje y mensaje» en AAVV., *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, EDE (Madrid 1990) p. 68.

han aparecido de manera repentina) y sin ningún verbo (CA 13-14)⁴⁰. La magia parece continuar. Llega ahora una visión que parece onírica, y donde también se omite el verbo: un lecho de ambos, Amado y amada, cuevas de leones, color púrpura, mil escudos de oro (CA 15). Esta estrofa, junto con las dos anteriores, con su ausencia de verbos, comparte una construcción semejante que la emparenta literaria y expresivamente con las dos anteriores y que nos podría llevar a intuir un momento único, alargado, donde convergen todas las imágenes. Parece un largo sueño misterioso y bello, lleno de paz y plenitud. El poema nos ofrece un conocimiento expresado en imágenes, con un orden misterioso que se escapa de un discurso racional, incorporando emociones. Estamos ante un tipo de poesía cercana a los poetas simbolistas franceses⁴¹.

Tras el Amado va un grupo de doncellas, hay rayos de luz, vino adobado, olores deleitosos (CA 16). La embriaguez parece impregnarlo todo. Se refiere una sustanciosa unión de la amada con el Amado en la bodega interior (¡de mi Amado bebí!), que hace salir al alma descontrolada (CA 17). El Amado le dio su pecho y le comunicó ciencia sabrosa y el alma se entrega por completo a él como Esposa (CA 18). Es la primera estrofa en que se habla de «esposa». Ahora el alma emplea ya todo al servicio del Amado y nada la ocupa sino amar (CA 19). Dice no ir al ejido porque se perdió por amor y fue ganada para el amor (CA 20). Tejen él y ella guirnalda de amor con flores y esmeraldas unidas en un cabello de ella (CA 21). Es aquel cabello que conquistó al Amado, el cual también se hirió de amor mirando el ojo de ella (CA 22). La mirada del Amado le agradecía a ella y él la amaba aún más, y ella podía así adorarlo a él (CA 23). La mirada del Amado llenó de gracia y hermosura a la amada (CA 24). Es evidente que hemos vuelto al relato amoroso, asumiendo atrevidas expresiones que apuntan experiencias muy intensas. Las estrofas 20-24 han mantenido un cierto tono semejante, dentro del grupo mayor que va describiendo ya la plenitud del encuentro, pero con la característica de presentar, desde la cumbre, una visión contemplativa de su situación.

A continuación pide ayuda para que nadie se oponga al encuentro de amor (viña florecida) y no sean molestados mientras juntan rosas (CA 25). Pide cese el viento seco y venga el viento de primavera de amor para remover los olores del huerto y que el Amado pueda reposar y alimentarse entre las flores (CA 26). La relación de intimidad amorosa de los amantes está en el centro del poema.

La esposa ha entrado al huerto deseado y descansa a gusto en abrazo de amor con el Amado (CA 27). Le dice el Esposo a ella que bajo el manzano fue

⁴⁰ L. Baralt ha insistido en la extremada originalidad de este uso del castellano, sin tradición en la época en que Juan de la Cruz escribe, y que sólo puede interpretarse como una imitación de la construcción hebrea del *Cantar*. Juan de la Cruz omite el verbo «ser» en estas estrofas, y también en la estrofa siguiente CA 15 («nuestro lecho florido...»), otra estrofa fundamental del clímax interno con una construcción gramatical semejante: cf. L. LÓPEZ BARALT, «El Cántico Espiritual o el júbilo de la unión transformante», en AAVV., *San Juan de la Cruz and Fray Luis de León. International Symposium. November 14-16, 1991*, Juan de la Cuesta (Newark Delaware 1993) p. 179-181.

⁴¹ Cf. I. ELIZALDE, «San Juan de la Cruz: simbolismo metafórico», en ACTAS vol. 1 p. 299.

desposada y se reparó el daño que allí se hizo a su madre violada (CA 28)⁴². Hace después una llamada general y variada a animales (leones, ciervos, etc.), elementos de la naturaleza (montes, valles, riberas, etc.) y a sensaciones y sentimientos (ardores, miedos...), conjurándolos por las amenas lirás y canto de serenitas a que no molesten a la Esposa que duerme (CA 29-30). La alusión a las lirás puede referirse al instrumento musical y asumiría aquí el valor de una imagen simbólica, pero también podría referirse al nombre de los versos que el mismo autor está usando en todo el poema. Es significativo que ponga los versos en relación con el conjuro, y nos está mostrando la función misma que debieron ejercer dentro de la prisión: actualizar y profundizar la huella de la luz divina, fortaleciendo la persona en contra de los enemigos. Por último, la última estrofa reclama que las ninfas queden fuera de la ciudad y no perturben el olor sabroso de las flores ni estorben el reposo de la esposa (CA 31). Hasta aquí la visión general del primer poema del *Cántico*, salido de la prisión. La modernidad de Juan de la Cruz se hace patente, como ha señalado C. Bousoño⁴³.

Sorprende, en medio del poema, una ruptura de ritmo en las estrofas 12 a 14, con un movimiento extraño y unas imágenes poderosas pero irracionales que irrumpen en el escenario del drama interior. En el culmen de una búsqueda amorosa irrumpe una naturaleza evocadora e intensa que llena de sosiego el anhelo desbordante de la amada. A partir de entonces cambia profundamente el contenido, y donde antes había búsqueda y ausencia nos encontramos con el lecho amoroso del encuentro del amado y de la amada. Aunque después se hable de conjuros y peligros que hay que ahuyentar, el encuentro esponsal ha llenado todo el escenario y deja una huella indeleble.

No es difícil reconocer aquí una experiencia vivida interiormente por Juan en la prisión de Toledo, en la que, partiendo de una situación terrible de soledad que está padeciendo, lleva a cabo un recorrido espiritual-místico inspirado en el *Cantar de los Cantares* que le conduce a una situación de paz y gozo interior, sin que hubiese concluido su penosísima situación externa, la cual sólo finaliza al huir de la cárcel, el 15-16 de agosto del 1578. El desarrollo de la función simbólica creadora de pensamiento⁴⁴ ha abierto nuevos caminos de conocimiento de Dios en el corazón y la mente de Juan. La experiencia espiritual sanjuanista muestra su virtual capacidad dadora de sentido para invertir situaciones adversas y transformarlas en ocasión de nuevos conocimientos divinos que iluminen la realidad, clarificando las sombras que se ciernen sobre las vicisitudes de la vida cotidiana. La búsqueda y encuentro de Dios iluminan toda la realidad, también el dolor y el sufrimiento,

⁴² Encontramos aquí una evocación, clara en su época, de un sentido teológico cristiano (tema frecuente en la patrística de la redención cristiana en el «árbol de la cruz»), lo cual apunta, sin duda, al sentido genuino que el mismo autor está dando a su poema, y que le hace salir del ambiente alegórico amoroso y nupcial del tono general de las canciones.

⁴³ Cf. C. BOUSOÑO, *Teoría de la expresión poética*, Gredos (Madrid 6ª edic. 1976) p. 361-387.

⁴⁴ Cf. N. SILLAMY, *Diccionario de Psicología*, Larousse-Planeta (Barcelona 1996) p. 203.

la soledad o la injusticia. Es evidente la presencia de la experiencia religiosa generando un lenguaje simbólico⁴⁵.

Hemos visto el contenido del poema tal y como salió de la prisión de Toledo, donde se sustancia aquella experiencia de Dios que el santo había vivido en aquella terrible situación. El contenido de la experiencia de Juan a la luz de su primera forma en el poema de 31 estrofas lo podríamos esquematizar así, asumiendo la identificación de la doncella con el alma:

1. Salida del alma a buscar a su Amado: CA 1-5	BÚSQUEDA CA 1-11
2. Quejas del amor no satisfecho del alma, que aumenta su deseo: CA 6-10	
3. Va a la fuente cristalina: CA 11	
4. Encuentro con el Amado: CA 12	ENCUENTRO CA 12-15
5. Sucesión de imágenes mágicas en torno al Amado: CA 13-14	
6. Lecho de amor: CA 15	
7. Jóvenes doncellas en la fiesta del amor: CA16	FIESTA DEL AMOR: CA 16-24 con doncellas, y guirnaldas, etc.
8. Sustanciosa unión en la bodega interior y promesa sponsal del alma: CA 17-18	
9. El alma se ocupa sólo de amar y del amor y ha perdido lo demás: CA 19-20	
10. Hacen guirnaldas de amor y recuerdan el proceso del amor en que se embelleció la Esposa recibiendo gracia y hermosura del Amado: CA 21-24	
11. Que las raposas no dañen la viña florecida del amor, el cierzo no la reseque y el austro la renueve: CA 25-26	PIDE AYUDA Y PROTECCIÓN CA 25-26
12. Reposa la Esposa en el huerto abrazada al Esposo: CA 27	ABRAZO ÍNTIMO AMADO-AMADA Y REDECCIÓN MATERNA CA 27,28
13. Desposada bajo el manzano, y allí fue reparada su madre: CA28	
14. Conjuro a los enemigos por parte de él (dos estrofas) y por parte de ella (una estrofa) para que repose la Esposa: CA 29-31	CONJURO A LOS ENEMIGOS DE LA ESPOSA: CA 29-31

⁴⁵ Cf. LUCIEN MARIE DE SAINT JOSEPH, «Expérience mystique et expression symbolique chez Saint Jean de la Croix», en AAVV., *La polarité du symbole*, Etudes Carmelitaines (Paris 1960) p. 20-51.

También la forma poética del *Cántico* transmite su mensaje⁴⁶: en las primeras once estrofas no encontramos un solo adjetivo, y ello da un ritmo rápido y dinámico al poema, ya que la amada sale en busca del amado, y no se entretiene con nada, ni tan sólo con las criaturas (de las que reconoce su belleza en CB 5, pero no se para en describirlas). Para llegar al objetivo Juan no se detiene por el camino: «ni cogeré las flores». Los adjetivos, sin embargo, se multiplican a partir de la estrofa 12: el dinamismo se relaja y el texto reposa con la cercanía y el encuentro amado-amada, que trae paz y armonía. Los amantes gozan de la creación.

En la estrofa 11 aparece una misteriosa fuente donde parece que se prepara el encuentro con el Amado que llegará en la estrofa siguiente. Sabemos que es el mismo tema de otra poesía que escribió en la cárcel, la de la Fonte (*Aquella eterna fonte está escondida, que bien sé yo do tiene su manida, aunque es de noche...*).

El encuentro y la plenitud que conlleva aparecen en dos grupos estróficos, CA 12-24, y CA 27-28, en total son quince estrofas, la mitad de la composición. El encuentro inicial con el Amado en CA 12 se realiza de manera extraña. En un primer momento aparece el miedo («apártalos amado...»)⁴⁷, que el mismo Amado parece apaciguar con su palabra. Después se da una sucesión misteriosa de imágenes sorprendentes y ricas en sensaciones (CA 13-14) que llevan hasta un lecho donde se ha de producir el encuentro amoroso. En las estrofas del encuentro (CA 13-15) apenas hay verbos, y los pocos que tenemos están en presente. De la estrofa 1 a la 12 habíamos tenido un torrente de verbos, principalmente en tiempo pasado y presente. En la estrofa CA 12 nos encontramos el relato del encuentro con 4 verbos en presente. De la estrofa 13 a la 15 sólo hay dos verbos en presente hacia el centro, usados para calificar a un sustantivo: «la cena que recrea y enamora». Parece que, de golpe, se ha parado el tiempo, y también ha desaparecido sin rastro las acciones y el movimiento precipitado que venía de atrás, y ahora sólo quedan imágenes simbólicas que lo llenan todo y que dejan una huella de placidez e inflamación, evocada por los verbos en presente. El escenario va de lo exterior a lo interior, de la naturaleza grandiosa (CA 13) a la intimidad de la alcoba nupcial (CA 15). Y son los verbos, donde se refleja la personalización humana de la experiencia, los que dan paso de uno a otro y conducen el movimiento externo hacia el drama interior. Analizaremos este tema más adelante.

Otro detalle llama la atención. Dentro de las estrofas del encuentro con el Amado y la fiesta del amor aparecen unas misteriosas doncellas. Tras el «lecho florido» donde se unen el alma con el Esposo (CA 15), aparecen: «a zaga de tu huella las jóvenes discurren al camino» (CA 16). No deja de sorprender que, en la más profunda intimidad de la experiencia, entre el lecho nupcial (CA 15) y las atrevidas imágenes de amor íntimo de CA 17-18, aparezcan unas misteriosas doncellas

⁴⁶ Conviene leer los interesantes análisis que hace D. Alonso para descubrir los elementos poéticos y literarios: cf. D. ALONSO, *La poesía de San Juan de la Cruz (Desde esta ladera)*, Aguilar (Madrid 4ª edic. 1966) p. 135-145.

⁴⁷ El miedo es una experiencia típica, característica del encuentro con lo trascendente, con el totalmente Otro, con lo numinoso: cf. R. OTTO, *Lo santo*, Alianza (Madrid 1980).

invitadas a la fiesta. En la más profunda intimidad de la experiencia de Dios de Juan de la Cruz, surgen doncellas, por el mismo camino («las jóvenes discurren al camino»), que participan de aquellas mismas experiencias que Juan describe («al toque de centella, al adobado vino, emisiones de bálsamo divino»). ¿Quiénes eran aquellas doncellas? ¿Qué otras almas compartían camino con Juan? Juan venía a Toledo de Ávila, donde había acompañado en la dirección espiritual a las carmelitas, con admirables frutos⁴⁸. Podemos deducir que aquellas doncellas eran la madre Teresa y sus primeras seguidoras suyas, que había acompañado y animado hasta hacía muy poco. En cualquier caso, conviene destacar que, en aquella profunda intimidad de la experiencia de Dios que Juan transmite hay otras personas, no está él sólo. Este dato tendrá un extraordinario interés más adelante y creemos que su importancia es grande, fijándonos, sobre todo, en el lugar principal en que encontramos dicha estrofa en la composición inicial del poema⁴⁹.

La experiencia del encuentro en el segundo grupo estrófico CA 27-28 parece expresar algo más definitivo, cuando se refiere al descanso en el abrazo de amor y paz gozosa y a la redención materna, que ya está realizada. En el primer encuentro se remarcaba más, con sus imágenes llenas de esplendor oriental, la riqueza y profundidad de aquella experiencia, la sorpresa de una plenitud llena de sensaciones y matices. En CA 27 se ha alcanzado la paz, y en CA 28 se da una visión de la unión ya realizada, pero en tiempo pasado. Tanto en la estrofa 18 como en la 28 aparece un término común y popular del lenguaje, el adverbio temporal «allí», usado cinco veces, que adquiere un sentido misterioso y se llena de connotaciones que parecen evocar el secreto de la comunicación amorosa. Juan parece conferir a este término el significado de lugar secreto del encuentro sponsal⁵⁰.

Es significativa la última estrofa en que la esposa expresa que no tiene absoluta seguridad y desea conservar la paz experimentada. Podemos intuir en esta estrofa a Juan, tras varios meses de prisión, desnutrido y sin salud, que ha experimentado la presencia de Dios, pero que está aún en situación humana crítica, tanto en lo personal como en lo que respecta a la reforma teresiana, cuya situación y perspectivas desconoce.

⁴⁸ El ambiente atractivo y humano de espiritualidad compartida que el santo engendraba en Ávila lo encontramos en ALONSO M. D., *Vida, virtudes y milagros...* o.c., p. 170: 210.

⁴⁹ Conviene subrayar la intuición primigenia del poema original. Además encontramos testimonios biográficos que apoyan esta interpretación. Un famoso y fidedigno testimonio antiguo nos habla de un éxtasis común que tuvieron Santa Teresa y San Juan de la Cruz en el locutorio de La Encarnación de Ávila: allí estaban los dos juntos, compartiendo experiencia mística «al toque de centella, al adobado vino, emisiones de bálsamo divino»: cf. *Ib.* p. 169-170.178. Si añadimos las coincidencias de temas e imágenes con Teresa para explicar la propia experiencia mística, tenemos una confirmación de nuestra hipótesis.

⁵⁰ Un término que ya aparecía en otro de los escritos de la prisión, el poema *Encima de las corrientes*. Un interesante estudio sobre la recreación sanjuanista del Sal 137, *Super flumina Babylonis*, que inspira el poema: cf. KEES WAAIJMAN, «Allí me hirió el amor. Estudio sobre la poesía *Super flumina Babylonis* de Juan de la Cruz», en *StSpir* 3 (1993) p. 200-212.

Primeras conclusiones: huellas de experiencia en poema original

Recordamos las palabras de Von Balthasar cuando dice que Juan es más doctor por sus poesías que por sus comentarios⁵¹, en el sentido de que ellas expresan mejor la belleza y el poder del misterio. Los testigos de los procesos y los biógrafos sanjuanistas refieren una especial comunicación divina vivida por el santo en la prisión de Toledo que iluminará su pedagogía espiritual, que hemos llamado «la experiencia primordial». Nos parece encontrar la huella clara de esta experiencia⁵², en la misma poesía original, tal y como salió de la prisión. El análisis interno de los contenidos del poema nos lleva a confirmar la relación directa y próxima con aquella «experiencia» que encontramos en el testimonio cualificado de Francisca de la Madre de Dios. Encontramos las huellas nucleares de su experiencia mística en los poemas CA 12-24, donde podríamos distinguir dos etapas: encuentro (CA 12-14) y fiesta del amor (CA 15-24). Descubrimos allí el núcleo de su experiencia primordial, que no habrá que perder de vista a lo largo de todo el proceso de elaboración y comentario que Juan va a hacer más adelante. En CA 27-28 nos encontramos una reactualización de esa experiencia, que ha dejado una impronta indeleble en el alma de Juan y le comunica paz y gozo inefables, al lado de una primera reflexión implícita del autor, que expresa poéticamente su experiencia en línea redentora, según el estilo de la patrística antigua (CA 28). Las estrofas CA 25-26 y CA 29-31 expresan un fondo de inseguridad y temor ante los enemigos que, en el contexto vital de Juan podemos identificar con la situación difícil en la que aún se encuentra en la prisión de Toledo. El lugar privilegiado de la estrofa CA 16 en el poema original nos permite intuir que la relación con las carmelitas (unas «jóvenes que discurren al camino») forma parte de la experiencia mística que ha vivido el santo, como contexto esencial en el que ha madurado su propia existencia y su vocación carmelitana.

Asumiendo la nomenclatura de G. Durand podríamos definir ya con el poema original el *Imaginario*⁵³ con el que Juan de la Cruz descifra los conocimientos adquiridos sobre la vida espiritual como un gran camino de la Esposa en busca del Esposo divino, atravesando una naturaleza llena de seres animados e inanimados, de día y de noche, hasta alcanzar la presencia del Amado y unirse a Él. Una experiencia que parece completa y total en ciertos momentos, pero que otras estrofas presentan con un talante no definitivo. Todos los elementos naturales y sensibles participan de este viaje interior del hombre

⁵¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. 3. Estilos laicales*, Encuentro (Madrid 1987) p. 178. Y sin embargo, también los comentarios serán valiosos para hablar de lo inefable, con la conciencia de que sus explicaciones son apenas balbuceos de un misterio contemplado.

⁵² M. Ofilada estudia a Juan de la Cruz bajo las claves hermenéuticas de la experiencia y del conocimiento, puertas de acceso a su doctrina: cf. M. OFILADA, *San Juan de la Cruz. El sentido experiencial del conocimiento de Dios. Claves para un acercamiento filosófico al santo Doctor*, Monte Carmelo (Burgos 2002).

⁵³ Es el conjunto de formas simbólicas y arquetipos con que el conocimiento humano descifra las estructuras de lo real, asignando claves simbólicas a las intuiciones sensibles: cf. G. DURAND, *La imaginación simbólica*, Amorrortu (Buenos Aires 1971) p. 127-136.

hacia Dios. Pero el alma no va en solitario sino acompañada por otras que comparten experiencias y comunicaciones divinas. El símbolo esponsal ocupa el lugar central de la interpretación simbólica, aunque está acompañado de otras imágenes simbólicas diversas.

3. COMPOSICIÓN DEL CA (39 EST.) Y COMENTARIO

La terminación del *Cántico Espiritual*⁵⁴

Tras su venturosa salida de la prisión Juan será enviado a Andalucía donde parecía estar más seguro de posibles persecuciones de los calzados. Estuvo primero siete meses y medio en el Calvario (Jaén) y después es enviado a Baeza. Empieza a dirigir espiritualmente a las carmelitas descalzas de Beas por encargo de Teresa de Jesús⁵⁵. Allí les lleva sus *Canciones espirituales de la esposa*. Las monjas empiezan a preguntarle el sentido de aquellas poesías tan hermosas, y Juan las complace elaborando una interpretación espiritual. Y va completando también el poema con nuevas estrofas. A los 31 poemas originales Juan ha añadido 8 poemas más, que traemos a continuación y analizamos en sus contenidos:

<p>32. <i>Escóndete, Carillo, y mira con tu haz a las montañas, y no quieras decillo; mas mira las compañas de la que va por ínsulas extrañas.</i></p>	<p>En la estrofa 32 se pide al Amado ocultamiento, que mire las montañas, guarde silencio y mire las acompañantes del alma que va por ínsulas extrañas.</p>	<p>SILENCIO OCULTAMIENTO MIRADA DEL AMADO: CA 32</p>
<p>33. <i>La blanca palomica al arca con el ramo se ha tomado y la tortolica al socio deseado en las riberas verdes ha hallado.</i></p>	<p>En la estrofa 33 se vuelve a hablar de la paloma de CA 12, identificándola con la paloma de Noé que vuelve al arca tras encontrar pareja en la orilla.</p>	<p>VUELVE LA PALOMA CON ÉXITO CA 33</p>
<p>34. <i>En soledad vivía, y en soledad ha puesto ya su nido, y en soledad la guía a solas su querido, también en soledad de amor herido.</i></p>	<p>La estrofa 34 presenta con insistente repetición un tema que había aparecido en CA 14: la soledad del alma en la que le guió su Amado, también solo y herido de amor.</p>	<p>SOLEDAD ESENCIAL QUE GUIÓ AL ALMA: CA 34</p>

⁵⁴ La composición del CA y la evolución al CB han sido muy estudiados por numerosos autores. Los resultados los recoge E. Pacho (cf. Bibliografía). Tienen interés especial sus ediciones críticas: CantA y CantB. Una síntesis de la elaboración del CA la encontramos en E. PACHO, *Vértice de la poesía y de la mística. El Cántico Espiritual de san Juan de la Cruz*, Monte Carmelo (Burgos 1985) p. 13-40; cf. CantA p. 9-89.

⁵⁵ Teresa presenta a Juan de la Cruz con grandes elogios, como la persona ideal para dirigirlas: cf. Cta a las Carmelitas Descalzas de Beas, octubre 1578; cf. Cta. a Ana de Jesús, nov. de 1578.

<p>35. <i>Cocémonos, Amado, y vámonos a ver en tu hermosura al monte ó al collado do mana el agua pura; entremos más adentro en la espesura.</i></p>	<p>En la estrofa 35 invita el alma alborozada a su Esposo, al gozo del encuentro donde Él quiera, entrando en espesura.</p>	<p>GRUPO ESTROFICO CON UNIDAD INTRÍNSECA: CA 35-38</p>
<p>36. <i>Y luego a las subidas cavernas de la piedra nos iremos, que están bien escondidas, y allí nos entraremos, y el mosto de granadas gustaremos.</i></p>	<p>La estrofa 36 continúa el gozo, entrando en cavernas ocultas y gustando en ellas mosto de granadas.</p>	<p>Es una invitación de la Amada al Esposo a volver al gozo del encuentro en plenitud ya experimentada antes. Se evocan elementos ya conocidos del autor: naturaleza hermosa y serena y una llama sin pena.</p>
<p>37. <i>Allí me mostrarías aquello que mi alma pretendía, y luego me darías allí, tú, vida mía, aquello que me diste el otro día:</i></p>	<p>En la estrofa 37 vuelve el término «allí», pero apunta ahora al futuro, esperando la repetición y fruición de un encuentro ya pasado.</p>	<p>Se evocan elementos ya conocidos del autor: naturaleza hermosa y serena y una llama sin pena.</p>
<p>38. <i>El aspirar del aire, el canto de la dulce Filomena, el soto y su donaire, en la noche serena, con llama que consume y no da pena.</i></p>	<p>En la estrofa 38 se describe una imagen bucólica de paz y armonía con aire, canto de ruiseñor, naturaleza hermosa en una noche serena, y con una llama consumidora y sin pena.</p>	<p>Se evocan elementos ya conocidos del autor: naturaleza hermosa y serena y una llama sin pena.</p>
<p>39. <i>Que nadie lo miraba, Aminadab tampoco parecía, y el cerco sosegaba, y la caballería a vista de las aguas descendía</i></p>	<p>La estrofa 39 ofrece un silencio y una paz serenas, que relajan el ambiente, y sin nadie que mire, tampoco Aminadab (?).</p>	<p>FINAL DE PAZ SERENA CA 39</p>

En un cierto momento, Ana de Jesús, que es la priora de Beas, y después en Granada, (a donde irá destinado también Juan a un monasterio masculino de la ciudad), le pide que haga un comentario completo por escrito de estos poemas. Este es el origen y el contexto del comentario a los poemas del *Cántico Espiritual*. Juan se lo entregará ya escrito en su primera versión (CA) en el año 1584, en Granada. El poema fue escrito bajo el impulso lírico y en el contexto de una experiencia de Dios, pero la prosa tiene además otra motivación pedagógica, para ayudar a las carmelitas a avanzar en el camino espiritual. Juan entrelaza en sus comentarios la explicación de los poemas con esquemas y materiales sobre espiritualidad que él ha conocido y que utilizará para sus fines⁵⁶.

⁵⁶ Cristóbal Cuevas ha defendido la necesidad implícita de algunos poemas, entre ellos el *Cántico*, por su misma naturaleza, de ser completados por una glosa que ilumine su contenido: cf. C. CUEVAS GARCÍA, «La literatura, signo genérico. La literatura como signo de lo inefable: el género literario de los escritos de San Juan de la Cruz», en AAVV., *La literatura como signo*, Playor (Madrid 1981) p. 90-92.

Ante las nuevas estrofas que vienen a completar el CA podemos observar:

- Las nuevas estrofas están perfectamente entroncadas, por temas, belleza y ritmo, con el conjunto anterior. El poeta no pierde inspiración. Podemos reunir las nuevas estrofas en dos grupos estróficos con cierta relación interna: por un lado las tres estrofas CA 32-34 pueden formar un grupo, ya que la segunda y la tercera van unidas por el tema de la palomica, central en la 33 y que aparece en la 34, mientras que esta última también se relaciona con la primera por el tema de la soledad y ocultamiento. Por otro lado tendríamos las estrofas CA 35-39, donde las cuatro primeras tienen una cierta unidad de narración progresiva, mientras que la última sería una conclusión pacífica y sosegada del relato.
- La estrofa 32 no deja de causar cierta sorpresa. Continuando la temática del CA, sin embargo, se requiere al Amado, a quien antes se pedía que se descubriese y se entregase, que ahora, en cambio, se esconda y guarde silencio. Corresponde, como ya sabemos, a una situación diferente de la del poema original. Ha cambiado el *Sitz im Leben*. Juan de la Cruz ya no está en prisión sino que habla a unas monjas carmelitas para iluminar su vida espiritual. En este nuevo ambiente la estrofa encaja bien y suena a una llamada a la soledad y al aislamiento con el Amado, conectando perfectamente con las dos estrofas posteriores, con las que formaría una unidad. Una duda surge sobre quiénes serán las compañas del alma. En el contexto del poema anterior podía referirse a «las jóvenes discurren al camino» de CA 16. Ello se ajustaría bien a las interlocutoras de sus nuevas estrofas. Así pudo haber sido en la redacción original de las tres estrofas sobre la soledad con el Amado, aunque no hay certeza de ello.
- La estrofa 33 recoge la imagen de la paloma que ya había usado el santo en CA 12 y la usa para describir el éxito de su misión, a través de la imagen bíblica del Arca de Noé. Unida a esta estrofa, aunque cambia el tema, está la 34, porque en su segundo verso dice que «en soledad ha puesto ya su nido». Se refiere, por tanto, al mismo sujeto de la estrofa anterior, a la paloma, aunque en esta nueva estrofa se profundiza el tema de la soledad, como característica esencial del camino de la esposa, y también del amor del Esposo. Anteriormente dijimos que el alma no caminaba sola ante Dios sino que compartía experiencias con otras, las «jóvenes que discurren al camino» de CA 16. Aquí habla de la soledad en otro sentido⁵⁷. Las paradojas caracterizan el pensamiento simbólico

⁵⁷ Por un lado se da una soledad de cada persona ante Dios, indispensable en el camino hacia la unión. Pero esta soledad no excluye sino que se acompaña de experiencias convividas y compartidas con los hermanos en la comunidad de fe. La soledad del alma ante Dios es una espiritualidad personal vivida en comunidad cristiana eclesial. La espiritualidad esponsal tiene una importante dimensión comunitaria que excluye el individualismo espiritualista. Sobre la soledad del corazón: cf. BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares» en *Obras completas*, vol. 2, BAC (Madrid 1955), Serm. 40, nº 5, p. 282.

sanjuanista⁵⁸. En el CA había ausencia inicial, pero llena de figuras en movimiento: «pastores», «bosques», «espesuras», «los que vagan», aunque todos estos elementos no ayudaban demasiado en la busca del Amado. En CA 14, dentro de la experiencia del encuentro, aparece «la soledad sonora». Ciertamente, ya después no busca compañías y no aparece en «el ejido». Ahora, en CA 34 ha querido insistir aquí en la gran importancia de esta soledad del alma sola con el Esposo solo. La soledad y desnudez del alma es el espacio vacío que posibilita la llegada del Amado.

- Las estrofas 35-38 marcan una unidad que nos devuelve a aquella experiencia esencial de la unión de la que se había hablado en dos momentos anteriores del CA 12-24 y 27-28. Vuelven a aparecer aquí las expresiones «allí», que siempre aparecen al lado de los momentos culminantes del amor⁵⁹: «y allí nos entraremos, y el mosto de granadas gustaremos. Allí me mostrarías aquello que mi alma pretendía y luego me darías, allí, tú, vida mía, aquello que me diste el otro día...» (CA 36-37). Y aparece ahora otro término misterioso, «aquello», que hace referencia al deseo de volver a vivir una experiencia que se presenta como contemplación-visión («me mostrarías aquello que mi alma pretendía») y como don («me darías aquello que me diste el otro día»). Se introducen, a continuación, unas imágenes que nos recuerdan aquella situación culminante del pasado («el soto y su donaire, en la noche serena»). Sin embargo aparecen otras imágenes con variantes («el aspirar del aire»... Antes se había pedido al austro: «aspira por mi huerto», en CA 26) y otras imágenes nuevas: «el canto de la dulce filomena, las subidas cavernas de la piedras, con llama que consume y no da pena»⁶⁰. En conjunto podemos identificar, por la belleza y la profundidad del conjunto, una intuición poética que ha colocado al autor en situación de rememorar interiormente aquella rica experiencia interior que dio origen al *Cántico*, (quizás reproducirla de algún modo en la oración), de modo que la continuación no desmerece en absoluto a lo que ya teníamos. Solamente hay que remarcar que ahora el encuentro amoroso no se presenta como una experiencia acabada de realizar, sino como una invitación llena de Espíritu a volver hacia aquella experiencia vivida en el pasado: gocémonos amado... vámonos... entremos, etc. Más

⁵⁸ Con una ambigüedad constitutiva abierta a lo trascendente que al mismo tiempo comunica y oculta (cf. M. LURKER, *El mensaje de los símbolos*, Herder (Barcelona 1992) p. 14), que se repite y va desvelándose de múltiples modos y maneras, sin agotarse nunca, sin descifrarse completamente: cf. G. DURAND, *La imaginación simbólica*, o.c., p. 17).

⁵⁹ El adverbio «allí» es una expresión que Juan va a usar en un sentido «técnico-místico», haciendo referencia al lugar de la comunicación divina. En este sentido aparece en las estrofas originales de Toledo (3 veces en CA 18, dos veces en CA 28), y luego vuelve a aparecer en las de nueva construcción posterior: una vez en CA 36, dos veces en CA 37. El adverbio aparecía también en *Encima de las Corrientes* 15, y en *Entréme donde no supe* 1. Y volverá a aparecer en el poema de la *Noche*, en la estrofa nº 6 (*allí quedó dormido / y yo le regalaba*).

⁶⁰ La imagen de la llama parece continuación y variante del «fuego» del poema *Encima de las corrientes*.

propia, por tanto, de un camino pedagógico propuesto para un discípulo bien dispuesto⁶¹.

- Por último, el poema acaba (cf. CA 39) en situación de paz serena y sosiego, sin nadie que amenace. Estamos ante una situación ya más definitiva, pero que se caracteriza por un apaciguamiento y sobriedad, lejana a todo triunfalismo.
- Por tanto, encontramos una sustancial conexión y sintonía con el poema salido de la prisión. Algunos temas, como el de la soledad, se tocan ahora bajo perspectivas diferentes, lo cual apunta a un cambio de situación que, por otro lado, es evidente. La experiencia nuclear del poema, del pasado, se presenta ahora como invitación y como esperanza llena de certeza y augurio de bienes y deleites para un futuro indeterminado.

Sabemos por el estudio crítico de las obras que Juan escribió las nuevas estrofas y sus comentarios entre 1578, en que salió de la cárcel y llegó a Andalucía, y 1584, en que entregó el CA con 39 estrofas comentadas por escrito a Ana de Jesús. El testimonio fidedigno de Magdalena del Espíritu Santo, anteriormente citado, dice que las estrofas 32-34 pudieron ser escritas en la época en que el santo estaba de rector en Baeza⁶². Las estrofas 35-39 debieron ser escritas más bien en la época granadina del santo. Sin embargo, no cabe duda de que ambos grupos estróficos fueron escritos en relación con las carmelitas de Beas de Segura, a las cuales Juan tenía como misión de visitar y confesar con frecuencia, para lo cual se desplazaba desde su residencia, ya fuese del Calvario, de Baeza, o incluso desde Granada. Eulogio Pacho ha sugerido la relación de ambos grupos estróficos con algunas circunstancias concretas biográficas de relación de Juan con las carmelitas de Beas que tiene muchos visos de verosimilitud⁶³.

En una ocasión que visita a sus predilectas hijas de Beas, la cocinera, la ingenua Catalina de la Cruz, le preguntó al santo «que por qué, cuando ella pasaba por cerca de la balsa de agua que tenían en la huerta, las ranas que estaban fuera del agua, sintiendo ruido, se lanzaban en el agua y se escondían en lo hondo de la balsa». Al santo le hizo gracia la pregunta y le respondió: «que aquel era el lugar y centro donde tenían seguridad para no ser ofendidas y conservarse; y que así había de hacer ella, huir las criaturas e irse y zambullirse a lo hondo y centro que es Dios, escondiéndose en él»⁶⁴. Esta explicación recogida por el biógrafo antiguo Alonso, tiene su perfecta continuación en la explicación que el santo dará cuando

⁶¹ La experiencia primordial y el conocimiento que se deriva de ella quedan fijados como meta simbólica del camino espiritual a la que el autor vuelve sus ojos posteriormente como propuesta pedagógica. El entramado simbólico se revive y actualiza como horizonte de sentido y plenitud que orienta e impulsa el movimiento.

⁶² Incluye en esta época todas las estrofas, lo cual, para el resto de ellas, ha sido considerado inexacto con argumentos suficientes por E. Pacho: cf. E. PACHO, *San Juan de la Cruz. Historia de sus escritos*, o.c., p. 188ss. Otra posibilidad fuera que todas las nuevas estrofas correspondan a Granada. Una cosa u otra no afectaría nuestras conclusiones.

⁶³ Cf. *ib.* 188-204.

⁶⁴ ALONSO M. D., *Vida, virtudes y milagros...* o.c., p. 284-285.

tenga que declarar, precisamente, esta estrofa 32. Podemos intuir que todo el grupo estrófico se debe a una situación pedagógica semejante, porque habla del recogimiento y soledad, aunque en el centro se refiere plácidamente a la paloma que vuelve a casa con la misión cumplida.

La datación y el lugar de las estrofas 35-39 cuentan con un testimonio aún más cualificado, el de la religiosa de Beas, M. Francisca de la Madre de Dios, que nos ofrece amplios detalles:

Y asimismo, preguntándole un día (el santo) a esta testigo en qué 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 comienzan: Gocémonos, Amado, y vámonos a ver en tu hermosura, etc. Y en todo mostraba haber en su pecho gran amor de Dios⁶⁵.

De lo que hemos dicho hasta aquí podemos deducir una consecuencia importante. Si antes dijimos que en lo más profundo de la experiencia sanjuanista de Dios una misteriosa estrofa (CA 16) nos traía la presencia femenina al corazón de la mayor intimidad del alma y Dios, ahora nos volvemos a encontrar un dato de naturaleza semejante: las carmelitas de Beas tuvieron una importancia fundamental para inspirar a Juan la culminación de su poema y comentario del CA. Y sobre todo conviene resaltar que los mismos temas nuevos que aparecen provienen de ellas, y Juan los ilumina y los desarrolla: la soledad, la hermosura de Dios, etc. Los temas enlazan perfectamente con el poema original, y aunque las tres primeras estrofas parecen no tener el dinamismo y la fuerza poética del principio ello parece ser recuperado en las últimas, de gran belleza y energía.

Si la poesía se ha considerado lengua materna del género humano e impulso comunicativo generador de nuevas formas expresivas⁶⁶, podemos considerar la obra sanjuanista como un valioso campo de investigación, donde la poesía y la explicación en prosa constituyen un primer mensaje transmitido, pero que funciona en sentido «dialógico». Ciertamente confluyen aquí la mística y la poesía⁶⁷, pero se añade un elemento peculiar de intercambio comunicativo de reciprocidad interpersonal (feed-back) que enriquece a todos.

Con el apoyo de los estudios históricos de E. Pacho que sintetizan los datos biográficos, y en relación con el estudio de los textos mismos que realizamos, consideramos probado que las carmelitas de Ávila, Beas, y también las de Granada, a cuya priora Ana de Jesús dedicará la obra del *Cántico Espiritual*, constituyeron el ambiente fundamental de gestación y de acogida de la poesía sanjuanista del

⁶⁵ Dicho de Francisca de la Madre de Dios, BMC 14 p. 170-171; cf. ALONSO M. D., *Vida, virtudes y milagros...* o.c., p. 287-288.

⁶⁶ Cf. E. CASSIRER, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, FCE (México 1975), o.c., p. 106.

⁶⁷ Cf. G. DURAND, *La imaginación simbólica*, o.c., p. 155.

Cántico y su comentario posterior⁶⁶. Ellas consiguieron hacer que el autor retomase y concluyese su poesía de manera genial y obtuvieron de él la primicia de un primer comentario global, que, aunque no agota su contenido, como él mismo dirá, será la primera huella de su labor pedagógica de espiritualidad esponsal. Estamos ante una conclusión de los datos obtenidos hasta el momento: las carmelitas fueron para Juan una «ayuda adecuada» para que pudiese llevar a buen término la obra del *Cántico*. La espiritualidad esponsal sanjuanista encuentra su ambiente adecuado en la relación del hombre con la mujer, evocándonos la urdimbre simbólica de la esponsalidad, tal y como la encontramos en Gn 2,28: «No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada».

Una primera reflexión: el ambiente engendrador del CA

Juan se encontró con un puñado de adelantadas seguidoras de Teresa de Jesús, quien deseaba que sus hijas fueran esforzadas y dueñas de sí, valientes y emprendedoras (cf. C 7,96) en camino de autenticidad⁶⁹. Encontrarán en Juan el mejor pedagogo que sabrá darles el alimento que necesitan⁷⁰. Juan propone y suscita un camino amoroso radical de salida de uno mismo en busca del Amado, que es Dios-Amor: «Andaban más las religiosas en Dios que en sí mismas, porque aquella fragua de amor que ardía en el santo, parecía siempre ardía en los corazones de todas. Trataba con grande cuidado las almas y enseñábalas a que todo el trato de las religiosas fuese en amor; y era tanto el cuidado que ponía en esto, que

⁶⁶ Aunque subrayamos la relación con las monjas no se niega su uso en la pedagogía con los frailes. La misma escritura de los originales del santo debió hacerse generalmente en los conventos masculinos del Calvario, Baeza y, sobre todo, en el de Granada.

⁶⁹ En una de las primeras visitas de Juan a Beas, poco después de salir de prisión, ocurrió un hecho significativo, que relata el P. Crisógono: «La priora, dando a la visita del maltrecho descalzo el aire de santa alegría tan característico de los locutorios de las hijas de la madre Teresa, manda a dos monjas jóvenes, Lucía de San José y Francisca de la Madre de Dios, esta recién profesa, que consuelen a fray Juan cantando unas coplillas espirituales. Y en la penumbra del locutorio monjil, pequeño y enrejado, suena este cantar: «Quien no sabe de penas / en este valle de dolores, / no sabe de cosas buenas, / ni ha gustado los amores, / pues penas es el traje de amadores». Fray Juan que, por su extremada debilidad física y más aún por su endiosamiento espiritual tiene que estar en un estado de aguda sensibilidad, se estremece hasta no poder soportar la emoción, y mientras con una mano se ase a una reja del locutorio, hace con la otra la señal de que cese el canto que tanto le impresiona. No puede hablar. Las lágrimas brotan mansas y abundantes de sus ojos y se deslizan por sus mejillas pálidas. Se ase fuertemente con ambas manos a la reja y se queda inmóvil y silencioso. Así está una hora. Cuando recobra su fuerza, habla de lo mucho que el Señor le ha dado a entender el valor del sufrimiento y pondera lo poco que se le ofrece sufrir por Dios. ¡Y está consumidito a fuerza de sufrimientos! Las monjas lo oyen con asombro y edificación». Encontramos en este texto la figura del autor del CA y el ambiente propicio en que desarrollará el sentido de sus versos, de sintonía afectiva y espiritual con el santo: cf. CRISÓGONO DE JESÚS, *Vida y obras de san Juan de la Cruz*, BAC (Madrid 10^a ed. 1978) p. 155-156.

⁷⁰ Se reproduce el mismo ambiente que evoca el comentario de San Bernardo: «Todas [las doncellas y yo] correremos igualmente, todas correremos juntas, siendo yo excitada por el olor de tus ungüentos y ellas por mi ejemplo y exhortaciones, y así todas correremos al olor de tus perfumes. La Esposa tiene, pues, imitadoras, así como ella lo es de Cristo; y por eso no dice correré, sino correremos (Ct 1,2)»: BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Serm. 21, n^o 9 p. 133.

en cualquier cosa que hacían, aunque fuese comer, beber, dormir o cosa semejantes, quería que se hiciese con deseos vivos y amor de Dios y por El»⁷¹.

Fue clave su relación con Teresa de Jesús, que enriqueció mutuamente a ambos⁷². Juan se va a encontrar con una mujer en plena madurez espiritual y con profundas experiencias místicas que le enriquecerá profundamente. Por otro lado, las palabras de la santa nos ofrecen un retrato inequívoco de Juan⁷³, cuyo testimonio podríamos valorar más aún que los testimonios posteriores de los «procesos de beatificación», en los cuales siempre puede haber un tanto de idealización. Teresa recordará siempre a Juan como persona insustituible, porque «no he hallado en Castilla otro como él» (carta a Ana de Jesús)⁷⁴. La relación entre dos personas que buscan sólo la gloria de Dios ha preparado a ambos para poder vivir y expresar con madurez su experiencia de Dios, y realizar su misión carismática en la historia⁷⁵. No es casual que el encuentro de ambos, particularmente la convivencia mutua de aproximadamente cinco años en Ávila les preparara para la madurez espiritual (Teresa alcanza en Ávila la séptima morada, el matrimonio espiritual, precisamente con ocasión de una vivencia al lado de Juan). La reforma carmelita no hubiese sido ella misma sin esta comunión inter-humana que ilumina la vivencia y la pedagogía de la entrada en la comunión intra-divina. Entre ambos santos se podría hablar de una mutua fecundación espiritual que va a dar lugar a uno de los mayores momentos de renovación de la espiritualidad cristiana a lo largo de toda su historia.

Pero también hay que destacar el papel de Ana de Jesús, la destinataria de su *Cántico Espiritual*. En el prólogo del *Cántico* se insinúa que ella está al nivel de Juan, que ha superado la etapa de principiante, que escribe el libro por obedecerle⁷⁶, y que sin conocer la teología escolástica, tiene el conocimiento de las experiencias místicas (cf. CA pról 3).

En cierta ocasión dice que Ana esta «enferma de amor»⁷⁷ identificándola con la voz del *Cantar* (cf. Ct 2,5; 5,8) y, por tanto, está diciendo que ella es protagonista del *Cántico Espiritual*, aquella alma dibujada en el recorrido espiritual que allí aparece. Es lo mismo que, implícitamente, le está diciendo en la dedicatoria

⁷¹ Dicho de María de la Cruz, BMC 25 p. 487.

⁷² Rechazamos las posturas unívocas que hacen depender a uno de otro, como la de A. DONÁZAR, *El hombre de las islas extrañas*, Monte Carmelo (Burgos 1992) p. 151-163.

⁷³ Cf. T. ÁLVAREZ, «La madre Teresa habla de fray Juan de la Cruz. Repertorio de textos teresianos sobre el santo», en AAVV., *Experiencia y pensamiento... o.c.*, p. 401-459.

⁷⁴ Cf. ALONSO M. D., *Vida, virtudes y milagros... o.c.*, p. 282.

⁷⁵ El centro de la experiencia cristiana para ambos es la contemplación y participación en la vida de la Trinidad. Evidente en la obra de Teresa y también la de Juan de la Cruz, sobre todo en *Romances, Cántico y Llama*.

⁷⁶ Conviene recordar que Teresa de Jesús escribió su obra principal, *El Castillo interior o Las Moradas*, por obediencia a Jerónimo Gracián, carmelita amadísimo por la santa.

⁷⁷ Cf. BERTOLDO I. DE SANTA ANA, *Vida de la Madre Ana de Jesús, coadjutora de Santa Teresa en la reforma del Carmelo y fundadora en Francia y Bélgica*, Imprenta San José (Burgos 1901) vol 1, p. 247.

del *Cántico*. El P. Crisógono recoge que en otra ocasión Juan dijo de ella que era un serafín encarnado⁷⁸. En el contexto de la misma obra podemos intuir lo que quiere decir al llamarla «serafín»: está diciendo implícitamente que ha recibido de ella gracias extraordinarias de conocimiento de Dios⁷⁹. Las mismas gracias que le reconoce en el prólogo al asignarle el don del conocimiento místico y cuyos contenidos recogen las declaraciones de las canciones.

Existen numerosos testimonios a favor de la santidad de Ana de Jesús⁸⁰. Ana de San Bartolomé, secretaria de Santa Teresa, dijo que «era la religiosa tenida en España como la más perfecta por su caridad y su oración, superior a cualquier otra mujer»⁸¹. El *Cántico Espiritual* de San Juan de la Cruz, será dedicado a Ana de Jesús no por retórica, sino como expresión libre de intimidad y agradecimiento. Esta gran mujer será una de las principales continuadoras de la obra teresiana, que participa del alma de la fundadora y quiere preservar el genuino espíritu en lucha con todos los obstáculos históricos, también dentro de la propia Orden. Es muy significativa la dedicatoria del prólogo por su contenido y porque expresa, no sólo la amistad y estimación que Juan le tiene, sino también, indudablemente, y como señalaba la primitiva biografía de Ángel Manrique, porque Juan está agradeciendo «lo mucho que recibía en ella de Dios»⁸². La dedicación a esta mujer de su obra fundamental es algo más que cortesía: es la personificación del núcleo de su vivencia espiritual contemplada en los ojos de una mujer que Dios ha puesto frente a sí, y en la que Juan ve reflejadas sus experiencias más íntimas de unión con Dios. No creemos que sea posible alcanzar una «biografía definitiva» de Juan de la Cruz si no se recupera la memoria de Ana de Jesús, sacándola de la penumbra en la que las veleidades del tiempo la han arrinconado. Encontramos datos de una importante relación entre ambos, como aquella declaración de Hilario de San Agustín: «Como nuestro santo padre fray Juan de la Cruz la trató y confesó, no sé si siete años, me dijo (ella) que diversas veces le daba Dios a sentir y conocer el uno del otro lo que les pasaba en la oración, y cuando se veían, el uno se los manifestaba al otro, y hallaban era verdad»⁸³.

⁷⁸ Cf. CRISÓGONO DE JESÚS, *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, o.c., p. 109, nota 56 f; cf. SOEUR MARIE-ANNE DE JESUS, *Anne de Jesus. Fondatrice du Carmel en France et Belgique*, Editions Lion de Juda (Burtin 1988) p. 70.

⁷⁹ En sus obras Juan explica cuál es la misión de los serafines: «la obra que hace aquel serafín, que verdaderamente es llagar y herir interiormente en el espíritu» (LIB 2,13). Lo dice en el contexto de una referencia implícita a Teresa de Jesús, a quien Dios hirió por medio de un serafín (cf. LIB 2,12). En otro momento (cf. CB 7,5-10) Juan explica las heridas de amor y dice que el llagar y el morir lo causan las criaturas racionales que contemplan a Dios, y que pueden ser ángeles (por secretas inspiraciones) u hombres (por las verdades de la Escritura). Y en CB 7,8 añade: «Porque, en cuanto los ángeles me inspiran y los hombres de tí me enseñan, de tí más me enamoran, y así todos de amor más me llagan».

⁸⁰ Cf. BERTOLDO I. DE SANTA ANA, *Vida de Madre Ana de Jesús...*, o.c., vol 1, p. 301-309.

⁸¹ Cf. *Ib.* vol 2, p. 216.

⁸² A. MANRIQUE, *Vida de la venerable madre Ana de Jesús*, Lucas de Merbeeck (Bruselas 1632) Libro IV, cap. VI p. 252.

⁸³ Cf. CRISÓGONO DE JESÚS, *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, o.c., p. 259, nota c; cf. BERTOLDO I. DE SANTA ANA, *Vida de la Madre Ana de Jesús...*, o.c., vol 2, p. 348. Crisógono dice que

Personalmente creo que Ana y Juan intimaron en una profunda comunicación de vida de dos seres privilegiados que, unidos al Señor, pueden entregarse mutua y totalmente, dentro del estado y la situación en que se encontraban, con la misión de llevar adelante el genuino espíritu teresiano en la vida carmelitana. Gracias a Dios, la historia se ha encargado de dejarnos claves suficientes para mostrar con claridad las líneas de una figura y una relación, a partir de «signos e indicios de una historia íntima compartida»⁸⁴, gracias a los testimonios de terceros, que vienen a romper el enigmático silencio con que tanto Juan como Ana rodearon su vida personal⁸⁵. Algunos problemas y disensiones en la Orden Descalza carmelitana⁸⁶ han oscurecido el sentido de unas relaciones humanas que podrían aportar un importante mensaje para el hombre y la mujer de hoy.

A lo largo de toda la vida de Juan de la Cruz encontramos una continua presencia femenina que va acogiendo, suscitando, y reclamando las aclaraciones de sus poesías y el sentido espiritual de las mismas. El diálogo y la relación con las carmelitas inspiraron el desarrollo de su obra, incluso de su poesía. El P. Andrés de la Encarnación se interrogaba sobre los misteriosos motivos que pudieron llevar a Juan de la Cruz a dejar inacabadas sus obras principales y a dedicarse a otras no tan necesarias⁸⁷. Se trata de un síntoma más de la situación paradójica e incomprensible en que se coloca la figura de Juan cuando desaparecen algunos elementos fundamentales de su contexto vital. Ciertamente que la empresa de elaborar un tratado como la *Subida* iba a reclamar de Juan más tiempo y dedicación de lo que disponía. Pero tampoco habría que minusvalorar la constancia de los requerimientos de dos mujeres, que pasarían por encima de la solicitud de sus hermanos

este testimonio coincide plenamente con otro de Beatriz de la Concepción, compañera-secretaria de Ana de Jesús en Francia y Bélgica, en su declaración.

⁸⁴ M. P. MANERO SOROLLA, «Ana de Jesús y Juan de la Cruz: perfil de una relación a examen», en *BolMenPel* 70 (1994) p. 35.

⁸⁵ Por parte de Ana son significativos los testimonios de Beatriz de la Concepción Zúñiga, (compañera de Ana de Jesús que se dedicó a promover su canonización, primero en Flandes, luego en España, con escaso éxito: cf. BEATRIX DE LA CONCEPTION, *Lettres choisies, présentées par Pierre Serouet*, Desclée de Brouwer, París 1967; cf. E. PACHO, voz «Beatriz de la Concepción» en *DicSJC* p. 218), Margarita de Jesús Manrique, Marie de la Trinité D'Hanivel. Algunos de ellos esperan su publicación, con el material para los procesos de beatificación de Ana, tanto tiempo demorado, y no son fácilmente accesibles. Sobre la causa de beatificación de Ana de Jesús: cf. SERVAIS-MARIE DE SAINT-ANGE, *La vénérable Anne de Jésus. Coadjutrice de Sainte Thérèse et Fondatrice du Carmel en France et en Belgique*, Picard-Balon (Namur 1907) p. 223-225.

⁸⁶ Juan siempre sintonizó con las carmelitas y ellas querían proponerle para comisario general de ellas, con la oposición de Doria y sus allegados: cf. A. FORTES, *San Juan de la Cruz. Actas de gobierno y declaraciones de los primeros testigos*, BMC 26, Monte Carmelo (Burgos 2000), BMC 26 p. 226-227. Cuando Juan descubre cierta manipulación en contra de J. Gracián y las carmelitas se opone a ello y, en último término, no desea asistir a las reuniones de la Consulta, donde ya no se le escucha (cf. *ib.* p. 227-229). Juan «era arrojado a un rincón», tal y como había intuido y explicado a las carmelitas de Segovia: cf. ALONSO M. D., *Vida, virtudes y milagros...* o.c., p. 500-501; cf. Dicho de María de la Encarnación, BMC 14 p. 218. Juan contemplaría, primero desde cargos de responsabilidad, y después alejado de ellos, las persecuciones de los responsables de la Orden contra defensoras del espíritu teresiano para las descalzas (en 1588 se iniciaban las dificultades para Ana de Jesús con la Consulta: cf. A. FORTES, *Actas de gobierno y declaraciones...*, o.c., p. 178).

⁸⁷ Cf. J. BARUZI, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Junta de Castilla y León (Valladolid 1991) p. 57-58.

masculinos de comunidad: Ana de Jesús y Ana de Peñalosa, a quien dedicará la *Llana*. Acertadamente resume I. Bengoechea:

La mujer, que en Catalina Álvarez dio al mundo a Juan de Yepes, y en Teresa de Jesús salvó para el Carmelo a fray Juan de la Cruz y en las carmelitas descalzas descubrió al Padre y al Doctor, determinó finalmente en Ana de Peñalosa el destino último de los restos mortales del primer carmelita descalzo en su sepulcro-mausoleo de la ciudad de Segovia. Fue el signo providente de la mujer en la trayectoria humana desde la cuna hasta más allá de la tumba de este místico poeta de Castilla y Andalucía⁸⁸.

Continuamos con un análisis completo de los tiempos verbales del poema del CA, que nos aportarán datos de interés para nuestra investigación.

Análisis de los tiempos verbales en el poema del CA

<ol style="list-style-type: none"> 1. Pasado: te escondiste /me dejaste/salí/eras ido 2. Condicional y presente: vierdes/decidle/adolezco/peno/muero 3. Futuro: iré/cogeré/temeré/pasaré 4. Presente: decid 5. Pasado: pasó/los dejó 6. Futuro y presente: podrá sanarme//acaba/quieras/saben 7. Presente: vagan/llagan/déjame muriendo/quedan balbuciendo 8. Presente: perseveras/vives/mueras/recibes/concibes 9. Pasado: has llagado/sanaste /has robado/dejaste/robaste 10. Presente: apaga/basta/véante /eres/quiero tenellos 11. Condicional y presente: formases//tengo⁸⁹ 	<p>BÚSQUEDA: CA 1-11</p> <p>Los tiempos verbales en pasado muestran la huella de una presencia divina conocida pero que está ausente (escondiste, dejaste).</p> <p>Los numerosos tiempos verbales en presente, predominantes, refieren situaciones de ansia, búsqueda, sufrimiento, deseo.</p> <p>Los tiempos verbales en futuro anuncian una voluntad firme de búsqueda (iré, cogeré, etc.) y un horizonte de esperanza (podrás sanarme...).</p> <p>Dos formas verbales en condicional (CA 2.11) expresan inseguridad, al servicio de un anhelo y petición (vierdes, formases).</p>
---	---

⁸⁸ I. BENGOCHEA, *San Juan de la Cruz y la mujer*, Monte Carmelo (Burgos 1998) p. 50-51. Ana del Mercado y Peñalosa, viuda benefactora de la fundación de Granada, fue dirigida espiritualmente por Juan de la Cruz, muy vinculada a él. Cuando Juan es trasladado como prior a Segovia, ella se va a vivir allá y colaborará con la nueva fundación con su patrimonio. Discípula íntima del maestro y destinataria de diversas cartas suyas, consiguió el traslado de su cuerpo, una vez muerto en Úbeda en olor de santidad, hasta la iglesia carmelitana de Segovia, donde sería enterrada también ella con su marido. Cf. DicSJC p. 1166-1167

⁸⁹ La futura estrofa CB 11 entronca bien en presente con CA10: descubre/máteme/mira/cura.

<p>12. Presente: apártalos/voy/vuélvete/asoma/ toma</p> <p>13. Elipsis verbos de presente</p> <p>14. Elipsis verbos de presente: + recrea/enamora</p> <p>15. Elipsis de verbos en presente</p>	<p>ENCUENTRO PRIMORDIAL: CA 12-15</p> <p>Presencia exclusiva de tiempos presentes, algunos elípticos.</p>
<p>16. Presente: discurren</p> <p>17. Pasado: bebí/salía/sabía/perdí</p> <p>18. Pasado: dio/enseñó/di/prometí</p> <p>19. Pasado y presente: ha empleado/guardo/ tengo/es</p> <p>20. Condicional, futuro y pasado: fuere vista/ diréis/(estaba) andando enamorada/hice/fui ganada</p> <p>21. Futuro: haremos</p> <p>22. Pasado: consideraste/mirástele/quedaste/ llagaste</p> <p>23. Pasado: mirabas/imprimían/ adamabas/merecían/vían</p> <p>24. Presente y pasado: despreciarme/ha- llaste/ puedes mirarme/miraste/dejaste</p>	<p>FIESTA DEL AMOR: CA 16-24</p> <p>Los tiempos verbales en pasado, predominantes, hacen referencia, todos ellos, a la experiencia del encuentro culminante ya ocurrido.</p> <p>Los tiempos verbales de presente y en futuro están en función de aquel pasado, aquella experiencia vivida que llena de bienes el presente (ya no guardo ganado, amar es mi ejercicio) y augura un futuro hermoso de progreso (haremos las guirnaldas...).</p>
<p>25. Presente: cogednos/está/hacemos/parezca</p> <p>26. Presente (5) y futuro (1): detente/ven/ recuerdas/ aspira/corran//pacerá</p>	<p>AYUDA Y PROTECCIÓN: CA 25-26</p> <p>Predominan tiempos verbales presentes que transmiten preocupación ante peligros que acechan la paz conseguida y reclama ayuda, aunque se mira al futuro con esperanza.</p>
<p>27. Presente: ha entrado/reposa</p> <p>28. Pasado: fuiste/di/fuiste/fuera</p>	<p>ABRAZO ESPONSAL-REDENCIÓN: CA27-28</p> <p>Tiempos presentes y pasados. Se actualiza en presente la experiencia pasada.</p>
<p>29. Elipsis de presente</p> <p>30. Presente: conjuro/cesen/toquéis/duerma</p> <p>31. Presente: perfuméa/morá/queráis</p>	<p>CONJURA ENEMIGOS: CA 29-31</p> <p>Tiempos presentes e imperativos expresan la pugna por preservar los bienes recibidos ante las amenazas cercanas.</p>
<p>32. Presente: escóndete/mira/quieras/mira/va</p> <p>33. Pasado: ha tornado/ha hallado</p> <p>34. Pasado y presente: vivía/ha puesto/guía</p>	<p>SOLEDAD TRIUNFAL: CA 32-34</p> <p>Juego de tiempos presentes y pasados: los dos pretéritos perfectos de la estrofa central nos indican el éxito y final de la empresa. El pasado primordial vuelve a hacerse presente en interioridad personal.</p>

<p>35. Presente: gocémonos/vámonos/entremos</p> <p>36. Futuro (3) y presente (1): iremos/entraremos/están/gustaremos</p> <p>37. Condicional futuro y pasado: mostrarías/pretendía /darías/diste</p> <p>38. Presente: consume/da</p>	<p>INVITACIÓN AL GOZO-DELEITE PLENOS: CA 35-38</p> <p>Los tiempos pasados hacen referencia a la experiencia primordial (aquello que me diste el otro día), el presente es invitación gozosa (gocémonos, entremos) y los futuros apuntan a la promesa firme de plenitud (entraremos, gustaremos), aunque el condicional (mostrarías, darías) lo cifra en forma de esperanza que saciará los deseos del pasado.</p>
<p>39. Pasado: miraba/parecía/sosegaba/descendía</p>	<p>PAZ SERENA: CA 39</p> <p>Presencia exclusiva de tiempos pasados con sentido nuevo de objetivar la experiencia, mirándola a distancia. Las amenazas cercanas han desaparecido.</p>

A la luz de todo lo que dijimos anteriormente, el análisis de los tiempos verbales en el poema original del CA apunta una vez más a una experiencia primordial que podemos identificarla en la prisión de Toledo, que sirve a Juan de la Cruz como punto de referencia fundamental para hablar del tema de la unión sponsal del alma con Cristo-Esposo. Esta experiencia fundamental queda reflejada en las estrofas 12-15, que contienen una serie de tiempos verbales en temporalidad presente, en la que parece desaparecer la acción y el movimiento, lo cual queda expresado en la ausencia de verbos que quedan elípticos, pero que están manifestando una plenitud desconocida y misteriosa⁸⁹.

Cuando Juan de la Cruz entra en prisión ya había tenido anteriormente experiencias de la presencia divina y ello origina la dinámica de búsqueda en las primeras canciones. Pero en el núcleo del *Cántico* identificamos una experiencia que se produce durante el tiempo de la prisión y que ejerce un papel fundamental en el fondo del poema, identificada en CA 12-15. Incluso en aquellos momentos en que se desarrolla ampliamente la experiencia de la unión, en lo que hemos llamado la «fiesta del amor» (CA 16-24), o en la «invitación al gozo y al deleite plenos» (CA 35-38) los tiempos verbales pasados van remitiendo a aquella experiencia primordial, de la cual parecen irse alimentando, en una vivencia de cierta lucha y oposición, que se manifiesta en CA 25-26 y CA 29-31 y que conduce a paz serena en CA 32-34 y CA 39. Hay una nueva experiencia de unión plena en

⁸⁹ Aquí el poeta «sufre» y «comunica» la relampagueante iluminación intuitiva de una realidad trascendente e inefable que violenta el lenguaje, deteniendo la acción, y mostrando un mosaico de imágenes simbólicas que traslucen la experiencia mística. Una concatenación de elementos naturales se ofrecen «como un reflejo de la misma unidad divina»: cf. R. GUÉNON, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Paidós (Barcelona 1995) p. 19.

CA 27-28, donde sin embargo, no se explica demasiado el contenido de la experiencia como tal (cosa que sí se hacía, en cierto sentido poético e inefable, en CA 13-15), sino que más bien se expresa una plenitud de la unión (CA 27) y una interpretación explícitamente enfocada en sentido teológico cristiano (CA 28: la redención cristiana en el «árbol de la cruz»). La experiencia del CA 27-28 puede responder a dos circunstancias diferentes: puede ser una reactualización de la experiencia primordial re-vivida, que confirma al alma en la plenitud de la unión, o también podría ser una mirada contemplativa sobre la misma, descubriendo su dimensión teológica y su profundo alcance.

Una visión de conjunto de los tiempos verbales nos lleva a descubrir que los tiempos pasados hacen siempre referencia a la experiencia de una presencia del Amado, al encuentro con Él, ya sea reclamada con ansia en las primeras estrofas o contemplada con satisfacción después. Parece que el autor ha borrado de su memoria todo aquello que no le hable de Dios. Los tiempos de futuro, nos presentan, por un lado, voluntad firme de avanzar e ir adelante, ya sea desde situaciones difíciles o desde una paz estable, y por otro lado, la promesa de bienes esperados: el futuro manifiesta siempre esperanza y deseo dirigido hacia lo alto. Esto ocurre, dentro del texto, tanto antes como después del encuentro primordial. En el futuro no aparece el temor. El temor y las dificultades sólo están en el presente: ni se contemplan en el futuro ni se recuerdan en el pasado. También el presente es lugar de intimidad gozosa, ciertamente, pero siempre está en tensión con el pasado, del cual se alimenta, y con el futuro, al cual tiende. El presente es el ámbito de la lucha de la fe, donde se dan las ansias de amor y las pruebas cotidianas⁹⁰.

Llama la atención que la estrofa final acabe con versos en tiempo pasado, y ello parece romper con la misma dinámica del poema que parecía reclamar el tiempo presente en paz completa. Entendemos este cambio por el siguiente motivo. Juan asume la intención de terminar el poema. Para hacerlo ha de salir del ambiente poético-expresivo-místico de las últimas estrofas y ha de mirar la situación con un cierto alejamiento y objetividad, que le hace percibir la experiencia desde fuera y presentarla en pasado. Al final, concluyendo, se presenta todo el poema como una unidad de experiencia realizada, que ocurrió en un pasado concreto y que se convierte en invitación para otros. Esta ruptura de la dinámica del poema no deja de ejercer un cierto efecto turbador y dinámico, no exento de misterio. Muy propio para el final de un poema místico⁹¹. El final del poema en pasado

⁹⁰ No es cierto que Juan de la Cruz sea un autor que se escape de la historia y sus condicionamientos, como señala A. Donázar (cf. *San Juan de la Cruz y el Verbo encarnado*, Ediciones El Carmen, Vitoria 1998). Nadie como él sufrió las dificultades y persecuciones en su vida histórica y supo enfrentarse a ellas dejando una estela de luz y paz entre sus contemporáneos. Ni la cárcel de Toledo ni las dificultades de sus últimos años le roban la paz. Y precisamente es su obra la que nos transmite la clave de la estabilidad interior que los testimonios históricos confirman: la sinceridad del camino hacia la unión con Dios ilumina el camino, da sus frutos en la unión experimentada y alienta la esperanza de la gloria en medio del dolor y de las oscuridades del proceso.

⁹¹ Se trata de una estrofa «anticlimática» que rompe el ritmo y resulta enigmática, provocando atención y desconcierto en la conclusión del poema: cf. X. PIKAZA, *El Cántico Espiritual de san Juan de la Cruz. Poesía. Biblia. Teología*, Paulinas (Madrid 1992) p. 398-401.

parece sugerimos que el relato está acabado y que ahora empieza otro presente donde se puede escuchar la misma vibración mística inefable: el presente del lector, invitado a otra experiencia, siempre nueva y esencial.

Tengamos en cuenta que hasta aquí hemos ido analizando todos los poemas, pero no hemos usado todavía las interpretaciones que el mismo Juan les va a ir dando. La finalidad ha sido recoger la génesis redaccional del proceso, para poder distinguir y deslindar las posibles modificaciones del sentido a lo largo del mismo. Es sabido que Juan, escritos los poemas, va a dar la explicación de todos ellos.

Ahora vamos a establecer en una serie de puntos lo que las explicaciones de Juan añaden o modifican a esta explicación inicial que nosotros hemos recogido, partiendo de los datos iniciales del poema y de sus circunstancias biográficas.

Esquema del CA y visión global. Poema y comentario

Partimos de un esquema resumido y global de todo el *Cántico Espiritual* en su primera redacción en función de sus contenidos, uniendo las estrofas de la prisión y las escritas a continuación. Para ello hemos reagrupado y simplificado los esquemas anteriores. Quedaría así:

PORTE	ESTROFAS	TEMA
1.	1-11	Búsqueda del Amado
2.	12-15	Encuentro de los Amantes-Desposorio espiritual
3.	16-26	Fiesta nupcial. Conciencia de bienes y peligros
4.	27-31	Matrimonio espiritual. Conjuro a enemigos
5.	32-34	Intimidad de los esposos
6.	35-39	Invitación al gozo en plenitud esponsal ⁹¹

Todo el conjunto del poema queda brillantemente unificado, sin fisuras que denoten su distinto origen y diversas situaciones. Los estudios crítico-históricos datan la mayoría de los comentarios en el período granadino, aunque el santo hacía tiempo que ya iba explicando los poemas y pudiera traer ya elaborada alguna explicación parcial de alguna estrofa o grupo estrófico⁹².

Juan de la Cruz asume en el conjunto de la interpretación que da en sus comentarios al poema el estilo exegético origeniano de interpretación del *Cantar de los Cantares*, donde el relato pastoril amoroso se transforma en un drama espiritual del alma-esposa con Cristo-Esposo, y donde todos los elementos narrativos

⁹¹ F. Ruiz define esta última parte como «Deseos y vislumbres de gloria», atendiendo al sentido que aporta el autor en la declaración (cf. F. RUIZ, *Introducción a san Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*, BAC (Madrid 1968) p. 226-229). Comparando su esquema con el nuestro se remarcan diferencias importantes, como la colocación de la estrofa CA 16 en grupos distintos.

⁹² Cf. E. PACHO, *San Juan de la Cruz. Historia de sus escritos, o.c.*, p. 204-228.

del poema van adquiriendo un sentido espiritual, al hilo de un discurso en el que se va trenzando la vida espiritual como búsqueda amorosa del Amado divino, concluyendo con la unión, con todos los goces y regalos que comporta.

Las declaraciones sanjuanistas a los poemas siguen esencialmente la interpretación espiritual extraída del poema prevaleciendo un sentido del símbolo esponsal en clave personal, en línea con el título original (Canciones entre el alma y el esposo): la relación del alma-esposa con Cristo-Esposo. Ciertamente Juan conoce la interpretación comunitaria y eclesial del símbolo que aparecía en otra obra escrita en la prisión de Toledo, los *Romances*, y hallamos huella de ella en algunos momentos, por ejemplo, en CA 21,6 donde se refiere a la Iglesia-Esposa, pero este comentario resulta una isla en el conjunto de todo el poema y, continua la interpretación individual.

Todo el imaginario simbólico del poema se completa y desarrolla en el comentario, pero también sufre un proceso de alegorización, siguiendo el estilo patristico⁹³, que hoy nos puede parecer arbitrario o poco adecuado, pero que conviene contextualizar en su época.

El sentido general que en el texto literal era una búsqueda y un viaje en medio de la naturaleza y atravesando misteriosos ambientes de estilo oriental de la amada en busca del amado, se ha transformado en la declaración en un viaje interior, puramente espiritual, donde lo exterior parece ir perdiendo importancia progresivamente. Ello conduce el drama hacia el interior del alma, donde se encuentra el Amado oculto y donde, finalmente, puede hallarlo. Hay un proceso y un recorrido hacia la unión, que ha de combatir enemigos, muchos de ellos en la propia interioridad de la persona y en sus mismas potencias. El universo físico ha dado paso a un universo simbólico⁹⁴, generando un relato mítico⁹⁵ que revela a los iniciados los senderos y las etapas del camino espiritual.

El alma, herida de amor, sale a buscar a Dios, ha de «salir de las cosas» para buscar a un Esposo divino esquivo, que se esconde en el fondo de sí misma. Envía mensajeros y sus deseos, afectos y gemidos buscan al Amado. Padece en entendimiento, voluntad y memoria. Pero tiene una firme resolución de buscarlo con virtudes asumiendo penitencias y mortificaciones, sin distraerse con las criaturas y sin miedo a los enemigos del alma: el mundo, el demonio y la carne⁹⁶. Pregunta a las criaturas, racionales e irracionales, que muestran huellas de la belleza del Amado y hablan de él, pero nada satisface al alma si no es el Esposo y aumentan las heridas del amor que hacen insufrible la vida. El alma sólo tiene ojos para el Esposo divino. La fuente de la fe es la que ha de conducir hasta el Amado y este viene a ella, con cierto sufrimiento en el primer momento del encuentro, pero

⁹³ Cf. M. DIEGO SÁNCHEZ, «La herencia patristica de Juan de la Cruz», en AAVV., *Experiencia y pensamiento...* o.c., p. 91-92.

⁹⁴ Cf. E. CASSIRER, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, FCE (México 2ªed. 1951) p. 47.

⁹⁵ Con el sentido que le da G. DURAND, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Taurus (Madrid 1982) p. 56.

⁹⁶ La doctrina clásica de los enemigos del alma que aparece en espirituales: cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, libro X cap. 30, 41, BAC minor (Madrid 2ª 1988) p. 346-347.

después llenando de gozo y regalos al alma, con deleite e inteligencia. Aunque al principio aún aparecen dificultades y enemigos que el alma teme, serán conjurados por el Esposo y alcanzará el alma la paz completa, con virtudes fuertes y amor perfecto que le hace igualarse al Amado y transformarse en Él, gracias al Espíritu Santo. El proceso del encuentro primero hasta la unión plena pasa por el desposorio y conduce al matrimonio, que es la meta final. En el matrimonio espiritual del alma con Cristo está la huella de la Redención, obrada en el árbol de la Cruz, que permite la vuelta al Paraíso, con un hombre redimido en todas sus potencias y capacidades. Comunica Dios su amor y sus secretos y regala su gloria al alma, que goza de la filiación divina. Realiza su pretensión de igualdad de amor con Dios, capacitada por el E. S. que la transforma. El alma recibe la primicia de la gloria que tenía predestinada, asignada «en el principio», y que verá en plenitud en la otra vida, el «otro día» de la eternidad de Dios, en la consumación escatológica.

Conviene subrayar que el momento mismo de la revelación del Esposo queda implícito en el espacio intermedio entre las estrofas CA 12 y CA 13, pero no es relatado en sí mismo, sino más bien a través de sus frutos en el alma, que es lo que Juan de la Cruz comunica a partir de CA 13. El encuentro parece no poder ser descrito en sí mismo, sus efectos en el alma sí. Tanto el poema como el comentario respetan dicho misterio⁹⁷.

Juan tiene una gran tendencia alegorizante de hacer pasar los símbolos primordiales de los que parte, a una explicación concreta de todos los elementos, atribuyéndoles sentidos diversos según las distintas circunstancias: el ciervo es Dios, los pastores son los apetitos, o también son los ángeles, los montes y riberas son virtudes y mortificaciones (CA 3) pero también pueden ser excesos y desequilibrios de las potencias (CA 29), las flores primero son distracciones (CA 3), pero después son virtudes del alma (CA 21.25-26), las fieras son el mundo, los fuertes son el demonio y las fronteras son la carne (CA 3), etc. Además, Juan va remitiendo los elementos poéticos en los que vertió su experiencia mística en Toledo a cauces pedagógicos espirituales, como los tres enemigos del alma, las tres potencias del hombre, etc., de un modo bastante libre que, incluso, en ocasiones nos puede parecer arbitrario. En este proceso de traslado de significados se produce necesariamente una cierta pérdida de su riqueza original, pero al mismo tiempo, hay que valorar la primera interpretación autorizada realizada por el mismo autor de sus poemas, lo cual tiene también una gran importancia. Entran en juego nuevos elementos de pedagogía y de teología espiritual que se ponen al servicio de la interpretación pero que también están condicionando fuertemente su significado: los estados de la vida espiritual (principiantes, aprovechados y perfectos)⁹⁸, las

⁹⁷ Para encontrar una descripción de su experiencia mística (al estilo de las descripciones tere-
sianas) tenemos que acudir a los testigos, como el ya citado de Francisca de la Madre de Dios: cf. cap.
2º, nota 25.

⁹⁸ Un estudio clásico sobre los estados de la vida espiritual en la tradición cristiana: cf. R. P.
GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, Palabra (Madrid 8ª 1999).

virtudes teologales (fe, esperanza y caridad)⁹⁹, las potencias del alma (inteligencia, memoria y voluntad). Aparecen otros con escasa influencia en el contenido, como los dones del Espíritu Santo o los grados del amor (cf. CA 17,2).

Se aclaran con la explicación de Juan algunos elementos oscuros del poema. La fuente cristalina que prepara el encuentro resulta ser la experiencia de la fe, como camino hacia Dios. Las mágicas y espléndidas imágenes y sensaciones vinculadas al encuentro con el Amado resultan ser espléndidas comunicaciones divinas que llenan de gozo, conocimiento y amor al alma y le hacen contemplar visiones de una naturaleza transfigurada y divinizada. La figura de Aminadab de CA 39 se interpreta claramente como el demonio.

Juan mantiene la interpretación que ya expusimos sobre la presencia de las doncellas en CA 16. Comentando el verso «las jóvenes discurren al camino» dice: «Es a saber: las almas devotas, con fuerzas de juventud, recibidas de la suavidad de tu huella, discurren, esto es, corren por muchas partes y de muchas maneras (que eso quiere decir discurrir) cada una por la parte y suerte que Dios la da de espíritu y estado, con muchas diferencias de ejercicios y obras espirituales, al camino de la vida eterna que es la perfección evangélica, por la cual encuentran con el Amado en unión de amor después de la desnudez de espíritu y de todas las cosas» (CA 16,3). Por tanto, confirma nuestra interpretación de que en el más profundo seno de la experiencia mística Juan no está solo, sino que le acompañan almas devotas que caminan hacia Dios «por muchas partes y de muchas maneras».

La interpretación que habíamos realizado sobre la culminación del momento de la unión en momentos concretos vividos se acepta en las declaraciones del CA y se apunta a una dimensión doble en esta vida y en la otra tras la muerte, en gloria. Ambas dimensiones de este encuentro son asumidas y coexisten. Llama la atención la afirmación sanjuanista de lo mucho que aún en esta vida se pueda alcanzar de esta plenitud, aunque del todo sólo será en la otra (cf. CA 35-38). Sorprenden las alusiones a los misterios de la Encarnación que explica a partir de «las cavernas de la piedra»¹⁰⁰. Impresiona la altura de la divinización¹⁰¹ a la que el alma se dice que ha sido convocada y las extraordinarias experiencias de esta

⁹⁹ Sobre la importancia de las virtudes teologales y su función en la doctrina sanjuanista: cf. F. RUIZ, *Introducción a san Juan de la Cruz... o.c.*, p. 443-474. También insiste en la importancia de las virtudes teologales para ascender por la teología mística más allá de la teología discursiva J. GERSON, *Teología Mística. Prima versione italiana commentata con testo latino a fronte a cura di Marco Vannini*, Edizione Paoline (Milano 1992) p. 327.

¹⁰⁰ El símbolo de la caverna es de origen platónico, pero también aparece en Orígenes, y sobre todo, en Gregorio de Nisa para aludir al misterio de la cueva de Belén o de la encarnación del Verbo: cf. GREGORIO DE NISA, *Semillas de contemplación (Homilias sobre el Cantar de los Cantares. Vida de Moisés)*, BAC (Madrid 2001) p. XIX.

¹⁰¹ Que continúa la concepción espiritual del hombre está llamado a la divinización y cuyo progreso espiritual está en función de este misterio, para llegar a ser «capaces de Dios»: ORÍGENES, *Homilias sobre el Éxodo, Ciudad Nueva* (Madrid 1992) p. 171; cf. 168-174.

unión, en relación con las personas de la Trinidad y movida por el Espíritu Santo. La dimensión escatológica propia del pensamiento simbólico cristiano aparece con fuerza¹⁰².

El poema se iniciaba preguntando por el lugar donde el Amado se ocultaba: «Adónde te escondiste amado». Diversas estrofas, y sus respectivos comentarios, parecen responder a esta pregunta: son CA 17-18, CA 27-28 y CA 36. En CA 17-18 el Amado se entrega a la amada en la interior bodega. En CA 27-28 ambos se encuentran en el huerto deseado, bajo el manzano. En CA 36 el alma pide reencontrarse de nuevo con el Esposo en las subidas cavernas de la piedra. Aunque también podíamos decir que «el lecho florido»¹⁰³ de CA 15, justo a continuación de la explosión simbólica de CA 13-14 representa el mismo lugar donde el Amado vuelve a manifestarse en plenitud ante la Esposa. Todos estos símbolos se ponen al servicio de la simbología esponsal en el desarrollo del *Cántico*.

Las incoherencias del CA

Para caracterizar propiamente el camino esponsal aparecen términos nuevos, tomados del rito social del matrimonio, y establecidos como etapas del camino hacia la unión, el desposorio y el matrimonio espiritual, a partir de los cuales se pretende hacer una categorización y estructuración del proceso. Ello va a resultar problemático por una cierta ambigüedad con la que se usan los términos. En el conjunto de la redacción completa de los comentarios estróficos del CA nos encontramos con algunos detalles e incongruencias que denotan su original y variada composición, y la adaptación de un impulso místico-poético original al esquema más estructurado y estricto de un programa espiritual¹⁰⁴.

En la estructuración global del CA, las primeras estrofas se mueven en torno al binomio «ausencia-presencia», pero a partir de la estrofa nº 13 hasta el final se da un nuevo binomio orientador del dinamismo espiritual definido por «desposorio-matrimonio». El símbolo esponsal concretado en esta doble etapa del rito social del matrimonio pasa a constituirse como eje central del CA. Todo el poema se halla recorrido, sin embargo, por otro gran eje dinámico, que estaría definido por la lucha contra los enemigos y la tendencia hacia la unión. El binomio «presencia-ausencia» es más claro, mientras que «desposorio-matrimonio» presenta imprecisiones y ambigüedades persistentes que, si bien no tenían mayor importancia en la originalidad expresiva de un poema, sin embargo, al pasarlo a generar una doctrina espiritual van a crear complejidades y dudas.

¹⁰² La tensión escatológica que encontramos en el NT aparece en el *Cántico*. En relación con la «experiencia primordial», se subrayan mucho los elementos de escatología realizada.

¹⁰³ El «lecho» es símbolo del amor en la Edad Media, identificado con la litera de Salomón del Cantar, y donde Salomón es figura de Cristo: cf. G. TAVARD, *Jean de la Croix, poète mystique*, Cerf (París 1987) p. 68. Para Orígenes, el lecho es el cuerpo del alma, donde viene el Verbo (cf. ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares*, Ciudad Nueva, Madrid 1986, p. 194), y cuerpo de Cristo, que es lecho del alma con el Verbo (*Ib.* p. 196).

¹⁰⁴ Este tema está muy trabajado en las obras de E. Pacho (p.e. CantA) y aquí sólo traemos un breve resumen, poniéndolo en relación con los temas que vamos investigando.

En CA 1,1 nos encontramos la tensión escatológica de un alma que ansía salir de la carne para unirse con su Amado. Sin embargo, un poco más adelante, en CA 2,1 nos encontramos con un cambio de perspectiva, donde ya no se busca al Amado en la otra vida sino que se le va buscando en esta, a través de mediadores. Se da, por tanto, como una doble perspectiva, una más escatológica, y la otra más real, histórica. En el CA va a predominar esta segunda perspectiva, donde la búsqueda y el encuentro con el Amado se van a realizar en medio de esta vida mortal, sabiendo sin embargo, que sólo después en la gloria se conseguirá una realización plena y definitiva. Las estrofas 35-39 alimentan mucho los elementos de plenitud vivida en la historia¹⁰⁵. Al final parece que ya no predomina tanto el «ver a Dios fuera de la carne» de CA 1 sino más bien la clara y esencial visión de Dios aquí. Para profundizar esta dimensión Juan usa algunos elementos como la pureza bautismal, la vuelta a la inocencia de Adán, con lo cual define el «aquello» para lo cual Dios predestinó al alma, etc.

En CA 13-14, 1 se habla ya del desposorio espiritual como alto estado de unión. A lo largo de la explicación estrófica se distingue entre la celebración del día del desposorio (en este dichoso día) y el estado subsiguiente (estado de paz y deleite y de suavidad de amor). Y añade que en tal estado concluye todas las penas y ansias anteriores. Se está atribuyendo aquí al desposorio espiritual características muy elevadas que parecen sobrepasar tal estado y corresponderían a un estado superior, el del matrimonio espiritual. El mismo autor parece percibirlo de alguna manera cuando en el párrafo siguiente añade que «en estas dos canciones se contiene lo más que Dios suele comunicar a este tiempo a un alma». Siguiendo el proceso de génesis literaria del poema, podemos intuir cómo Juan reconoce en aquellas estrofas la gracia especial de la prisión de Toledo con toda la intensidad y riqueza, y con tales connotaciones la está «declarando». En las estrofas siguientes continúa hablando de este alto estado de la unión tan cualificado, que alcanza un momento culminante en el CA 17, en la interior bodega, donde habla de matrimonio. A continuación, en la estrofa CA 18, la Esposa da su respuesta: «allí le prometí de ser su esposa», y se vuelve a hablar de desposorio, manteniendo la terminología, pero con elevado contenido que sobrepasa tal estado y claramente corresponde al matrimonio. En CA 25-26 se baja el tono de la plenitud anterior, aparecen las raposas que amenazan la viña florecida del amor y hay que alejar el viento seco y convocar el viento fresco del espíritu para renovar el camino, protegido de enemigos. El ambiente, por tanto, es distinto a la plenitud anunciada para este momento, y proyecta los problemas de una realidad no tan definitiva.

En CA 27,2 se concreta el matrimonio como paz definitiva y el más alto estado al que se puede llegar, pero además el autor, en este punto se atreve a

¹⁰⁵ Llama la atención que estas estrofas, escritas lejos de la experiencia primordial de Toledo, en el contexto de las carmelitas de Beas, insista tanto en la actualidad de la realización de los bienes prometidos. Intuimos que el ambiente de Beas propicia el recuerdo actualizado de la experiencia primordial, desarrollando su contenido e insistiendo en la posibilidad de unas vivencias extraordinarias de comunión divina dentro de la historia.

hacer una clasificación global de todo el proceso espiritual a partir de todas las canciones:

- trabajos y amarguras de la mortificación: estrofas 1-5.
- penas y estrechos de amor: estrofas 6-12.
- desposorio espiritual: estrofas 13-26.
- matrimonio espiritual: estrofas 27-39.

Sin embargo, esta primera clasificación de Juan, tampoco acaba de definir cumplidamente la situación actual del conjunto de los poemas comentados, y poco después, al declarar las estrofas de CA 29-31, se presenta una situación espiritual que no corresponde a la paz imperturbable del matrimonio que se había anunciado anteriormente, con enemigos y peligros que hay que conjurar y con perturbaciones que conviene evitar de las potencias y las pasiones del alma, etc. El mismo autor al completar la redacción seguida de los textos, advierte la incongruencia y por eso ha de justificar su posición en CA 31,6. Implícitamente está señalando que la posición de este texto no es la adecuada dentro de la obra. Lo mismo podríamos decir de todo el grupo estrófico 29-31. Y tampoco se ajusta bien al esquema el otro grupo ya citado de CA 25-26.

Estas incoherencias del contenido del CA, que no se acaba de ajustar perfectamente a los mismos esquemas espirituales que el autor quiere implantar en esta obra, debieron constituir una motivación fundamental de la nueva redacción del CB. Los cambios de ordenación estrófica responden a la intención clarificadora de la doctrina del desposorio-matrimonio espiritual.

4. DEL CA AL CB: NOVEDADES DE LA VERSIÓN DEFINITIVA¹⁰⁶

Juan de la Cruz ha entregado el CA a Ana de Jesús el año 1584. Seguramente ese año Juan ya había iniciado la *Subida*, a instancias de sus hermanos carmelitas del Calvario. Pero la reflexión de la *Subida* no parecía haber interferido el desarrollo del CA, sino que han seguido caminos paralelos¹⁰⁷. Pocos años después comenzará a correr otra versión diferente del *Cántico Espiritual* que vamos a denominar

¹⁰⁶ Un buen estudio sobre la evolución del CA al CB lo tenemos en CantB p. 77-320.

¹⁰⁷ El CA servía para iluminar a personas avanzadas en la vida espiritual (CA, pról.). La *Subida*, en cambio, según anuncia expresamente el subtítulo que se le ha colocado, «da avisos y doctrina, así a los principiantes como a los aprovechados». Frente a las 2 ocasiones en que aparece el término «principiantes» en el CA para señalar en el prólogo que no se dirige a ellos, la palabra aparece, significativamente, en 12 ocasiones en la *Subida*, y en 20 ocasiones en la *Noche*, y también en 3 ocasiones nuevas en el CB. Y todas estas ocasiones, excepto las 2 del CA usan el término en sentido positivo de doctrina para personas que se inician en la vida espiritual. Por tanto, es evidente que el CA comunica, en el pensamiento original de Juan, el más próximo a su experiencia de Toledo, doctrina para personas avanzadas en la vida espiritual, mientras que, tanto la *Subida* como la *Noche*, incluso el CB, incluyen también doctrina para principiantes. Podemos deducir, por tanto, además, que uno de los elementos que Juan añade en los retoques del CB es precisamente una línea de nuevos elementos doctrinales que los principiantes necesitaban conocer.

CB¹⁰⁸. La primera, que estamos llamando CA (*Cántico A*) es la que Juan entregó originalmente a Ana de Jesús. Y la segunda, llamada CB (*Cántico B*) es una segunda redacción de Juan de la Cruz para adaptar mejor la primera versión al proceso pedagógico de la vida espiritual. Ponemos como fecha tope de finalización, el año 1588. Vamos a examinar el CB para analizarlo en continuidad con el CA y observar el proceso que sigue la simbología esponsal sanjuanista. De este modo podremos percibir mejor la común línea temática y los cambios importantes que se producen en esta obra.

Fundamentalmente, las dos versiones son semejantes, aunque el CB cambia de orden algunas estrofas, y en el comentario añade más explicaciones y detalles, con algunas matizaciones de contenido distinto al CA. Eulogio Pacho¹⁰⁹ ha mostrado con claridad cómo la segunda redacción del *Cántico* responde a una intención pedagógica de ajustar su obra a un esquema espiritual más racional, deslindando más claramente el desposorio del matrimonio, que quedaban con anterioridad confusamente mezclados. Se advierte también una tendencia simplificadora, como la que lleva a eliminar las citas latinas, dejando sólo el texto en castellano. También añade, al final de cada estrofa, algunas «anotaciones para la canción siguiente», que es una especie de resumen del comentario que viene a continuación. Y también otras reflexiones aclaratorias de la nueva situación de las estrofas y su adecuación al progreso espiritual, o supresiones de elementos que ahora ya no se ven bien situados.

Veamos los elementos nuevos que afectan al símbolo esponsal en CB, sintetizados en torno a 4 novedades propias de la segunda redacción:

- Una nueva estrofa.
- Un nuevo talante escatológico.
- Cambios para clarificar el desposorio y el matrimonio.
- Aspecto catártico-purificativo.

Una nueva estrofa

Uno de los aspectos que primariamente llaman la atención en el CB es la presencia de una estrofa nueva, con su consiguiente comentario. El CB consta de 40 estrofas, en lugar de las 39 del CA. La nueva estrofa que no aparecía en el poema original es la nº 11, que se coloca justo antes de la estrofa *Oh cristalina fuente*, que antecede a la unión. Es la siguiente:

*Descubre tu presencia,
y máteme tu vista y hermosura;
mira que la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y la figura.*

¹⁰⁸ Los códices más significativos de ambas versiones han sido publicados en facsímil: el de Sanlúcar de Barrameda (CA), con sus anotaciones al margen atribuidas a la pluma de San Juan de la Cruz, y el de Jaén (CB).

¹⁰⁹ Cf. CantA y CantB.

En esta estrofa, se reclama la presencia divina de modo pleno, con ansias de amor que aspiran a morir de amor. La referencia a «la hermosura» nos recuerda el ambiente del santo con las carmelitas de Beas y la estrofa CA 35. Una estrofa colocada en un momento clave, muy próximo a la experiencia primordial, que encontramos en las estrofas siguientes¹¹⁰.

Vemos que esta estrofa está perfectamente trabada en su conjunto, continúa los elementos anteriores de la dolencia de amor y la deseada presencia, y vuelve a insistir en el «morir de amor», e insiste en otro tema ya desarrollado en las últimas estrofas del CA sobre la hermosura, ampliado con brillantez en sus comentarios. En la declaración del santo encontramos además, la presentación de una visión global de las distintas presencias posibles de Dios en el alma, que corresponde muy bien a una situación catequético-espiritual de clarificación, en la que se inscribe todo el proceso redaccional¹¹¹. Resulta también un elemento propio de esta estrofa la vuelta a la dinámica escatológica futura, que parecía diluirse en el CA, pero que, sin embargo, se presenta ahora como línea de pensamiento subrayada en el comentario propio de esta estrofa. Vuelve con claridad la idea de desear la muerte como ansia de ver a Dios en la otra vida, y parece perderse la perspectiva, en todo el comentario a esta estrofa, de las realizaciones presentes de la unión. Vemos, por tanto, una perspectiva que ya estaba tenuemente presente en CA1, pero que se aleja de la interpretación predominante de todo el CA y que ahora desplaza la plenitud de los bienes hacia fuera de la historia.

No tenemos datos sobre la procedencia de esta estrofa y su comentario, pero podemos afirmar la fecha entre 1584, en que entregó la primera redacción de CA, y julio de 1588, fecha tope en que debió entregar la segunda. Queremos ofrecer una teoría. Juan escribiría este poema y su comentario a mediados o finales de 1586¹¹², en torno a un hecho que ocurrió en febrero de 1586 y que se puede muy bien vincular con las enseñanzas recibidas por las carmelitas de Beas: el momento del tránsito hacia la casa del Padre de la priora de ellas, Catalina de Jesús, ocurrida el 24 de febrero. Ella había tenido una profunda vinculación espiritual con Juan de la Cruz¹¹³, y algunos testigos dicen que se le apareció a Juan mientras estaba

¹¹⁰ Para situar bien esta estrofa: cf. ESJ vol. 2 p. 219-242.

¹¹¹ En el comentario nos encontramos con una clarificación importante de un tema que Juan de la Cruz expone de diversos modos en sus obras, pero de manera algo imprecisa: las presencias de Dios en lo creado. Aquí aparecen claramente definidas tres posibles presencias de Dios en el hombre: esencial, por gracia y por afección espiritual. Este tema tiene gran importancia porque sustenta teológicamente la simbología sponsal: la presencia de Dios tiene una gradación en la vida espiritual que culmina en la unión, que Juan de la Cruz expresará con el símbolo sponsal y sus etapas.

¹¹² En torno a esta época debió escribir también el comentario a la *Llama* en dos semanas, aprovechando un momento muy rico de inspiración poética y mística: cf. Dicho de Juan Evangelista, BMC 10 p. 341-343.

¹¹³ Cf. ALONSO M. D., *Vida, virtudes y milagros...* o.c., p. 372; 410. La vinculación sanjuanista con esta mujer queda subrayada por un hecho insólito: uno de los escasos autógrafos sanjuanistas corresponde a una copia que hizo Juan de la Cruz de la relación autobiográfica de esta mujer: cf. Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 5807; reproducción facsímil realizada por Eduardo de S. Teresita, Vitoria-Bilbao 1948.

este en Caravaca¹¹⁴. Ello explicaría la intensidad lírica de la estrofa, la alusión a la muerte que acompaña la plena manifestación divina, la referencia a la hermosura, que evocaba Beas. El poema y comentario leídos a la luz de esta hipótesis cobran resonancias especiales.

No le puede ser al alma que ama amarga la muerte, pues en ella halla todas sus dulzuras y deleites de amor. No le puede ser triste su memoria, pues en ella halla junta la alegría; ni le puede ser pesada y penosa, pues es el remate de todas sus pesadumbres y penas y principio de todo su bien. Tiénela por amiga y esposa, y con su memoria se goza como en el día de su desposorio y bodas, y más desea aquel día y aquella hora en que ha de venir su muerte [...]. Razón tiene, pues, el alma en atreverse a decir sin temor: «Máteme tu vista y hermosura», pues que sabe que en aquel mismo punto que le viese, sería ella arrebatada a la misma hermosura, y absorta en la misma hermosura, y transformada en la misma hermosura, y ser ella hermosa como la misma hermosura, y abastada y enriquecida como la misma hermosura (CB13,10).

La muerte física es encuentro de plenitud con aquella hermosura divina que había aparecido en CA35 y que vuelve, con inspirado impulso místico a arrebatarse al poeta¹¹⁵. Se trataba de la muerte de una joven y santa mujer que había «discurrido hacia el camino» y que había sido arrebatada por la hermosura de Dios, aquella hermosura tan comentada por el santo y las religiosas de Beas en las últimas estrofas del CA. La noticia de la muerte de Catalina de Jesús conmueve al santo y remueve en él las raíces de una experiencia convivida con sus «preferidas de Beas»¹¹⁶, pero en un momento de cambio de situación. Insistiremos en ello en un apartado nuevo. Del primer elemento, la estrofa nueva, encontramos una conexión con el segundo, característico también de la segunda redacción: el acento de escatología futura¹¹⁷.

Un nuevo talante escatológico

Llama la atención, precisamente, que una de las características propias de los retoques redaccionales del CB vaya precisamente en línea del nuevo talante que

¹¹⁴ Cf. ALONSO M. D., *Vida, virtudes y milagros...* o.c., p. 424-425; cf. «Catalina de Jesús», en DicSJC p. 290.

¹¹⁵ Luce López Baralt ha intuido en la unión-transformación de CB 11 la sintonía con aquella intuición universal de la unidad del eros y el tanatos, del amor y la muerte, porque «el ego se apaga cuando se transforma en el objeto amado»: L. LÓPEZ BARALT, «El Cántico Espiritual o el júbilo de la unión transformante», AAVV., *San Juan de la Cruz and Fray Luis de León. International Symposium. November 14-16, 1991*, Juan de la Cuesta (Newark Delaware 1993) p. 162. Una intuición que también relacionamos con Ct 8,6: «el amor es fuerte como la muerte». Para este tema: cf. G. RAVASI, *Il Canticum dei Cantici*, EDB (Bologna 1992) p. 646-666.

¹¹⁶ Testimonio antiguo recogido por Silverio de Santa Teresa: «a nadie amaba sino a las de Beas...»: E. PACHO, *San Juan de la Cruz. Historia de sus escritos*, o.c., nota 30 p. 203.

¹¹⁷ Si confirmamos nuestra hipótesis de relacionar el nuevo acento escatológico de la estrofa 11 y de todo el CB con el dato luctuoso de la desaparición de Catalina de Jesús, encontramos un curioso paralelismo con un dato neotestamentario: también el pensamiento paulino experimenta una evolución que va de la escatología inmediata de 1Te a la escatología futura de 2Te (proceso que continuará con otras cartas) en relación al tema de la muerte de los justos de la comunidad cristiana.

resurge con fuerza en CB 11 y que aparece también en los comentarios a otras estrofas, sobre todo, al final, de la CB 36 hasta la CB 40¹¹⁸: la escatología presente cede paso a la escatología futura, en la otra vida¹¹⁹.

Significativamente se va a remarcar el cambio de talante cuando se está hablando de la unión con la hermosura divina como meta del camino espiritual¹²⁰. Muchos elementos con los que se desarrollaba el pensamiento de la realización histórica de la unión, como la situación del alma en el estado de inocencia, en los párrafos de CA 31,5 (y todo lo que hablaban de una situación del alma en unión con Dios –con absoluta concordia entre la parte superior e inferior del alma– parece desaparecer) o en CA 37,1 final y CA 37,4 final y en CA 37,5 son suprimidos y/o sustituidos. Concretamente estos tres últimos párrafos se cambian por la aplicación directa de los versos al estado beatífico. El mismo sentido apuntan los textos añadidos en CB 38,1 y CB 38,4 al final, CB 38,5 y CB 38, 7-9. Se habla ya de «amor glorioso» que apunta a la otra vida. Por otro lado, es verdad que todo el CB 38 se está ajustando más a la interpretación literal de los versos, mucho más que CA 37, en su respeto al sentido de los tiempos verbales de la poesía. No es que Juan se esté retractando de su pensamiento, el cual, permanece de otras maneras, sino que más bien, en este segundo momento se remarca una nueva jerarquía de su pensamiento en la que va a primar, al final de su vida, el subrayado escatológico futuro. ¿Cuál sería el motivo de este cambio? Anteriormente hemos dado ya las claves. ¿Podemos intuir alguna desilusión en el santo, respecto a las realizaciones históricas de la vida del hombre unido a Dios en medio del mundo? Es posible. En cualquier caso, lo que sí podemos afirmar es que Juan realiza un giro en su última redacción, matizando el optimismo de escatología realizada que prevalecía en el CA y que las religiosas habían suscitado en él a partir del mismo poema y como desarrollo de su misma experiencia. Las mismas estrofas de CA 35-38, cuyos comentarios sorprenderían por su sintonía con la experiencia primordial e insistían en la realización actual de los bienes de la unión con Dios, ahora quedan sustancialmente modificadas en línea de escatología futura¹²¹.

¹¹⁸ El cambio de perspectiva escatológica en las últimas estrofas del *Cántico* es un tema tratado por diversos autores, como E. PACHO, en *Vértice de la poesía y de la mística*, o.c., p. 195-221; C. P. THOMPSON, *El poeta y el místico...* o.c., p. 61-92, 163-192; F. RUIZ, *Introducción a san Juan de la Cruz...* o.c., p. 229-248.

¹¹⁹ Ello se evidencia cuando comparamos, por ejemplo, un pequeño cambio que hace Juan en un párrafo de CA 1,2 al pasar a CB 1,4. Aunque el texto es casi idéntico ha sustituido la palabra «gloria», que quedaba indefinida en el primer texto, por la palabra «otra» en el sentido de «otra vida» en el segundo, con lo cual consigue un juego de palabras de carácter inequívocamente escatológico, oponiendo la no certeza ni claridad de posesión del Esposo «en esta vida» con el deseo de la presencia y visión «en la otra».

¹²⁰ Las mismas estrofas que en el CA mostraban la reactualización de aquella experiencia primordial en un ambiente adecuado, pasan ahora a retocarse, alejándose de aquel «optimismo espiritual» de perfección, y posponiendo los frutos de la unión a la otra vida.

¹²¹ La nueva línea de CB la encontramos en el texto nuevo de CB 37,1. El CB precisa que será en la gloria viendo a Dios «cara a cara» mientras que en el CA se interpretaba más en esta vida. La diferencia es ostensible: el CB habla de conocer los misterios en la otra vida, mientras que el CA espera conocerlos en esta, pasados los trabajos. No traeremos más ejemplos de este nuevo planteamiento que

Intuimos que el santo encuentra en esta época los signos de una nueva etapa, que cerraba aquella vivísima comunicación suya con sus hermanas carmelitas. El mismo Juan de la Cruz empezaba a tener nuevas responsabilidades en la Orden, que modificaban su situación. El ciclo de Beas y Granada, en plena comunión con Ana de Jesús y con perfecta sintonía con sus dirigidas de Beas de Segura (y de Granada) tocaba a su fin¹²². Si tuviésemos que descubrir alguna influencia en su alma, sólo lanzaríamos la hipótesis de relacionar este cambio de ambiente de Juan de la Cruz con su cambio de perspectiva y con su vuelta hacia una dimensión más escatológica del tema de la unión con Dios y sus realizaciones en esta vida. A medida que Juan se aleja de aquel círculo hermenéutico-espiritual de sus preferidas de Beas (con Catalina de Jesús) y de su apreciada Ana de Jesús, donde se había gestado la aclaración de la mística inspiración de Toledo, la doctrina sanjuanista es repensada, y se conducen progresivamente los bienes «actuales» de la unión a la otra vida. Cuando el hombre y la mujer se encuentran en este mundo en el amor de Dios, se regenera el Paraíso en medio de la historia. ¿Acaso no es esto lo que, implícitamente, parece transmitirnos Juan en el CA? En cambio, cuando las circunstancias alejan a estas almas privilegiadas que «discurren al camino» y se encuentran caminando juntas, el Paraíso parece alejarse de la historia, y queda desplazado hacia la otra vida. En el seno más profundo de la experiencia mística sanjuanista se encontraba la experiencia de comunión con estas almas privilegiadas, como ya hemos mostrado. El alejamiento va a enfriar la presencia activa y ardiente del sentimiento del amor de Dios que pasa del presente hacia un nuevo futuro de esperanza, que se aleja de la historia. A partir de mayo de 1585, en que Juan va a ser elegido Segundo Definidor de la Consulta, nuevo órgano de gobierno creado por el general Nicolás Doria, empieza una nueva etapa de asumir responsabilidades en la Orden, que van ocupando cada vez más su tiempo y llevándole a continuos viajes, sobre todo a partir de mayo de 1586¹²³. En los años

aparece muy claro en todas las últimas estrofas y que está bien estudiado en numerosos autores como E. Pacho: cf. CantB 1ª parte, p. 284-295.

¹²² De 1578 a 1582 Juan de la Cruz ha mantenido una relación muy estrecha con las carmelitas de Beas (cf. DicSJC voz «Beas de Segura» p. 216-217): desde el Calvario, las visitaba semanalmente, desde Baeza, quincenal o mensualmente. En 1582 se hace la fundación de carmelitas de Granada donde va Ana de Jesús y él mismo va de prior al convento de Los Mártires. De 1582 hasta 1586 continúa muy ligado a las carmelitas de Granada, en sintonía con Ana, pero también mantuvo relación, más distante, con las carmelitas de Beas, a las que continúa visitando de manera más salteada.

¹²³ El año clave, que a mi parecer muestra un cambio de situación vivencial de Juan de la Cruz es, precisamente, 1586, donde coinciden tres fechas muy significativas: en febrero de 1586 muere Catalina de Jesús (sucesora de Ana de Jesús como priora de Beas), en julio de 1586 se produce la fundación de las carmelitas en Madrid, donde irá Ana de Jesús (dejando Granada y a Juan que aún reside allí), y en noviembre de 1586 tenemos una carta muy significativa de Juan a las carmelitas de Beas en la que responde a las quejas de estas de que el santo ya no las visita como antes ni se acuerda de ellas. Por tanto, 1586, sería el año clave, en que escribe la *Llama*, ya en un momento de cambio de situación vivencial. El año anterior, 1585, Juan de la Cruz es nombrado definidor y vicario provincial de Andalucía con residencia en Granada. A partir de este momento va saliendo poco a poco de aquel ambiente de comunión con las carmelitas y se encuentra con realidades más pobres a nivel de la Orden. Lo encontramos, por ejemplo, en la *Vida* de Alonso de la Madre de Dios, justo a continuación de los capítulos de Lisboa y Pastrana en 1585, en los que Juan sale como definidor y vicario de Andalucía, se dice: «Concluido este capítulo... puso luego la mira en quitar algunas demasías que con la

1587-1588 continúa retocando el CB, pero lejos ya de la relación íntima y continuada con sus carmelitas preferidas. Va desapareciendo el ambiente de sintonía espiritual en que se había gestado el CA y ahora, los problemas y dificultades de la Orden, a los cuales se ha acercado mucho Juan con sus nuevos cargos, configuran un nuevo contexto vivencial que sugiere unas nuevas reflexiones y matices reflejados en los retoques redaccionales. Las huellas de este cambio de ambiente las encontramos también en la obra de la *Llama*¹²⁴ y en el *Epistolario*¹²⁵, coincidiendo con la misma época a la que nos referimos. Repasando los datos de la cronología

ausencia y suavidad del padre Provincial pasado se habían introducido, comenzando por el recogimiento de los predicadores y confesores, que solían estar [...] fuera de sus conventos mucha parte del año [...]. Y puso en esto grande esfuerzo, con no pequeño sentimiento de algunos predicadores lucidos que en aquella provincia había entonces, y después en el año 1591 ejercitaron harto la paciencia del santo Padre...» (ALONSO M. D., *Vida, virtudes y milagros...* o.c., p. 416). Estamos, por tanto, en los años 1585-1586 en que Juan ejercita nuevos cargos de responsabilidad en su orden, con algunas dificultades y oposición de personas que, después, le harán sufrir mucho al final de su vida (en una alusión a Diego Evangelista, y otros). Si aceptamos que Juan de la Cruz ha entregado el CB en el año 1587 o 1588 (yo situaría los últimos retoques del CB de abril de 1587 a agosto de 1588) encontramos un plazo suficiente para diseñar la evolución del pensamiento sanjuanista, apoyado en elementos biográficos suficientemente claros y objetivos.

¹²⁴ Encontramos otro argumento que corrobora nuestra hipótesis en el centro del libro de la *Llama*, con un largo «excursus»: LIB 3,27-67. Llama la atención el contexto, hablando de la vida en plenitud con las sabrosas uncciones del Espíritu. Juan de la Cruz rompe abruptamente la línea discursiva y emplea más de 1/5 de toda su obra para ofrecer una doctrina urgente y necesaria, donde predomina la crítica a los falsos maestros que no saben acompañar a las almas, las manipulan y no dejan actuar a Dios en ellas, destruyendo la contemplación. Impresiona la autoridad y fuerza vehemente con que crítica, dirigiéndose personalmente a ellos, a estos falsos guías del espíritu. Después retocaría esta obra pero no modificó estos elementos polémicos. Sabemos que Juan escribió la primera versión de esta obra (LIA) en quince días, «siendo vicario provincial» de Andalucía, en la casa de Granada (cf. Testimonio de Juan Evangelista, BMC 10 p. 341.343), seguramente entre octubre del 85 y julio del 86, ya que después tendrá muchos viajes y ocupaciones que impedirán mayor dedicación. Su nuevo cargo de vicario provincial le obliga a viajar y a descubrir, preocupado, una situación muy negativa y extendida por diversas comunidades: «Y con ser este daño más grande que se puede encarecer, es tan común y frecuente, que apenas se hallará un maestro espiritual que no le haga en las almas que comienza Dios a recoger en esta manera de contemplación» (LIB 3,43).

¹²⁵ Del limitadísimo *Epistolario* de Juan de la Cruz, con 31 cartas conservadas, algunas fragmentadas, nos encontramos una de gran interés: la Cta 7, a las Carmelitas de Beas. El año es significativo: noviembre de 1586, cuando Juan era vicario provincial, y tenía viajes frecuentes a diversas comunidades. Hacía unos meses que había muerto en olor de santidad la priora Catalina de Jesús, sucesora de Ana de Jesús en Beas. El contexto de la carta es una respuesta de Juan a las quejas de la comunidad de Beas porque ya no las visita como antes ni se comunica tanto con ellas: «Pues yo iré allá y verán cómo no me olvidaba». Juan aprovecha la ocasión para comunicar una síntesis de aquel mensaje que él lleva transmitiéndoles desde hace años. Ellas son «coronas» de su Esposo que es Cristo (cf. CA 21,6). También en la Cta 8 a las Carmelitas descalzas de Beas, 22-11-1587 encontramos huellas de esta situación, con muchas ocupaciones que le han impedido incluso el escribirles nuevas cartas («El no haber escrito no ha sido falta de voluntad, porque de veras deseo su gran bien») y donde, al final, les reconoce un amor especial e incluso que ha recibido mucho de ellas («tengan por cierto que, con ser mi caridad tan poca, está tan recogida hacia allá, que no me olvido de a quien tanto debo en el Señor»). En carta del 19-8-1591 escribe Juan a Ana de Peñalosa: «Allí decía cómo me había querido quedar en este desierto de La Peñuela, seis leguas más acá de Baeza, donde habrá nueve días que llegué. Y me hallo muy bien, gloria al Señor, y estoy bueno; que la anchura del desierto ayuda mucho al alma y al cuerpo, aunque el alma muy pobre anda. Debe querer el Señor que el alma también tenga su desierto espiritual». Está aquí Juan al final de un proceso de alejamiento de aquel ambiente original y privilegiado que había generado el CA, experimentando el mismo santo un desierto y soledad, al final de su vida.

sanjuanista podemos considerar la validez de estas afirmaciones para una explicación integral de todos los elementos que tenemos. Pasemos ahora a otro de los elementos fundamentales de la nueva redacción.

Cambios para clarificar el desposorio y el matrimonio

Dijimos que el conjunto redaccional del CA presentaba algunas deficiencias en la evolución del proceso espiritual, con algunas estrofas mal situadas. La solución que va a adoptar el CB va a ser la de trasladar aquellas estrofas que no estaban bien encajadas y reformar su comentario, para adaptarlas a la nueva situación.

Las primeras estrofas 1-14 no cambian de orden y continúan expresando el mismo contenido de búsqueda y encuentro de unión con el Amado en Desposorio, el cual queda explicado en las tres últimas estrofas (12-14). Añadiendo una nueva en el nº 11.

Todo el grupo estrófico de la estrofa 15 a la 24 es trasladado a continuación de las dos que anunciaban propiamente el matrimonio espiritual (CA 27-28) y a continuación de ellas quedan las siete últimas estrofas (CA 33-39). Quedan así reunidas y bien trabadas todas las estrofas que se aplican al estado de unión plena, y que antes estaban dispersadas entre el desposorio y el matrimonio espiritual. Ahora son un conjunto de 17 estrofas para el matrimonio espiritual. La estrofa 15 (*Nuestro lecho florido...*), sin embargo, unida a las anteriores 13-14 en un mismo tipo de construcción gramatical con verbo elíptico que evocaba la ruptura mística, ahora queda fuera de contexto y pierde la sinergia del conjunto en su lugar original¹²⁶.

Las estrofas CA 25 y 26 se ponen justo a continuación de las que anunciaban el desposorio, y ahora quedan mejor ajustadas al progreso espiritual porque no contrastan tanto con las que les antecedían.

El grupo estrófico de CA 29-31, mal situado en su contexto, es dividido en dos partes. Por una parte, las estrofas CA 29 y CA 30, que presentaban un conjuro a los enemigos de la unión por parte del esposo, pasan a colocarse justo antes de las estrofas que anunciaban la unión definitiva del matrimonio espiritual (CA 27-28), pero la estrofa CA 31 se une a la primera de las nuevas, la CA32, y se colocan dentro del desposorio, a continuación de las CA 25-26 y justo antes de las CA 29-30. A pesar de los cambios estróficos, se mantiene un diálogo semejante de Esposo y Esposa. La mayor parte del texto corresponde a la Esposa, pero el Esposo se hace presente en tres momentos: anunciando el encuentro («vuélvete paloma»), para describir la situación de la Esposa y conjurar a los enemigos («entrado se ha la esposa... a las aves ligeras»), y por último para una visión final del proceso y resultado del camino espiritual («la blanca palomica... en soledad vivía»).

¹²⁶ Estos cambios hacen perder fuerza expresiva y poética al poema, como señalan estudios literarios, como el ya citado de D. ALONSO, *La poesía de San Juan de la Cruz*, o.c.

Esposa: CA 1-12a
Esposo: CA 12 b

Esposa: CB 1-13 a
Esposo: CB 13 b

Esposa: CA 13-26
Esposo: CA 27-30

Esposa: CB 14-19
Esposo: CB 20-23

Esposa: CA 31-32
Esposo: CA 33-34

Esposa: CB 24-33
Esposo: CB 34-35

Esposa: CA 35-39

Esposa: CB 36-40

La verdad es que con todos estos cambios se ha cumplido la misión de reunir las estrofas del desposorio y del matrimonio, pero aún continuarán ambigüedades e imprecisiones¹²⁷. Aún quedarán algunas incoherencias sin corregir, y a pesar del esfuerzo revisionista de la nueva redacción, también encontramos algunas alusiones y nuevos elementos que ya no se ajustan al nuevo orden de los textos.

En CB 14-15,30 Juan de la Cruz define el nuevo sentido «técnico» de desposorio, más adaptado al proceso espiritual, y considerando los «resabios» y molestias que aún sufrirá el alma en este estado, los cuales no concluirán realmente, hasta el matrimonio espiritual. Se va clarificando progresivamente la distinción entre el desposorio y el matrimonio. El primero corresponde a la primicia de la unión, que no es perfecta y definitiva, y por tanto ha de soportar contradicciones, mientras que en el matrimonio ya no las hay¹²⁸.

Aspecto catártico-purificativo

El CA sorprende por una cierta ingenuidad mística en cuanto a su contenido¹²⁹. Un elemento distintivo de la nueva redacción sanjuanista es la incorporación de algunos elementos de purificación, ausentes del CA y que sin embargo,

¹²⁷ Algunas ya estaban en CA y no se han corregido. En CA 28,3, dentro del matrimonio espiritual, Juan habla de «desposorio». Pero cuando rehace el CB no sólo conserva la expresión, sino que la repite en párrafo nuevo (cf. CB 23,6). A esta «incoherencia persistente» se puede explicar si miramos el verso comentado, que usa explícitamente la palabra («fuiste desposada»). Vemos que Juan hace dos tipos de usos de la palabra «desposorio»: un uso técnico, adaptado al lenguaje espiritual y que se refiere a una etapa que ha ido definiendo progresivamente, y otro uso popular o vulgar, en el que desposorio es sinónimo de matrimonio. Este uso doble que el término tiene para designar al acuerdo matrimonial que antecede a las bodas y las bodas mismas es la fuente de los equívocos terminológicos. Es evidente que aquí Juan está usándolo como sinónimo del matrimonio, y por ello ni él mismo percibe una contradicción. Esto explica que vuelva a usar el término en CB 27, 3.6. 9. Se refiere al sentido popular y común que identifica desposorio con matrimonio.

¹²⁸ Son evidentes las diferencias de matiz si comparamos este nuevo texto del CB con el texto que explicaba en la primera versión el contenido de las mismas estrofas: CA 13-14,1.

¹²⁹ Aunque Juan también transmitía los elementos catártico-purificativos en su magisterio oral y personalizado a las carmelitas de Beas. Ello está bien atestiguado históricamente y un claro referente de ello es el dibujo del Monte de Perfección que el santo regala a las monjas de Beas. Esta imagen, y la doctrina subsiguiente, la recibieron sus dirigido/as aunque después pasó a ser publicada dentro de la *Subida*. En cualquier caso, es indudable que este aspecto apenas aparece en el CA, y sí irá entrando después en todas sus obras, CB incluido.

empiezan a salir en los nuevos elementos redaccionales añadidos al CB. Sin embargo no cabe duda de que estos elementos provienen de la pluma de Juan de la Cruz, ya que aparecen en el resto de sus obras, las cuales estaban siendo escritas simultáneamente, y seguramente finalizadas (a excepción de LIB) antes de la conclusión del CB. Eulogio Pacho ha estudiado detalladamente las influencias que el libro de la *Subida*, la *Noche* y la *Llama* han dejado en el proceso de refundición del CA hacia el CB¹³⁰. Juan ha asimilado en esta última obra suya los últimos elementos reflexionados en su proceso pedagógico y mistagógico, sobre todo lo que corresponde a la visión purificadora y catártica exigida por el camino espiritual, que él relaciona con dos grandes símbolos que coinciden con los nombres de sus grandes obras ya citadas: *Subida* y *Noche*. De este modo, la aparente ingenuidad mística del CA, que encontraba su contexto en un ambiente privilegiado de comunión espiritual, queda «re-direccionada» hacia un proceso de madurez y realismo cristiano, apto para todos los ambientes y situaciones.

Recogidos ya los elementos sustanciales del cambio, en cuanto a lo que a nosotros interesa, podemos dibujar en un esquema los cambios de orden realizados. Para reconocer el proceso del paso de una redacción a la otra vamos a recoger la primera línea de cada estrofa, significándola toda ella, y así veremos esquemáticamente la reestructuración que se ha llevado a cabo. Como es lógico, toda la numeración estrófica queda profundamente alterada a partir de los nuevos cambios.

CÁNTICO ESPIRITUAL A

1. ¿Adónde te escondiste,
2. Pastores, los que fuerdes
3. Buscando mis amores
4. Oh bosques y espesuras,
5. Mil gracias derramando
6. Ay, quién podrá sanarme
7. Y todos cuantos vagan
8. Mas ¿cómo perseveras,
9. Por qué pues has llagado
10. Apaga mis enojos,
11. Oh cristalina fuente,
12. Apártalos, Amado,
13. Mi Amado, las montañas
14. la noche sosegada

Las primeras catorce estrofas pasan al CB sin cambiar el orden, en primer lugar, con la inclusión en el nº 11 de una nueva, bien metida en el conjunto. Búsqueda enamorada del alma y el primer encuentro con el Esposo.

CÁNTICO ESPIRITUAL B

- 1 ¿Adónde te escondiste,
- 2 Pastores, los que fuerdes
- 3 Buscando mis amores,
- 4 Oh bosques y espesuras,
- 5 Mil gracias derramando
- 6 Ay, quién podrá sanarme
- 7 Y todos cuantos vagan
- 8 Mas ¿cómo perseveras,
- 9 Por qué, pues has llagado
- 10 Apaga mis enojos,
- 11 Descubre tu presencia,
- 12 Oh cristalina fuente,
- 13 Apártalos amado
- 14 Mi Amado las montañas
- 15 la noche sosegada

¹³⁰ Cf. CantB p. 77-320. Un estudio de las interpolaciones de talante catártico-purificativo en CB; cf. ESJ vol. 2 p. 173-198.

15. Nuestro lecho florido,
16. A zaga de tu huella
17. En la interior bodega
18. Allí me dio su pecho,
19. Mi alma se ha empleado
20. Pues ya si en el ejido
21. De flores y esmeraldas
22. En solo aquel cabello
23. Cuando tú me mirabas
24. No quieras despreciarme

En las estrofas CA 15-24 desarrollaba el encuentro de unidad plena con el Esposo. En la reorganización, se ponen al final (CB 24-33), antes del último bloque.

25. Cogednos las raposas,
26. Detente, cierzo muerto

Alerta vigilante contra enemigos de la unión.

27. Entrado se ha la esposa
28. Debajo del manzano

Actualización del encuentro de amor. Redención humana.

29. A las aves ligeras,
30. por las amenas lirás

Conjuro del Esposo a los enemigos.

31. Oh ninfas de Judea
32 Escóndete, Carillo

Llamada al recogimiento y la soledad con el Amado.

33. La blanca palomica
34. En soledad vivía,
35. Gocémonos, Amado,
36. Y luego a las subidas
37. Allí me mostrarías
38. El aspirar del aire,
39. Que nadie lo miraba

Soledad contemplativa y gozo y fruición del pleno encuentro con el Amado sitúan el final de ambos poemas, aunque CA expresa más la actualidad del encuentro, mientras que el CB matiza más en línea de plenitud escatológica en la otra vida.

16 Cazadnos las raposas,
17 Detente, cierzo muerto

18 Oh ninfas de Judea
19 Escóndete, Carillo

20 A las aves ligeras,
21 Por las amenas lirás

22 Entrado se ha la Esposa
23 Debajo del manzano

24. Nuestro lecho florido,
25. A zaga de tu huella
26. En la interior bodega
27. Allí me dio su pecho,
28. Mi alma se ha empleado
29. Pues ya si en el ejido
30. De flores y esmeraldas
31. En solo aquel cabello
32. Cuando tú me mirabas
33. No quieras despreciarme

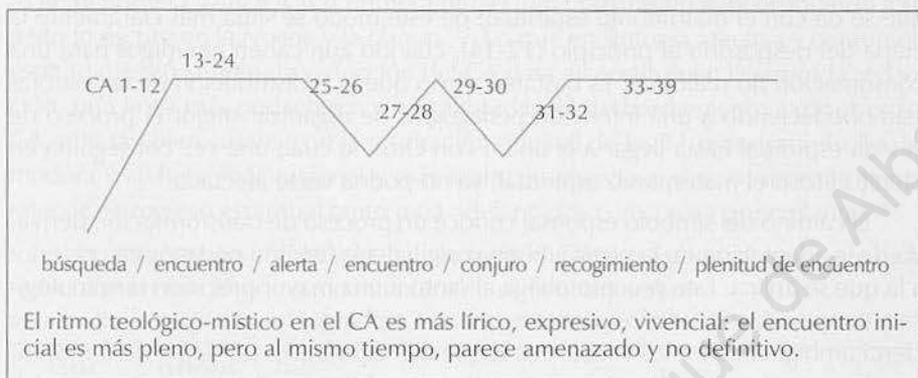
34. La blanca palomica
35. En soledad vivía,
36. Gocémonos, Amado,
37. Y luego a las subidas
38. Allí me mostrarías
39. El aspirar del aire,
40. Que nadie lo miraba

FIN DE LAS CANCIONES

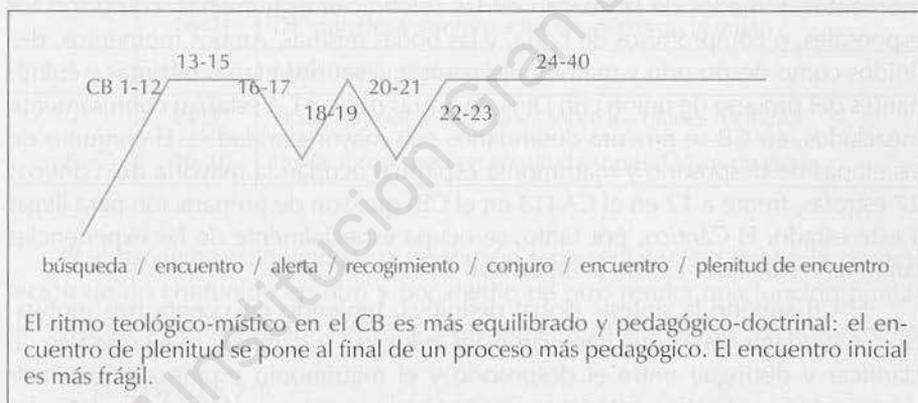
FIN DE LAS CANCIONES

Una sencilla comparación de los ritmos dinámicos de ambos poemas nos muestra interesantes conclusiones. Vamos a fraccionar el poema y mostrar la sucesión de los ritmos. Presentamos la característica de cada fragmento.

Podríamos dibujar el ritmo del CA así:



En cambio, dibujaríamos el ritmo del CB así:



En CA predomina la espontaneidad lírica y el «desorden genial»¹³¹, mientras que en CB predomina la visión pedagógica y doctrinal¹³². Todo el ritmo poético en ambos poemas supone un camino apasionado de amor y de unidad, que alcanza la estabilidad con la experiencia unitiva del encuentro de la Amada y del Amado. Las bajadas no serían tanto retrocesos sino luchas, contrastes, oposición.

¹³¹ Cf. F. RUIZ, *Obras completas de San Juan de la Cruz*, EDE (Madrid 1980) p. 566.

¹³² J. L. Aranguren contrapone el esquema del CA (bosquejado como búsqueda-uniión-conmemoración del lecho y de la unión misma-proyectos de la amada-segunda unión) con el del CB (búsqueda-uniión-matrimonio-rememoración del lecho y de la unión-segunda unión): cf. J. L. ARANGUREN, «San Juan de la Cruz» en *Estudios literarios*, Gredos (Madrid 1976) p. 14-19.

En el CA destaca el arrebató místico y lírico de plenitud que abarca toda la primera mitad del poema; después se superan las dificultades y se accede al encuentro definitivo. En el CB nos encontramos con un traslado de las dificultades y su superación hacia la primera mitad del poema, mientras que casi toda la segunda parte, desde la estrofa 22, correspondería a la última etapa de plenitud que se da con el matrimonio espiritual; de este modo se sitúa más claramente la etapa del desposorio al principio (12-14), cuando aún caben enemigos para una consumación no realizada. Es bastante obvio que la redistribución de las estrofas está obedeciendo a una intención pedagógica de organizar mejor el proceso de la vida espiritual hasta llegar a la unión con Dios, la cual, una vez conseguida en plenitud (con el matrimonio espiritual) ya no podría verse afectada¹³³.

El camino del símbolo esponsal conoce un proceso de transformación derivado de la adaptación de la poesía mística original a la función pedagógica posterior a la que se aplica. Este proceso obliga al santo a una mayor precisión terminológica y temporalización de los procesos que, sin embargo, no consigue eliminar una cierta ambigüedad en los textos. Los esquemas espirituales no dejan de transmitir un cierto convencionalismo a su experiencia mística y no pertenecen esencialmente a ella, por lo que en cierto sentido, pueden oscurecerla. En el proceso de gradación de etapas y progresos espirituales cobran especial importancia dos momentos, tomados de la imagen de las celebraciones humanas, como son los esponsales, o compromisos de boda, y las bodas mismas. Ambos momentos, definidos como desposorio y matrimonio pasarán a ser dos etapas distintas y culminantes del proceso de unión con Dios. Mientras que en CA estaban confusamente mezclados, en CB se procura deslindarlos con mayor claridad¹³⁴. El conjunto de las etapas de desposorio y matrimonio espiritual ocupan la mayoría del *Cántico*: 27 estrofas, frente a 12 en el CA (13 en el CB) que son de preparación para llegar a este estado. El *Cántico*, por tanto, se ocupa especialmente de las experiencias culminantes del proceso de la unión con Dios.

El CB supone la síntesis global definitiva, teniendo en cuenta tres motivaciones fundamentales que motivaron los retoques y cambios redaccionales: a) clarificar y distinguir entre el desposorio y el matrimonio espiritual); b) añadir los aspectos purificativo-catárticos que apenas aparecían en CA; c) desplazar las

¹³³ Ciertamente, el cambio del orden original de las estrofas resta energía a la composición inicial: es evidente que las estrofas CA 15-24 casan mejor, en cuanto expresividad y fuerza poética, a continuación del encuentro inicial, que no en su lugar final, colocadas como CB 24-33. Por ello D. Alonso habla de inferior calidad literaria del CB: cf. D. ALONSO, *La poesía de San Juan de la Cruz*, o.c., p. 155.

¹³⁴ Por otro lado, el CB pierde algunos elementos de gran expresividad: la ya comentada unidad de todo el grupo CA 15-24 a continuación de la experiencia primera de la unión, el conjuro a los enemigos puesto a continuación del encuentro en «el huerto deseado», etc. Se rompe, además una hermosa inclusión que iría desde tres estrofas seguidas que inician un tema de mirada recíproca buscada y hallada, con los ojos de ambos (CA 10-12: «veante mis ojos... formases... los ojos que tengo en mis entrañas dibujados... apártalos amado»), hasta la mirada final con los frutos conseguidos al final de la experiencia total en otras tres estrofas (CA 22-24: «y en uno de mis ojos te llagaste... cuando tú me mirabas... después que me miraste, que gracia y hermosura en mi dejaste»). Todo el encuentro inicial estaba enmarcado por la búsqueda de los ojos y la mirada recíproca de ambos.

expectativas de la participación personal del alma en la gloria y plenitud divinas, que en el CA parecían expresarse como una participación actual dentro la historia, hacia un plano más escatológico, fuera de la historia.

En líneas generales podemos establecer que el CB «amplía y modifica lo escrito en el primer *Cántico* (CA o primera redacción), integrando e incorporando a su texto lo escrito en la *Noche* y la *Llama*»¹³⁵. Lo que en sintonía afectiva y comunión espiritual gestó la primera redacción del CA pasa a constituir en la segunda redacción, una línea más pedagógica y «equilibrada». El desbordamiento expresivo del CA, que tan bien casaba con la inspiración original de las 31 primeras estrofas, se modera y se hace más racional y más realista, aplicado a ofrecer «normas generales» de progreso espiritual tanto para adelantados como para principiantes¹³⁶.

Un esquema resumido y global de todo el *Cántico Espiritual* en su segunda redacción en función de sus contenidos¹³⁷, sería el siguiente:

PARTE	ESTROFAS	TEMA
1	1-12	Búsqueda del Amado
2	13-15	Encuentro de los Amantes-Desposorio espiritual
3	16-21	Dificultades y conjuro a los enemigos de la unión
4	22-23	Matrimonio espiritual
5	24-35	Fiesta nupcial. Reflexiones sobre los bienes recibidos.
6	36-40	Invitación al gozo en plenitud esponsal-Visos de gloria

El lenguaje ha culminado una operación representativa en la que la presentación de un contenido en otro y por medio de otro resulta una función humana esencial para la construcción del conocimiento, pasando de las sensaciones

¹³⁵ Cf. ESJ vol. 2 p. 219.

¹³⁶ No quiero dejar de subrayar la importancia de la nueva perspectiva del CB, asumiendo y modificando el CA. Creo que la poca consideración del contenido espiritual del *Cántico* ha sido la causa fundamental de una percepción errónea de la doctrina sanjuanista en dos sentidos: por un lado, la ausencia del *Cántico* nos sustrae el núcleo de su experiencia y su doctrina, expresada con la simbólica esponsal. Pero por otro lado, las dudas sobre la autenticidad del CB también han deformado el pensamiento sanjuanista, ya que han mostrado unívocamente la visión ingenua y optimista del CA. Ello ha motivado críticas de autores tan importantes como Von Balthasar: cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*. 3. o.c., p. 115-178. Insistir en el «ya sí» escatológico sin mostrar claramente el «pero todavía no» conduce a una visión equívoca. La doctrina mística sanjuanista se caracteriza por la impronta experiencial y por su tendencia escatológica que parece querer alcanzar la ruptura de la mediación alcanzando la divinidad, pero ha de ser matizada con los retoques del CB, que nos hacen salir del entusiasmo de la experiencia vivida y contemplar la objetividad de un realismo teológico más equilibrado. Compartimos la reflexión que hace X. Pikaza en relación a Von Balthasar sobre este tema: cf. *El Cántico espiritual de San Juan de la Cruz...*, o.c., en la nota 28, p. 134-135.

¹³⁷ Compararlo con el esquema que hemos ofrecido anteriormente del CA en la pág. 84.

a las representaciones, conceptos y formas simbólicas¹³⁸. Ciertamente que se ha producido aquel proceso simbólico que funciona «como una corriente unitaria de vida y pensamiento que surca la conciencia produciendo en ese móvil flujo la multiplicidad y cohesión, riqueza, continuidad y constancia de la conciencia»¹³⁹. Se ha generado un universo simbólico propio a la luz del cual cabe interpretar toda la vida humana como un camino espiritual de encuentro y unión con Dios.

Hemos seguido el proceso de continuidad temática y la evolución entre el CA y el CB. Nos faltaría un análisis pormenorizado y completo de la sponsalidad en el CB, descubriendo en él la síntesis global del pensamiento de su autor.

La visión diacrónica del *Cántico* nos ha mostrado con toda claridad la presencia de unas experiencias humanas personales y comunitarias generadoras de símbolos en el trasfondo de la doctrina espiritual que esta obra nos quiere transmitir, que van motivando una deriva de su pensamiento, adaptándolo a nuevas situaciones, reenfocando la primera formulación y las primeras intuiciones, que no son rechazadas sino matizadas para aplicarlas en contextos diversos. Pasemos a continuación a dar una visión sincrónica del texto definitivo del CB, y vamos a centrarnos, en primer lugar, en el pensamiento simbólico que contiene en torno al símbolo sponsal.

II. EL RECORRIDO DEL SÍMBOLO ESPONSAL EN CB

A continuación vamos a dar una visión completa de cómo va funcionando el símbolo sponsal a lo largo de todo el *Cántico Espiritual B*, estrofa por estrofa, distinguiendo el contenido del poema del comentario en prosa. Empecemos por el Título, el Prólogo y el Argumento, y la Anotación primera, que constituyen una introducción general del autor.

1. LA INTRODUCCIÓN AL CÁNTICO

Ya en el título general nos presenta datos esenciales: «Declaración de las canciones que tratan del ejercicio de amor entre el alma y el Esposo Cristo, en la cual se tocan y declaran algunos puntos y efectos de oración, a petición de la madre Ana de Jesús, priora de las descalzas en san José de Granada. Año de 1584». El título general de «Declaración de las canciones que tratan del ejercicio de amor entre el alma y el esposo Cristo», asignado por Juan y más antiguo, resulta el más apropiado para expresar su dimensión sponsal en el centro del pensamiento y de la experiencia mística que nos quiere transmitir. Más tarde, Jerónimo de San José

¹³⁸ Cf. E. CASSIRER, *Filosofía de las formas simbólicas*, vol.3, FCE (México 1971), p. 29.

¹³⁹ *Ib.*, p. 239.

llamaría a esta obra, en su edición, *Cántico Espiritual*¹⁴⁰, y ese nombre ha calado profundamente como identificativa de la obra, pero no es propio del santo. Siendo un título acertado, corto y atractivo, oculta el núcleo esponsal de su contenido espiritual. Toda la obra se presenta a sí misma como una obra de talante esponsal, donde la esposa es el alma, personificación en femenino del ser humano, y donde el Esposo es el Verbo encarnado¹⁴¹. Se enmarca esta relación en un ámbito espiritual de oración. Sobre la importancia de la dedicatoria a Ana de Jesús y las referencias posteriores, que ya hemos comentado, no es necesario insistir. A continuación en el prólogo, el autor relativiza el valor de la explicación que él mismo da de su poesía (cf. Pról. 2).

El mismo Juan reconoce una experiencia mística iluminativa, en el origen del poema, que dificulta una explicación racional. Se trata de inteligencia mística: secretos misterios, inefables, que brotan del espíritu, que no se explican con palabras ni se demuestran con razones. Parecen tonterías, si no se leen con sencillez de espíritu y con el mismo espíritu (la inteligencia) que ellos llevan¹⁴². El prólogo ya nos ha presentado la clave esencial del CB, como una obra de inteligencia mística, que participa del misterio de lo inefable divino, al que se accede por el camino de la fe y del amor¹⁴³. Con este contexto, la alusión al *Cantar* nos da la referencia de las imágenes y el estilo que usará para expresar «misterios en extrañas figuras y semejanzas» (cf. Pról. 1).

Es evidente que toda la presentación que el autor hace de su obra se configura con los elementos del pensamiento simbólico, como una forma pre-lógica de pensamiento, una «expresión elemental de las asimilaciones propias de los esquemas afectivos»¹⁴⁴, donde se combinan esquemas afectivos e intelectuales. Las «extrañas figuras y semejanzas» nos evocan los signos sensibles usados para comunicar el misterio de lo espiritual y trascendente. Los signos no son lo que parecen y han de ser comprendidos con el espíritu que llevan, y no de un modo natural o puramente racional. Las imágenes no corresponden al simple reflejo de unos datos empíricos sino que contienen formas simbólicas que les atribuyen

¹⁴⁰ F. Ruiz ha señalado que ya el biógrafo Quiroga nombraba la obra con dicho título en sus escritos: F. RUIZ, *Introducción a San Juan de la Cruz... o.c.*, nota 1, p. 214.

¹⁴¹ Dentro de la tradición conventual que recibe el texto, está clara la continuidad con la exégesis origeniana monástica y los elementos comunes con la obra de Teresa de Jesús.

¹⁴² Una característica del lenguaje simbólico sanjuanista es que, en cierta continuidad con el estilo de las parábolas de Jesús, contienen un lenguaje velado que se revela a los sencillos y se oculta a otros muchos (cf. Mt 13,1-23). Como reconocía un testigo de la vida del santo: «En viendo los dichos libros personas que por acá se tienen por bien entendidas, no siendo espirituales, no lo entienden, y en leyéndolos personas de humilde entender, en estando tocados de Dios, les parece lenguaje llano el de los dichos libros» (Dicho de Simón de la Concepción, BMC 24 p. 422).

¹⁴³ Constituye un buen contexto en sintonía con el prólogo, las consideraciones que hace J. Gerson al principio de su obra: cf. J. GERSON, *Teología Mística...o.c.*, «Allcuni preamboli a la teologia mistica», p. 63-81. También las diferencias de la teología mística con la teología especulativa (que Juan de la Cruz llamará escolástica): cf. *Ib.* p. 149-175. Sobre todo en *Tractatus Primus, Considerazione XXXI*, p. 157-159.

¹⁴⁴ J. PIAGET, *La formación del símbolo en el niño: imitación, juego y sueño, imagen y representación*, FCE (México 1973) p. 290.

unos significados propios, dentro de una dinámica interna personal¹⁴⁵. Los signos exteriores asumen un contenido espiritual constituyendo formas simbólicas a través de las cuales nuestra conciencia interpreta el mundo en que vive y encuentra solución a sus conflictos y necesidades¹⁴⁶.

Después viene el *Argumento*. Tras el prólogo añade este texto nuevo del CB, que muestra precisamente la motivación de la nueva redacción: se trata de adaptar más el comentario al camino espiritual, de ajustar mejor lo que en principio fue explicación de unos versos rebosantes de mística exultante a las necesidades pedagógicas de un itinerario espiritual que ayude a recorrer un camino completo de vida espiritual de principio a fin: «desde que un alma comienza a servir a Dios hasta que llega al último estado de perfección, que es matrimonio espiritual» (Arg 1). Y a continuación hace una clasificación de las etapas, asumiendo las categorías clásicas de vías y la de los estados (cf. Arg 2)¹⁴⁷. La alusión aquí al estado beatífico es también novedad del CB y corresponde a la nueva línea de escatología futura, relativizando un poco la experiencia humana histórica que parecía desbordar en la primera redacción.

La inclusión de la *Anotación* primera, que es también nueva, se ajusta a la nueva finalidad pedagógica y doctrinal y su contenido presenta la actitud básica inicial para el recorrido espiritual. Aunque el lenguaje sea algo estereotipado no deja de presentar un mensaje perenne. La persona ha de partir de un desencanto de las falsas ilusiones de todas las cosas y de un deseo sincero de un encuentro personal con el Creador: se busca a Dios como Persona¹⁴⁸. Juan no escribe para adoctrinar a las masas sino para iluminar el camino de los que han tomado conciencia de ser llamados por Dios y quieren responder con generosidad. Tiene la íntima seguridad de que es fundamental educar a fondo estas almas generosas¹⁴⁹, que le han sido encomendadas por la fundadora Teresa de Jesús.

Pasamos, propiamente, a seguir, estrofa por estrofa, el pensamiento simbólico sanjuanista en torno al símbolo sponsal.

¹⁴⁵ E. CASSIRER, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, FCE (México 2ªed. 1951) p. 9-10.

¹⁴⁶ Sobre las formas simbólicas: cf. E. CASSIRER, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, FCE (México 1975) p. 163.

¹⁴⁷ Aunque dichas categorías no se ajustarán del todo al desarrollo de la obra, ya que presentarán usos variables y oscilantes en la terminología y en cuanto al contenido: vía purgativa-principiantes; vía iluminativa-aprovechados; vía unitiva-perfectos; estado beatífico.

¹⁴⁸ La mayor tentación del cristiano es encerrarse en uno mismo de manera egocéntrica o distraerse con las criaturas; en cambio, la vocación cristiana teologal le impulsa siempre a salir en busca del Otro, del Amado: cf. M. HERRÁIZ, «La oración, experiencia teologal», en AAVV., *Experiencia y pensamiento... o.c.*, p. 220.

¹⁴⁹ Cf. JUAN JOSÉ DE LA INMACULADA, *La psicología de San Juan de la Cruz*, Edit. Sagrado Corazón de Jesús (Santiago de Chile 1944) p. 51-53. Pero tampoco nos parece justo tachar a Juan de la Cruz de clasista o elitista. Él simplemente ha dedicado su vida a cumplir escrupulosa y brillantemente la misión recibida.

2. LAS 40 ESTROFAS DEL CÁNTICO B

Iremos separando, en cada estrofa, el poema propiamente dicho, y su comentario a continuación. Se trata de desglosar, por una parte, los elementos e imágenes utilizados, y por otra, los sentidos simbólicos o alegóricos que se le asignan en los comentarios.

El Amado escondido, el ciervo huido

CB 1 *¿Adónde te escondiste, Amado, y me dejaste con gemido?*

Como el ciervo huiste, habiéndome herido; salí tras ti clamando, y eras ido.

El poema se inicia con la imagen evidente de la Amada en busca del Amado, propia del *Cantar*. Es una escena que no repite sino que continúa la acción, allí donde el *Cantar* parecía que terminaba su relato. Ct 8,14 concluye con la misteriosa expresión de la Amada: *¡Huye, amado mío, sé como la gacela o el joven cervatillo, por los montes de las balsameras!* El *Cántico* se inicia, precisamente, en este momento, pero ahora la Amada desea y añora la presencia del Amado huido por las montañas bajo la figura de un ciervo¹⁵⁰. Un inicio misterioso y lleno de dinamismo¹⁵¹.

En el comentario en prosa, nos encontramos con una primera paradoja: el alma está «enamorada del Verbo Hijo de Dios», pero resulta que este es ya denominado «su Esposo» (cf. CB 1,2). La esposa desea unirse a él, que se halla ausente, pero parece que él ya se ha desposado con ella. Y además el alma aspira a que su Esposo la reúna consigo «desatándola ya de la carne mortal para poderle gozar en gloria de eternidad» (CB 1,2)¹⁵². Es evidente, por tanto, que el comentario hace una trasposición espiritual a la imagen esponsal desde el primer momento, mucho antes de que se prevea el matrimonio. No deja de ser curioso también que este texto ya apareciese redactado así en la primera versión del *Cántico*, manifestando que la dimensión de escatología futura ya estaba presente allí, aunque después no tuviese una importancia central en CA.

Pero este deseo de morir para unirse al Amado se transforma a continuación, en un deseo distinto, de encontrarse con el Amado escondido, aunque el comentario se sitúa a un nivel teológico: se trata de buscar la esencia divina en el seno del Padre, desconfiando incluso de las comunicaciones divinas ya recibidas (cf. CB 1,3). El Esposo se ha convertido en figura simbólica de ciervo huidizo, desarrollada

¹⁵⁰ El ciervo y la herida nos evocan una «caza amorosa»: cf. D. YNDURAIN, *Aproximación a san Juan de la Cruz. Las letras del verso*, Cátedra (Madrid 1990) p. 85-142. Pero este ciervo es peculiar, porque no es herido, sino que es quien hiera: se altera la tradición literaria del tema.

¹⁵¹ El dinamismo de movimiento, huida y extrañeza parece evocar el ambiente de los sueños, tan cercano a los símbolos y al subconsciente: cf. R. DUVIVIER, *Le dynamisme existentielle dans la poésie de Jean de la Croix*, Didier (Paris 1973) p. 91.

¹⁵² La alusión al Amado en CB1 tenía ya un sentido cristológico en la época, como consta en la obra de fray Luis de León, *De los nombres de Cristo*, en *Obras completas castellanas*, BAC (Madrid 1951) p. 713-734.

en CB 1,15-18. Tras el «excursus» teológico, en CB 1,5-14, vuelve a la imagen del ciervo huidizo (el amado), que visita al alma y vuelve a desaparecer, haciendo «toques de amor», provocando un aumento del deseo, produciendo «heridas de amor»¹⁵³ que inflaman el alma (CB 1,16-17) y generan ansia y tormento, sufrimiento de amor (cf. CB 1,18), moviendo el alma a salir de sí en busca de Dios (cf. CB 1,19-20), experimentando una dolorosísima ausencia por haber dejado todo y no tener aún a su Amado (cf. CB 1,21-22).

CB 2 Pastores, los que fuerdes¹⁵⁴...

Continúa el ambiente de naturaleza, y ahora pregunta a los pastores si le saben dar noticia del Amado ausente¹⁵⁵. En el comentario del poema, se aprecia una alegorización que tiende a dar un significado concreto a los elementos, pero de modo variable y nada fijo, mostrando el talante de interpretación que Juan de la Cruz usa para sus propios escritos. Los pastores pueden ser tanto deseos o afectos personales que salen en busca de Dios, como ángeles. Se trata de figuras reales o imaginarias que funcionan como intermediarios que el alma quiere usar en esta búsqueda¹⁵⁶. Las majadas son coros angélicos y el otero es Dios. El alma «se quiere aprovechar de terceros y medianeros para con su Amado» (CB 2,1), ya sean los propios deseos y gemidos (n.2) u oraciones a los ángeles (n.3) para llegar a su Amado. Se va constatando una progresión del deseo dirigido en exclusiva

¹⁵³ Sobre «las heridas de amor» en contexto semejante: cf. ORÍGENES, *Comentario al Cantar*, o.c. p. 45; p. 219-221; cf. ORÍGENES, *Homilias sobre el Cantar de los Cantares*, Ciudad Nueva (Madrid 2000) hom. 2, p. 90-100; cf. GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar de los Cantares*, Sígueme (Salamanca 1993) hom. 4, 12 y 13. Orígenes aporta el sentido espiritual y cristológico y un conjunto de citas de apoyo, que después asume el Niseno, recreando el símbolo. Para el Niseno el dardo es la fe que actúa por medio del amor (hom. 13 p. 203-205). Juan de la Cruz recoge los elementos y los amplia y estructura como una doctrina de las heridas de amor: heridas, llagas y llaga afistulada (cf. CB 7, 2-4). Este tema aparece en CB 1,16-22; 7,1-9; 9, 1-4; 35,7. La última versión la tenemos en LI B 2,1-2 bajo forma trinitaria, y asignando un papel importante al Espíritu Santo. En Teresa de Jesús encontramos este tema en Rel 5,17-18; Vida 29,11; M 6,1,1; 6,9,2.

¹⁵⁴ Juan usa aquí expresiones variadas, que no repite después en su prosa, en función de las rimas y ritmos de sus poemas: formas sincopadas como «fuerdes» (fuereades) i «vierdes», cultismos como «de vero», latinismos como «nemoroso» o «adamabas», arcaísmos como «compañas», etc. Uso muy libre del lenguaje en función de la expresividad poética. Para una relación de estos elementos: cf. CantA. Sobre los arcaísmos: cf. M. J. MANCHO DUQUE, «Notas sobre arcaísmos en el Cántico Espiritual», en *SanjCruz* 20 (1997) p. 225-240.

¹⁵⁵ La tradición pastoril amorosa es frecuente en la poesía renacentista, pero también podemos relacionarla con el ambiente propio del *Cantar*. Juan de la Cruz usa también la imagen pastoril en el poema del *Pastorcico*: cf. C. P. THOMPSON, *Canciones en la noche...* o.c., p. 104-108. En aquel poema el pastor no es un mediador, como aquí, sino el esposo mismo, pero coincide el ambiente profano amoroso aplicado al camino espiritual.

¹⁵⁶ Nos encontramos un ambiente semejante del Dios-Esposo escapado por montes y collados y de la Esposa que busca, en medio de ángeles y otros espíritus superiores: cf. BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Serm. 53, p. 351-356. La confluencia de pensamiento es evidente, pero con aportaciones propias de Juan de la Cruz, como la interpretación que hace de las «riberas» entendidas como mortificaciones (San Bernardo no hace tal interpretación y, sin embargo, en el nº 8, p. 355-356, encontramos la humillación del Verbo, que parece sugerir el desarrollo sanjuanista sobre dicho tema).

hacia el Amado, concentrándose en «Aquel que yo más quiero» (cf. CB 2,5). La concentración incluye y abarca todas las capacidades y potencias del alma¹⁵⁷: memoria, entendimiento y voluntad (cf. CB 2,6).

CB 3 *Buscando mis amores, iré por esos montes y riberas...*

La amada expresa aquí su determinación de salir en busca del Amado (y no sólo pedir a otros), atravesando dificultades, sin detenerse en cosas bellas, sin temores. El comentario hace una interpretación marcadamente religiosa y moral de una estrofa que de suyo no lo parecía, debido, por ejemplo, a que Juan de la Cruz hace un uso atrevido de algunos términos, como por ejemplo «amores», extrayéndolos del uso popular y vulgar profano de su época. Las dificultades son los enemigos del alma: mundo, demonio y carne (cf. CB 3,1.6-10). Se valora muy positivamente la «determinada determinación» (que diría Santa Teresa: cf. C 21,2) para salir a buscarlo: «ha de ir ejercitándose en las virtudes y ejercicios espirituales de la vida activa y contemplativa; y que para esto no ha de admitir deleites ni regalos algunos, ni bastarán a detenerla e impedirle este camino todas las fuerzas y asechanzas de los tres enemigos del alma, que son: mundo, demonio y carne» (CB 3,1). Continúa con la alegorización de los elementos: montes son virtudes, riberas son mortificaciones (CB 3,4); las flores son gustos y deleites temporales, sensuales o espirituales que ocupan el corazón e impiden la necesaria desnudez (cf. CB 3,5). El camino reclama humildad y mortificación (cf. CB 3,9) constancia, valor, ánimo, fortaleza (cf. CB 3,10).

CB 4 *¡Oh bosques y espesuras, plantadas por la mano del Amado!*
[...]. *Decid si por vosotros ha pasado.*

La búsqueda continúa en medio de la naturaleza, contemplada como huella del paso de Amado. El comentario aclara que se trata de conocer a Dios en las criaturas: todos los elementos que constituyen el mundo material (tierra, agua, aire y fuego) y las criaturas inferiores, los animales irracionales, con tales diferencias y grandezas que son reflejo de su Creador (cf. CB 4,3), también los cuerpos celestiales¹⁵⁸ (cf. CB 4,5). Sigue una pregunta retórica a lo creado para que muestre el camino que lleve a recibir mayor noticia del amado.

¹⁵⁷ Diversos autores espirituales desarrollan un camino espiritual de unión con Dios en referencia a las potencias del alma, como San Bernardo (citado por San Buenaventura: BONAVENTURA, *Soliloqui i altres escrits*, Clàssics del Cristianisme, Edicions Proa, Barcelona 1994, p. 60.). También para Jan Van Ruusbroec el proceso hacia la unión del hombre interior con Cristo actúa sobre las tres potencias del alma, adornándolas, enriqueciéndolas e iluminándolas: cf. J. V. RUUSBROEC, *L'ornament de les noces espirituals*, Clàssics del Cristianisme 37, Edicions Proa (Barcelona 1993) p. 149-157.

¹⁵⁸ La aplicación al cielo de imágenes florales nos parece forzada, pero responde a una tradición cristiana de autores como Fray Luis de Granada, que así lo usaban: cf. C. P. THOMPSON, *Canciones en la noche...* o.c., p. 222. Thompson considera que las estrofas CB 4-5 están inspiradas en las *Confesiones* de San Agustín: cf. C. P. THOMPSON, *El poeta y el místico...* o.c., p. 99. Ciertamente hay dos alusiones al santo en ambas estrofas, pero no creemos que haya una relación directa, sino una influencia recibida del ambiente de espiritualidad, que había asimilado las ideas agustinianas. Encontramos el mismo tema en otros autores como Hugo y Ricardo de San Víctor, San Buenaventura. Pone, por ejemplo, este autor

CB 5 Mil gracias derramando... vestidos los dejó de hermosa.

Esta estrofa representa la respuesta de la naturaleza, que afirma la huella del Amado que ha pasado por ella y ha dejado rastro de su hermosura. El comentario concreta que se trata de la respuesta de las criaturas al alma que confirman la huella de gracias y virtudes que dejó en ellas el Creador al crearlas mediante la Sabiduría del Verbo (cf. CB 5,1). Este principio fundamenta la necesidad del pensamiento simbólico en la teología cristiana por su relación a Cristo, causa final de todas las cosas¹⁵⁹.

En el comentario contemplamos el paso de la inspiración poética, que bien pudiera considerarse exenta, a la interpretación espiritual cristiana, con una clara carga doctrinal que, sin embargo, resulta el primer contenido que el autor propone a sus lectores, en el marco teórico de su cosmovisión teológica. En CB 5,4 ya señala claramente un eje fundamental de su pensamiento: que Dios ha creado todo y lo llena de su hermosura en función del misterio de la Redención, al asumir la humanidad del hombre con la Encarnación, y al exaltarla con la gloria de su resurrección¹⁶⁰. Las gracias naturales son sólo huellas de aquella fuente de hermosura a la que apuntan y en la que se realizan, que es Cristo, el Esposo.

CB 6-10: ¡Ay, quién podrá sanarme! Acaba de entregarte ya de vero...

En las estrofas siguientes vemos el progreso del deseo de la Amada por su Esposo. Se queja el poeta de que las noticias que recibe no le sacian y antes más aumentan su deseo de una presencia real. El comentario desarrolla la idea de que la noticia aumenta el amor y el deseo del alma de un conocimiento más pleno de su Amado divino y el alma no quiere otra cosa sino a él; aumenta así el amor, haciendo insoportable la espera (cf. CB 6,2-7). El deseo va aumentando progresivamente y el alma se impacienta¹⁶¹.

en boca del alma estas palabras: «La hermosura y dignidad de las criaturas ha engañado mis ojos y no he notado que vos sois más hermoso que todas ellas, en las cuales comunicasteis una gota de vuestra incalculable belleza»; BONAVENTURA, *Soliloqui i altres escrits*, o.c., p. 66.

¹⁵⁹ La creación de todo en función del Verbo es un tema patristico importante (cf. SAN ATANASIO, *Sermón contra los gentiles*, 40-42, citado en TexPat p. 56-57). La figura de Cristo alimenta secretamente toda la realidad creada: cf. KARL RAHNER, «Para una teología del símbolo», en *Escritos de teología* v. IV, Taurus (Madrid 1962) p. 305.

¹⁶⁰ Una idea muy presente en el pensamiento patristico, San Ireneo, etc., aunque su origen lo encontramos en San Pablo: cf. Col 1,15-20; Ef 1,1-5. Estas citas no las recoge Juan de la Cruz y podemos intuir que su fuente corresponde más bien a lecturas patristicas.

¹⁶¹ Orígenes parece referir la misma situación: «que tengas compasión de mi amor y al fin me lo envíes, para que no me hable ya más por medio de sus servidores, los ángeles y los profetas, sino que él mismo venga en persona y me bese con los besos de su boca» (ORIGENES, *Comentarios al Cantar*, o.c., p. 76). También encontramos sintonía de tono y contenido con la doctrina del Kempis: «No me hable Moisés, ni alguno de los Profetas; sino bien háblame Tú, Señor Dios, inspirador y alumbrador de todos los Profetas: pues Tú solo sin ellos me puedes enseñar perfectamente; pero ellos sin Ti ninguna cosa aprovecharán. Es verdad que pueden pronunciar palabras; mas no dan espíritu. Elegadamente hablan; mas callando Tú no encienden el corazón. Dicen la letra; mas Tú abres el sentido»: TOMÁS DE KEMPIS, *Imitación de Cristo*, lib. III cap. 2, 1-2, Editorial TOR (Buenos Aires 1957) p. 66.

En CB 7 continúa la queja porque las noticias recibidas de terceros aumentan el deseo y hieren, hasta casi parecer que llevan a la muerte del amante. El poema en sí podría ser una repetición de lo dicho anteriormente, pero el comentario insiste en una progresiva gradación, atribuyendo sentidos especiales a los términos de la estrofa. Antes eran las noticias de las criaturas irracionales, ahora son las racionales. Antes era herida, ahora se ha vuelto llaga. Estaba en enfermedad pero ahora parece estar al borde de la muerte. El comentario llega a elaborar una doctrina del camino del amor como si de una enfermedad se tratase, que progresa desde las heridas de amor, hasta las llagas, y el morir, que relaciona con la llaga afistulada (cf. CB 7,2-9). Aunque «esto creo no lo acabaré bien de entender el que no lo hubiere experimentado»¹⁶². Es evidente que Juan de la Cruz se interna en un pensamiento metafórico, que a veces puede decaer con elementos acomodaticios, pero que va profundizando en una visión simbólica del amor proyectada en contenidos sugerentes y profundos: el amor es enfermedad, herida, muerte, etc. Las noticias que el alma recibe sobre Dios, provenientes de otras criaturas racionales incitan más el amor pero no le satisfacen plenamente. Y el deseo aumenta¹⁶³.

En CB 8-9 recoge dos preguntas retóricas: ¿Cómo se puede vivir así, en una vida sin el Amado? ¿Por qué el Amado no da satisfacción a su amada y consume su obra, llevándosela consigo? Se ha de quejar el alma de esta insoportable situación que le lleva a desear morir (cf. CB 8,2). En el comentario se espiritualiza el contenido. Se trasluce aquí la formación de tipo neoplatónico que Juan ha recibido, al confrontar de manera abrupta la vida natural en el cuerpo y la vida espiritual en Dios (cf. CB 8,3). Aunque ya aquí se apunta la vía de solución: es el amor el que saca al alma de la prisión del cuerpo y la conduce fuera de sí, a su Amado, porque «el alma más vive donde ama que en el cuerpo donde anima» (CB 8,3)¹⁶⁴. En CB 9,1 vuelve a retomar la imagen simbólica del ciervo, pero ahora no representa al amado sino a la amada misma¹⁶⁵, que continuando el tema de la enfermedad de amor, se ha envenenado con yerba de amor y busca por todos lados remedio y no lo halla hasta que ha de volver a aquél que la hiirió. Pero nada consuela al amor impaciente del alma (cf. CB 9,2) que se siente vacía, hambrienta, sola, llagada y suspendida en el aire (cf. CB 9,6) y nada la

¹⁶² J. Gerson habla de manera semejante: «Pero aquellos que no han hecho esta experiencia interior no podrán saber nunca íntima y directamente que cosa sea, como quien no hubiese amado nunca no podría decir, con perfecto conocimiento íntimo qué cosa es el amor»: cf. J. GERSON, *Teología Mística...* o.c., p. 65.

¹⁶³ Encontramos también el progreso hacia la unión con Dios como una experiencia de deseo vehemente que va aumentando a medida que se va ejercitando, en otros autores como San Agustín o Gregorio Magno (cf. BONAVENTURA, *Soliloqui i altres escrits*, o.c., p. 116-117) o en J. V. RUUSBROEC, «La pedra brillant», en *L'ornament de les nocces espirituals*, o.c., p. 268-269.

¹⁶⁴ El mismo contenido de esta estrofa lo encontramos en un poema sanjuanista titulado *Vivo sin vivir en mí* (semejante a otro de Santa Teresa con el mismo título) que puede encontrarse en las *Obras Completas*.

¹⁶⁵ Los papeles se intercambian en ambiente mágico, onírico, enfebrecido de amor. El deseo del amado lleva a cambiarse por él: el ciervo huido del CB1 era el amado, ahora el ciervo herido de CB 9,1 es la amada.

consuela mientras espera la perfección del amor. Late en el fondo la imagen de Cupido, usada de modo muy original, conduciendo la imagen profana al sentido religioso y místico¹⁶⁶. Estamos ante un proceso de enamoramiento que va «in crescendo» precisamente al ritmo de las noticias que le llegan de las criaturas, que van inflamando aún más el deseo del alma.

La fidelidad de la amante está concentrada en el Amado y sólo con él busca el consuelo y la satisfacción, esperando contemplarlo (cf. CB 10). El comentario explica que, cuando el alma llega a este estado busca en todo al Amado, ha perdido el gusto de las cosas, que le resultan molestas y enojosas, y sufre con otros tratos y negocios (cf. CB 10,1-3). La concentración del deseo del alma en Dios prepara la venida del Amado (cf. CB 10,4), porque «está Dios bien presto para 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). Han aparecido los ojos, que conducen al tema de la mirada, que tendrá gran importancia en diversas estrofas¹⁶⁷. La esposa pide al Esposo que «le puedan ver los ojos del alma» (CB 10,4). Se trata de que los sentidos no tengan sólo una percepción natural y pasen a recibir un conocimiento espiritual que conduzca al Amado.

Presencia del Amado

CB 11: Descubre tu presencia...

La estrofa nueva CB 11 queda perfectamente ensamblada, en una progresión de amor de la amante enfebrecida que desea la venida del amado, con cierto paroxismo que la pone al borde del abismo y de la muerte. El comentario del poema espiritualiza el deseo del alma que quiere morir por ver la esencia divina, que se le esconde en medio de la historia (cf. CB 11,2). Un amor que lleve hasta la muerte es un argumento socorrido de la literatura amorosa, que el poeta aquí asimila y adapta en sentido teológico (ya el AT afirmaba que no se podía ver a Dios sin morir: Ex 33,20 citado en CB 11,5) sin perder en ningún momento su valencia humana y poética¹⁶⁸.

¹⁶⁶ La flecha divina y el arquero amoroso son temas que aparecen en Orígenes (ORÍGENES, *Comentario al Cantar*, o.c., p. 42.219-221; ORÍGENES, *Homilias sobre el Cantar...* o.c., hom. 2, p. 99) y en Gregorio de Nisa (GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar...* o.c., hom. 4 p. 77-78.82; hom. 12 p. 198; hom. 13 p. 203-205), que recogerá Teresa de Jesús; cf. B. ARMINJON, *La cantata del amor. Lectura seguida del Cantar de los Cantares*, DDB (Bilbao 1997) p. 148-149.

¹⁶⁷ Los ojos adquieren a lo largo del poema una importante dimensión simbólica, con sentido de búsqueda y visión del amado ausente. Ya Orígenes hablaba de los ojos de «paloma» que aparecen en Ct 1,15: «anteriormente no le había alabado los ojos; creo que la razón es esta: porque su progreso no alcanzaba todavía hasta la visión propia de la comprensión espiritual; por eso ahora dice: ¡Tus ojos, palomas! [...] Tus ojos, palomas, como si dijera: tus ojos son espirituales, pues ven espiritualmente y comprenden espiritualmente [...] en modo alguno puede parecer absurdo el decir que son Espíritu Santo los ojos de aquellos que comprenden y que juzgan espiritualmente, según el hombre interior»: ORÍGENES, *Comentarios al Cantar*, o.c., p. 191ss.

¹⁶⁸ Evidentemente Juan de la Cruz tiene aquí muy presente la muerte de Jesús en la cruz, a quien cita en CB 11, 8-9.

Aquí, sin embargo, parece volver a cobrar mucha importancia la misma muerte física, como final y culminación del camino del alma hacia su encuentro con el Amado divino. Por tanto, se revaloriza una escatología futura que atraviesa la muerte (cf. CB 11,10) para conseguir la plena unión con el Amado, que la arrebatará transformándola en su hermosura. En CB 11,11 encontramos otro ejemplo evidente de la libertad interpretativa del santo al afirmar que el amor no es sólo enfermedad sino también salud: la enfermedad de amor del alma encuentra curación con el amor de Dios, que es su salud. El amor perfecto empareja a los amantes y transfigura uno en otro (cf. CB 11,12). No ve el santo problema en presentar elementos paradójicos o aparentemente contradictorios. El pensamiento simbólico asume aquí la función de superar las contradicciones en un relato unificado que da sentido a toda la realidad, unificando los opuestos¹⁶⁹.

En CB 12 el poeta se acerca a una cristalina fuente¹⁷⁰ y busca en el reflejo del agua los ojos¹⁷¹ y la figura del amado¹⁷². Esta imagen nos recuerda al pastor Polifemo de Garcilaso, que también se miraba en una fuente, aunque aquél se miraba a sí mismo y este busca al Amado¹⁷³. Llama la atención la presencia de adjetivos, que en todas las estrofas anteriores brillaban por su ausencia. Se percibe un cambio del movimiento poético, frenético hasta aquí y que ahora parece apaciguarse

¹⁶⁹ Las imágenes simbólicas son multivalentes y asumen la complejidad, multiplicidad y contradicción de significados en torno a un objeto: «la Imagen en cuanto tal, en tanto que haz de significaciones, es lo que es verdad, y no una sola de sus significaciones o uno solo de sus numerosos planos de referencia. Traducir una Imagen a una terminología concreta reduciéndola a uno solo de sus planos de referencia, es peor que mutilarla, es aniquilarla, anularla en cuanto instrumento de conocimiento»: cf. M. ELÍADE, *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Taurus (Madrid 1955) p. 15.

¹⁷⁰ El agua, donde uno va a saciar su sed es símbolo de satisfacción del deseo: «todo lo que el corazón desea puede reducirse simplemente a la figura del agua, en mayor de los deseos, el don divino verdaderamente inagotable»: G. BACHELARD, *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia*, (México 1978) p. 227. Sobre el simbolismo del agua: cf. M. ELÍADE, «Las aguas y el simbolismo acuático», en *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, (Madrid 1981) p. 200-226.

¹⁷¹ Analiza el tema relacionado con CA 11 (CB 12): cf. J. LARA GARRIDO, «La mirada divina y el deseo. Un símbolo complejo en san Juan de la Cruz», en AAVV, *Simposio sobre san Juan de la Cruz*, Secretariado diocesano teresiano-sanjuanista (Ávila 1986) p. 69-97.

¹⁷² Encontramos también en Gregorio niseno la alusión a una fuente donde la esposa quiere saciarse: cf. GREGORIO DE NISA, *Comentarios al Cantar... o.c.*, hom. 1 p. 24; hom. 8 p. 136-137. La idea de que la imagen de Dios es el alma, como un espejo donde Dios se refleja es propia de san Gregorio, y se acerca mucho a la que aquí nos encontramos: cf. GREGORIO DE NISA, *Semillas de contemplación... o.c.*, p. XXII.

¹⁷³ D. Alonso ve una relación con la fuente de la segunda Égloga de Sebastián de Córdoba donde un pastor y una pastora ven reflejada la figura del crucificado: cf. D. ALONSO, *La poesía de san Juan de la Cruz*, o.c., p. 33-34. Otros la relacionan con textos de poesía árabe: cf. M. ASÍN PALACIOS, *Huellas del Islam. Santo Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz*, Espasa-Calpe (Madrid 1941) p. 459. M. Pidal había relacionado el tema con el romance de Fontefrida: cf. RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL, *Flor nueva de romances viejos*, Espasa Calpe (Buenos Aires 1938) p. 80-83. Otros autores lo relacionan con temas evangélicos y bíblicos (cf. J. L. MORALES, *El Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz: su relación con el Cantar de los Cantares y otras fuentes literarias*, EDE (Madrid 1971) p. 139-142). Juan de la Cruz cita explícitamente en CB 12,3 a la «fuente de la fe» de la samaritana (cf. Jn 4). No podemos olvidar, sin embargo, que Juan de la Cruz escribe también en prisión el poema de *La Fonte*, con el cual estaría en íntima relación esta estrofa.

para entrar en otro estado de conciencia, más contemplativo. El comentario del poema modifica sustancialmente una interpretación literal en sentido religioso: la fuente es la fe¹⁷⁴, los semblantes plateados son los artículos de fe (cf. CB 12,2-3). Se percibe con claridad el estilo interpretativo origeniano al explicar los motivos elegidos relacionándolos con otros que no corresponden en absoluto al texto (la fe es plata, las verdades enseñadas son oro: cf. CB 12,4¹⁷⁵; la fe es dibujo, la clara visión será pintura: cf. CB 12,6) cayendo en un alegorismo puesto al servicio de la doctrina teológica. En CB 12,7 nos encontramos la explicación de la unión de amor, la realización del contenido profundo del símbolo esponsal:

[...] en la unión y transformación de amor el uno da posesión de sí al otro, y cada uno se deja y trueca por el otro; y así, cada uno vive en el otro, y el uno es el otro y entrambos son uno por transformación de amor (CB 12,7).

Significativamente, antes de alcanzar el encuentro con el Amado ausente, se diseña aquí ya el encuentro definitivo, con la experiencia contenida y sus frutos. La unión esponsal significa posesión y transformación mutua, viviendo cada uno dentro del otro¹⁷⁶. La referencia a la cita de Ga 2,20 ayuda a explicar el contenido y el fruto de la unión como «un vivir dentro del otro», de Cristo en el alma. Una experiencia que se vivirá perfectamente en el cielo, pero que también se puede vivir aquí en la tierra cuando «llegue el alma a tal transformación de amor que sea en matrimonio espiritual, que es el más alto estado a que se puede llegar en esta vida» (cf. CB 12,8). La escatología futura no excluye la escatología presente, aunque sí la realizará en plenitud. Es la primera vez que ha aparecido en el texto la mención explícita del matrimonio espiritual. La anotación para la canción siguiente, nueva en el CB, remarca aquí la purificación tan fuerte que ha de vivir el alma en este momento, definiéndola como «vacío de Dios y gravísimas tinieblas en su alma, con fuego espiritual que la seca y purga» (CB 13,1)¹⁷⁷.

En CB 13 (*iApártalos, Amado...!*) el poema presenta un cambio de situación en esta nueva estrofa¹⁷⁸. Parece que contempla por un momento esos ojos deseados

¹⁷⁴ Juan de la Cruz define la fe en CB 12,2 como «hábito oscuro»: cf. ST 2-2,1,4; 2-2,4-5.

¹⁷⁵ Tanto Orígenes como Gregorio de Nisa hacen reflexiones alegórico-simbólicas sobre la plata y el oro. Gregorio se acerca más al pensamiento sanjuanista cuando sugiere una identificación de la plata con la fe (cf. GREGORIO DE NISA, *Comentarios al Cantar...* o.c., hom. p. 54-55) que Juan de la Cruz expresa explícitamente en CB 12,4, y que después repetirá en otros lugares como en CB 20,2 y en S 2,8,5.

¹⁷⁶ Encontramos ideas semejantes en la mística flamenca: «Dios es nuestra propiedad y nosotros somos propiedad de Dios y nos sumergimos, nosotros mismos, eternamente y sin retorno, en nuestra propiedad que es Dios»: cf. J. V. RUUSBROEC, «La pedra brillant», en *L'ornament de les noces espirituals*, o.c., p. 264.

¹⁷⁷ De modo semejante, para Gregorio de Nisa, se dan unas tinieblas en el alma como fruto del deslumbramiento de las facultades espirituales por la inmensa luz de Dios: cf. GREGORIO DE NISA, *Semillas de contemplación...* o.c., p. XXI. Una idea que hereda después Dionisio Aeropagita.

¹⁷⁸ Encontramos cierta continuidad del contenido de esta estrofa con el poema sanjuanista *Tras un amoroso lance*, con una concepción semejante de una experiencia extática espiritual, descrita como «vuelo místico». Remitimos a las semejanzas comentadas con Teresa de Jesús.

y, al mismo tiempo, quizás con un repentino temor, pide que los aparte para ir volando tras él. La amada se convierte en paloma que sale de sí¹⁷⁹. Pero justo aquí vuelve el amado en forma de ciervo vulnerado, por la cima de la montaña¹⁸⁰. Viene herido. Parece que ha llegado movido por la brisa del vuelo de ella y refrescándose con el aire. El comentario aprovecha para referirse a las visitas y comunicaciones que hace Dios, primeramente con arrobamientos y éxtasis¹⁸¹ que hacen sufrir la condición natural de la persona (cf. CB 13,3-7) pero satisfaciendo profundamente su espíritu enamorado. Finalmente recibe la visita esperada, la cual, de nuevo le reconduce a la carne (Vuélvete, paloma: cf. CB 13,8)¹⁸². Se retoma la imagen del ciervo que viene de lo alto, oye quejarse a la consorte y va a regalarla (cf. CB 13,9)¹⁸³. Prosiguen las atribuciones alegóricas: el vuelo es contemplación del alma (cf. CB 13,10), el «aire de su vuelo» es el espíritu de amor que le mueve que refrigera al Esposo, porque «amor del alma hace venir al Esposo corriendo a beber de esta fuente de amor de su Esposa, como las aguas frescas hacen venir al ciervo sediento y llagado a tomar refrigerio» (CB 13,11).

El Amado y las montañas

CB 14-15: *Mi Amado, las montañas...*

Si en la estrofa anterior ya se advertía un cambio de dinamismo, que se ralentizaba, nos encontramos ahora con un cambio radical. El ritmo del poema parece detenerse por completo, con una sucesión de sustantivos, con numerosos adjetivos, y con la única aparición de dos verbos en el último verso, pero que vienen en una oración subordinada, matizando la significación de otro sustantivo.

¹⁷⁹ La imagen de la paloma referida al alma en viaje espiritual fue muy usada por Orígenes, Gregorio de Nisa en sus comentarios al *Cantar*, y después por muchos otros, por ejemplo, Hugo de San Víctor (*De Arca Noë*) o Gregorio Magno (*In Ezech., Hom. XVI*): cf. J. G. ARINTERO, *Mística del Cantar de los Cantares*, o.c., p. 258.

¹⁸⁰ Encontramos aquí otro cambio de papeles. En CB 1 el esposo era ciervo, en CB 9,1 la esposa es ciervo herido, ahora el esposo se presenta como ciervo herido (cf. CB 13,2). Los papeles se intercambian: «el amado vive en el amante y el amante en el amado» (cf. CB 12,7).

¹⁸¹ Se trata de experiencias espirituales con influencia somática, que no hay que confundir con las heridas de amor, que hacen más referencia a experiencias interiores de tipo afectivo que Teresa de Jesús explica más detalladamente: cf. V 20; cf. Rel 5.

¹⁸² Encontramos una gran relación entre esta estrofa y el Sermón 74 de San Bernardo, «Visitas ocultas del esposo al alma»: cf. BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares, o.c., p. 494-501. Consideramos que este sermón era conocido del santo y ciertos elementos le servirán para construir su propia obra personal: el tono experiencial de su contenido, la concentración en el deseo del alma que será atendido (cf. n.º 2) el uso del «vuélvete paloma» del *Cantar* como clave que abre la comunicación divina (cf. n.º 1-4), la dimensión de interioridad del encuentro (cf. n.º 5), la presentación del Esposo en forma de cervatillo pacífico (cf. n.º 11). Juan ha interiorizado el contenido y lo rehace personalmente.

¹⁸³ En la *Enéida* de Virgilio ya nos encontramos con una «cierva vulnerada» herida por la flecha del amor: cf. CRISTÓBAL CUEVAS GARCÍA, «El Bestiario simbólico en el Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz», en AAVV, *Simposio sobre San Juan de la Cruz*, o.c., p. 184. En el *Physiologus* (cf. AAVV, *Bestiario Medieval*, Siruela, Madrid 1986) se presenta al ciervo como figura del cristiano, pero también de Cristo. Juan de la Cruz presenta al ciervo con dos sentidos simbólicos, el del alma y del Esposo divino.

La lista se abre con el amado, pero a continuación parece que la naturaleza llena toda la conciencia, con una riqueza de misteriosas sensaciones que nos inundan. Se intuye la satisfacción plena del deseo, que impacientaba la búsqueda del alma enamorada, expresada con extraordinarias imágenes poéticas, llenas de misterio¹⁸⁴ y de romanticismo. La primera estrofa comienza con el Amado, pero tanto la primera como la segunda terminan con signos de amor (*el silbo de los aires amorosos, la cena que recrea y enamora*). El Amado y el amor enmarcan toda una naturaleza transfigurada y llena de sentidos escondidos que ahora se desvelan. La «noche sosegada» nos evoca el otro gran símbolo sanjuanista, que dará origen al poema de la Noche oscura, y a sus dos comentarios, de la *Subida* y la *Noche*¹⁸⁵. Parece que toda la situación de soledad-ausencia o «noche» reflejada en las estrofas anteriores da paso a la luz de la alborada¹⁸⁶.

Juan comenta conjuntamente esta doble estrofa, manifestando que en esta etapa, que se abre con el «vuelo espiritual», estamos ante un momento nuevo, que se denomina «desposorio espiritual con el Verbo hijo de Dios» (CB 14-15,2). Y para caracterizarlo hace uso de distintos elementos del rito social del matrimonio. Aparece claramente el día del desposorio, en que el Amado divino se comunica grandemente, con dones y regalos que hermocean al alma¹⁸⁷. Se distingue un primer momento del compromiso sponsal, con regalos que lo acompañan, y queda implícita una segunda etapa que podríamos denominar de estado de desposorio, la cual abarcaría desde aquí hasta el momento mismo del matrimonio espiritual.

Señala también que, en esta canción y comentario explica lo propio de esta etapa, pero incluyendo todo lo que puede recibir aquí, porque el alma «ve y conoce allí todos los manjares, esto es, todas las grandezas que puede gustar el alma, que son todas las cosas que se contienen en las dos sobredichas canciones» (CB 14-15,3). En CB 14-15,4-5 encontramos una síntesis de todos los bienes recibidos, y una primera interpretación del sentido que Juan de la Cruz atribuye a este desposorio, como experiencia humana y espiritual. Hay que remarcar que este desposorio no trae solamente la alegría del encuentro, descanso y consuelo de una presencia, sino mucho más: trae abundancia de bienes, profunda sabiduría de todas las cosas. El Amado no viene solo sino que trae todas las cosas, en las cuales se descubre la

¹⁸⁴ Las «ínsulas extrañas» por ejemplo, que aparece en CB 14 y en CB 19 es un latinismo con una evocación a las nuevas tierras descubiertas en América, y a todo el «imaginario» que en torno a ellas desarrollaba el pueblo: cf. J. M. de COSSÍO, «Rasgos renacentistas y populares en el *Cántico espiritual* de san Juan de la Cruz» en *Escorial* 25 (1942) p. 216.

¹⁸⁵ También lo relacionamos con otro poema escrito en prisión, *La Fonte*, con un verso redundante que confirmaba machaconamente: «aunque es de noche».

¹⁸⁶ «El alba o amanecer anuncia que la noche ha pasado, pero no muestra todavía la íntegra claridad del día, sino que, por ser transición entre la noche y el día, tiene algo de tinieblas y de luz al mismo tiempo. Por esto, los que en esta vida vamos en seguimiento de la verdad somos como el alba o amanecer»: GREGORIO MAGNO, *Tratados morales sobre el libro de Job*, 29,2-3, citado en *TexPat* p. 416.

¹⁸⁷ El ornato de la Esposa que se allega a su Esposo para la unión, es un tema importante en San Bernardo: cf. BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Serm. 27, p. 182-193.

presencia divina: «en aquella posesión siente serle todas las cosas Dios» (CB 14-15,5). Juan expresa que en la experiencia de Dios contenida aquí, el alma experimenta el sumo bien divino con toda su grandeza, mediante las imágenes de todos los bienes y bondades divinos que la naturaleza esconde (*Y vio Dios que era bueno: cf. Gn 1*) pero que se revelan finalmente en la visita del Amado al alma. No es tanto que la naturaleza revele al Creador, sino que el alma purificada experimenta a Dios con aquella plenitud de hermosura divina que lo creado antes le mostraba como noticia y ahora descubre como posesión. Es evidente que nos encontramos ante una de las estrofas fundamentales, si nos centramos en la búsqueda del rastro de la experiencia sanjuanista. Se muestra claramente una experiencia simbólica que se origina por «una transformación, en cuya virtud se toma una determinada impresión, de la esfera de lo corriente, cotidiano y profano y se eleva al círculo de lo sagrado, de lo mítico y religiosamente significativo»¹⁸⁸. Podríamos identificar aquí lo que Cassirer llama una «intensificación de la intuición sensible»¹⁸⁹. Habremos de volver sobre ella más adelante. Dios se ha mostrado con riqueza y profundidad, pero también de manera sutil apuntando una misteriosa sabiduría ligada a una experiencia espiritual¹⁹⁰. La alusión a Dionisio Aeropagita y su «rayo de tiniebla» nos recuerda el contenido de teología mística inefable y contemplación oscura con el que Juan de la Cruz interpreta la experiencia¹⁹¹.

La distinción entre el día y el estado de desposorio no es excesivamente clara. Aunque los dones y regalos se continuarán gozando, parece que en el estado de desposorio vuelven a aparecer algunas contradicciones para unos bienes que, en el «día del desposorio» parecían superadas. Ciertamente en el día del desposorio se pone y se comenta «lo más que se puede recibir» (cf. CB 14-15,30) pero dentro del estado como tal, se modera la ilusión de lo definitivo del encuentro, para reconocer aún ciertas dificultades, que no acabarán hasta la etapa definitiva del matrimonio.

CB 16-21: *Cazadnos las raposas...*

En CB 16-18 reaparecen los enemigos de la unión que parecía ya definitiva. En ambiente florecido e idílico, el poeta-amante quiere gozar a solas con su amado del encuentro conseguido. El sentido alegórico atribuido continúa la interpretación espiritualizada. La interpretación espiritual del comentario reconoce las virtudes conseguidas por el alma que esta presenta en el encuentro con el Amado (cf. CB 16,1), aunque aún existen molestias a nivel sensitivo (imaginaciones,

¹⁸⁸ E. CASSIRER, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, o.c., p.147.

¹⁸⁹ Cf. *ib.* p. 105-139.

¹⁹⁰ Son oportunas aquí palabras del santo: «el que la leyere habrá menester advertencia, porque, si no tiene experiencia, quizá le será algo oscura y prolija, como también, si la tuviese, por ventura le sería clara y gustosa» (LIB 3,1; cf. LIB 1,5).

¹⁹¹ La mística de las tinieblas madura con Gregorio de Nisa: cf. DicPat vol. 1 p. 1458.

apetitos sensitivos) y espiritual por parte del demonio para turbarla: raposas¹⁹² (cf. CB 16,2). El alma es viña florida¹⁹³, una imagen simbólica que suele relacionarse con el amor y con la fecundidad. Y el alma también goza en este estado deleitándose con su amado, y las virtudes de ella están en flor y ella las junta (*hacemos una piña*: junta de virtudes) y las ofrece con ternura de amor a su Amado, y el Amado le ayuda a hacerlas (cf. CB 16, 8-9). El «no parezca nadie en la montaña» significa el vacío total que se necesita en los sentidos y potencias para que el alma pueda mantenerse y progresar en la unión (cf. CB 16,10-11). La anotación para la canción siguiente rebate otra vez la plenitud definitiva del día del desposorio, y señala que «las ausencias que padece el alma de su Amado en este estado de desposorio espiritual son muy afflictivas, y algunas son de manera que no hay pena que se le compare» (cf. CB 17,1).

En CB 17 (*Detente cierzo muerto...*) la naturaleza amable y romántica que rodeaba los primeros momentos de la unión parece que cambia y ahora llega un viento frío del invierno (cierzo) que viene a importunar la relación de los amantes. El poeta invoca al viento primaveral que evoca el tiempo de los amores (austro o ábrego¹⁹⁴), y que acompaña a una naturaleza florecida en torno a ellos. El huerto es también una imagen simbólica amorosa de larga tradición. Nos remite a una cierta imagen paradisiaca de flores (tanto en CB 17,10 como después en CB 24,6) y animales (el Amado es ahora un herbívoro, quizás el mismo ciervo, paciéndose dulcemente en un prado florido), con vivos olores que comunican suavidad. El comentario alegoriza el texto y el cierzo pasa a ser sequedad de espíritu, el austro es Espíritu Santo invocado con oración y devoción, y el huerto es el alma, con perfecciones y virtudes plantadas en ella (cf. CB 17,2-5). Una y otra vez reaparecen las alusiones del *Cantar*, fuente de inspiración, que también habla de estos vientos en Ct 4,16 (cf. CB 17,9).

¹⁹² En CB 16,7 se alude a Ct 2,15, donde aparecen las mismas raposas en sentido semejante de peligros para el bien ya conseguido. Las raposas parecían dormidas, ahora se levantan contra el espíritu (cf. CB 16,5). No podrá librarse el alma de ellas sin ayuda divina. Para Juan de la Cruz son, sobre todo, enemigos interiores del alma misma, «apetitos y movimientos sensitivos» (CB 16,5) o «maliciosos demonios» (CB 16,6). Orígenes lo expresa en la misma línea: «las potestades enemigas y los demonios malvados [...] que exterminan en el alma la flor de las virtudes» (ORÍGENES, *Comentario al Cantar*, o.c., p. 278). Para muchos Santos Padres antiguos, como el mismo Orígenes, San Agustín, Gregorio Magno, Casiodoro, Beda el Venerable, etc. son también figuras de los herejes que destruyen la Iglesia: cf. J. G. ARINTERO, *Mística del Cantar de los Cantares*, o.c., p. 276.

¹⁹³ G. de Nisa interpreta la viña como la naturaleza humana preparada para dar fruto: GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar*, o.c., p. 81-98. Para Bernardo la viña es la propia vida que hay que cultivar y proteger con sabiduría y virtud, y las raposas pueden ser detractores o aduladores que dañan a los principiantes, o tentaciones que atacan a los adelantados: cf. BERNARDO DE CLARAVALL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Serm. 64-65, p. 416-426. Hugo de S.V. dice que «las viñas floridas son las fecundas potencias y capacidades del alma contemplativa»: HUGO DE SAN VICTOR, *De Arca Noe, 1.2.c.ult.*, citado en J.G. ARINTERO, *Mística del Cantar de los Cantares*, o.c., p. 263.

¹⁹⁴ Las alusiones al cierzo y al ábrego son significativas. Sólo la segunda corresponde al *Cantar*, pero ambas aparecen en las homilías de Gregorio de Nisa: cf. GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar*, o.c., hom. 10, p. 159-168. También el niseno identifica el austro con el ES, como hace Juan de la Cruz en CB 17,3-4.

La anotación para la canción siguiente vuelve a insistir en grandes padecimientos de un modo más incisivo que los comentarios mismos de las canciones¹⁹⁵, resaltando la dimensión purificativa-catártica del camino espiritual, en este caso, dentro del estado del desposorio y antes del matrimonio espiritual. Para expresarlo reaparecen imágenes de la tradición neoplatónica: «está en el cuerpo como un gran señor en la cárcel, sujeto a mil miserias y que le tienen confiscados sus reinos, e impedido todo su señorío y riquezas, y no se le da de su hacienda sino muy por tasa la comida» (CB 18,1)¹⁹⁶.

En CB 18 el poeta se dirige a las *ninfas de Judea*¹⁹⁷, figuras mitológicas de los bosques, para que no perturben el ambiente pacífico y perfumado de la pareja enamorada¹⁹⁸. El comentario explica que la esposa-alma, que recibe tantos dones a nivel espiritual, quiere sosegar las potencias y movimientos de la porción inferior, sensible (cf. CB 18,3). La alegorización es completa: las «ninfas de Judea» son imaginaciones y fantasías sensitivas que pueden distraer al alma (cf. CB 18,4.7); las flores son virtudes¹⁹⁹ y los rosales, las potencias del alma pacificadas, memoria inteligencia y voluntad (cf. CB 18,5); el ámbar es el divino espíritu del Esposo (cf. CB 18,6); los arrabales son la porción inferior o sensitiva del alma, mientras que la ciudad implícita sería la parte racional (cf. CB 18,7). Acertadamente señala E. Pacho²⁰⁰ que la imagen de la ciudad que aparece aquí sugerida tiene una gran semejanza con la imagen simbólica del castillo teresiano si lo comparamos con los textos de M 4,1,9; M 4,3,2; M 7,4,1. El «ámbar perfumea» nos evoca el recuerdo de una presencia²⁰¹.

El poema pide en CB 19 (*Escóndete, Carillo...*) al amado que se oculte y contemple de nuevo las montañas, quizás aquellas montañas que aparecieron en el momento clave del encuentro (*Mi amado, las montañas, etc.*) y que guarde silencio. Acaso, después de ver que hay cierzo y raposas, quiere concentrarse en un

¹⁹⁵ Las anotaciones nuevas que va haciendo a estas estrofas 16,17,18,19 remarcando de manera clara el aspecto negativo, doloroso, dificultoso de la situación en que se encuentran, más que las estrofas mismas, según la nueva perspectiva incorporada en la segunda redacción.

¹⁹⁶ La misma imagen del alma encerrada en el cuerpo, como una cárcel, la encontramos en Santa Teresa: cf. Rel 5,12; *Poema Vivo sin vivir en mí*, est. 4^a.

¹⁹⁷ La conjunción de lo profano y lo sagrado en el estilo sanjuanista da lugar a expresiones extrañas, como «las ninfas de Judea», donde el primer elemento remite a la tradición poética renacentista, mientras que el segundo elemento alude a la cultura judeo-cristiana. La conjunción de ámbitos superpuestos genera un mundo virtual donde la realidad se abre a nuevos significados. Es el ambiente propicio para el símbolo.

¹⁹⁸ La forma «morá» es una apócope de «morad». Sobre la figura literaria de las ninfas: cf. D. YNDURÁIN, *San Juan de la Cruz. Poesía*, Cátedra (Madrid 3^a ed. 1987) p. 111-112.

¹⁹⁹ La identificación de flores con virtudes ya aparece en Orígenes: cf. ORÍGENES, *Comentario al Cantar*, o.c., p. 263-265. Y reaparece en Gregorio de Nisa: «Los ornamentos, collares y joyas se refieren a las virtudes» de la esposa: GREGORIO DE NISA, *Comentarios al Cantar...* o.c., hom. 2, p. 53.

²⁰⁰ Cf. CantA p. 937-938.

²⁰¹ «El olor de los perfumes que se van con él es una cierta impresión, persistente en la memoria, de la suavidad que huye, y entre los pensamientos que sobreviven, una memoria en fiesta por el recuerdo del consuelo experimentado»: GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Exposé sur Cantique des Cantiques* (cf. SC 82), Cerf (Paris 1966) p. 131.

refugio oculto y silencioso para gozar de nuevo la presencia intensa del Amado. La alegorización del comentario afecta todo el poema: Carillo es el esposo divino²⁰² y su haz es la divinidad, las montañas son las potencias del alma, y las compañas son virtudes, dones y perfecciones que ha puesto Dios en el alma (cf. CB 19,2-6). El contenido espiritual pasa a ser una llamada al recogimiento con el Esposo Cristo en lo más profundo, donde no pueda ser asaltada por enemigos exteriores, en la sustancia del espíritu²⁰³. Todo es un camino del alma de limpieza y purificación para poder llegar al matrimonio espiritual (cf. CB 20-21,1), que reclama pureza, fortaleza de virtudes y amor perfecto (cf. CB 20-21,2). Sólo así el Espíritu Santo vendrá a ella y el Esposo concluirá el trabajo (cf. CB 20-21,2-3). El término «carillo» nos evoca un dato recogido de los testigos, que hablan de una letrilla que el santo pudo oír en la prisión y que pudo conmovérle²⁰⁴. Pero aquí estamos en un momento posterior y en un contexto distinto.

Las dos estrofas CB 20-21 (*A las aves ligeras...*) tienen una unidad interna²⁰⁵. El poeta se dirige a una gran lista de animales y elementos naturales. Parece blandir los mismos versos del poema (*Por las amenas liras*) y el canto musical de las sirenas para que los enemigos (animales y elementos) no molesten la paz conseguida por la Esposa. Es un gran conjuro a todos los que pueden distraer la unión amorosa. La alegorización de los elementos es grande en el comentario espiritual, donde todo esto es puesto en boca del Esposo: las aves ligeras son digresiones de la imaginación (cf. CB 20-21,5); los leones son impulsos de la potencia irascible, los ciervos y gamos saltadores de la concupiscible (cf. CB 20-21,6-7); montes, valles, riberas son actos desordenados de las tres potencias del alma (cf. CB 20-21,8); aguas, aires, ardores y miedos de las noches veladores son las afecciones de las cuatro pasiones, dolor, esperanza, gozo y temor (cf. CB 20-21,9)²⁰⁶. Todo ello es conjurado por Dios y así nada afecta al alma: ni dolores ni esperanzas ni gozos ni temores, porque ella ya tiene todo en sí, más que lo que recibe (cf. CB 20-21,10-15). Las amenas liras²⁰⁷ son la suavidad que da el Esposo

²⁰² Diminutivo muy usado por los clásicos de «caro o querido»: cf. C. FONTECHA, *Glosario de voces comentadas en ediciones de textos clásicos*, CSIC (Madrid 1941) p. 71.

²⁰³ Pedagogía espiritual para las monjas de Beas, como queda claro en la reconstrucción histórica que hace E. PACHO, *Vértice de la poesía y de la mística*, o.c., p. 26-27.

²⁰⁴ Encontramos la anécdota en E. PACHO, *San Juan de la Cruz. Historia de sus escritos*, o.c., p. 128-133.

²⁰⁵ La inspiración viene de Ct 2,7; 3,5 y 8,4.

²⁰⁶ Por su propia naturaleza el símbolo «crea o instaura un sentido, un ámbito de significación que emerge a través de él»: J. M. G. ESTOQUERA, «símbolo», en AAVV., *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad de Deusto (Bilbao 2004) p. 518. Llama la atención la diversidad e incluso oposición de interpretaciones dadas a las mismas imágenes. Se trata de la ambigüedad constitutiva propia del símbolo, abierto a lo trascendente y generador de múltiples significados. El símbolo se repite constantemente sin agotarse, comunicando su opacidad y su valor epifánico, desvelándose de múltiples modos y maneras, y así va perfeccionándose: cf. G. DURAND, *La imaginación simbólica*, o.c., p. 17.

²⁰⁷ Sobre las figuras literarias de las liras y de las sirenas como elementos mitológicos griegos que perviven en la tradición cristiana: cf. D. YNDURAIN, *San Juan de la Cruz...*, o.c., p. 123-131; cf. J. M. de COSSÍO, «Rasgos renacentistas y populares en el Cántico espiritual de san Juan de la Cruz» en *Escorial* 25 (1942) p. 218-219.

al alma, y el canto de sirenas²⁰⁸ es el deleite que ella posee (cf. CB 20-21,16); el muro es el cerco de paz y vallado de virtudes con que el alma se protege (cf. CB 20-21,17). Todo es preparación para la plena unión.

Con la Esposa en el Jardín

CB 22-23: Entrado se ha la Esposa en el ameno huerto deseado...

Las estrofas CB 22-23 nos traen un cambio de situación. Tras la conjura de los enemigos que hizo en la estrofa anterior, ahora vemos a la Esposa entrar en paz y gozo en el huerto²⁰⁹, que simboliza el lugar del encuentro amoroso, donde puede descansar ya a gusto, abrazada a su Amado²¹⁰. Los últimos tres versos de CB22 nos evocan el mismo ambiente de las tres últimas estrofas del poema de la *Noche*.

El comentario asigna a esta estrofa el paso definitivo con la llegada al matrimonio espiritual propiamente dicho (cf. CB 22,2). En CB 22,3, al llegar al momento culminante, el autor da una visión retrospectiva de todo el camino del alma hasta este momento, distinguiendo 3 fases de la vida espiritual en torno a las cuales organiza el camino espiritual y distribuye las estrofas del poema²¹¹. Encontramos aquí también la distinción propia entre desposorio y matrimonio y lo específico de este, que es la unión total, la transformación y divinización del alma (cf. CB 22,3; cf. CB 22,5).

El comentario insiste en que no sólo el deseo de Dios, sino que también el deseo del alma, en lo más profundo, es el matrimonio espiritual (cf. CB 22,6). Allí vive vida de Dios y goza deleite de gloria divina²¹². Durante el comentario continúa usando asignaciones alegóricas espiritualistas para desarrollar su doctrina: el huerto es Dios mismo, el cuello es la fortaleza del alma, los brazos del Amado son la fortaleza divina, etc.

²⁰⁸ Tanto el canto de sirenas, como el acoso de animales, de los que el alma aquí quiere liberarse, aparecen también como pasiones de la naturaleza corporal que la arrastran y esclavizan en la tradición platónica: cf. J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Aubier (Paris 1944) p. 71-83. Juan de la Cruz usa el canto de sirenas en sentido positivo.

²⁰⁹ El huerto es también símbolo de Israel en la tradición bíblica (cf. Is 58,11; 62,1-5, etc.), pero la imagen sanjuanista está tomada de Ct 5,1.

²¹⁰ Dice Bernardo: «el alma busca al Verbo para gozar de su unión y de las dulzuras de esa unión» (BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Serm. 85, nº 13 p. 572). El huerto puede significar también la intimidad del alma, donde ella ha entrado y donde se encuentra al Esposo. Este sentido ha sido asumido por autores como Lorenzo Justiniano (Serm. S. Lucae) o San Gregorio Magno (h. 1): cf. J. G. ARINTERO, *Mística del Cantar de los Cantares*, o.c., p. 407.

²¹¹ En CB 22,3 nos encontramos ya con una distribución del proceso espiritual procedente de la primera redacción de CA 27,2, que consideramos importante: CB 1-5, son trabajos y amarguras de mortificación y meditación de las cosas espirituales; CB 6-13, es vía contemplativa, con vías y estrechos de amor, donde se hace el desposorio espiritual; CB 14-22 es ya vía unitiva, donde recibe grandes comunicaciones, visitas y dones y joyas del Esposo (regalos del desposorio: cf. rito del matrimonio), perfeccionando el amor en el matrimonio espiritual. Las estrofas que faltan continuarán el matrimonio espiritual (cf. CB 23-40).

²¹² La gloria del hombre es Dios y la contemplación divina: cf. IRENEO DE LYON, *Contra las herejías* 3, 20,2, citado en TexPat p. 65-66.

El poema parece continuar en CB 23 (*Debajo del manzano...*) la imagen del huerto, pero si antes lo describía en presente ahora se desplaza, mirando el encuentro como algo pasado²¹³. El encuentro en sí no se describe, y ahora sólo se recuerda: un dar la mano (cf. ritual social del matrimonio), bajo un manzano²¹⁴, pero «reparando una injuria del pasado» sufrida por la madre de la esposa. El comentario de esta estrofa va a ser muy importante para expresar la vinculación del matrimonio espiritual (ME) a que ha llegado el alma, con el tema de la Encarnación. En este estado de ME recibe el alma grandes comunicaciones divinas sobre los misterios de la Encarnación y los modos y maneras de la redención humana (cf. CB 23,1). La interpretación teológica que subyace al comentario es intensa e importante. De fondo se encuentra el tema del Paraíso y del pecado original, donde se consumó la ruptura del hombre con Dios (donde tu madre fuera violada), a la que se superpone el nuevo árbol de la cruz (el manzano) en el que se realiza la Redención (*y fuiste reparada*): cf. CB 23,2. Se trata de un tema frecuente e importante en la tradición patrística, que Juan irá retomando en diversos momentos de sus obras. El Esposo ya realizó su entrega plena y definitiva al entregarse en la cruz, y allí desposó la naturaleza humana y a cada alma, y allí también dio la capacidad para poder responder al desposorio y unirse también ella a él, del mismo modo que él ya se ha unido a ella para siempre²¹⁵. El contenido teológico es rico y sugerente²¹⁶, pero Juan no se detiene en desarrollarlo, lo da por supuesto²¹⁷.

También es importante y significativo el texto de CB 23,6, ya que añade unas matizaciones de gran interés que denotan hacia dónde se está moviendo el pensamiento sanjuanista. Aquí se distingue claramente dos desposorios, el de Cristo en la cruz, que ya está todo hecho y se hizo de una vez (que se expresa en el bautismo donde el alma recibe la primera gracia), y el del alma, que se hace poco a poco,

²¹³ La estrofa tiene un paralelismo en forma y contenido, verso a verso, con Ct 8,5: cf. F. CONTRERAS, «El Cantar de los Cantares y Cántico Espiritual», en *SanjCruz* 9 (1993) p. 59.

²¹⁴ Santa Teresa comentó esta imagen del *Cantar* en su comentario, donde la sombra del manzano de Cristo es lugar en que el alma descansa «al amparo del Señor» gustando de él subidamente: «estando el alma en el deleite que queda dicho, que se siente estar toda engolfada y amparada con una sombra y manera de nube de la Divinidad, de donde vienen influencias al alma y rocío tan deleitoso, que bien con razón quitan el cansancio que le han dado las cosas del mundo. Una manera de descanso siente allí el alma, que aun la cansa haber de resolgar; y las potencias tan sosegadas y quietas, que aun pensamiento, aunque sea bueno, no querría entonces admitir la voluntad»: cf. CAD 5,4.

²¹⁵ La conexión de la Redención del árbol de la cruz con nuestro camino espiritual hacia la unión con Dios se hace evidente cuando se afirma que «debajo del favor del árbol de la Cruz, que aquí es entendido por el manzano, donde el Hijo de Dios redimió y, por consiguiente, desposó consigo la naturaleza humana, y consiguientemente a cada alma, dándola él gracia y prendas para ello en la Cruz» (CB 23,3).

²¹⁶ El Verbo encarnado restaura la imagen y semejanza divina del hombre, es principio de unión restaurada. Una idea central de San Gregorio: cf. GREGORIO DE NISA, *Semillas de contemplación...* o.c., p. XXIII-XXIV.

²¹⁷ Buenaventura tiene una obrita titulada «El árbol de la vida» que desarrolla una reflexión sobre Cristo y su experiencia en la cruz, iluminando el camino espiritual hacia la gloria: cf. BONAVENTURA, *Soliloqui i altres escrits*, o.c., p. 171-213.

por sus términos, al paso del alma. A continuación pone el texto ya comentado de la parábola profética de Ezequiel 16,5-14, que remarca, precisamente, el camino de reconstrucción que el alma ha de seguir para alcanzar la unión con el Esposo²¹⁸. Así como en CA parecía contemplarse un único misterio esponsal al que concurren Dios y hombre, ahora se remarca dos caminos distintos, uno ya realizado y otro por realizar, que depende de la voluntad y la fidelidad del alma personal. La primera concepción reflejaba una cierta ingenuidad sanjuanista, mientras que ahora se distingue y remarca la necesaria y poco frecuente fidelidad del hombre. Juan de la Cruz también deja entrever la unidad fundamental de ambos planos cuando señala, en medio del texto, «que, aunque es todo uno, la diferencia es que el uno se hace al paso del alma, y así va poco a poco; y el otro, al paso de Dios y así hácese de una vez» (CB 23,6)²¹⁹.

El lecho florido

CB 24-25 *Nuestro lecho florido...*

En CB 24 el poema parece volver de nuevo al tiempo presente, con la descripción de un lecho nupcial, lleno de flores, con escudos, cuevas y colores regios. Por un momento parece que el huerto se convierte en una alcoba de palacio real, con blasones y escudos y un efecto de elegante belleza y protección²²⁰. Causa extrañeza la cueva de leones al lado del lecho, que procede de Ct 4,8: «de cubilibus leonum». El comentario explica que el lecho es Dios mismo²²¹ y es florido por las flores de las virtudes y el amor divinos (cf. CB 24,3)²²² que ahora son también del alma (las virtudes del alma son ya perfectas y heroicas); las cuevas de leones son las virtudes del alma unida a Dios, que la protegen con el poder del Esposo Cristo, a quien dentro contienen, y que hacen temer al demonio (cf. CB 24,4); la púrpura es caridad de amor divino que envuelve las virtudes (cf. CB 24,7) y la lleva a amor

²¹⁸ Teresita de Lisieux, gran discípula de Juan de la Cruz, subrayó el texto de Ez 16 en su copia del Cántico y escribió al margen que aquello era lo que el Señor había hecho con ella.

²¹⁹ Es evidente la relación y complementariedad de esta estrofa con el poema del *Pastorcico*, en la figura del pastor que sube al árbol y muere por su amada.

²²⁰ Cf. G. TAVARD, *Jean de la Croix, poète mystique*, o.c., p. 67, nota 8.

²²¹ Gregorio nisano identifica el lecho con Cristo, donde el alma se une a Dios: «La esposa llama lecho, metafóricamente hablando, a la naturaleza humana unida con la divina [...]. Por esta sacramentalidad el alma llama lecho a la amistad y unión con Dios. No habría sido posible si Cristo no se hubiera encarnado»: GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar*, o.c., hom. 4, p. 67. San Agustín y Gregorio Magno identifican el lecho florido del *Cantar* con el seno de la Virgen María, donde se han unido las dos naturalezas del Verbo en la persona de Jesucristo (cf. B. ARMINJON, *La Cantata del Amor*, o.c., p. 130). Esta idea debió ser conocida por Juan de la Cruz porque aparece al final de sus *Romances* como culminación de la historia de salvación (cf. R 9, 287-310), aunque no aparece explícitamente en el *Cántico*.

²²² En CB 24,6, y anteriormente en CB 17,10 se alude a las flores como lirios, siguiendo la cita de Ct 6, 2, interpretados como virtudes y perfecciones de la Esposa, recibidas del Esposo, de modo semejante a como lo hace BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Serm. 70, nº 8, Serm. 71, nº 1-2, p. 468-471. Concluyendo en el Serm. 72 nº 11 p. 477: «El Esposo es el que se apacienta con las virtudes de los candidatos, siendo Él todo virtud y candor».

perfecto, y a tener paz, mansedumbre y fortaleza, con lo que vence a sus enemigos: mundo, demonio y carne (cf. CB 24,8); los escudos son las virtudes y dones del alma que además de embellecer, como flores, la coronan y protegen como escudos (cf. CB 24,9). Goza el alma de paz y gozo estables, movidas las virtudes fuertes del alma por el E.S. (cf. CB 24,6): tiene gozo, descanso, protección, sabiduría misteriosa, etc.²²³. Para explicar esta plenitud, el comentario, llegando a «nuestro lecho florido de cuevas de leones enlazado», vuelve a repetir las imágenes que vimos en las estrofas CB 14-15 (cf. CB 24,6). No es extraño, dado que en CA esta estrofa iba justo a continuación de dichas estrofas (CA 13-14) y unida temáticamente a ellas. En cualquier caso, y con algunas matizaciones, descubrimos que las comunicaciones y dones divinos mantienen en la versión definitiva del CB una cierta continuidad a lo largo de todo el proceso que va desde la entrada en el desposorio hasta el matrimonio espiritual. La esposa está en la cámara del Rey-esposo²²⁴.

En torno al lecho nupcial, hermoso y lleno de poder, aparece un coro de doncellas (CB 25: *A zaga de tu huella*) que participan de la fiesta esponsal, en ambiente de alegría: amigas de la Esposa, que comparten la alegría de esta y se unen también en el amor al Esposo, como una corte oriental²²⁵. El texto se inspira en Ct 1,2b-3. El comentario aclara que estas jóvenes son otras almas que también van avanzando y reciben mercedes en el camino hacia la unión con Dios (cf. CB 25,2). El alma no sólo se alegra de lo que Dios hace en ella, sino también de lo que hace en otras almas «las cuales, por experimentarlas ella en este estado, hace aquí de ellas mención» (CB 25,2). Las mercedes que estas almas reciben (suavidad, camino rápido a la perfección, visitas de amor que las inflaman de amor, abundancia de caridad: cf. CB 25,2) nos hacen pensar que se trata de almas aprovechadas²²⁶. El comentario clarifica que se representa aquí a muchas almas devotas que caminan ligeras hacia la unión con Dios²²⁷. Llama la atención el gran abanico de posibilidades que contempla (*por muchas partes* y

²²³ Nos parece encontrar una relación a nivel de ambiente e imágenes del CB 24 con GREGORIO DE NISA, *Comentarios al Cantar...* o.c., hom. 6 p. 111-112, con seguridad y protección militar, en torno al lecho real. También encontramos cierta relación, a nivel de imágenes de fieras, leones, cuevas y guaridas con la hom. 8 p. 138-139.

²²⁴ G. Magno dice que la Iglesia entra en la casa del Rey-Cristo, que es la Iglesia, por la fe, y se mueve en ella hacia lo alto por la esperanza, discurrendo por las salas de banquetes con la caridad: cf. GREGORIO MAGNO, *Comentario al Cantar de los Cantares*, 26, citado en TexPat p. 414.

²²⁵ El mismo ambiente de las doncellas que corren en pos del Esposo Cristo lo encontramos en ORÍGENES, *Comentario al Cantar*, o.c., p. 90-93.102. Incluso encontramos, en la p. 93, una cita muy querida por Juan de la Cruz: Jn 17,21.

²²⁶ Cuando Juan de la Cruz escribió el poema en Toledo, no había confraternizado con Ana de Jesús ni con las carmelitas de Beas. El poema debió tener presentes a las carmelitas de la Encarnación de Ávila y Teresa de Jesús, mientras que el comentario sugiere una referencia añadida a sus dirigidas de Beas, encabezadas por su priora Ana.

²²⁷ Encontramos semejanzas claras con el comentario de Orígenes. «Corren, pues, las doncellas en pos de él y a su olor, cada cual según sus fuerzas, una más rauda, otra algo más tarda, otra aún más lenta que el resto, en el último lugar, y otra en el primero»: ORÍGENES, *Comentario al Cantar*, o.c., p. 103.

de muchas maneras... con muchas diferencias de ejercicios y obras espirituales... cada una por la parte y suerte que Dios le da de espíritu y estado)²²⁸.

Siguiendo las atribuciones alegóricas propias de su estilo de comentario, el toque de centella son toques del Amado al alma, que la encienden en amor, las emisiones de bálsamo divino son respuestas agradecidas del alma que alaba, engrandece y reverencia en amor al Amado (cf. CB 25,5); el adobado vino²²⁹ es otra merced mayor que hace Dios al alma aprovechada, embriagándola en amor, y con deseos de hacer y padecer por él (cf. CB 25,7), durando sus efectos más que la centella, aunque la huella de ambos en el alma (*emisiones de bálsamo divino*) duran mucho y a veces la de la centella es más encendida²³⁰. Añade a continuación una doctrina sobre el amor, distinguiendo viejos y nuevos amadores, en original comparación con los vinos viejos y nuevos, siendo mejores los primeros porque están más curados y son más serenos y gustosos, purgados y adobados (cf. CB 25,9-11)²³¹.

La bodega interior

CB 26-30: *En la interior bodega... Allí me dio su pecho...*

La estrofa CB 26-27 impresionan por su audacia expresiva, llena de erotismo. La amada se sacia en el encuentro con su Amado y esto la descontrola

²²⁸ Encontramos también en Bernardo el subrayado de los diversos modos y maneras en que el alma puede experimentar la presencia divina, según sus circunstancias: cf. BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Sermon. 31, p. 220-228

²²⁹ «El adobado vino, emisiones de bálsamo divino». Se trata de «cultismos» recogidos por el autor: CantA p. 594-595. F. de Osuna habla también del «adobado vino» y de «mosto de granadas», de modo semejante a Juan de la Cruz: FRANCISCO DE OSUNA, *Abecedario espiritual*, trat. 12, cap. 2, p. 379-380, citado en CantB parte 2ª p. 286.

²³⁰ El comentario que Juan hace de la centella en CB 25,6 tiene un marcado paralelismo con los textos donde Teresa habla del mismo fenómeno místico que ella llama centellica. Puede compararse este texto y otros, como LIB 1,33, con todas las pasajes de Teresa que hablan del mismo tema: cf. V 15,1,4; C 28,8; 47,4; 62,1; M 6,1,11; 6,2,4; 6,4,3; 6,7,11. En los versos siguientes se hace referencia a una gracia que se explica como embriaguez divina. La «embriaguez divina» es un tema que surge de la interpretación simbólica del *Cantar* y que reaparece en muchos autores como Orígenes (ORIGENES, *Comentario al Cantar*, o.c. p. 79-80,82-85,207-208; también en su *Comentario al evangelio de Juan* I, 30, PG 14, p. 76-78 y en su *Homilía Jeremías*, II, 8, PG 13, p. 277-282, donde la embriaguez es la experiencia de ser invadidos por Dios), Gregorio de Nisa (habla de una sobria ebriedad como camino hacia la virtud: GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar*, o.c., hom. 5 y hom. 10, p. 91.164-167), San Bernardo (cf. BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Sermon. 49, n. 1-4, p. 328-330) o San Buenaventura (cf. BONAVENTURA, *Soliloqui i altres escrits*, o.c., p. 102-103). La sintonía con Teresa de Jesús es muy evidente en la declaración de la estrofa y se corresponde con experiencias que Teresa vivió y que explica en sus obras: cf. V 16,16; Rel 5, 17-18, CAD 4,4-5; 3,4 etc. En otros momentos hablará también del vino bebido en la interior bodega en M 5,1,12; 5,2,12;7,4,11, con expresiones que se acercan a los temas sanjuanistas. Juan desarrolla la interior bodega en la estrofa siguiente.

²³¹ También Orígenes hace una larga reflexión sobre el vino comentando Ct 1,2-3, que nos evoca las reflexiones sanjuanistas: cf. ORIGENES, *Comentario al Cantar*, o.c., p. 77-85. En la bodega es «donde desea entrar la Iglesia o toda alma que busca lo perfecto, para disfrutar de las doctrinas de la sabiduría y de los misterios de la ciencia»: *Ib.* p. 208.

profundamente, no pudiendo actuar como antes. La interpretación del comentario habla de una merced soberana recibida por el alma, que es la unión o transformación de amor en Dios, con la que se olvida de todas las cosas y mortifica totalmente gusto y apetitos (cf. CB 26,2). Se trata de algo indecible, «el último y más estrecho grado de amor en que el alma puede situarse en esta vida» (CB 26,3). La referencia a los 7 grados o bodegas de amor nos evoca las 7 moradas del Castillo Interior de Santa Teresa, y también la referencia al matrimonio espiritual que corresponde a la última de ellas (cf. CB 26,3-4). El contenido de esta transformación se explica al comentar «de mi Amado bebí» diciendo que «bebe el alma de su Dios según la sustancia de ella y según sus potencias espirituales. Porque según el entendimiento, bebe sabiduría y ciencia; y según la voluntad, bebe amor suavísimo; y según la memoria bebe recreación y deleite en recordación y sentimiento de gloria» (CB 26,5). Las potencias del hombre, que antes se vaciaron, se llenan ahora de contenidos divinos²³². El autor busca citas bíblicas para atestiguar unas afirmaciones tan atrevidas en los núm. 5-7, y en el núm. 8 explica cómo amor y entendimiento no siempre van juntos y que no por fuerza el comprender ha de pasar primero. Es unión continua en la sustancia, aunque las potencias no siempre están «bebiendo» (cf. CB 26,11)²³³. Gustada la sabiduría divina no sabe a nada la del mundo (ya cosa no sabía: cf. CB 26,13)²³⁴. El alma embebida en amor divino no puede advertir ciertas cosas del mundo ni de sí misma, ha tornado a la inocencia de Adán, y no comprende el mal ni juzga a mal (cf. CB 26,14), no se entromete en lo ajeno (cf. CB 26,15). No es que pierda sus conocimientos anteriores sino que se perfeccionan con la ciencia sobrenatural (cf. CB 26,16). Solo al llegar a esta bodega interior²³⁵ acaba el alma de perder del todo sus apetitos, gustos e imperfecciones del entendimiento, la voluntad o la memoria (cf. CB 26,18), y se libera completamente de esperanzas, gozos, dolores y temores inútiles el alma (cf. CB 26,19).

²³² La experiencia de unión mística con Dios que alcanza las potencias del alma es una doctrina que ya aparece, recogiendo autores anteriores, en San Buenaventura: «Los bienaventurados dirigen el rayo de la contemplación hacia lo que tienen por encima de ellos y gozan del Bien supremo perfectamente, y según las potencias del alma»: cf. BONAVENTURA, *Soliloqui i altres escrits*, o.c., p. 132. También hay sintonía con el pensamiento de Ruusbroec: cf. J. V. RUUSBROEC, *L'ornament de les noces espirituals*, o.c., p. 154-155.

²³³ Juan de la Cruz habla de esto también en S 2,5 y en LIB3,3.

²³⁴ Esta reflexión sobre la ignorancia del mundo ante la sabiduría de Dios, de origen paulino, es propia del CB y Juan de la Cruz la desarrolla siguiendo las pautas de las anotaciones que hizo al CA de Sanlúcar de Barrameda: cf. CantB parte 2ª p. 302 nota 19.

²³⁵ El tema de la «bodega interior» Juan lo toma de Ct 2,4. Traducido al latín como «cela vinaria», será usado en primer lugar por San Bernardo: cf. BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Serm. 49, p. 328-333. Este tema lo usó también E. Herp antes de pasar a Juan de la Cruz. Este texto bernardiano es inspiración directa para CB 26-27 que empieza «en la interior bodega de mi Amado bebí», y también podemos relacionarlo con CB 22-23 hablando del «ameno huerto deseado». Sin embargo, este texto Juan de la Cruz lo usa a un nivel espiritual superior, de amor-unión plena con Dios, mientras que San Bernardo lo emplea para reclamar la vida de amor de caridad en la convivencia cotidiana, superando las dificultades de la misma (en esta línea continúa también el Serm. 50 p. 334-339). La concepción es la misma, pero el tono y el uso, distintos.

La anotación de la canción siguiente anuncia la grandeza incomparable del amor de Dios que supera el maternal, el fraterno o la amistad, llegando a ser siervo del alma (cf. CB 27,1).

La entrega total, íntima y sabrosa del Amado²³⁶, anima la correspondencia de la amada, que también se entrega a él totalmente, con un compromiso de fidelidad esponsal perenne. Curiosamente, aquí es el primer momento del poema que habla propiamente de la Esposa y del compromiso realizado. Sin embargo, el comentario ha hablado de la Esposa desde el principio (cf. CB 1,5) y ha colocado propiamente el matrimonio espiritual en la estrofa 22. Tampoco significa una contradicción, ya que el ritmo poético sigue su propio curso y siempre puede contener mucho más de lo que dice explícitamente. El comentario sigue la línea espiritual de las estrofas anteriores, insistiendo aquí en que, recibiendo la sabiduría divina en la interior bodega, ahora el alma puede responder adecuadamente y entregarse totalmente a Dios, porque en tal unión Dios mismo le ha comunicado la pureza y perfección que necesitaba para poder responder (cf. CB 27,6). Toda la interioridad del alma está hecha divina, de manera que ya no puede faltar a Dios e incluso «en los primeros movimientos de ordinario se mueve e inclina a Dios» (CB 27,7). Esta unión renueva completamente la persona, su psicología, incluso su subconsciente, y ya todo en sus potencias y en sus acciones y movimientos es puro amor, y en todas las cosas sabe encontrar el amor que hay en ellas (cf. CB 27,8).

En CB 27,5 dice que lo recibido del Amado «es la teología mística, que es ciencia secreta de Dios, que llaman los espirituales contemplación, la cual es muy sabrosa, porque es ciencia por amor» (cf. CB 27,5)²³⁷. Esto nos recuerda las palabras del prólogo con la dedicatoria a la priora de Beas Ana de Jesús (cf. CB pról. 3). Es evidente que en ambos casos habla de lo mismo. Por tanto, descubrimos que el vate carmelitano está relacionando las experiencias aquí contenidas con la mujer a la que dedica el *Cántico*.

En la anotación para la canción siguiente parece explicar porqué el amor es tan importante: Dios no necesita nuestras obras ni trabajos, y lo único que quiere es engrandecer al alma y por eso quiere que le amemos como Él nos ama. Y de este modo, el amor iguala a los amantes y así nos comunica sus bienes y regalos (cf. CB 28,1). Sólo en el amor puede el alma participar de todos los bienes divinos.

²³⁶ La imagen del pecho aparece en el *Cantar* («ibis dabo tibi ubera mea»: Ct 7,12b), pero la del Esposo-Cristo que da su pecho a la Esposa, no. Las primeras traducciones del *Cantar* traducían en Ct 1,2-3 y Ct 1,4 por «pechos» lo que hoy se traduce por «amores»: constituye un precedente usado por Orígenes (ORÍGENES, *Comentario al Cantar*, o.c., p. 104) y después asimilado por Juan de la Cruz en sus consideraciones de CB 27. Una referencia genérica a «los pechos del Esposo, mejores que el vino» comentando Ct 1,2-3 la encontramos en Orígenes (cf. *Ib.* p. 83-85), cercana a la doctrina sanjuanista. Pero aún más afín, la encontramos en San Bernardo (cf. BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Sermon. 9, p. 46-53) y después en sus seguidores, como Guillermo de Saint Thierry.

²³⁷ Tanto para Juan de la Cruz como, por ejemplo, para San Buenaventura, el paso a la contemplación significa una nueva etapa de madurez y de iluminación. Se puede comparar N 1, 1-7 con «La triple vía»: cf. BONAVENTURA, *Soliloqui i altres escrits*, o.c., p. 139-169.

La nueva estrofa CB 28 (*Mi alma se ha empleado...*) desarrolla la idea de que, tras la unión, la amada sólo vive para amar²³⁸. El comentario explica la renovación total de las potencias que se han puesto al servicio del Amado, y sólo en Él entienden, quieren y recuerdan (entendimiento, voluntad y memoria). Y los sentidos exteriores e interiores y las pasiones del alma (gozo, esperanza, temor y dolor)²³⁹ se encaminan sólo a Dios en todos sus movimientos (cf. CB 28,3-5). Ya no pierde el tiempo con palabras, pensamientos y obras inútiles (*ni ya tengo otro oficio*: cf. CB 28,7), y todo se pone al servicio del amor: «todo se mueve por amor y en el amor, haciendo todo lo que hago con amor y padeciendo todo lo que padezco con sabor de amor» (CB 28,8).

En la anotación para la canción siguiente revaloriza la contemplación y su eficacia (cf. CB 29,2) y critica los activismos (cf. CB 29,4). Quiere remarcar la exigencia de la plegaria contemplativa, que edifica la persona sobre la roca del amor de Dios y da eficacia a sus actividades²⁴⁰.

La amada ya no va a distraerse con los pastores *en el ejido* (cf. CB 29), como hacía cuando no estaba desposada. Enamorada pierde cosas, pero gana al Amado que la ganó para sí. El ejido representa al mundo con sus pasatiempos que ya no atraen al alma (cf. CB 29,6). Enamorada ella del Amado no se avergüenza de lo que hace por él (cf. CB 29,7). Comenta Juan que pocos espirituales llegan hasta aquí, porque muchos no pierden todo por Cristo (cf. CB 29,8.10).

En la anotación para la canción siguiente (cf. CB 30,1) nos encontramos con el trasfondo del rito social del matrimonio, donde el amado y la amada traen sus joyas y regalos para agradarse y deleitarse mutuamente²⁴¹ en una fiesta del día de desposorio (propriadamente se refiere al matrimonio) con aquella imagen del Ct 6,2: *Yo para mi Amado, y mi Amado para mí*. La esposa trae todas «sus joyas y gracias a luz» para agradecer al Esposo y este a su vez «todas sus riquezas y excelencias le muestra» comunicándose ambos los bienes y deleites del amor²⁴².

La estrofa CB 30 (*De flores y esmeraldas...*) del poema expresa el deseo de la amada de una fiesta amorosa primaveral y campestre en torno al Amado. El comentario atribuye a cada imagen concreta un contenido espiritual específico: las flores son virtudes del alma y las esmeraldas dones divinos, y las guiraldas son las

²³⁸ El «ya no guardo ganado» recuerda un tema propio de la poesía pastoril que Garcilaso utiliza: el pastor enamorado descuida su rebaño. En el *Cantar* nos encontrábamos que la «pastora» descuida sus viñas (Ct 1,6).

²³⁹ También habla en semejante contexto de las cuatro pasiones del alma: cf. J. GERSON, *Teología Mística...* o.c., Tractatus Primus, Considerazione XXXIV p. 173-175.

²⁴⁰ Y pone el ejemplo de María Magdalena, siguiendo la tradición que aparecía en las hagiografías de la época y la liturgia: cf. CantB 2ª parte p. 326 nota 2.

²⁴¹ También el comentario de Orígenes insiste mucho en las arras y regalos de los esponsales, dote de la boda: cf. ORÍGENES, *Comentario al Cantar*, o.c., p. 73-74.

²⁴² La misma imagen la encontramos en *Llana*: «Y así, entre Dios y el alma está actualmente formado un amor recíproco en conformidad de la unión y entrega matrimonial, en que los bienes de entrambos, que son la divina esencia, poniéndolos cada uno libremente por razón de la entrega voluntaria del uno al otro, los poseen entrambos juntos» (LIB 3,37).

agrupaciones de todo ello adornando el alma; el cabello es la voluntad del alma, en la cual se fijan las virtudes (cf. CB 30,9); las frescas mañanas significan tres cosas muy diversas: el tiempo de juventud donde se forjaron las virtudes, los actos de amor en que se adquieren dichas virtudes (cf. CB 30,4), y las obras hechas en sequedad y dificultad de espíritu (cf. CB 30,5).

Vemos cómo Juan de la Cruz asigna unas atribuciones alegóricas de tipo espiritual de modo acomodaticio según le interese en el ritmo de su doctrina, pero también comprobamos la flexible interpretación que él mismo les da, abriendo un amplio abanico de sugerencias para nuevas interpretaciones. Y sigue con las guirnaldas, hechas por el alma y Dios conjuntamente, «porque las virtudes no las puede obrar el alma ni alcanzarlas a solas sin ayuda de Dios ni tampoco las obra Dios a solas en el alma sin ella» (CB 30,6). Es el amor de Dios lo que las hace florecer (*en tu amor florecidas*: cf. CB 30,8), pero no podrían quedar asidas al alma sin la voluntad purificada de ella para recibir las y conservarlas (*y en un cabello mío entretajidas*: cf. CB 30, 9). La gracia necesita la colaboración humana.

En CB 30,7 hay un salto de perspectiva: Juan de la Cruz aplica el símbolo esponsal, no ya al alma y a Dios, como viene haciendo, sino a la Iglesia y Cristo²⁴³. Y aquí los mismos elementos alegóricos pasan a tener significados distintos, siendo las guirnaldas todas las almas santas engendradas por Cristo en la Iglesia, y pueden ser de tres tipos de guirnaldas o laureolas: de vírgenes, doctores o mártires²⁴⁴. Y todas ellas adornan al Esposo Cristo²⁴⁵.

En la anotación para la canción siguiente CB 31,1 nos dice que las flores representan a Dios (antes eran las virtudes del alma), y comprobamos de nuevo la variable libertad con que Juan interpreta sus propios poemas.

Miradas de amor

CB 31-33: *En solo aquel cabello...*

La siguiente estrofa CB 31 nos presenta la mirada de amor del esposo que quedó prendado de ella, en el vuelo del cabello y en el ojo²⁴⁶. En el comentario explica las imágenes alegóricamente. Si antes el cabello²⁴⁷ era la voluntad del alma, ahora es el amor del alma, un amor puro y fuerte, sin otros amores (por eso

²⁴³ Esta interpretación del símbolo esponsal ya la hemos encontrado en los *Romances sanjuanistas*, aunque en el desarrollo del *Cántico* resulta una novedad.

²⁴⁴ San Bernardo presenta en su comentario al *Cantar* tres tipos de flores de la Esposa Iglesia que adornan al Esposo Cristo: las vírgenes, los mártires, y las buenas obras (cf. BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Serm. 47, p. 316-321).

²⁴⁵ Esta misma imagen la volvemos a encontrar en la Cta 7 a las Carmelitas de Beas, donde las presenta como corona o laureola del Esposo-Cristo, animándolas a no perder identidad, aunque él no pueda visitarlas ya. Esta doctrina del Esposo-Cristo adornado con laureolas la encontramos en ISAAC DE ESTELLA, *Sermo 51*, PL 194, p. 1862-1865 (citado en CantB parte 2ª p. 341 nota 14).

²⁴⁶ La herida de amor vinculada al ojo y al cabello es un tema de Ct 4,9.

²⁴⁷ El tema del cabello femenino que atrae al varón, tomado del *Cantar*, también es tratado por FRAY LUIS DE LEÓN, *Respuesta estando preso en la cárcel*, en *Obras completas castellanas*, BAC (Madrid 1951) p. 201-206.

es solo aquel cabello: cf. CB 31,4); el cuello es la fortaleza del alma, necesaria para asir las virtudes (cf. CB 31,4-5), y el ojo es la fe, que también ha de ir solo, sin mezcla de respeto o cumplimiento (por ello es en uno de mis ojos²⁴⁸: cf. CB 31,9). El amor sólo con virtudes en fortaleza es lo que ha conquistado al Amado: cf. CB 31,6. Sobre este tema se hace una auto-cita para su obra de la *Llama* (LIA), escrita en el intermedio entre el CA y el CB y que recogería algunos elementos catárticos que aquí va subrayando en la segunda redacción (cf. CB 31,7).

Dios quedó enamorado del alma al contemplar su amor fuerte, pero «si él por su gran misericordia no nos mirara y amara primero [...] y se abajara, ninguna presa hiciera en él el vuelo del cabello de nuestro bajo amor» (cf. CB 31,8). Por tanto, la iniciativa es siempre del amor divino, y el hombre no hace sino responder a aquél. Pero ¿cuándo se bajó a mirarnos y a provocar el vuelo y levantarlo de nuestro amor, dándole valor y fuerza para ello? Dentro del mismo comentario al *Cántico* nos ha dado la respuesta: «debajo del favor del árbol de la Cruz, que aquí es entendido por el manzano, donde 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» (cf. CB 23,3). De diversas maneras nos encontramos con el sustrato fundamental de su pensamiento teológico en el desarrollo del texto. Y también vuelve a repetir otra idea que ya enunció al principio de la obra: el entendimiento se une a Dios por fe y la voluntad lo hace por amor²⁴⁹.

Juan se ha permitido asignar muy distintas atribuciones alegóricas para explicar el sentido de sus poemas. Esta diversidad está salvando el contenido profundo de los símbolos, que hacen presente su mensaje de modos diversos y no pueden reducirse a un solo sentido. El símbolo se define en abierta oposición a la alegoría²⁵⁰, donde ambas hacen referencia a realidades espirituales, pero la alegoría ilustra una relación unívoca de semejanza, mientras que el símbolo trasciende la imagen misma y asignando un significado que no puede ser percibido de manera directa, como mediador de lo trascendente en lo inmanente, del inconsciente en lo consciente²⁵¹. Nos parece que la alegorización que el comentario hace de los contenidos del poema no afecta al pensamiento simbólico del autor: lo salva, precisamente, asignando múltiples sentidos y relativizando sus propias explicaciones.

La anotación siguiente nos trae una afirmación impresionante: «Dichosa el alma que ama, pues tiene a Dios por prisionero, rendido a todo lo que ella quisiera. Porque tiene tal condición, que, si se le llevan por amor y por bien, le

²⁴⁸ «Está ciego en realidad aquél que tiene muchos ojos para mirar las cosas vanas. Tiene vista aguda y perspicacia aquél que, con un solo ojo, mira al único bien»: GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar...* o.c., hom. 8 p. 141.

²⁴⁹ Comparar CB 31,10 con CB 1,11.

²⁵⁰ Cf. G. DURAND, *La imaginación simbólica*, o.c., p. 10-43.

²⁵¹ El símbolo evoca «algo imposible de percibir de otro modo»: G. DURAND, *De la mitocrítica al mitoanálisis*, Anthropos (Barcelona 1993) p. 18. El símbolo es mediador entre dos realidades en tensión dialéctica percibidas e interpretadas en la psique personal, en una experiencia subjetiva de conocimiento que reclama libertad personal: cf. G. DURAND, *La imaginación simbólica*, o.c., p. 43.

harán hacer cuanto quisieren; y si de otra manera, no hay hablarle ni poder con él aunque hagan extremos; pero, por amor, en un cabello le ligan» (cf. CB 23,3). Por el camino del amor se puede conquistar a Dios y «obligarle», pero sin amor es imposible.

La estrofa CB 32 (*Cuando tú me mirabas...*) nos presenta la mirada de los amantes, que comunica íntimamente las riquezas que ambos comparten por iniciativa de él. El comentario señala que el alma quiere aquí deshacer cualquier posible engaño que parezca que ella puede atribuirse a sí misma algún valor o merecimiento sino sólo a Dios (cf. CB 32,2). Comentando el verso «su gracia en mi tus ojos imprimían» dice: «Por los ojos del Esposo entiende aquí su Divinidad misericordiosa, la cual, 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 (2 Pe 1, 4)» (CB 32,4). Este texto de Pedro agrada a Juan de la Cruz y lo usará en varias ocasiones para iluminar la unión²⁵². La mirada amorosa de Dios es la que imprime amor, gracia y hermosura en el alma (cf. CB 32,4), haciéndola digna de un mayor amor (*por eso me adamabas*²⁵³: cf. CB 32,5): «amar Dios al alma es meterla en cierta manera en sí mismo, igualándola consigo, y así, ama al alma en sí consigo con el mismo amor que él se ama» (CB 32,6). Y sólo así las potencias del alma merecen ver las grandezas divinas, con sus dones, etc. (cf. CB 32,8). Y afirma en CB 33,1 los cuatro bienes que hace la mirada de Dios al alma: limpiarla, agradecerla, enriquecerla y alumbrarla. Y ya nunca le echará en cara su antigua fealdad y pecado, aunque a ella le convenga recordarlo para su humildad, agradecer y confiar más (y para recibir más).

En CB 33 (*No quieras despreciarme...*) recuerda la amada un pasado humilde que se ha llenado de dicha con el encuentro con el amado, comunicando dignidad y autoestima. El comentario pone en boca del alma un atrevimiento para dirigirse a Dios pidiendo no la desprecie por las culpas del pasado, ya que su mirada la renovó, que vuelva a mirarla y hermosearla aún más (cf. CB 33,3). La mirada amorosa de Dios dignificó y embelleció al alma y el amor va creciendo (cf. CB 33,6-7). La tez morena de la esposa se ha vuelto resplandor²⁵⁴. Admirable misterio de cómo Dios engrandece al alma que le agrada: da más a quien más

²⁵² En CA 23,3; CA 38,4; CB 32,4; CB 39,6: cf. Concordancias p. 2069.

²⁵³ El mismo Juan de la Cruz lo define: «Adamar es amar mucho, es [...] amar duplicadamente»: CB 32,5. El diccionario de Covarrubias señala que «adamar» es un término «que usan los romances viejos»: cf. SEBASTIÁN DE COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana o española*, (Madrid-México 1984) p. 110. Comenta este vocablo ÁNGEL HERRERO, «El adamar y la voz femenina en el *Cántico Espiritual*», en *Hispanic Review*, Vol. 66, No. 1 (1998) p. 21-34. Rufino de Aquileya, en su traducción latina del comentario del *Cantar* de Orígenes traduce la referencia al amor de Eros por «amar, amare y adamare»: cf. ORÍGENES, *Comentario al Cantar*, o.c., p. 43, nota 48. El amor al que Juan se refiere es apasionado, asume toda la persona, todo su anhelo humano, todo su ser.

²⁵⁴ Numerosos Santos Padres interpretan la «negrura» de la esposa aplicada a la Iglesia, con sus debilidades y pecados, en oposición a la vida luminosa que reciben del Verbo: B. ARMINJON, *La Cantata del Amor*, o.c., p. 93-95. Tanto Orígenes (cf. ORÍGENES, *Comentario al Cantar*, o.c., p. 110ss.) como Gregorio de Nisa (cf. GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar*, o.c., hom 2, p. 31-45) completan la vinculación eclesial con la personal, donde el alma contempla su pasada condición pecadora.

tiene (cf. CB 33,8). La anotación nos habla de la respuesta que Dios dará en la canción siguiente, enaltecendo a quien se acaba de humillar, regalo del esposo hacia la esposa con alabanzas de amor divino.

Paloma solitaria

CB 34-35 La blanca palomica, al arca con el ramo se ha tornado...

Desde la estrofa 13, en que la esposa era presentada como paloma y el esposo como ciervo, en las estrofas subsiguientes²⁵⁵ predominó la imagen humana y pastoril de él y ella, la amada y el amado. Pero ahora ambos vuelven a asumir la personificación de una paloma y un palomo. De hecho el texto pierde vehemencia, y se pone en boca del Esposo esta estrofa y la que sigue, como una reflexión retrospectiva y laudatoria. El esposo evoca a su amada como blanca paloma que ha vuelto al arca²⁵⁶, con un ramo (señal de que el diluvio ha terminado, según la imagen bíblica del Arca de Noé: Gn 9) y que ha hallado ya una pareja para sí en tierra²⁵⁷. El comentario pone en boca del Esposo un canto a la pureza del alma y un anuncio de su dicha al alcanzar la unión con su Esposo y realizar sus deseos (cf. CB 34,2). El alma con la figura de la paloma del arca de Noé vuelve triunfante con el ramo de olivo, mostrando que la vida vuelve a crecer en la tierra tras el diluvio (cf. CB 34,4). Y se canta el fin de sus fatigas y el cumplimiento de sus deseos (cf. CB 34,6).

La estrofa CB 35 (*En soledad vivía...*) contrasta un poco dentro del poema, porque parece responder a una situación distinta a las estrofas anteriores (incluso a las posteriores). Sorprende la insistencia en la soledad, y también una nueva referencia al amor herido, que ya parecían superados desde el momento del encuentro sponsal. Esta estrofa expresa un amor en soledad y lleno de esperanza, pero no parece referirse a la plenitud que las estrofas anteriores denotaban²⁵⁸. En el comentario Juan de la Cruz explica cómo por la soledad llegó el alma a paz estable y bienes inmutables y cómo en la quietud de amor del Esposo ya no necesita otros maestros que la guíen sino sólo a Dios (cf. CB 35,1). Dios alaba la soledad del alma sin arrimo a criaturas que le ha conquistado y le lleva a ser Él mismo guía de ella, sin intermediarios (cf. CB 35,2.6): «herido de ella por la soledad que por él tiene, viendo que no se contenta con otra cosa, él solo la guía a sí mismo, atrayéndola y absorbiéndola en sí» (CB 35,7). La anotación de la canción siguiente añade otra consideración para justificar aquí el tema de la soledad,

²⁵⁵ Con la excepción de dos breves momentos en CB 9,1 y en CB 17.

²⁵⁶ Para la imagen de la paloma-tortolice: cf. J. M. de COSSÍO, «Rasgos renacentistas y populares en el Cántico espiritual de san Juan de la Cruz» en *Escorial* 25 (1942) p. 205-228.

²⁵⁷ Los comentarios sobre la tortolice fiel a su consorte son semejantes a los de Orígenes comentando Ct 1,10: cf. ORÍGENES, *Comentario al Cantar...* o.c., p. 166. También Gregorio nisano lo recoge: cf. GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar...* o.c., hom. 2 p. 51.

²⁵⁸ La explicación la tenemos en el origen distinto de esta estrofa en relación con la comunidad de Beas y en su finalidad pedagógica particular en aras de fomentar la plegaria personal contemplativa de las carmelitas.

diciendo que los amantes se gozan más ellos estando solos y juntos, porque se comunican mejor (cf. CB 36,1).

De la espesura a las subidas cavernas de la piedra

CB 36-38: *Gocémonos, Amado, y vámonos a ver en tu hermosura...*

De nuevo toma la palabra la Esposa. La nueva estrofa vuelve al ambiente gozoso y festivo de la fiesta amorosa, presentando en tiempo presente una invitación que ella le hace a él para disfrutar conjuntamente, en medio de un idílico paisaje. La hermosura del Amado es el lugar de encuentro de ambos²⁵⁹. El comentario señala que aquí el alma pide tres cosas a Dios: saborear el gozo del amor, hacerse semejante al Amado y conocer sus cosas y secretos (cf. CB 36,3). Todo el comentario de esta estrofa alcanza altas cotas de lirismo e inspiración, reflejando un ambiente o proceso de elaboración que ayudó al autor a revivir y recrear los más bellos momentos de la inspiración original del poema. Lo percibimos en CB 36,5. Juan señala que, en la experiencia definida como «unirnos a Dios en su hermosura», vive el alma la filiación divina, participando de todo lo que Cristo-esposo ya posee. Reaparece aquí la fugaz alusión al desposorio Cristo-Iglesia que está en el fondo de su pensamiento, completando y sosteniendo toda la aplicación espiritual del símbolo a la unión del alma con Cristo: «Y así lo dijo él, no sólo por sí, que es la cabeza, sino por todo su cuerpo místico, que es la Iglesia; la cual participará la misma hermosura del Esposo en el día de su triunfo, que será cuando vea a Dios cara a cara» (CB 36,5). El triunfo pleno se vislumbra más allá de la historia, en la otra vida.

Se detallan también las asignaciones alegóricas de las imágenes del poema: el monte es noticia matutina o esencial de Dios, mientras que el collado es noticia vespertina o sabiduría en lo creado (al monte y al collado: cf. CB 36,6). El alma desea visión clara de Dios, pero también noticia de las criaturas (cf. CB 36,7-9), ansiando penetrar la espesura de la sabiduría y ciencia divinas (cf. CB 36,10), estando dispuesta a entrar en los aprietos y trabajos del mundo para conseguirlo (cf. CB 36,11-12). A continuación añade unos contenidos con tono emotivo y sapiencial, como huella de experiencias personales del autor: «porque el padecer le es medio para entrar más adentro en la espesura de la deleitable sabiduría de Dios; 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; cf. CB 36,13). El alma desea, sobre todo, conocer los profundos secretos y misterios de la encarnación (cf. CB 37,1).

²⁵⁹ La hermosura de Dios es un tema importante en la tradición patristica: «cuando el alma llama al Verbo su Amado y proclama que es hermoso, atribúyete sincera y humildemente la gracia que ha recibido de amarle y ser de El amada, admirándose de tan gran bondad y pasmándose de recibir tan gran merced. La hermosura del Esposo no es sino su amor, tanto más excelso cuanto es más preveniente»: BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Sermon. 45, nº 8, p. 309.

La estrofa CB 37 continúa con un juego de enamorados que corren por laderas y entran en cavernas, donde degustan frutos exquisitos. Las alusiones amorosas son evidentes, tanto aquí como en otras estrofas. El poeta las conoce y las asume sin temores, protegida su conciencia en la interpretación espiritual que va a asignarle. El comentario va concretando los sentidos alegóricos: las subidas cavernas de la piedra²⁶⁰ son «los subidos y altos y profundos misterios de sabiduría de Dios que hay en Cristo sobre la unión hipostática de la naturaleza humana con el Verbo divino, y en la respondencia que hay a esta de la unión de los hombres a Dios y en las conveniencias de justicia y misericordia de Dios sobre la salud del género humano en manifestación de sus juicios [...] con muchos senos de juicios suyos ocultos de predestinación y presciencia en los hijos de los hombres» (CB 37,3)²⁶¹. Podríamos resumir que se trata del misterio de la Encarnación redentora, oculto en el seno de Dios²⁶², al cual no llega el alma «sin haber padecido mucho y recibido muchas mercedes intelectuales y sensitivas de Dios» (cf. CB 37,4). Es un conocimiento nuevo que transforma al alma: «subidísima y estrechísimamente se transforma el alma en amor de Dios según estas noticias, agradeciendo y amando al Padre de nuevo con grande sabor y deleite por su Hijo Jesucristo» (CB 37,6).

Las granadas²⁶³ significan «los misterios de Cristo y los juicios de la sabiduría de Dios y las virtudes y atributos de Dios» (CB 37,7) y el mosto es la fruición y deleite de amor de Dios que redundan en el alma (CB 37,8)²⁶⁴: una bebida regalada mutuamente y compartida entre los dos esposos (cf. CB 37,8). Las diversas

²⁶⁰ El tema de la caverna también lo ha tomado Juan de la Cruz de Ct 2,13-14, pero le asigna un contenido propio y personal. Después volverá a asumir esta imagen, más desarrollada y explicada en la *Llama*. Sobre el simbolismo religioso de la caverna: cf. E. NEUMANN, *La grande Madre*, Astrolabio (Roma 1981). En la tradición espiritual, la piedra representa a Cristo: «la peña era Cristo. Por eso, si el alma se protege y cubre con la doctrina y la fe de Cristo, puede con toda seguridad llegar al lugar secreto donde a cara descubierta podrá contemplar la gloria del Señor»: ORÍGENES, *Comentario al Cantar*, o.c., p. 271; cf. 272-273. Cf. GREGORIO DE NISA, *Sobre la vida de Moisés*, 220ss., BibPat 23, Ciudad Nueva (Madrid 1993) p. 200ss. Los cristianos de influencia platónica han cristianizado el tema de las cavernas del *Cantar*, identificándolas con la figura bíblica de Moisés en el Éxodo, y lo han puesto en relación con la contemplación divina y la humanidad de Cristo. Aquí para Juan de la Cruz las cavernas son los misterios divinos, en cambio, en LIB 3, 18-22 las cavernas son las potencias del alma.

²⁶¹ Y sigue, que tiene «muchos senos de juicios suyos ocultos de predestinación y presciencia en los hijos de los hombres». La doctrina del juicio final donde comparecerán justos y pecadores, con grandes penas para estos últimos, tenía una tradición espiritual muy importante (la vemos en Buenaventura: cf. BONAVENTURA, *Soliloqui i altres escrits*, o.c., p. 106-117). Juan de la Cruz la da por supuesto y se hace eco de ella, aunque parece apuntar más bien a los designios de salvación y de gloria para los justos. Sobre la presciencia divina: cf. ST 1,14,8,1m; 1,23,5,1m; 2-2,171,6,2m; 3,1,1,4m; 3,46,2c; TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles* 3, cap. 149-150.163-164, Typographia Forzani (Roma 1927) p. 517-519. 537-538.

²⁶² San Bernardo recoge la relación entre el tema del Ct de los agujeros de la peña, con los agujeros de las llagas de Cristo, conectando con la cruz redentora: cf. BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Serm. 61, nº 3-6, p. 405-407.

²⁶³ Usa la imagen de la granada en sentido espiritual F. de Osuna: cf. FRANCISCO DE OSUNA, *Tercer Abecedario espiritual*, BAC (Madrid 1998) p. 163. Y L. de Granada: FRAY LUIS DE GRANADA, «Introducción al símbolo de la fe», Ed. J. Cuervo (Madrid 1908) p. 103-105.

²⁶⁴ El mosto de granadas aparece en Ct 8,2.

imágenes sirven para hablar del mismo misterio, y la relación con el *Cantar* se cita una y otra vez.

Y el contenido de esta estrofa lo resume diciendo que ha ido cantando la Esposa los bienes que le ha de dar el Esposo en aquella felicidad eterna. La meta es la unión con el Verbo encarnado, conocimiento de Dios, transformación en su hermosura (cf. CB 38,1).

En la estrofa CB 38 (*Allí me mostrarías...*) concreta la amada su pretensión en aquellas cavernas escondidas, que es conocer lo que desea del amado y recibir aquello que ya recibió de Él en otra ocasión. Estas estrofas presentan la invitación a una experiencia, pero aparece aquí de nuevo la referencia a un don recibido en un pasado concreto de la historia, que ciertamente podemos identificar con la Encarnación redentora de Cristo que aparecía en CB 23,3, pero que no excluye una implícita alusión en el cuerpo del poema, a la experiencia primordial, de cuyo eco interior brota la vehemencia de su autor, destilando autenticidad. Significativamente aparecen aquí dos veces cada uno de los términos que hemos relacionado con la experiencia mística sanjuanista: 2 veces «allí», 2 veces «aquello».

Persiste el erotismo latente y la interpretación amorosa se hace evidente, en el contexto de todo lo anterior. El comentario explica en clave espiritual que aquí el alma está reclamando la consumación del amor con Dios, con sus dos mayores aspiraciones: que Dios le enseñe a amarle tal como Él la ama a ella, y que le dé la gloria esencial con que la predestinó (cf. CB 38,2). El amante no está satisfecho si no ama cuanto es amado²⁶⁵, cosa que sólo puede hacer «con voluntad y fuerza del mismo Dios» por el Espíritu Santo (cf. CB 38,3). Enseña Dios a amar pura y libremente, pero también le capacita para amar con la fuerza que él ama, transformándola en amor (cf. CB 38,4). En el matrimonio espiritual se da una viva imagen de aquella perfección de amor glorioso que sólo se dará en el cielo (cf. CB 38,4)²⁶⁶. Pero además el alma pretende también gloria esencial, que consiste en ver el ser de Dios²⁶⁷, y que queda simbolizada por *aquello que me diste el otro día* (cf. CB 38,5). Porque «aquello para que Dios la predestinó sin principio vendrá ella a poseer sin fin. Y esto es aquello que dice le dio el otro día, lo cual desea ella poseer ya manifiestamente en gloria» (CB 38,6). Y el comentario no sabe explicar bien el

²⁶⁵ Entramos aquí en el tema de la igualdad de amor, muy querido también por San Bernardo: «procura [el alma] semejarse a Él por su voluntad, amándole como por Él es amada [...]. Todo ello constituye un verdadero contrato de matrimonio espiritual [...]. Abrazo ciertamente, cuando un mismo querer, un mismo no querer, hace de dos espíritus uno solo» (cf. BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Serm. 83, nº 3 p. 554-555).

²⁶⁶ Juan de la Cruz parece conocer las reflexiones origenianas sobre el amor de Dios, completándolas con sus aportaciones personales. Conviene comparar CB 38,3-4 con ORÍGENES, *Comentario al Cantar*, o.c., p. 209-216. Juan de la Cruz hace una más profunda elaboración teológica, asimilando influencias de otras obras, como el opúsculo *De Beatitudine*. Encontramos el texto de esta obrita en M. Á. DÍEZ GONZÁLEZ, *Lecturas medievales de San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo (Burgos 1999) p. 262-319.

²⁶⁷ La doctrina tomista sobre la gloria esencial y la visión divina de los bienaventurados: cf. ST 1,1,4c; 1,23,7,3m; 1,58,1c; 2-2,9,4,3m; etc. Aunque el autor se inspira mucho en *De Beatitudine*, 4, p. 309-311, etc.

«aquello» sino con nuevas imágenes y símbolos tomados de la palabra de Dios (sobre todo del Apocalipsis²⁶⁸ y de los salmos), ya que es desconocido, sin nombre: es fruto del árbol de la vida, es corona, es maná escondido, es poder sobre las gentes, un vestido blanco, columna en el templo de Dios y un lugar junto al trono de Cristo, es torrente de deleite, bendiciones y felicidad (cf. CB 38,7-9). Pero como parece que el autor aún no cree haber acabado de explicar bien el «aquello», anuncia que continuará haciéndolo en la siguiente estrofa (cf. CB 39,1).

El canto de la dulce filomena

CB 39: *El aspirar del aire, el canto de la dulce filomena, el soto y su donaire, en la noche serena, con llama que consume y no da pena.*

Una nueva imagen paradisíaca surge en esta nueva estrofa, con una naturaleza animada, una brisa en movimiento, el canto de ruiseñor, en medio de una noche tranquila y en torno a un amable fuego encendido en medio de la escena. La atribución alegórica de la declaración presenta un sentido espiritual a cada elemento: el aspirar del aire²⁶⁹ es del Espíritu Santo (cf. CB 39,3), el canto de filomena, que es el ruiseñor²⁷⁰, significa la voz del amado en el fondo del alma (cf. CB 39,8), el soto y su donaire es toda la creación recobrada con la sabiduría divina (cf. CB 39,11), la noche serena es la contemplación mística en la que el alma ha entrado (cf. CB 39,12), y la llama es amor del Espíritu Santo (cf. CB 39,14)²⁷¹. Algunos autores encuentran vínculos con la poesía profana²⁷².

El comentario explica que el alma declara aquí lo que el Esposo le ha de dar en la transformación beatífica (cf. CB 39,2). Son elementos que de un modo u otro han salido anteriormente, fruto de la unión, pero que ahora se vuelven a recoger y comentar, con matices de interés. La aportación más novedosa del comentario

²⁶⁸ El comentario al texto del Ap es propio del CB, siguiendo las indicaciones del manuscrito sanluqueño: cf. CantB parte 2ª, p. 406 nota 10.

²⁶⁹ «En nuestro caso la palabra aspirar denota la maravillosa afluencia del espíritu que invadirá impetuosamente todo nuestro ser...»: cf. B. DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Serm. 72, nº 6 p. 485.

²⁷⁰ Sobre la filomena: cf. J. L. MORALES, *El Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz...* o.c., p. 227-231.

²⁷¹ Aparecen aquí juntos otros símbolos sanjuanistas fundamentales, el símbolo de la noche, origen de *Subida y Noche* y otro símbolo fundamental, la llama, que dará origen al poema y comentario de la *Llama de amor viva*.

²⁷² Hay una serie de coincidencias entre San Juan y Garcilaso, en base al libro publicado en 1575 *Obras de Boscán y Garcilaso, trasladadas a materias cristianas y religiosas* de Sebastián de Córdoba. Por ejemplo: «...el aspirar el aire,/ el canto de la dulce Filomena...» es semejante a «...el viento espira,/ filomena sospira en dulce canto...». Juan de la Cruz pudo recibir la huella literaria de dicha obra. Pero también encontramos cierto ambiente semejante en Gregorio Niseno: «[El Esposo] la induce a gozar de las delicias del tiempo de primavera, cogiendo flores [...], la invita a disfrutar del canto de las aves»: (cf. GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar...* o.c., hom. 6 p. 102); «Lo mismo que es llamado aquí cavidad de la piedra en otros lugares es llamado jardín de felicidad, tienda eterna, morada cabe el Padre, seno del Patriarca, etc.» (GREGORIO DE NISA, *Sobre la vida de Moisés*, II, 247, o.c., p. 210). Se trata aquí la recompensa celestial, muy en línea con lo que dice Juan en esta estrofa.

a esta estrofa es la insistencia que se hace de la participación del alma en la vida divina, como entrada en la dinámica trinitaria. El alma entra a participar en la aspiración del Espíritu Santo de Dios a ella y de ella a Dios²⁷³. Y hace una arriesgada afirmación: «no sería verdadera y total transformación si no se transformase el alma en las tres personas de la Santísima Trinidad en revelado y manifiesto grado» (CB 39,3)²⁷⁴. Intuimos que debe tratarse de una participación de la intimidad trinitaria divina, donde el alma experimenta entrar, dejándose mover, en sus potencias, por aquel mismo espíritu que se comunica allí²⁷⁵. Y defiende la posibilidad de esta experiencia por el poder divino y porque esta divinización es precisamente la meta de la creación del ser humano a imagen y semejanza divina: «para que pudiese venir a esto la crió a su imagen y semejanza (Gn 1, 26)» (CB 39,4). Esta divinización es el contenido de la filiación divina que el Hijo nos ha conseguido y que Él mismo pidió al Padre para sus discípulos en Jn 17 (cf. CB 39,5)²⁷⁶. Lo que Dios tiene por naturaleza lo tendrá el alma por participación en la unión de amor (cf. CB 39,5-6). Se reafirma la posibilidad de estas experiencias dentro de la historia, como huella de una plenitud mayor fuera de ella, aunque sea inefable: «Lo cual, aunque se cumple perfectamente en la otra vida, todavía en esta (cuando se llega al estado perfecto, como decimos ha llegado aquí el alma) se alcanza gran rastro y sabor de ella» (CB 39,6; cf. CB 39,10). Por tanto, la escatología futura que CB subraya, no elimina la presente, porque también aquí se puede gozar de la promesa divina y «se alcanza gran rastro y sabor de ella».

Una experiencia espiritual que llena al alma de gozo y júbilo exultante (cf. CB 39,8), fin de males y principio de todos los bienes, dulce gozo y alabanza de alma y Dios unidos (cf. CB 39,9)²⁷⁷. Y ha de recibir también la sabiduría de todo lo creado y de sus relaciones mutuas, tanto de las criaturas superiores como de

²⁷³ El comentario aplica al término aspiración, tanto la procesión trinitaria que el Hijo procede eternamente del Padre, como a la acción del Espíritu Santo en el alma: cf. ST 1,27,4,3m; 1,28,4c; 1,36,1c; 1,37,1c; 1,43,2c, etc. Este escenario espiritual corresponde también al poema y al comentario de la *Llama*.

²⁷⁴ La obra de la Trinidad es unitaria: «el Padre hace todas las cosas por el Verbo en el Espíritu, y es así como la unidad de la Santa Trinidad se salvaguarda, de manera que en la Iglesia es anunciado un solo Dios que está sobre todos y obra por todos y en todos (Ef 4,6)»: SAN ATANASIO, *Carta a Serapión* 4,6, citado en *TexPat* p. 39. La transformación divina del alma es una participación misteriosa en las peculiaridades personales intratrinitarias.

²⁷⁵ También Santa Teresa parece contemplar la vida trinitaria de amor y conocimiento: «¡Oh ánima mía! considera el gran deleite y gran amor que tiene el Padre en conocer a su Hijo, y el Hijo en conocer a su Padre, y la inflamación con que el Espíritu Santo se junta con ellos, y cómo ninguna se puede apartar de este amor y conocimiento, porque son una misma cosa. Estas soberanas Personas se conocen, estas se aman y unas con otras se deleitan. Pues ¿qué menester es mi amor? ¿Para qué le queréis, Dios mío, o qué ganáis?»: E 7,2.

²⁷⁶ Al final del CB encontramos alusiones a Jn 17. También al final del Comentario niseno tenemos una cita semejante, con alusiones a «la gloria que tú me diste» y al «que todos sean uno»: cf. GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar...* o.c., hom. 15 p. 249. Las citas de Jn 17 son frecuentes también en *De Beatitudine*.

²⁷⁷ La meta final de conseguir los gozos celestiales al final de un camino de contemplación, tras una intensa purificación, aparece con frecuencia en los maestros espirituales. Lo encontramos desarrollado en San Buenaventura: cf. BONAVENTURA, *Soliloqui i altres escrits*, o.c., p. 117-138. Però en

las inferiores (cf. CB 39,11). Toda esta sabiduría de Dios secreta y escondida la recibe el alma en contemplación oscura, que es un «entender no entendiendo»²⁷⁸, recibiendo una inteligencia desnuda de imágenes (cf. CB 39, 12-13). El amor del Espíritu Santo ha de consumir esta obra (cf. CB 39,14) y siempre queda en el alma un anhelo de la vida beatífica en que estará ya en plenitud y sin sufrir, «con llama que consume y no da pena».

Final pacífico

CB 40: *Que nadie lo miraba...*

La última estrofa resulta misteriosa dentro del poema, y no resulta fácil atribuirle un significado con sentido dentro del conjunto del texto en su literalidad. Habla el poeta de alguien en tercera persona, sintiéndose inadvertido, dice que no está Aminadab (personaje oscuro citado en Ct 6,11), se afloja el cerco (como si hubiese habido una batalla) y la caballería desciende (quizás de sus posiciones de batalla), mirando las aguas de un río o volviendo tras una inundación²⁷⁹. Aquí, más que nunca, las atribuciones espirituales del autor darán un sentido al conjunto del poema: el que habla es el alma (cf. CB 40, 2), Aminadab es el demonio²⁸⁰ (cf. CB 40, 3), el cerco son las pasiones y apetitos del alma que ya no la ahogan (cf. CB 40, 4), la caballería son los sentidos corporales y las aguas son los bienes espirituales que goza el alma (cf. CB 40,5). El sentido global es que el alma está ya desahogada de todo, el demonio está vencido, las pasiones y apetitos mortificados, y la parte sensitiva e inferior purificada y conformada con la espiritual y puede recibir aquellos

toda la canción, junto a la anterior, se advierte una fuerte influencia del apócrifo *De Beatitudine*, en temas, ideas y expresiones.

²⁷⁸ Relacionamos esta contemplación oscura con la experiencia mística que aparece en el poema sanjuanista *Entréme donde no supe*. Se trata de una sabiduría misteriosa, en línea con autores como el PSEUDO-DIONISIO. Es notable la afinidad con Taulero (*Temas de oración* 2, 213; 3) y J. Ruusbroec (*Bodas del alma* II, 54), citados en CantA part. 2ª p. 419. C. Bernard relaciona la luz de la contemplación con la presencia activa del E.S. en la intimidad del alma, que influye en el entendimiento, pone en noche los conocimientos naturales, vacía la voluntad y los afectos desordenados y da una inteligencia sobrenatural sobre las situaciones y un conocimiento profundo de la fe: C. A. BERNARD, *Teología Espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, Atenas (Madrid 1994) p. 499.

²⁷⁹ Intuimos en las imágenes del final del poema, un trasfondo semejante al que aparece en la homilía 2 del nisano (cf. GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar...* o.c., hom. 2 p. 49-50), según el cual, estamos ante un escenario espiritual en el que la esposa se ha enfrentado a las caballerías del demonio, los carros del faraón, que han perseguido a Israel en el paso del Mar Rojo y han sido derrotadas, abandonan la persecución y dejan en paz a la Esposa que, a ejemplo de Moisés, ha realizado su Éxodo. La caballería se aleja y el agua desciende, tras la acción de Dios que ha liberado a Israel. La esposa ALMA (e IGLESIA) triunfa.

²⁸⁰ La identificación de Aminadab con el demonio aparece también en N 2,23,5. Sobre la figura de Aminadab: cf. C. P. THOMPSON, «Aminadab tampoco parecía: presencia y ausencia en el *Cántico* y en el *Cantar*», en *Ínsula* 537 (1991) p. 10-11. Aminadab ya aparecía en la *Theologia Mystica* de E. Herp como figura de la sensualidad desordenada del alma que le impide el discernimiento espiritual: O'REILLY, TERENCE, «La figura de Aminadab en los escritos de San Juan de la Cruz», en *SanjCruz* 31-32 (2003) p. 193. Hay un testimonio aislado de interpretación antigua de Aminadab-demonio en TEODORETO DE CIRO en su *Interpretatio in Canticum Canticorum*, Lib.IV, PG 8, p. 178-182, citado en CantA part. 2ª p. 425 nota 3.

bienes espirituales de Dios (cf. CB 40,1). Y Juan de la Cruz aclara que aunque la parte sensitiva e inferior no tiene capacidad para gustar los bienes espirituales que Dios quiere dar al alma, sí queda influida por ellos²⁸¹.

Y todo el comentario acaba con una invocación a Jesús, Esposo de las almas, y una afirmación del deseo del alma «de ser por él trasladada del matrimonio espiritual, a que Dios la ha querido llegar en esta Iglesia militante, al glorioso matrimonio de la triunfante» (cf. CB 40,6). Acabado el proceso del alma-esposa, el autor retoma la imagen de la Esposa-Iglesia, culminando su camino de unión fuera de la historia.

Hemos hecho hasta aquí un recorrido lineal, estrofa por estrofa, del símbolo espousal, contemplando las imágenes, los símbolos y las atribuciones alegóricas que el autor asigna a lo largo de todo el comentario, con una primicia de su interpretación espiritual.

Hacemos ahora una reflexión sobre el uso de las imágenes simbólicas tal y como han aparecido en el *Cántico*.

3. CONCLUSIONES SOBRE EL RECORRIDO DEL SÍMBOLO ESPOUSAL EN EL CB

Las imágenes del CB: lenguaje simbólico y mística cristiana

Muchos estudios sobre el *Cántico Espiritual* han investigado de manera parcial o completa las imágenes y los símbolos²⁸², aunque sus resultados han sido con frecuencia contradictorios, por prejuicios o visiones deformadas, atribuyendo a Juan de la Cruz elementos que no responden al conjunto de su doctrina y pensamiento²⁸³. Nuestro estudio no pretende un análisis global de los aspectos literarios²⁸⁴, sino en aquellos elementos que nos pueden ayudar a profundizar la

²⁸¹ «Por cierta redundancia del espíritu reciben sensitivamente recreación y deleite de ellos, por el cual deleite estos sentidos y potencias corporales son atraídos al recogimiento interior, donde está bebiendo el alma las aguas de los bienes espirituales»: CB 40,6. De manera semejante nos habla Gerson cuando afirma que «ocurre entonces que el cuerpo, influenciado así, asume y se reviste de ciertas propiedades del mismo espíritu, abandonando o manteniendo casi inactivas las suyas propias»: cf. J. GERSON, *Teología Mística...* o.c., p. 199.

²⁸² Una sucinta elaboración sobre simbología sanjuanista: cf. M. C. BOBES NAVES, «Simbología sanjuanista», en DicSJC pp. 1320-1334. Una visión desde una perspectiva psicoanalítica: cf. C. BAUDOUIN, *Psychanalyse du symbole religieux*, Fayard (Paris 1957) p. 234-267. Una obra clásica: cf. G. MOREL, *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix*, vol. 3, *Symbolique*, Aubier (Paris 1960-1961).

²⁸³ En la actualidad son muchas y muy divergentes las interpretaciones: «Se percibe cierta hostilidad entre los estudiosos del lenguaje o del arte y los exegetas del mensaje, de la enseñanza sanjuanista. Como si fuese imposible tender un puente entre ambas vertientes»: ESJ vol. 1 p. 704. Juan de la Cruz es reivindicado desde diferentes posturas dentro y fuera de ambientes eclesiales: cf. D. YNDURÁIN, *San Juan de la Cruz. Poesía*, o.c., p. 13-33.

²⁸⁴ Hay estudios muy buenos a este nivel (cf. obras citadas de Yndurain o Dámaso Alonso en poesía o Hatfeld en prosa); también artículos que profundizan los recursos literarios, como el de M.

espiritualidad del símbolo esponsal sanjuanista. Juan de la Cruz domina numerosas técnicas poéticas y artificios retóricos que amplifican su rica expresividad²⁸⁵. Aunque se dan algunas influencias de la poesía popular y culta renacentista en el *Cántico* no tienen tanta importancia como las influencias bíblicas y patrísticas²⁸⁶. Colin P. Thompson ha mostrado cómo muchas expresiones o imágenes usadas por Juan son frecuentes en la poesía amorosa popular o culta de su época²⁸⁷: asociar el amor con sufrir, heridas y muerte, el ambiente pastoril, pájaros y animales, los nombres de «carillo» o «palomica» en diminutivo, términos como «amores», montañas (también montiña), ríos, flores, riberas, pastores, ruiseñor, fuentes (también fonte), noches y albas, lamentos amorosos, los ojos y las miradas de los amantes, etc. son elementos que ya aparecen en el Cancionero de su época. Es evidente que el poeta carmelita conoce estas fuentes pero que su principal inspiración está en la Biblia, donde también ha encontrado estos elementos, asumiéndolos en sentido simbólico o alegórico²⁸⁸. Hemos constatado también las semejanzas e influencias de autores patrísticos y medievales, rastreando muchos elementos comunes con Orígenes, Gregorio de Nisa, San Bernardo, Dionisio Aeropagita, San Buenaventura, etc. Pero Juan toma de ellos libremente temas e imágenes, sin ligarse del todo a nadie, y rehaciendo una doctrina de espiritualidad esponsal con numerosos elementos recibidos de la tradición monástica y espiritual con una gran originalidad y variedad de usos y resortes.

En CB se da un amplísimo uso de imágenes, adoptadas de modos muy distintos, a veces opuestos. En CB 14,8 las ínsulas extrañas se refieren al Amado, en CB 19,2 al alma. El ciervo aparece en CB 1 y n CB 13,9 referido al Amado, pero en CB 9,1 se refiere al alma, y en 20-21,16 se aplica a la facultad concupiscible del alma. Las flores son las virtudes del alma en CB 17,10; 18,5; 30,3), aunque en CB 3, 5 representan sus apetitos, y en CB 4,6 a ángeles y almas santificadas. En CB 20-21 el agua es aflicción, pero en CB 36,9 es conocimiento de Dios y en CB 40,5 son deleites espirituales. Las montañas son virtudes en CB 3,4, se identifican misteriosamente con el Amado en CB 14-15,6, y representan la armonía de los

C. Bobes Naves, «Lecturas del *Cántico* Espiritual desde la teoría de la recepción», en AAVV., *Simpósio sobre san Juan de la Cruz*, o.c., p. 15-50.

²⁸⁵ Lo muestra con claridad el cap. 5º de la obra de C. P. THOMPSON, *El poeta y el místico...* o.c., p.119-160.

²⁸⁶ Thompson llega a afirmar que el *Cántico* es la obra sanjuanista que tiene una menor influencia de la poesía secular: cf. *Ib.* p. 113.

²⁸⁷ Cf. C. P. THOMPSON, *Canciones en la noche...* o.c., p. 158-163.

²⁸⁸ Quizás el autor que haya estudiado más a fondo el tema del símbolo en San Juan de la Cruz haya sido G. Morel, que dedicó el tercer volumen de su obra ya citada *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix*, titulado *Symbolique* a una profunda visión del símbolo. Sin embargo hay que achacar a la obra de Morel, valiosa por su intento de poner la doctrina sanjuanista en diálogo con las inquietudes y angustias del pensamiento contemporáneo, una cierta interpretación parcial del sanjuanismo desde una óptica hegeliana, que oscurece la fuente bíblica y espiritual de su autor. Interpretar la catarsis purificadora desde la dialéctica de los opuestos y las negaciones sanjuanistas como etapa del proceso que ha de conducir a la síntesis superadora de conflictos, y en último término, al Absoluto, es una sugerente e interesante interpretación del sanjuanismo pero que no acaba de penetrar en el corazón de su pensamiento y su doctrina, que no es filosófica sino espiritual.

sentidos y las facultades del hombre en CB 16,10, y también los actos desordenados del alma en CB 20-21,8; pero una vez más representan el conocimiento de Dios en CB 36,6. El alma, por su parte, es representada con muchas imágenes del poema: vida, esposa, huerto, paloma, tortolita. El Amado es representado por el ciervo, montañas, valles, ínsulas, ríos, silbo, noche, música, soledad, cena, arca, Filomena, lecho, fuente. No todas las imágenes son claramente simbólicas, ya que el texto también usa comparaciones o alegorías, pero el simbolismo impregna todo el relato. El texto sanjuanista va de la poesía al comentario, usando símbolos y alegorías, mezclando una vaga paráfrasis con exégesis de la Escritura.

Se da, por tanto, una multiplicidad cambiante de imágenes que apuntan misteriosos significados que eluden un sentido único o una interpretación racionalista²⁸⁹. La sugerencia y el contraste nos llevan a buscar el mensaje a un nivel trascendente donde las palabras insinúan pero no definen. Sólo la experiencia alcanza su objetivo que, por otro lado, es inexpressable, pero que puede evocarse mediante símbolos. Un signo visible nos puede evocar múltiples significados invisibles, por lo que comprobamos que la función simbólica es humana y que no reside en los objetos mismos sino en sus evocaciones subjetivas o arquetípicas. Los símbolos expresan el misterio de la vida, aquello más profundo del ser humano que la razón no alcanza a comprender. Expresan realidades del corazón, del centro interior y personal del hombre. Los símbolos despiertan el interior del hombre y nos capacitan para expresar lo más íntimo, constituyen el «lenguaje del corazón»²⁹⁰.

La poesía y el comentario actúan complementariamente pero se rinden ante el misterio que al final se inclina ante un «aquello» que se dio en tiempo pasado y en un oculto allí: «aquello que mi alma pretendía» y «aquello que me diste el otro día». Misterioso pero real, para cuya expresividad va a tener un papel fundamental el símbolo²⁹¹. Podemos identificar a Juan de la Cruz como uno de los mayores representantes de la teología simbólica²⁹² que, más que querer dar una explicación racional de las cosas pretende mostrar su razonabilidad, pero respetando el misterio de la Revelación y la distancia insalvable del hombre con Dios que sólo puede ser salvada por Él mismo. Juan nos invita con su obra a entrar en el misterio de una palabra que va más allá de su significado literal, una «pala-

²⁸⁹ Una buena visión global sobre el juego de las imágenes en *Cántico*, los recursos expresivos utilizados y las fuentes literarias nos la presenta Thompson: cf. C. P. THOMPSON, *Canciones en la noche...* o.c., p. 140-165.

²⁹⁰ Cf. X. QUINZÁ LLEÓ, «Los lenguajes de la fe», en *Historia de la acción educativa de la Iglesia en España. I*. BAC (Madrid 1995) p. 36.

²⁹¹ F. Ruíz ha hablado de una dimensión simbólica, que junto a la antropológica y la teológica constituyen los pilares fundamentales de la interioridad sanjuanista: cf. F. RUIZ, «Interioridad psíquica y espiritualidad sanjuanista», en AAVV, *Dottore mistico...* o.c. p. 52-55.

²⁹² Cf. C. GARCÍA CUEVAS, «El Bestiario simbólico en el Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz», en AAVV, *Simposio sobre San Juan de la Cruz*, o.c., p. 198; cf. I. ELIZALDE, «San Juan de la Cruz: simbolismo metafórico», o.c., p. 308.

bra trascendida»²⁹³ que apunta hacia el misterioso designio escondido en todo lo creado. El símbolo permite hablar de Dios, respetando la infinita distancia con el hombre, a partir de imágenes, sugerencias, evocaciones que hablan al corazón y no sólo a la razón discursiva²⁹⁴. Y es precisamente la humanidad de Cristo la que nos revela la clave del simbolismo cristiano²⁹⁵: es la doctrina de CB 37.

En el fondo, los escritos sanjuanistas reflejan un viaje interior²⁹⁶, una experiencia mística que reclama la expresividad del símbolo: «el lenguaje simbólico se aproxima a una realidad que lo desborda»²⁹⁷. Es muy apropiado hablar de la «experiencia simbólica» como hace Baruzi: «El verdadero símbolo se adhiere a la experiencia. No es la figura de una experiencia. Y así, es, en último análisis, como el simbolismo se diferencia del alegorismo»²⁹⁸. La Mística es un contacto «experiencial» con la realidad última, con el misterio de Dios, misterio que es origen, trascendente-inmanente, que no se puede manipular, objetivar. El lenguaje puede apuntar hacia el misterio pero nunca llegará a agotarlo. La mística choca siempre con el problema de la inefabilidad²⁹⁹. Para salvar esta distancia, nada mejor que la poesía, con el símbolo y la metáfora que inventan aquello que hay que decir, y para lo cual no hay palabra³⁰⁰. Y la poesía sanjuanista se convertirá en

²⁹³ Cf. M. ALVAR LÓPEZ, «La Palabra trascendida de San Juan de la Cruz», en AAVV., *Simposio sobre San Juan de la Cruz*, o.c., p. 207-229.

²⁹⁴ La teología tomista afirmaba la existencia del elemento simbólico en la base de todas nuestras expresiones de lo espiritual ya que la inteligencia no puede acceder directamente y necesita mediaciones del conocimiento sensible: cf. BOUYER, LOUIS, «Símbolo», en *Diccionario de Teología*, Herder (Barcelona 1973) p. 611. También Nicolás de Cusa había descrito el método cognoscitivo de la «docta ignorancia» para acceder al conocimiento de lo desconocido e infinito a partir de lo conocido y lo finito, buscando relaciones simbólicas: cf. M. C. BOBES NAVES, «Simbología sanjuanista», en DicSJC p. 1326-1327.

²⁹⁵ La humanidad de Cristo es símbolo real de Dios, es «la automanifestación del Logos mismo»: cf. K. RAHNER, «Para una teología del símbolo», o.c., p. 301-304. Lo explica G. Niseno: «[La esposa a las doncellas] les lleva de la mano mostrándoles el camino de Dios hecho hombre [...]. Todas estas cosas, por las cuales se describe la hermosura del Esposo no se refieren directamente a la divinidad. Son cualidades que hemos podido contemplar a su paso por la tierra, hecho hombre y conviviendo como uno de ellos. A través de lo visible, por decirlo con palabras del apóstol, podemos ver lo que en Él es invisible». Y después «en este mundo lo contemplamos por medio de la Iglesia [...]. La iglesia es el cuerpo del Esposo, que muestra peculiar hermosura por cada uno de sus miembros»: GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar...* o.c., hom. 13 p. 206-207.

²⁹⁶ Cf. C. P. THOMPSON, *El poeta y el místico...* o.c., p. 66-67; cf. BMC 13 p. 213.

²⁹⁷ Cf. J. SANZ MONTES, «*Illum totaliter diligas*» (3EpAg 15). *La simbología sponsal como clave hermenéutica del carisma de Santa Clara de Asís*, Pontificium Athenaeum Antonianum (Roma 2000) p. 35.

²⁹⁸ J. BARUZI, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, o.c., p. 334.

²⁹⁹ Cf. R. PIÑERO MORAL, «La inefabilidad mística: oráculo para la metafísica», en ACTAS vol 3, p. 351-363. Juan de la Cruz insiste en la dificultad de expresar las experiencias vividas (cf. *Cántico*, pról., 1; 12,9; 20,15 y 39,12). Un tema muy frecuente en autores espirituales y místicos como Gregorio de Nisa (GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar*, o.c., hom. 12, p. 183-198) o Dionisio Aeropagita (cf. *Los Nombres Divinos*, cap. 1).

³⁰⁰ Cf. C. P. THOMPSON, «El mundo metafórico de San Juan», en ACTAS vol. 1 p. 75-93; cf. J. F. SANTARRUFINA ALCAIDE, «¿San Juan de la Cruz puede dialogar con el hombre moderno?», en *SanjCruz* 2 (1984) p. 35. Cf. I. ELIZALDE, «San Juan de la Cruz: simbolismo metafórico», o.c., p. 296-297.

el medio más adecuado para transmitir lo indecible³⁰¹ porque «con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia del espíritu vierten secretos misterios» (CB pról. 1). Todas las imágenes se reclaman mutuamente y en conjunto nos muestran un mosaico extraordinariamente variado que conserva y transmite la riqueza de la vida espiritual, con su misterio, con sus contrastes, con sus matices.

De la poesía exenta al comentario simbólico-alegórico

Es evidente a lo largo de toda la obra del CB una clara distinción entre el sentido literal del poema, considerado en sí mismo, y el comentario de tipo espiritual y moral que el autor le atribuye³⁰². El sentido literal del mismo es claro y evidente como poema amoroso, perfectamente entroncado con el estilo del *Cantar de los Cantares*. Ciertamente, el estilo de exégesis alegórico-espiritual alejandrino que Juan de la Cruz ha conocido es el conductor de la explicación pedagógico-moral que el mismo autor va a realizar, cayendo en una alegorización pormenorizada de los elementos propios del poema al servicio de una finalidad pedagógica espiritual³⁰³. Aunque el mismo autor no quiere absolutizar sus interpretaciones, como ya hemos comprobado, ya que asigna en ocasiones a los mismos elementos sentidos distintos, sin preocuparse de justificarlo. Ya en el Prólogo afirmó que no hay que atarse a la interpretación que él da sino que pueden haber otras: «Y así, aunque en alguna manera se declaran, no hay para qué atarse a la declaración» (Pról. 2). En cualquier caso es evidente que su interpretación sí tiene un cierto carácter prototípico, porque nos muestra las líneas fundamentales de su pensamiento, dentro de las cuales caben otras interpretaciones, pero que sí excluirían cierto tipo de explicaciones con mentalidades que no compartan sus presupuestos

³⁰¹ No veo clara la división que hace J. Manuel Martín Portales, entre «experiencia mística» y «experiencia poética», atribuyendo a Juan de la Cruz esta última, en su artículo «Mística y expresión», en *SanJuan* 30 (2003) p. 197-225, donde critica el libro de M. NORBERT UBARRI, *Las categorías de espacio y tiempo en san Juan de la Cruz. La articulación de lo inefable*, Editorial de Espiritualidad (Madrid 2002). Tal distinción debería situarse en un marco más general de Teoría de la Comunicación (o de la Poesía, como él señala) para poder iluminar mejor el tema. Aunque no sea apropiado separar ambos momentos como hace M. Norbert Ubarri, no podemos olvidar que lo propio de Juan de la Cruz es la experiencia mística que se comunica en un corazón de poeta. A Juan no le sacó del ostracismo carcelario la irrupción en su mente de unos juegos de palabras llenos de bellas evocaciones y sentimientos. Hubo algo más, un no sé qué: una experiencia inefable que, en su interior, dinamiza la poesía. Es interesante para clarificar este tema la diferencia que se establece entre el proceso místico y el éxtasis poético: cf. E. WILHELMSSEN, *Process of Knowledge and Process of Communication in John of the Cross*, Ann Arbor, University Microfilms International, (Michigan 1985) p. 306.

³⁰² Es propio del símbolo establecer una «relación entre el mundo físico y el mundo moral»: G. MICHAUD, *Le message poétique du symbolisme*, Nizet (Paris 1966).

³⁰³ En la obra sanjuanista convive la genialidad simbólica con un cierto alegorismo didáctico poco brillante: cf. J. BARUZI, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, o.c., p. 357. Ciertamente habrá que tener siempre en cuenta que Juan va más allá con su poesía que con su explicación didáctica, y precisamente en aquella encontraremos lo más valioso de su pensamiento simbólico: «la imaginación simbólica le conduce a las profundidades de su pensamiento y a su auténtica intuición del mundo» (cf. *ib.* p. 361).

fundamentales³⁰⁴. La obra escrita de Juan se caracteriza por su riqueza significativa, abierta a múltiples significados, por una constitutiva ambigüedad³⁰⁵. Algunos autores han hablado de «lenguajes infinitos»³⁰⁶ abiertos a múltiples interpretaciones, que denotan la absoluta libertad expresiva con la que el autor hace uso del lenguaje³⁰⁷. La obra sanjuanista trasluce la energía de la experiencia mística vertida en lenguaje simbólico.

Una característica esencial del lenguaje místico sanjuanista es la transgresividad³⁰⁸: se realiza una cierta violentación del lenguaje que extiende y multiplica los sentidos propios y naturales en sentido simbólico, para apuntar a los misterios inefables que pretende describir³⁰⁹. El simbolismo asume en Juan de la Cruz el carácter de forma expresiva del conocimiento místico³¹⁰, prolongada en alegorías. Con frecuencia, la abundancia de atribuciones alegóricas acomodaticias hace perder la fuerza expresiva que el poema sí tiene en sí mismo, y los geniales simbolismos del autor quedan desdibujados al ir transfiriendo unos significados tan concretos a los elementos que van apareciendo y querer elaborar en base a ellos una doctrina espiritual sistematizada. Por otro lado, este estilo de escrito e interpretación hay que valorarlo dentro de su época y con sus condicionamientos históricos y culturales. En ocasiones se juzga a Juan de la Cruz como un poeta moderno sin considerar que escribió sus obras hace más de cuatro siglos.

Podríamos decir que el símbolo encuentra su lugar justo en la poesía³¹¹ y sirve para expresar los elementos fundamentales de la experiencia mística sanjuanista mientras que la alegoría se desarrolla más en el comentario y sirve para la transmisión de un contenido doctrinal específico, ascético, ético y moral: una pedagogía espiritual al servicio preferente de las carmelitas. La atribución alegórica de sentidos a todos los elementos sirve para desmenuzar una doctrina espiritual que reclama matices y explicaciones, para los que no quiere alejarse de las

³⁰⁴ «Utilizar su propio enfoque flexible como justificación para alejarse de esa interpretación espiritual constituiría un grave error de interpretación de Juan de la Cruz»: C. P. THOMPSON, *El poeta y el místico...* o.c., p. 187.

³⁰⁵ Lo muestra claramente el análisis de M. C. BOBES NAVES, «Lecturas del Cántico Espiritual desde la estética de la recepción», en AAVV, *Simposio sobre San Juan de la Cruz*, o.c., p. 30-45.

³⁰⁶ Cf. L. LÓPEZ BARALT, «Los lenguajes infinitos de san Juan de la Cruz en Ibn 'Arabi de Murcia» en *Actas del VI Congreso Internacional Hispanistas* (Toronto 1980) p. 173-177.

³⁰⁷ Cf. ESJ vol. 1 p. 743-752. 734.

³⁰⁸ Sobre este elemento del lenguaje místico: cf. J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Trotta (Madrid 1999) p. 53-64.

³⁰⁹ Cf. C. CUEVAS GARCÍA, «San Juan de la Cruz y la transgresión de la norma expresiva», en *ACTAS* vol. 1 p. 49-73.

³¹⁰ F. Ruiz distingue entre símbolos especulativos y símbolos intuitivo-visuales: F. RUIZ, «Símbolo», en AAVV. (coord. Ermanno Ancilli), *Diccionario de Espiritualidad* vol. 3, Herder (Barcelona 1984) p. 394. Los símbolos sanjuanistas se ajustan más a la segunda categoría, relacionados con procesos expresivos (y poéticos), que captan e interpretan la realidad y asumen una clave iluminadora comunicativa, aunque inefable.

³¹¹ «Incluso para teólogos y doctrinales, es la poesía el texto más rico»: D. YNDURÁIN, «San Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia», en *Ínsula* 537 (1991) p. 20.

imágenes de la poesía, aunque a veces esté forzando las interpretaciones. Ello no resulta ningún problema para el autor, que sigue los cánones propios de un estilo exegético patrístico, y abre el campo de las posibles interpretaciones distintas³¹². En una época en que no estaban tan claramente discriminados la alegoría y el simbolismo, la posición sanjuanista de no absolutizar sus propias imágenes nos está afirmando la importancia de sus valores simbólicos, abiertos a múltiples sentidos, como manifestación de los misterios espirituales y divinos a los que aluden³¹³.

Siguiendo lo dicho podemos afirmar que en el *Cántico Espiritual* se recoge un mensaje simbólico, como experiencia peculiar de conocimiento, y que esa dimensión queda más claramente reflejada en el poema, mientras que el comentario resulta un estrechamiento de su riqueza constitutiva y de las múltiples posibilidades que contiene. Las explicaciones alegóricas tienden a ahogar la abundancia del misterio pero el autor las utiliza para mostrar las huellas de los múltiples sentidos que se ocultan en aquellas imágenes. Por tanto, conviene conocer las interpretaciones de los comentarios, pero al mismo tiempo también relativizarlas para poder entrar en un misterio de gratuidad y sabiduría que se regala a quienes se acercan a él desapegados de todo y dispuestos a vivir una experiencia. Para explicar el misterio Juan de la Cruz usa los conceptos, criterios e imágenes que posee³¹⁴, pero el misterio en sí, que es lo importante, está siempre más allá, y nadie como Juan nos da testimonio de ello con sus abundantes alusiones a la imposibilidad de expresarlo. El contenido místico queda protegido por el lenguaje simbólico. Pero también hay que señalar que el lenguaje simbólico ofrece diversas posibilidades, mostrando la vitalidad comunicativa de un mensaje que establece una relación dinámica y personal con cada lector.

El simbolismo de una naturaleza transfigurada

Pero ¿qué conocimiento y qué experiencia nos ofrecen las imágenes y símbolos del *Cántico* que acompañan al símbolo esponsal? Podríamos hablar del símbolo de la brisa, que aparece comentando los «silbos de los aires amorosos» (CB

³¹² Hemos comprobado la atribución en *Cántico* de diversos significados a las mismas imágenes. También ocurre lo mismo en S y N. Juan da tres interpretaciones distintas a la primera estrofa del poema de la Noche, en S 1, N 1 y N 2. Esta circunstancia tiene mucho valor para mostrarnos el estilo del comentario sanjuanista, abierto a diversas posibilidades. Caben, por tanto, las disertaciones doctrinales variadas, sin excluirse ni agotar el sentido original. Esto nos muestra la mentalidad abierta de Juan de la Cruz ante su propia obra: cf. ESJ vol. 1 p. 648.

³¹³ En este tema estamos de acuerdo con C. P. Thompson cuando afirma que «muchas de las imágenes del poema no tienen una interpretación única y se aproximan a una forma simbólica del lenguaje»: C. P. THOMPSON, *El poeta y el místico...* o.c., p. 137. O también: «El mundo poético del *Cántico* es un mundo donde lo familiar puede ser hallado extraño y lo extraño volverse familiar. Ofrece una nueva lectura de su materia prima, las palabras, de manera que hablan con un poder desacostumbrado y comunican a través de culturas y siglos. En términos cristianos, este renacimiento del lenguaje tiene una cualidad pentecostal y sacramental»: C. P. THOMPSON, *Canciones en la noche...* o.c., p. 164.

³¹⁴ Por otro lado Juan de la Cruz nos presenta la necesaria comunicación dentro de la tradición cristiana de la experiencia de Dios, vertida en los conceptos y doctrinas que han modelado la cosmovisión cristiana de una época.

14), el cierzo y el austro (CB 17), los aires (CB 20) y el «aspirar del aire» (CB 39). El contenido de este símbolo alude a los movimientos etéreos del espíritu, cuyo contenido teológico era muy evidente para el autor, tal y como los comentarios reflejan. Aunque tiene un sentido ambivalente: positivo en los algunos casos (silbos, austro, aspirar del aire), y negativo en otros (cierzo, aires).

También encontramos un valor simbólico para la montaña, el agua, las cavernas de la piedra, etc. La naturaleza ocupa un lugar principal y se revela como fuente de símbolos que, trascendiendo su sentido natural y básico, se llenan de contenidos nuevos y profundos, generadores de un conocimiento original que funciona a diversos niveles. La naturaleza que aparece en el *Cantar* es muy distinta de la que encontramos, por ejemplo, en Garcilaso y otros poetas de su época³¹⁵. Mientras que en aquellos era un espejo que reflejaba las emociones humanas, en el *Cántico* participa activamente del drama como un concursante activo del desarrollo del relato. Es una naturaleza viva a la que se pregunta y que responde (CB 4-5), en la que el Amado se oculta (CB 1-4) y se hace presente (CB 13-14). Ello se explica a la luz del comentario por la huella divina puesta en la creación, que da testimonio de su presencia en todas las cosas. En CB 14-15 nos encontramos con otra cosa aún más sorprendente. Para caracterizar el fruto del encuentro con el Amado se junta una multiplicidad de imágenes de la naturaleza, pero se ponen al lado otros elementos. La suma de todo, parece decirnos la estrofa doble, presenta el fruto del encuentro.

El núcleo de la experiencia simbólica aparece representado como una explosión simbólica que unifica la persona y sacia los anhelos de unidad, de amor y de conocimiento, del ser humano vulnerable. Se expresa así lo más misterioso de la existencia sin sentirnos separados de ella, gracias a los símbolos: «El pensamiento simbólico establece la conexión entre las dos mitades del mundo que son el dentro y el fuera; el propio yo se convierte en la imagen reflejada del universo (se convierte en un microcosmos), y este a su vez, en la imagen agrandada del yo personal (se convierte en un macrocosmos) [...]. El símbolo actúa a la manera de pinza, que conecta aquello que le llega al hombre de fuera con aquello que ya tiene, gracias a las formas y posibilidades preformadas anteriormente»³¹⁶.

Se hace presente algo que está oculto, que no es accesible en sí mismo y que, sin embargo se muestra, en virtud del dinamismo simbólico. El significado oculto se muestra, se da a conocer epifánicamente, como aparición de lo inefable que se muestra en el signifiante y que apunta hacia lo no sensible en todas sus formas: inconsciente, metafísico, sobrenatural, artístico etc. El símbolo es epifanía del misterio y apunta a la totalidad. El pensamiento simbólico es inexpressable y por ello necesita expresarse mediante analogías, relaciones y síntesis, mediante la yuxtaposición de elementos racionales e irracionales. Y así los símbolos pueden convertirse en el mensaje de la totalidad del ser, de un mundo universal y puro, siempre en continua renovación.

³¹⁵ Cf. C. P. THOMPSON, *El poeta y el místico...* o.c., p. 139.

³¹⁶ M. LURKER, *El mensaje de los símbolos*, o.c., p. 24.

Por último, en CB 16-17 nos encontramos una confrontación de criaturas que parecen luchar en campos enemigos (las raposas contra la viña, el cierzo contra el austro) y más adelante, en CB 20-21, una nueva conjunción de imágenes de naturaleza, con animales, etc., sirve para representar los enemigos de la plenitud experimentada que ahora han de ser conjurados. La naturaleza es el campo de batalla del Creador con el Espíritu del mal, y es al mismo tiempo el lugar adverso y favorable para el encuentro de los amantes. Los mismos elementos, como por ejemplo las montañas, parecen estar a ambos lados de la batalla: revelan los frutos del encuentro en CB 13-15 pero son conjurados como enemigos en CB 20. La Creación es el escenario dramático de la búsqueda del Amado.

La presencia de los animales también adquiere un valor simbólico importante: el bestiario³¹⁷ sanjuanista participa de la lucha espiritual del alma. El Esposo que desaparece es un ciervo³¹⁸ (CB 1; CB 13) y el alma es paloma³¹⁹ (CB 13; CB 34). Pero en toda la primera parte del recorrido, incluso dentro del desposorio, los animales parecen luchar con el alma para imposibilitar la unión: por eso ella ha de armarse de valor (*no temeré las fieras...*: CB 3); aún después del desposorio el alma ha de pedir protección frente a ellos (*cazadnos las raposas...*: CB 16) y el Esposo los ha de conjurar para alcanzar la unión definitiva (*A las aves ligeras, leones, ciervos, gamos saltadores...*: CB 20-21). En cambio, al final del proceso espiritual todo el bestiario parece haber sido domesticado y transformado en una naturaleza pacificada y se une al gozo de la unión simbolizado en *el canto de la dulce filomena*: CB 39. Todos los animales desaparecen ante la paloma que ya ha encontrado a su consorte (después del Diluvio: CB 34) y parecen unirse a la voz del ruiseñor. Teniendo en cuenta que se trata de un combate espiritual y de un drama interior, lo animal evoca la «vida en el sentido» de los instintos y apetitos ciegos, condición primaria del hombre opuesta a la vida en el espíritu, mientras que el camino espiritual significa una progresiva «domesticación» de la condición animal del hombre influenciada por la «animalidad» que le rodea, que se deja gobernar por el espíritu y es conducida y orientada hacia su perfección, que asume lo animal-humano y lo transfigura en humano-divino.

Es evidente que en todo este proceso los seres creados no están significando el mundo natural, sino que se trata de una naturaleza recreada simbólicamente para comunicar el mensaje del drama interior del hombre que busca a Dios en todas las cosas y en sí mismo. La naturaleza se pone al servicio del camino interior de la espiritualidad.

El símbolo, en sí mismo, y en cuanto que aúna elementos dispersos, manifiesta un cierto talante esponsal o unitivo. El símbolo se muestra como lenguaje

³¹⁷ Para este tema: cf. C. CUEVAS GARCÍA, «El Bestiario simbólico en el Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz», en AAVV., *Simposio sobre San Juan de la Cruz*, o.c., p. 181-203.

³¹⁸ Símbolo de rapidez y agilidad en la dinámica presencia-ausencia. Aunque también es un tópico de la hermosura masculina y del amado en la poesía hebrea y en la árabe: cf. L. LÓPEZ BARALT, «El Cántico Espiritual o el júbilo de la unión transformante», o.c., p. 176.

³¹⁹ Símbolo particularmente apropiado para evocar el «vuelo místico» del alma, que tiene antecedentes de ascendencia platónica: cf. Fedro, 246.

que permite a la Realidad transparentarse en las realidades, como puerta de acceso a lo Trascendente³²⁰. Tanto el poema como el comentario muestran el uso de imágenes comunes de la naturaleza, de la tradición bíblica, de la lírica renacentista, ensamblados en un misterioso mundo unificado con relaciones inesperadas entre ellos generando la creación de un cosmos renacido con un lenguaje renovado donde las cosas son mucho más de aquello que aparentan: «la creación es afirmada y transfigurada»³²¹. Es la maravilla de la contemplación de una naturaleza creada por Dios y redimida por Cristo que ante los ojos purificados del alma se revela como lugar de encuentro humano-divino, imagen clarificada de su Origen, presencia participada del Sumo Bien³²². Se produce aquí la culminación de un proceso de espiritualización de las criaturas³²³ que, si bien se podía observar también en otros autores como fray Luis de León, en Juan va a alcanzar un nivel distinto³²⁴.

La función de los símbolos sanjuanistas del *Cántico*

En base a todo lo que vamos diciendo, ya hemos empezado a responder a la pregunta: ¿Cuál es la función del símbolo, y particularmente del símbolo esponsal, dentro del *Cántico Espiritual* y de la doctrina sanjuanista? Los símbolos sanjuanistas realizan la misión de superar la inefabilidad para poder comunicar ciertos conceptos y experiencias que no serían comprensibles en absoluto de otro modo³²⁵. Juan es un gran creador de lenguaje³²⁶, un místico con alma de poeta. El símbolo, tal y como lo concibe el poeta, está mostrando un conocimiento específico de la realidad desde la vertiente más genuinamente humana, unificando al conocimiento mismo de lo real la emoción suscitada en el sujeto³²⁷. El símbolo es

³²⁰ «Experiencia mística y símbolo están estrechamente unidos para intentar superar y cruzar el abismo de lo inefable por el amor, haciendo del lenguaje un ámbito simbólico revelador de Luz»: R. PIÑERO MORAL, «La inefabilidad mística: oráculo para la metafísica», en ACTAS vol 3. p. 358-359.

³²¹ C. P. THOMPSON, *Canciones en la noche...* o.c., p. 149.

³²² Por ello se puede hablar de una profunda vivencia ecológica de Juan de la Cruz, que sabe recuperar la grandeza de lo creado esbozada en la intención divina original: cf. J. V. RODRÍGUEZ, «Juan de la Cruz y la ecología», en *RevEspir* 46 (1987) p. 109-133.

³²³ Cf. E. OROZCO, *Poesía y mística*, Guadarrama (Madrid 1954) p. 217-228.

³²⁴ Juan llega a decir que no sólo está Dios en las criaturas, sino que «estas criaturas son Dios». Es la revelación plena de la huella divina en todo lo creado, cuando el hombre se ha purificado para captar la realidad con los ojos de Dios, con la inocencia del Paraíso (cf. CA 13-14,5).

³²⁵ La función de los símbolos, al lado de otros recursos literarios, es la de servir la construcción de un «universo ficcional» al servicio del mensaje: cf. M. C. BOBES NAVES, «Simbología sanjuanista», en DicSJC p. 1320. Un universo simbólico profundamente humano (cf. E. CASSIRER, *Antropología filosófica...*, o.c., p. 47), capaz de dar sentido espiritual a todos los elementos y circunstancias del mundo físico y guiar a través de ellos.

³²⁶ Cf. M. J. MANCHO DUQUE, *Recursos léxico-semánticos en los escritos de San Juan de la Cruz*, Centro Internacional Teresiano-sanjuanista (Ávila 1988) p. 22.

³²⁷ «Los símbolos, en arte y religión, en el mito y en el sueño, no son simples reproducciones de la realidad sino que revelan una manera de ser, que escapa a la experiencia inmediata»: M. LURKER, *El mensaje de los símbolos*, o.c., p. 15; cf. M. C. BOBES NAVES, vocablo «simbología sanjuanista», en DicSJC p. 1328.

el camino para un conocimiento no racional sino intuitivo, elemento fundamental para la comunicación de lo nuevo y lo desconocido, a partir de los elementos análogos prestados de otras realidades ya conocidas o asimiladas con anterioridad. El símbolo es una estructura fundamental del conocimiento humano, que va a servir de manera privilegiada para comunicar la experiencia mística sanjuanista y el conocimiento experiencial y teológico de su autor³²⁸. Dicho conocimiento siempre asume una característica peculiar al querer expresar aquello que el autor quiere comunicar en los esquemas siempre limitados del lenguaje recibido en su propia tradición. La extraordinaria virtud poética de San Juan de la Cruz le ayudará a penetrar lo inefable con valentía y agudeza, mostrando nuevas sendas de experiencia y conocimiento espiritual que permiten progresar en las formas expresivas de la espiritualidad cristiana, que Juan de la Cruz asume, renueva y multiplica, gracias a los símbolos. El símbolo sanjuanista es la huella de su experiencia mística, que unifica lo vivido y lo sabido (como experiencia humana asumida y contemplada dentro de un paradigma de pensamiento de su época y ambiente) e intenta transmitirse a personas escogidas cercanas al autor.

Conviene distinguir también lo que G. Castro define como «símbolos descriptivos»³²⁹, que no son tan claros como los símbolos dominantes (noche, llama, desposorio, etc.) ni tan extáticos, y sirven para completar los aspectos experienciales: el vuelo³³⁰, el viaje o camino espiritual, la ausencia o la presencia³³¹. Sobre todo, yo subrayaría las «sensaciones espirituales». Nos parece evidente que las sensaciones espirituales son vivencias simbólicas, en las que el elemento sensible de una sensación humana se pone al servicio de representar experiencias inefables de comunicación divina: los toques, los olores, las heridas,

³²⁸ F. Ruiz define el símbolo cristiano como «cosa o signo que tiene, por su vinculación con una experiencia de fe una función expresiva y revocadora de la obra de salud en Cristo»: F. RUIZ, Voz «Símbolo», en AAVV., *Diccionario de Espiritualidad*, o.c., vol. 3, p. 393.

³²⁹ Cf. G. CASTRO MARTINEZ, «Il simbolismo mistico. Simboli ricorrenti in Santa Teresa di Gesù e in San Giovanni della della Croce», en AAVV., *Mistica e mistica carmelitana*, o.c., p. 208-210.

³³⁰ Tanto C. Jung como M. Elíade señalan que la presencia del símbolo del ave como puerta de acceso a una experiencia extática del alma tiene un carácter universal: cf. L. LÓPEZ BARALT, *Huellas del Islam en la literatura española*, Hiperión (Madrid 1989) p. 59-72.

³³¹ Sería de gran interés un análisis de los símbolos sanjuanistas a la luz del estudio del símbolo, sus clases y sus estructuras, tal y como lo organiza un autor moderno como G. Durand en su obra *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Taurus (Madrid 1982). Durand distribuye todo el material simbólico en dos grandes estructuras: la diurna, ligada al gesto postural, y la nocturna, ligada a los reflejos digestivo y sexual. Se podría establecer un paralelismo con los dos grandes símbolos sanjuanistas, el símbolo sponsal, que relacionaríamos con la estructura diurna, y el símbolo de la noche, con la nocturna. Esta investigación, que pondría en relieve las influencias de la experiencia mística sanjuanista y sus procesos en el psiquismo humano, sobrepasa el ámbito de nuestra investigación. El alma-esposa sanjuanista asume en cierto modo el arquetipo del héroe que recorre un camino y alcanza el éxito, pero también representa el otro aspecto de pasividad femenina, vientre materno, irrupción de la gracia: «más que un héroe en busca de sí mismo, «self made man», el místico acaba siendo una Esposa que recibe: el símbolo de la humanidad es una mujer. Dentro de la pasividad se coloca toda la simbólica de la vehemencia y de la irrupción, de la rapidez y de la fugacidad de la visita mística»: G. CASTRO MARTINEZ, «Il simbolismo mistico. Simboli ricorrenti in Santa Teresa di Gesù e in San Giovanni della della Croce», o.c., p. 214.

la centella, la ebriedad, el gozo y la fruición, la sensación de ausencia o la percepción de la presencia, la plenitud. Incluso las imágenes oníricas que a veces mezclan contenidos diversos que normalmente van separados, adquieren un sentido simbólico: los valles solitarios nemorosos, el lecho florido de cuevas de leones enlazado, las ninfas de Judea en los arrabales de la ciudad, las jóvenes discurren al camino al toque de centella, las subidas y ocultas cavernas de la piedra donde se ocultan él y ella, la caballería que desciende contemplando las aguas. Se trata de sensaciones y sentimientos de la experiencia humana que se llenan de nuevos contenidos inefables³³², que hacen presente la experiencia de lo Trascendente en sus múltiples matices: la inmensa creatividad de mensajes misteriosos que la Esposa recibe y donde el Esposo se le hace presente, infundiéndole un nuevo conocimiento de sabiduría divina (allí me enseñó ciencia muy sabrosa), y un amor que la transforma completamente (ya sólo en amar es mi ejercicio). El Esposo divino es una presencia que se revela en conocimiento y amor³³³, que llena los anhelos de la Esposa y la satisface plenamente, transformándola e igualándola a sí mismo con sabiduría y amor divinos, que vienen a completar la ascensión que Él mismo hizo de la condición del alma en cuanto humanidad al principio del proceso. La revelación divina, sin negar su trascendencia, se comunica de manera profundamente humana, por lo cual puede expresarse en percepciones de los sentidos espirituales³³⁴, aunque su peculiaridad les hace indicar unos contenidos que se

³³² Ya hemos visto que en la primera parte del proceso, CB 1-11, las sensaciones remarcaban los aspectos carenciales de ausencia, soledad, desfallecimiento, queja, incluso angustia, mientras que a partir de CB 12 son sustituidas por otras de admiración, cercanía, gozo, alegría, plenitud, fruición (placer), paz y sosiego, que aumentan su peso progresivamente. Durante el desposorio también aparecen elementos circunstanciales de inquietud y lucha (cf. CB 16-21), pero ya llegados al matrimonio (CB 22) desaparecen, para mostrar un estado de paz y plenitud estable, alternando momentos pacíficos (CB 34-35; CB 40) y otros de gozo exultante (CB 24-30; CB 36-38). El dolor aparecía en la primera parte, pero también continúa al final, con un sentido distinto: al principio era dolor angustiado, al final es dolor gozoso en unidad con el Amado. No deja de sorprender el uso chocante y paradójico que hace de las experiencias humanas, que rompe con una posible interpretación puramente natural. El amor es gozoso y alegre, y trae plenitud de vida (cf. CB 28), pero también es enfermedad (*Ay, ¿quién podrá sanarme?*: CB 6) herida, llaga y muerte (cf. CB 7,2-5).

³³³ Juan de la Cruz insiste en la experiencia de un conocimiento amoroso que nos evoca la contemplación. En la tradición patrística estaría muy relacionado con el tema de la gnosis que para Orígenes es conocimiento divino intelectual y afectivo (*In Mat XV*, 30, PG 13, p. 1341-1344), es amor espiritual (*In Prov.* 6, PG 13, p. 29-32) y es unión y comunión (cf. *In Ioh XIX*, 4,22, PG 14, p. 523-572).

³³⁴ Se trata de «sentidos interiores» que descubren contemplativamente la belleza del Esposo-Cristo. Es la recuperación de la dimensión espiritual de lo creado a través de una psique purificada, capacitada para descubrir la realidad diseñada por Dios. En CB 14-15,13 nos encontramos un texto sanjuanista que lo explica: «Y así como el toque del aire se gusta en el sentido del tacto y el silbo del mismo aire con el oído, así también el toque de las virtudes del Amado se sienten y gozan con el tacto de esta alma, que es en la sustancia de ella, y la inteligencia de las tales virtudes de Dios se sienten en el oído del alma, que es el entendimiento». Los sentidos espirituales es un tema tradicional en la patrística, del que nos hablan, Orígenes (cf. *Comentario al Cantar*, o.c., p. 38-39.94.183), Gregorio de Nisa (cf. *Comentario al Cantar*, o.c., hom. 1 p. 25-27, hom. 10 p. 167-168), o San Buenaventura, en el contexto de un conocimiento que parte de los vestigios de Dios en la Creación hacia la imagen y semejanza del Creador: cf. BUENAVENTURA, *Obras*, «Breviloquio» p. II, cap. 12, BAC 6 (Madrid 1945) p. 283-287.

evocan pero que, al mismo tiempo, escapan de una consideración puramente humana, material o histórica, y se extienden más allá.

Llega un momento en que la comunicación divina parece superar la mediación de los sentidos espirituales y realizarse de manera inmediata en lo más profundo del alma, en la sustancia del alma³³⁵, sin más mediaciones (CB 14-15,12-13; CB 26-27). En este sentido hay que entender también las alusiones nuevas a la soledad que aparecen dentro del matrimonio espiritual (CB 34-35) que, aunque por un lado nos evocan el camino espiritual que ciertamente ha seguido el alma en todo el proceso, también hacen referencia, en último término, a la profunda intimidad en la que Dios y el alma-esposa se comunican frente a frente, en la última etapa del proceso. Esta última etapa, en la que parecen desgarrarse las mediaciones simbólicas para dar paso a la Realidad misma, intensifican el carácter escatológico de la experiencia mística sanjuanista: es un «ya pero todavía no» que tiende irreversiblemente hacia la plenitud que sólo puede venir de la visión de Dios cara a cara y que parece adelantar el fin de la historia como deseo ardiente de vida eterna.

El arte del simbolismo convierte a Juan de la Cruz es un «maestro de paradojas»³³⁶. En Juan de la Cruz tienen mucha importancia las antítesis como elemento comunicativo que nos permite el acceso al misterio de la experiencia de Dios³³⁷. En el fondo está un principio filosófico de contrariedad, en el sentido de que los contrarios se iluminan mutuamente³³⁸. Usa antítesis como luz-tinieblas, vida-muerte, espíritu-carne y hombre nuevo-hombre viejo. San Juan de la Cruz conocía el principio tomista de la imposibilidad de darse dos formas opuestas en un mismo sujeto³³⁹ y se hace eco de él en diversos momentos afirmando que no caben contrarios en un sujeto³⁴⁰. Pero va a ser la experiencia mística y su expresividad simbólica, unificadora de opuestos, la que le va a permitir acceder a la armonización de contrarios propia de su doctrina, que supere las incompatibilidades del razonamiento lógico³⁴¹. Si el hombre y Dios son máximos opuestos, porque Dios es totalmente Otro y totalmente inasequible, la experiencia mística que conduce hacia la unión con Dios, y por tanto que consuma la unidad de los opuestos, reclamará el lenguaje simbólico como lenguaje adecuado. Y precisamente es el símbolo esponsal el que nos transmite la significación unitiva del símbolo que redundando en su imagen alcanza en misterio de gratuidad lo inalcanzable. La

³³⁵ Las expresiones que refieren la unión en la sustancia del alma aparecen en *Cántico* y son abundantes en la *Llama*, como referencia a aquellas experiencias profundas de comunicación divina: cf. LIB 4,4ss.

³³⁶ Cf. J. C. NIETO, *San Juan de la Cruz, poeta del amor profano*, Swan (Madrid 1988) p. 132.

³³⁷ Esto corresponde a la naturaleza de la función simbólica que «hace su aparición justamente cuando hay una tensión de contrarios que la conciencia no puede resolver con sus solos medios»: J. E. CIRLOT, *Diccionario de símbolos*, Labor (Barcelona 3ª ed. 1991) p. 30.

³³⁸ «Por un contrario se da luz del otro»: LIB 3,18.

³³⁹ Cf. ST, I, q. 85, art. 4.

³⁴⁰ Cf. S 1,4,2; 1,6,1,3; N 2,5,4; 2,9,2; CA 8,3; LIA 1,19 etc.

³⁴¹ Cf. G. TAVARD, *Jean de la Croix, poète mystique*, o.c., p. 107-130.

función unificadora del símbolo esponsal se comunica por un lado, en cuanto símbolo, por otro lado, en cuanto esponsal. Tanto la función simbólica como el contenido mismo del símbolo apuntan a un misterio de Unidad³⁴², que se desvela en el seno del hombre (el más profundo centro del alma) donde habita la más profunda intimidad de vida divina (inhabitación divina) que revela un conocimiento místico de la realidad y que provoca un viaje espiritual del alma hacia el seno de la Trinidad.

El símbolo esponsal en el CB

El símbolo esponsal, con sus etapas culminantes del desposorio y el matrimonio espiritual, dinamiza todo el proceso espiritual del *Cántico*, como eje vertebrador del mismo y al servicio del cual está todo el dinamismo espiritual y todo el resto de las imágenes. Las once primeras estrofas están estructuradas en torno al binomio ausencia-presencia, como movimiento apasionado del deseo que se proyecta en busca del amado. Es la preparación para el encuentro esponsal. A partir de la estrofa 12 en que se produce el encuentro, y con él, según la terminología sanjuanista, el desposorio espiritual, será el binomio desposorio-matrimonio el que sustituye al anterior y marca los hitos del proceso espiritual. La tres cuartas partes de la obra están centradas en las etapas unitivas de la vida espiritual: se trata de una obra para personas maduras en la vida espiritual, como el mismo autor apunta en el prólogo.

Los elementos del rito social del matrimonio aparecen, con cierta frecuencia, al servicio del símbolo nupcial, aunque a veces someten el comentario a un ritmo que le hace perder belleza poética, o incluso añaden confusión por un uso impreciso de la terminología. También resulta significativo que, dentro de la esponsalidad sanjuanista no tiene gran importancia la fecundidad o la generación³⁴³, y en ello continúa el mismo estilo y espíritu del *Cantar*. La espiritualidad esponsal sanjuanista se centra en la relación entre Él y Ella y su «transformación», y no tanto en la dimensión de la fecundidad (física o espiritual) de la pareja³⁴⁴.

Los sentimientos de ausencia, búsqueda y deseo del Amado (cf. CB 1-12) y los gestos del cuerpo en la relación humana (el abrazo con el cuello reclinado sobre los brazos del amado en CB 22; la mirada en CB 31-32; el beso³⁴⁵), la

³⁴² Esta unidad queda expresada con la figura del oxímoron (contradicción de significados en el interior de un sintagma), recurso literario que Juan de la Cruz usa con frecuencia y extraordinario acierto: cf. M. C. BOBES NAVES, «La lírica de san Juan de la Cruz», en *Poesía y teología*, Monte Carmelo (Burgos 1990) p. 127-161.

³⁴³ La fecundidad-maternidad espiritual de la Iglesia unida a su Esposo Cristo no están en el centro de atención de Juan de la Cruz ni son desarrollados en su doctrina, aunque están incluidos implícitamente en ella.

³⁴⁴ «El Seno místico es más nupcial que materno, En la tradición carmelitana se habla más de secreto, de intimidad, de encuentro y de espera, de presencia íntima, solitaria o exclusiva y total, que de generación o de nuevo nacimiento»: G. CASTRO MARTINEZ, «El simbolismo místico. Símboli ricorrenti in Santa Teresa di Gesù e in San Giovanni della della Croce», en AAVV., *Mística e mística carmelitana*, o.c., p. 210-211.

³⁴⁵ No aparece directamente en el poema sanjuanista, pero sí citado en el comentario en CB 22, 8, CB 24,5 y en CB 26,6. San Bernardo habla del beso del *Cantar* con un contenido muy semejante

soledad como expresión de intimidad de los amantes (cf. CB 35) y los momentos culminantes de la unión, más sugeridos que descritos (*el lecho florido* de CB 24; *en la interior bodega de mi Amado bebí*, en CB 26; *allí me dio su pecho*, en CB 27; *gocémonos Amado* en CB 36; y *el mosto de granadas gustaremos* en CB 37), todo se pone al servicio del símbolo esponsal. La espiritualidad asume el ropaje de las relaciones humanas bajo la dinámica del deseo y la pasión. Se toma el lenguaje del Eros en la dinámica de la espiritualidad³⁴⁶, como camino vehemente y gustoso del itinerario hacia Dios, en el que se realizan los más profundos anhelos humanos. Las alusiones a la «consumación sexual» son claras y evidentes en las referencias al *lecho nupcial* de CB 24, y en relación con él, en el conjunto de las estrofas que lo rodean. El contenido del encuentro esponsal queda descrito con imágenes profundamente eróticas: «en la interior bodega de mi amado bebí», «allí me dio su pecho». Es una experiencia que transforma profundamente a la amada, que ya no puede volver a hacer lo que hacía («ya no guardo ganado»). A partir del encuentro su dedicación plena será el amor, la relación con el amado («ya sólo en amar es mi ejercicio»). Se alejará del mundo de las distracciones y pasatiempos («si en el ejido de hoy más no fuere vista ni hallada»), no le preocupa el qué dirán («dirán que me he perdido»). Vivirá concentrada en la relación personal con el amado: gozará con él haciendo guirnaldas «de flores y esmeraldas», fija en la mirada del Amado y en devolver una mirada amorosa, agradeciendo lo que ha recibido («ya bien puedes mirarme...que gracia y hermosura en mí dejaste»). Ahora quiere vivir sólo para el amado («gocémonos amado...») y retornar al gozo y la plenitud ya experimentadas («aquello que me diste el otro día») que iluminan todo lo creado («el aspirar del aire, el canto de la dulce filomena, el soto y su donaire...»).

El símbolo esponsal es acompañado y completado por otros símbolos³⁴⁷. El Esposo es también ciervo herido que aparece en la montaña, es montaña, valle,

a la doctrina sanjuanista: se trata del amor comunicado por el Padre y el Hijo, que se comunica en el Espíritu, ilustrando con sabiduría divina y llenando de caridad: cf. B. DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Serm. 8, p. 40-45; cf. *Ib.* Serm. 2, etc.

³⁴⁶ También Orígenes distingue un amor carnal que llama eros, siguiendo una tradición platónica recogida en el cristianismo, y otro amor espiritual, ágape. El primero corresponde al hombre terreno-exterior, mientras que el segundo corresponde al hombre celestial interior. Sin embargo, su interpretación del *Cantar*, en sí misma, pone en contacto ambas dimensiones del amor y explica la espiritual con el mismo lenguaje de la natural, por ello encontramos, dentro de la obra origeniana, las perspectivas de una armonización del eros (traducido como «deseo»), con el ágape-amor: cf. ORIGENES, *Comentario al Cantar*, o.c., p. 45-47. El mismo tema lo encontramos en Gregorio de Nisa: «Por eso se expresan las verdades con el símbolo del amor (erotiké páthos o pasión de amor-amor erótico), tan impetuoso al impulso del placer. De ahí aprendemos a fijar los ojos del alma en la hermosura de la naturaleza divina. Inclinars a amarla no es tan fácil como dejarnos llevar de lo corporal de que estamos hechos. Hay que pasar de la perturbación de lo pasional a la serenidad imperturbable, hasta liberarnos plenamente de toda afición corporal. Nuestra alma ha de estar amorosamente inflamada en el fuego con que el Señor vino a encender la tierra»: GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar...* o.c., hom. 1 p. 21.

³⁴⁷ Juan de la Cruz ha hecho su elección, que no excluye, sino que acoge y asume también las otras imágenes que nos hablan del Misterio: «De las diversas relaciones en que el hombre puede sentirse ante Dios: como efecto frente a la causa, como creatura frente al Creador, como sujeto frente al Señor, como hijo frente al Padre, como esposa ante el Esposo, San Juan de la Cruz, prolongando los

río, noche, silbo, cena, música, etc. En el momento del encuentro parece que el Esposo lo llena todo y se hace presente en todo: todo habla de Él, todo es símbolo de Él. Algunos símbolos parecen referir elementos esponsales, como el ciervo que aparece en busca de la cierva, pero otros se alejan y de este modo yuxtaponen matices nuevos, bien distintos, que añaden una misteriosa belleza que apunta a una trascendencia de aquello que la imagen misma nos presenta. La esposa es paloma solitaria o «tortolica» en busca de pareja, pero también parece identificarse con la viña, el huerto (donde el Amado pacerá entre las flores) y ello nos evoca numerosas connotaciones erótico-sexuales que completan la vivencia esponsal. Evidentemente, el símbolo del lecho nupcial³⁴⁸ es muy claro y refiere la unión amorosa de los amantes en un ambiente elegante, sensual, espléndido. El lugar del encuentro nupcial es lecho, pero también huerto, viña florida, interior bodega, subidas cavernas de la piedra. El contenido mismo de la unión esponsal queda descrito como recibir «ciencia muy sabrosa», «beber del pecho del amado», y en el futuro será «gustar el mosto de granadas», contemplar «aquello que mi alma pretendía» y recibir «aquello que me diste el otro día». Y todo completado con una imagen paradisiaca que parece devolvernos en CB 39 la naturaleza plena y sustancial de CA 13-14: «el aspirar del aire... el soto y su donaire...».

Toda la dinámica del símbolo esponsal va íntimamente unida a otra simbólica que podíamos denominar de la fiesta, de la alegría, y del juego, como experiencias de plenitud humana que alcanzan la felicidad, con una rica percepción de la sensibilidad que se llena de impresiones satisfactorias: algazara de las amigas de la Esposa (*A zaga de tu huella las jóvenes discurren al camino*, en CB 25), vino y ebriedad alegre (*al adobado vino, emisiones de bálsamo divino*, en CB 25; *el mosto de granadas* en CB 37), ambiente pastoril de flores y guirnaldas (*De flores y esmeraldas... haremos las guirnaldas*, en CB 30), aromas y olores (*en tanto que en las flores y rosales el ámbar perfumea*, en CB 18), comunicación plena y secreta (*En la interior bodega de mi Amado bebí*, en CB 26), intimidad compartida (*el cuello reclinado sobre los dulces brazos del Amado* en CB 22), comida y banquete³⁴⁹ (*la cena que recrea y enamora* en CB 14-15). Es como un gran banquete de bodas idílico, primaveral y campestre, de tipo renacentista, pero en perfecta continuidad con el ambiente del *Cantar*.

textos bíblicos ha elegido el último paradigma: esposa-esposo, por ser aquel en el que la intensidad de la relación personal y amorosa puede encontrar su forma suprema y totalizadora de espíritu y de sentidos»: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Memoria, misterio y mística en San Juan de la Cruz», en ACTAS vol. 3 p. 438.

³⁴⁸ L. Baralt ha insistido en que la imagen del lecho nupcial protegido por un muro o cerco está muy presente en la mística sufí y por tanto pudo ser una influencia cercana al pensamiento de Juan de la Cruz: cf. L. LÓPEZ BARALT, «El Cántico Espiritual o el júbilo de la unión transformante», o.c., p. 186-189.

³⁴⁹ El tema del banquete místico, recibiendo bienes y virtudes de Dios, aparece en Orígenes con un trasfondo del Banquete de Platón («en este banquete el puesto principal lo ocupa el amor»: ORIGENES, *Comentarios al Cantar*, o.c. p. 180). Para Ricardo de San Víctor comer es meditar, y beber, contemplar: cf. J. G. ARINTERO, *Mística del Cantar de los Cantares*, o.c., p. 450.

La presencia del amor late en todas las páginas del *Cántico*. La espiritualidad esponsal sanjuanista es una espiritualidad del amor, donde el símbolo esponsal expresa la meta y culminación del amor, en la experiencia de unidad y transformación. El símbolo esponsal está en el fondo de toda la obra, pero al mismo tiempo, ha de atravesar diversos niveles y modos de simbolización que lo hacen más complejo y lo enriquecen. Junto a la imagen explícita del amado y de la amada, cuya trasposición simbólica al plano trascendente del alma y Dios sería clara y evidente, aparecen otros símbolos e imágenes, que salvando la primera interpretación humana o natural, aluden, en un segundo nivel, intermedio, a una simbolización de una relación amorosa personal, en diversos aspectos³⁵⁰. La amada y el amado se presentan como ciervos, paloma, tórtola, viña, montaña, etc. Y las vicisitudes del amor y las condiciones de los amantes aparecen misteriosamente como soledad, camino, búsqueda, heridas, vientos invernales o primaverales, cuevas, leones, etc. Late en el fondo de toda la composición la imagen profunda del amor, y la relación del amante y del amado, como núcleo de la espiritualidad, como médula de la vida cristiana, en torno a la cual giran todas las imágenes poéticas, y las ideas teológicas, para su explicación.

La dinámica fundamental del poema es el amor, que va de la ausencia a la presencia, del compromiso de unión (desposorio) a la unión plena (matrimonio), donde se resumen todos los deseos y necesidades de la amada. En torno a la unión esponsal se van trenzando diversos temas teológicos que Juan no explica propiamente, pero que inserta en su camino espiritual de un modo significativo, mostrándonos, implícitamente, el pensamiento de su autor: la encarnación, la redención cristiana, la humanidad de Jesús, la divinización del hombre, la filiación divina, la participación en la vida trinitaria, etc. Hay que rechazar la opinión baruziana de que el tema del *matrimonio espiritual* corresponde a un simbolismo no verdadero, frente a otros, como el de la *noche*, o la *llama*³⁵¹. Contrariamente creemos que el simbolismo esponsal es el símbolo primordial y fundamental de san Juan de la Cruz, y que a través de él se puede penetrar en el misterio de la experiencia mística a la que apunta³⁵². Este símbolo fundamental Juan lo toma de la Biblia, y quizás también de Teresa de Jesús, aunque sea él quien vaya a desarrollarlo como nadie antes lo había hecho. Juan no copia motivos del pasado, sino

³⁵⁰ M. Purificación Castaño Moreno ha señalado la existencia de tres niveles en diversas imágenes alegórico-simbólicas sanjuanistas: elemental, intermedio y profundo. Por ejemplo, la imagen del ciervo (a nivel elemental, un animal) representa al amado (nivel intermedio, objeto de una relación amorosa), pero en último término se está refiriendo a Dios (realidad definitiva en la que confluye el comentario): M. P. CASTAÑO MORENO, «El simbolismo animal en el Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz», en *SanJuan* 8 (1999) p. 235-253. Lo mismo ocurre con muchas otras imágenes. En otros casos desaparece el nivel intermedio.

³⁵¹ Cf. J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème...* o.c., p. 323ss. Muchos autores siguieron a Baruzi: cf. D. ALONSO, *La poesía de San Juan de la Cruz*, o.c., p. 159-161.

³⁵² Juan de la Cruz debió asumir y profundizar dicho símbolo bíblico en su etapa avilesa al lado de Teresa de Jesús, y quizás también tuvo allí alguna experiencia mística vivida por él en clave esponsal, pero será en la noche de Toledo donde se fragua la madura experiencia espiritual sanjuanista que iluminará después su vida y su misión.

que los revive y los actualiza, conectando con aquel misterio arquetípico que está en el origen de ellos, y asumiendo una experiencia simbólica genuina³⁵³.

Todo el poema con su comentario muestra una doctrina espiritual sanjuanista que podemos definir con toda claridad como una espiritualidad del deseo humano y una espiritualidad del amor que alcanzan la meta en la unión con Dios³⁵⁴. El matrimonio espiritual define el mayor deseo del alma, realizando aquella vocación original que se reflejaba en la Creación y la imagen y semejanza divinas (Gn 1-2). El camino espiritual, presentado en el *Cántico*, aunque también menciona sufrimientos, soledades y purificaciones, destaca por su valencia positiva y la riqueza de dones, gracias y bienes que el alma recibe, culminando con una divinización que sorprende por su osadía. Muestra así un camino lleno de exigencia pero, sobre todo, lleno de belleza y atractivo³⁵⁵ que, considerada como doctrina de un doctor de la Iglesia, abre campos extraordinarios de apostolado y de diálogo con la cultura. A la luz del símbolo esponsal, la meta del camino espiritual es la unión con Cristo-Esposo, que diviniza al hombre y realiza sus más profundos anhelos³⁵⁶. La espiritualidad sanjuanista nos introduce en la experiencia que el NT nos propone y que los SSPP recogieron, y que podemos resumir brevemente con estas palabras: *Dios se ha hecho hombre para que el hombre sea Dios*, por gracia y participación. Aquí en esta vida, como primicia de aquella gloriosa vida eterna a la que Dios predestinó a sus hijos a su lado, y ya para siempre. Decir algo, con palabras e imágenes humanas, de este misterio inefable es la valiente pretensión del *Cántico Espiritual*.

El símbolo del Paraíso

Pero hay otro símbolo que nos parece que tiene una importancia especial en *Cántico*, dando soporte al simbolismo esponsal. Vale la pena que nos detengamos

³⁵³ Es verdad que otros símbolos, como la *noche* o la *llama*, que también son bíblicos, son desarrollados de manera más original, adaptándose a su propia experiencia y resaltando más lo personal en su declaración. En cambio el *simbolismo esponsal* está más extendido y puede referirse a él de un modo más clásico y doctrinal.

³⁵⁴ También en Gregorio de Nisa encontramos una espiritualidad del deseo, pero mientras que con él el deseo no se acaba de saciar nunca y siempre va en aumento («El deseo del que sube nunca se satisface con lo andado, sigue el alma subiéndolo de deseo en deseo, de lo más algo a lo infinito»: GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar...* o.c., hom. 8 p. 136; cf. GREGORIO DE NISA, *Sobre la vida de Moisés*, II, 220ss., o.c., p. 200ss.), para Juan de la Cruz el deseo alcanza su objetivo, y aunque está a la espera de la plenitud en gloria eterna, subraya y expresa la abundancia de lo obtenido en la experiencia de la unión de la historia (sobre todo en el CA) quizás más que ningún otro autor.

³⁵⁵ Una obra interesante para profundizar la experiencia de la belleza en la doctrina sanjuanista (comparada con la teresiana) es la de R. PRADO ROVELLA, *Belleza y experiencia mística. Impulso amoroso y experiencia estética en Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo (Burgos 2001) p. 162-241.

³⁵⁶ Encontramos sintonía de la doctrina sanjuanista con la bernardiana: «Esta conformidad [en la caridad de Dios] desposa al alma con el Verbo, cuando, siéndole ella semejante por su naturaleza, procura semejarle a Él por su voluntad, amándole como por Él es amada. Luego, si le ama perfectamente, despósase con Él» (cf. BERNARDO DE CLARAVALL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Serm. 83, nº 3 p. 554).

un momento en él. Se trata de un símbolo universal: el Paraíso³⁵⁷. Conviene recordar que en la Biblia nos conduce al relato del Génesis, donde encontrábamos lo que en el primer capítulo denominamos la urdimbre simbólica de la sponsalidad: la creación del hombre y la mujer, imagen de Dios, llamados a ser una sola cosa (cf. Gn 2,24)³⁵⁸. Por otro lado, dentro del AT, el *Cantar* ha sido considerado por numerosos autores espirituales, una evocación del Paraíso original en la inocencia de la pareja humana³⁵⁹. La recreación sanjuanista del *Cantar* en *Cántico* también es una vuelta al Paraíso.

Con los comentarios a todas las estrofas del *Cántico* se da forma a un tema que venía del poema del *Cántico* original, pero que adopta una forma simbólica importante: el Paraíso representa el final del camino y la vuelta a la armonía perdida entre Dios y el hombre³⁶⁰. Este símbolo está de trasfondo en las «estrofas allí» del *Cántico*, aquellas que definen el momento culminante de la experiencia primordial sanjuanista³⁶¹. Por otro lado, la imagen del Paraíso acompaña la figura de un Adán redimido, que redescubre la inocencia³⁶² y que contempla toda la creación con la mirada limpia ante la hermosura que Dios puso en ella, reflejo del ser divino (cf. CB 26,14). Conviene analizar la dialéctica de la imagen del paraíso en relación con el lugar y el tiempo: en las estrofas 22, 26 y 37 del CB se llega al lugar de los amores, mientras que en la 23, 27 y 38 se explicita el contenido del Paraíso, el don. Sin embargo, constatamos que en CB 23 y CB 27 nos encontramos con tiempo pasado, mientras que el CB 37 se trata de futuro. Nunca se da aquí el Paraíso con el presente, sino que siempre se presenta como movimiento temporal. También se da una referencia al término «el otro día», vinculada al

³⁵⁷ M. Elíade habla del paraíso como imagen simbólica presente en muchas culturas, sustrato de un anhelo universal que aflora en el psiquismo humano: cf. M. ELÍADE, *Imágenes y símbolos...*, o.c., p. 11-12; 17-18; 180. La búsqueda del paraíso perdido es una referencia fundamental para la espiritualidad monástica, como recuperación en Cristo de la integridad y belleza del hombre original creado a imagen de Dios antes del pecado original: cf. M. GARCÍA COLOMBÁS, *El monacato primitivo vol. 2, La espiritualidad*, BAC (Madrid 1975) p. 141-144; 278-314.

³⁵⁸ Juan de la Cruz explica el símbolo esponsal en CB 22,3 con esta cita.

³⁵⁹ El Paraíso sería entonces la evocación de la feliz realización de los deseos de la humanidad, puesta aquí al final del camino espiritual. Dirá San Bernardo: «Feliz el alma que se viste de belleza tan pura y del candor celestial de la inocencia, por el cual adquiere una conformidad gloriosa, no con el mundo, sino con el Verbo, de quien está dicho que es el resplandor de la luz eterna y vivo retrato de la sustancia de Dios»: cf. BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Serm. 85, nº 11 p. 570.

³⁶⁰ Un tema clásico de espiritualidad con raigambre patristica: «El camino espiritual es un retorno al don de la integridad y al estado paradisiaco de Adán»: S. G. ARZUBIALDE, *Teología Spiritualis. El camino espiritual del seguimiento a Jesús, vol. 1*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid 1989) p. 101. Pero que no está en el pasado: «no es más que el fruto a obtener en el futuro por la acción de la gracia» (*ib.* p. 102).

³⁶¹ El Paraíso simboliza en el *Cántico* la esperanza de alcanzar en plenitud la gloria contemplada y pregustada en la experiencia primordial.

³⁶² S 1,9,1 definía la imagen afeada del hombre apegado a las criaturas como grandes manchas que desmerecen la imagen divina en el hombre. En N 2,24 se define las características del estado de inocencia de Adán como la situación pacificada, ordenada y reformada de la parte sensitiva y la espiritual (las dos porciones del alma).

Paraíso. Por tanto, se constata que aunque el Paraíso no está directa y actualmente presente, estructura como pasado y futuro el tiempo y el movimiento en el espacio. El Paraíso es la meta del espacio, tal y como apunta la novia en CB 1 y el novio en CB 13³⁶³. Se da una íntima conexión entre el simbolismo del Paraíso y el nupcial, donde la imagen paradisiaca ejerce un papel paradigmático y, a la vez, huidizo³⁶⁴.

Por tanto vemos cómo la imagen del Paraíso juega un papel importante en el interior de la obra sanjuanista, presentado como profundo deseo interior de Dios hacia el hombre y del hombre hacia Dios, que no alcanza su plena y definitiva realización en la historia, y por ello empuja como motor de la misma: es añoranza de un pasado en el origen de Dios, y es vocación de un futuro nuevo, que aspira a realizarse sólo y definitivamente en Dios. Mientras tanto, mueve y motiva la historia de salvación, donde va dejando sus huellas esponsales por los caminos de las noches, en la luz y en el calor de la llama ardiente del amor. El Paraíso representa la realización de los deseos humanos, como símbolo de una vocación de plenitud y eternidad en medio de la historia³⁶⁵, sin llegar nunca a identificarse plenamente con ella. Esta tensión para la realización de los deseos marca los ritmos de la temporalidad. Pero Juan sabe que el Paraíso no está en el pasado, más bien está fuera del espacio y del tiempo, en la intención divina sobre la humanidad. Cuando el hombre se encuentra a sí mismo en Dios se libera del espacio y el tiempo, ya no está sometido a él³⁶⁶. El símbolo del Paraíso ilumina la huella de la experiencia primordial vivida y nos permite intuir su contenido de gloria futura.

³⁶³ «Las heridas de amor de ambos constituyen la energía negativa del drama pero la dirección del viaje por espacio y tiempo es determinada por el Paraíso: allí está el Amado y allí los dos se encontrarán. Así el Paraíso [...] programa el movimiento de los dos [...]. Justo esa es la dialéctica del símbolo: como principio y fin hace la historia, pero no se deja identificar actualmente con ella. Es el recuerdo y la meta, que suscita la fuerza negativa del deseo y le indica su dirección»: cf. W. G. TILMANN, «Das Paradies als Zentrum des Verlangens. Eine Strukturelle Analyse des Cántico», en AAVV., *Juan de la Cruz, espíritu de llama: Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591-1991)*, Institutum Carmelitanum (Roma 1991) p. 438. Fuerza «negativa» en el sentido de remarcar una necesidad, una ausencia.

³⁶⁴ «En este viaje, el Paraíso está en el centro, como motivo y meta de todo movimiento [...]. El Paraíso, sin embargo, no se presenta nostálgicamente. La «herida» no hace volver al pasado, no es regresiva, sino progresiva. Incluso la declaración sobre la herida en la prosa es un proyecto hacia delante. Llama la atención que este paraíso nunca coincida con el «ahora» del momento, no hay una eternidad del placer, el paraíso se escapa de la solución de la pregunta por la identidad: no hay una fusión, no hay unión que, en su fuerza super-dominante impusiera silencio al hablar y al desear. El Paraíso es una fuerza negativa, que por la permanente diferencia con la realización del deseo, mantiene el viaje en movimiento»: cf. Ib. p. 446-447.

³⁶⁵ Cf. L. M. ARMENDÁRIZ, *Hombre y mundo a la luz del Creador*, Cristiandad (Madrid 2001) p. 202-203.

³⁶⁶ Cf. L. LÓPEZ BARALT, «El Cántico Espiritual o el júbilo de la unión transformante», o.c., p. 161. Toda la obra sanjuanista no puede comprenderse si no se tiene en cuenta esta referencia continua al momento primordial del encuentro del hombre con Dios en la voluntad divina, en la unidad trinitaria, que libera de todos los condicionamientos espacio-temporales, conduciendo al momento único y eterno, unitivo, con Dios: fuente en la noche, llama en la oscuridad, cumbre del monte de perfección, utopía realizada que alimenta la historia humana. La experiencia mística conecta con el origen y el final, con el destino y la vocación del hombre unificado.

Resulta significativo también que el uso de la imagen paradisíaca también se vea afectado por el cambio de subrayado escatológico que va de lo histórico y presente a lo futuro fuera de la historia. El Paraíso está más cercano a la historia en el CA y en cambio se aleja de ella en el CB, sin desaparecer completamente. Si comparamos, por ejemplo, CA 37,5 con su paralelo de la segunda redacción, CB 38,5-9, descubrimos sustanciales diferencias³⁶⁷. Si relacionamos el cambio de perspectiva escatológica con el trasfondo que hemos mostrado del ambiente original de creación del *Cántico* podemos extraer una conclusión: el proceso genético del *Cántico Espiritual* nos permite deducir que la evocación sanjuanista del Paraíso, como lugar de encuentro y plenitud del hombre con Dios y con todo lo creado, se hace mucho más presente en la historia y en la vida cotidiana en la medida en que es vivido en ambiente de espiritualidad compartida y comunión de vida. Cuando hay comunidad viva, la espiritualidad esponsal acerca el Paraíso a la historia. Pero cuando las circunstancias históricas complican la vivencia comunitaria de la espiritualidad, y de manera particular, cuando alejan al hombre de la mujer en el camino hacia Dios, la espiritualidad esponsal ha de esperar más en «la otra vida» aquella plenitud que ha empezado a experimentar y que su corazón anhela. Evidentemente, en este segundo caso, hay un peligro mayor de caer en espiritualismos.

Hemos hecho hasta aquí un recorrido lineal, estrofa por estrofa, del símbolo esponsal en CB, ciñéndonos a las imágenes simbólicas y las atribuciones alegóricas del poema y su comentario. Pero nos falta una visión global del contenido de la espiritualidad del símbolo esponsal sanjuanista en el CB. Para ello tendremos que retomar algunos elementos que han ido apareciendo y recoger otros nuevos. Lo vamos a hacer a continuación, intentando responder a las siguientes preguntas que el análisis nos lleva a plantear: ¿Qué etapas hay en la espiritualidad esponsal del CB y qué características tienen? ¿Cuál es la experiencia humana que está en el fondo de la espiritualidad del símbolo esponsal sanjuanista? ¿Cuál sería el contenido de la «experiencia primordial»? ¿Qué relación tiene esta experiencia con todo el camino espiritual? El siguiente capítulo va a centrarse en el contenido de la espiritualidad del símbolo esponsal en el CB, dejando de lado la imagen misma, que ya hemos analizado con detalle. En el fondo se trata de clarificar

³⁶⁷ En CA 37, 5 se identifica el «aquello» que recibió y ha de recibir de nuevo el alma con «el otro día al estado de la justicia original, en que Dios le dio en Adán gracia e inocencia, o al día del bautismo, en que el alma recibió pureza y limpieza total, la cual dice aquí el alma en estos versos que luego se la daría en la misma unión de amor». Se identifica los bienes que ha de recibir con la plena realización del bautismo. En cambio, si miramos el texto modificado de CB 38,5-9, ya no se habla del bautismo, sino que se explica el «aquello» con textos bíblicos, sobre todo de Ap, donde se refleja el drama, el misterio y la lucha de la vida espiritual. A una aparente sencillez ha sustituido el combate dramático del misterio redentor. El don divino («aquello») remite a la Creación y ahora espera consumarse como plena unión esponsal en la otra vida: «cuando, desatándome de la carne y entrándome en las subidas cavernas de tu tálamo, transformándome en ti gloriosamente...» (CB 38,9). Ya no se trata de plenitud del bautismo, sino de la gloria eterna predestinada, en otra vida.

la experiencia y el conocimiento que subyacen a la espiritualidad del símbolo sponsal sanjuanista, con los dos ámbitos imbricados que la acompañan³⁶⁸:

- a) El ámbito de la relación personal, donde cabe toda la dinámica amorosa, la ausencia y la presencia, y los pasos sucesivos del desposorio y el matrimonio que conducen a la unión plena y a la transformación (plenitud de la relación).
- b) El ámbito del conocimiento, que sigue un proceso paralelo, y que pasa por la fe y culmina con un conocimiento místico y profundo de Dios y de las criaturas.

Toda esta primera parte nos ha servido, no sólo para descubrir el proceso del *Cántico* hasta culminar en el CB, desde su propia génesis interna en la vida de Juan de la Cruz y del Carmelo teresiano, sino también para descubrir las huellas que aparecen en *Cántico* de la tradición espiritual cristiana, monástica y espiritual. Hemos encontrado numerosas imágenes recibidas y usadas ya por otros autores, hemos podido rastrear las influencias y recoger una visión general del *Cántico* como fusión de elementos recibidos. Ahora vamos a buscar el contenido de la experiencia y el conocimiento de la espiritualidad sponsal del *Cántico*.

³⁶⁸ Los dos ámbitos reclaman el auxilio de dos mozos de ciego para el camino espiritual: la fe que ha de iluminar el entendimiento y el amor que guiará la voluntad (cf. CB 1,11).

CAPÍTULO TERCERO

ANÁLISIS DE LAS ESTROFAS DEL CB

*El contenido de Cántico Espiritual:
doctrina y experiencia*

1. LAS ETAPAS DE LA VIDA ESPIRITUAL

Analiza la clasificación que el padre Comyn hace en CB Arg 1-2, donde dice:

«...verán que hay un camino de vida que los ángeles caminan y otros que los hombres que desean el camino de perfección que es el camino espiritual. Y así, muchos se llaman cristianos y no son cristianos espirituales por las cosas que se dicen pero hacen mal. Y el camino que hay por el camino de perfección y la perfección es un camino de purificación y de castidad. El principio de este camino es el amor que es la vida eterna. En el camino de perfección de los ángeles se llaman el camino de perfección y está en la vida eterna».

«...el camino que se llama el camino de perfección y está en la vida eterna. Y el camino que se llama el camino de perfección y está en la vida eterna. Y el camino que se llama el camino de perfección y está en la vida eterna».

Se trata de un camino complejo que, al final del CB que cubre desde el capítulo último que el autor quiere llamarlo de la vida espiritual, después de los capítulos y haberse cumplido el camino. Se trata con y en todas las etapas de la vida

La doctrina que se presenta en el capítulo de la vida eterna y el camino de perfección es un camino de perfección que se llama el camino de perfección y está en la vida eterna. Y el camino que se llama el camino de perfección y está en la vida eterna. Y el camino que se llama el camino de perfección y está en la vida eterna».



Institución Gran Duque de Alba

I. ETAPAS Y PRINCIPIOS SANJUANISTAS DEL CB

Después de hacer un recorrido lineal en el CB y entresacar las imágenes y símbolos al servicio de la espiritualidad esponsal vamos a hacer un estudio de sus etapas, como partes constitutivas de un camino espiritual y dar una visión global de su contenido. Lo haremos teniendo en cuenta, particularmente, los dos conceptos fundamentales que van a estructurar todo el sistema de pensamiento sanjuanista en torno a la esponsalidad. Se trata del desposorio y el matrimonio espiritual. Empecemos por clarificar las etapas distintas del proceso¹.

1. LAS ETAPAS DE LA VIDA ESPIRITUAL

Veamos la clasificación que el mismo santo hace en CB Arg 1-2, donde dice:

El orden que llevan estas canciones es desde que un alma comienza a servir a Dios hasta que llega al último estado de perfección, que es matrimonio espiritual. Y así, en ellas se tocan los tres estados o vías de ejercicio espiritual por las cuales pasa el alma hasta llegar al dicho estado, que son: purgativa, iluminativa y unitiva, y se declaran acerca de cada una algunas propiedades y efectos de ella. El principio de ellas trata de los principiantes, que es la vía purgativa. Las de más adelante tratan de los aprovechados, donde se hace el desposorio espiritual, y esta es la vía iluminativa. Después de estas, las que se siguen tratan de la vía unitiva, que es la de los perfectos, donde se hace el matrimonio espiritual. La cual vía unitiva y de perfectos se sigue a la iluminativa, que es de los aprovechados. Y las últimas canciones tratan del estado beatífico, que sólo ya el alma en aquel estado perfecto pretende.

Se trata de un texto completamente nuevo del CB que parece definir la visión última que el santo quiere transmitir de la vida espiritual, después de los cambios y ordenamientos del poema. Se toma como referencia las etapas clásicas de la

¹ La doctrina espiritual sanjuanista es valorada universalmente, y su itinerario espiritual es un referente para casi todos los tratados de espiritualidad. Juan de la Cruz asume unas etapas ya dadas, pero admite muchas variaciones y diferencias individuales, mientras que su clasificación es tomada por los autores espirituales de manera bastante rígida: cf. C. A. BERNARD, *Introducción a la Teología Espiritual*, Verbo Divino (Estella 1997) p. 139-144. Nos parece importante, por ello, clarificar este tema.

vida espiritual². Pero después, en CB 22³ parece que el santo presenta una ordenación que parece contradecir lo expuesto:

Para declarar el orden de estas canciones más distintamente y dar a entender el que ordinariamente lleva el alma hasta llegar a este estado de matrimonio espiritual, que es el más alto de que ahora, mediante el favor divino, habemos de hablar, es de notar: que, antes que el alma aquí llegue, primero se ejercita en los trabajos y amargas de la mortificación, y en la meditación de las cosas espirituales: que al principio dijo el alma desde la primera canción hasta aquella que dice: Mil gracias derramando. Y después entra en la vía contemplativa, en que pasa por las vías y estrechos de amor que en el suceso de las canciones ha ido contando, hasta la que dice: Apártalos, Amado, en que se hizo el desposorio espiritual. Y demás de esto, va por la vía unitiva, en que recibe muchas y grandes comunicaciones y visitas y dones y joyas del Esposo, bien así como desposada, se va enterando y perfeccionando en el amor de él, como ha cantado desde la dicha canción donde se hizo el dicho desposorio, que dice: Apártalos, Amado, hasta esta de ahora, que comienza: Entrado se ha la Esposa, donde restaba ya hacerse el matrimonio espiritual entre la dicha alma y el Hijo de Dios (CB 22,3).

En esta segunda explicación sitúa el desposorio espiritual en la vía unitiva, mientras que en la primera lo situaba dentro de la vía iluminativa. Esta aparente contradicción ha llevado a diferentes esquematizaciones del proceso. Para establecer un esquema del camino espiritual clásico, a partir de las estrofas del *Cántico*, los diferentes autores lo concretan de diferentes modos⁴. A continuación, presentamos dos clasificaciones posibles.

• PRINCIPIANTES (VIA PURGATIVA):	CB 1-5
• APROVECHADOS (VIA ILUMINATIVA):	CB 6-12
• PERFECTOS (VIA UNITIVA)	
– Desposorio	CB 13-21
– Matrimonio espiritual	CB 22-35
– Visos de gloria	CB 36-40
• PRINCIPIANTES (VIA PURGATIVA):	CB 1-12
• APROVECHADOS (VIA ILUMINATIVA):	
– Desposorio	CB 13-21
• PERFECTOS (VIA UNITIVA)	
– Matrimonio espiritual	CB 22-35
– Visos de gloria	CB 36-40

² Se trata de una clasificación muy difundida en la espiritualidad y autores como Gregorio de Nisa o San Agustín también la recogieron. Encontramos las tres mismas etapas en la obra de San Buenaventura «La triple vía o el incendio de amor»: cf. BONAVENTURA, *Soliloqui i altres escrits*, Clàssics del Cristianisme, Edicions Proa (Barcelona 1994) p. 139-169. A. Boadas ha señalado que esta obra está muy influida por San Bernardo y Guillermo de San Thierry: *ib.* p. 36.

³ No conviene olvidar que esta clasificación es más antigua y provenía del CA.

⁴ Cf. E. SÁNCHEZ SOLANA, «Ciclo de conferencias. XII Semana sanjuanista de Úbeda» en *San-jCruz* 6 (1990) p. 96; para una visión más amplia del progreso espiritual: cf. E. PACHO, «Camino espiritual» en DicSJC p. 239-244; cf. F. RUIZ SALVADOR, *Obras completas de San Juan de la Cruz*, EDE (Madrid 5ª ed. 1999) p. 571-572.

En el *Cántico* se muestra un alma embriagada en amor que parece no atinar en muchas precisiones cuando se trata de explicar la visita del Esposo. Ello motiva cierta ambigüedad terminológica en muchos momentos, que afecta a la división de las etapas de la vida espiritual, con diversas clasificaciones, no siempre fáciles de compaginar⁵. En cualquier caso, también hay que tener en cuenta que para Juan, su descripción del itinerario espiritual es aproximada, y puramente orientativa para las diferentes personas⁶, por lo cual no se puede aplicar con categorías absolutas, sino como una descripción iluminadora y pedagógica sobre el tema: pretende «dar alguna luz general» (CB pról. 2). Personalmente nos parece que la segunda clasificación se ajusta más al conjunto de su visión global, tal y como se va describiendo en el conjunto de sus obras.

L. Zabalza realizó un esfuerzo por clarificar las clasificaciones sanjuanistas y el lugar de las diversas noches dentro del camino espiritual, concluyendo que la noche pasiva del Espíritu, que es el contenido fundamental que Juan quiso desarrollar en su obra *Noche Oscura*, prepara el último y definitivo paso de la unión perfecta⁷. Podríamos situarla, por tanto, en el último estadio del desposorio, cuando el alma, probada con nuevas y dolorosísimas perturbaciones y sequedades, pide y alcanza las últimas visitas de Dios que la preparan para la unión del matrimonio espiritual⁸.

Sin embargo, dado que consideramos estas clasificaciones generales de vías y estados como superpuestas al sistema doctrinal del santo, tal y como este lo ha ido desarrollando, vamos a centrarnos en una clasificación distinta, aceptando la primera que daba el santo en CA 27,2 (que pasa a CB 22,3) y completándola con la distinción de las partes que nacen del desarrollo genético de sus obras. Y atendiendo, por supuesto, a la progresiva necesidad de ir clarificando el proceso espiritual en torno a los dos grandes momentos del desposorio y del matrimonio. Nos parece que esta es la clasificación más adecuada para penetrar la espiritualidad esponsal sanjuanista, y la que puede ayudarnos mejor a comprender sus

⁵ Un buen estudio de las diversas terminologías y clasificaciones de las etapas de la vida espiritual en Juan de la Cruz, con su problemática en L. ZABALZA, *El desposorio espiritual según San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo (Burgos 1964) p. 113-140. Juan toma prestados los esquemas y la terminología clásica de manera abierta, sin asumirlos rígidamente.

⁶ La misma indefinición y variaciones presentadas nos muestran que Juan utiliza los esquemas de su época, los asume y los desarrolla en función de su propia experiencia, pero tampoco los considera absolutos, ya que no todas las personas son iguales y «porque a cada una lleva Dios por diferentes caminos, que apenas se hallará un espíritu que en la mitad del modo que lleva convenga con el modo del otro» (LIB 3,51).

⁷ Para un estudio pormenorizado de este tema: cf. ZABALZA, L., *El desposorio espiritual según Juan de la Cruz*, o.c., p. 95-103.

⁸ La tesis de Zabalza ayuda a descubrir las conexiones de la visión sanjuanista esponsal del *Cántico* con la visión catártica de la *Noche*. Aunque las noches no se corresponden exactamente con los estadios de la vida espiritual, podemos decir, en sentido general, que las noches activas, del sentido y del espíritu corresponden a los principiantes, y a la vía purgativa, mientras que la entrada en la noche pasiva del sentido se relaciona con la contemplación y la vía iluminativa, que corresponde al estado de aprovechados. Al final del estado de aprovechados, estaría el desposorio, y como etapa final del mismo tendríamos la noche pasiva del espíritu, que abre paso al matrimonio espiritual.

aportaciones, contemplando el fondo de la experiencia humana que contiene. Vamos a considerar las estrofas en torno a los siguientes grupos estróficos. Conviene no perder de vista este esquema de las etapas sanjuanistas, porque estará siempre presente en el fondo de nuestra reflexión:

- La estrofas de la etapa previa al desposorio: CB 1-12
 - Meditación y trabajos y amarguras de mortificación (CB 1-5)
 - Contemplación y vías y estrechos de amor (CB 6-12)
- Las estrofas del desposorio: CB 13-21
 - el encuentro-momento del desposorio (CB 13-15)
 - Estrofas de la etapa del desposorio (CB 16-21)
- Las estrofas del matrimonio espiritual: CB 22-40
 - Estrofas originarias del matrimonio (CB 22-23)
 - Estrofas descriptivas de la experiencia fundante (CB 24-33), que en el CA formaban parte del desposorio.
 - Estrofas de Beas-Granada (CB 34-40).

Nos parece que esta clasificación es la que mejor se adapta al pensamiento sanjuanista como fruto de su propia experiencia mística, la cual, sin embargo, queda un poco más difuminada al querer adaptar sus enseñanzas a modelos y esquemas de espiritualidad preconcebidos recibidos de la tradición espiritual. Pasaremos a dar una visión global de la espiritualidad esponsal sanjuanista en torno a dichos grupos.

Ya comentamos la peculiar visión del encuentro esponsal ya realizado, que subyace a todo el camino, desde su origen. El autor, que habla de un alma que inicia el camino de la vida espiritual, sin embargo ya la define como «enamorada del Verbo Hijo de Dios, su Esposo, deseando unirse con él por clara y esencial visión» (CB 1,2). Juan de la Cruz manifiesta una visión ya realizada de la unión (el Verbo ya es el Esposo), aún en el mismo momento del principio del camino espiritual⁹. Esta actitud de «empezar por el final», responde al carácter radical y esencialista del santo, y también a la huella que ha dejado el poema espiritual místico con la experiencia contenida en él en todo el recorrido del proceso. Pero además, en sentido teológico, responde muy bien a una doble visión del desposorio: el alma aparece como «enamorada», mientras que su amado ya es el «Verbo Hijo de Dios, su Esposo». El Esposo ya realizó su desposorio, pero la esposa, que es el alma, ha de hacerlo todavía, y es sólo «enamorada»¹⁰. Por tanto, la perspectiva esponsal en línea personal alma-Dios, es atípica, ya que los dos elementos del símbolo parten

⁹ Encontramos la misma actitud al inicio del libro de la *Noche* donde dice explícitamente que estas canciones «el alma las dice estando ya en la perfección, que es la unión de amor con Dios, habiendo ya pasado por los estrechos trabajos y aprietos [...] por el cual camino ordinariamente pasa para llegar a esta alta y dichosa unión con Dios» (N pról.).

¹⁰ Esta distinción se desarrollará claramente en CB 23 con el desposorio de la redención. Se ha centrado en esta diferencia la obra de A. NAVARRO, *Al paso de Dios, al paso del hombre. Pedagogía de la experiencia cristiana en San Juan de la Cruz, Monte Carmelo* (Burgos 2000). Juan de la Cruz escribe CB 1 asumiendo CB 23.

de situaciones muy distintas: mientras que el esposo ya ha realizado el itinerario simbólico la esposa está comenzando.

Juan de la Cruz tiene interiorizado un camino de toda la vida espiritual con unos principios fundamentales, que va comentando en diversos momentos del proceso, pero que por motivos de claridad nos conviene sacar de su lugar para presentarlos aparte, cosa que vamos a hacer aquí. Los denominamos principios sanjuanistas para la vida espiritual. Juan los va mostrando en diversos momentos de su comentario a las estrofas, pero no corresponden tanto a elementos de una etapa sino a la visión global que el autor tiene y que se hace presente como máximas o reflexiones, a lo largo de todo el camino. Podríamos resumir todos estos principios en torno a la experiencia del amor. Toda la espiritualidad esponsal sanjuanista es una espiritualidad del amor.

2. PRINCIPIOS SANJUANISTAS: CENTRALIDAD DEL AMOR EN LA VIDA ESPIRITUAL

Un camino de interioridad en fe y amor

Casi al principio del recorrido, Juan de la Cruz hace una síntesis de las claves de su recorrido espiritual, en CB 1,5-14: se trata de una visión global del camino puesta al inicio de este. Se desvela la identidad del Esposo, que es el Verbo encarnado: el Padre está oculto en el Verbo (cf. CB 1,5), pero el Verbo está oculto en el interior del alma, donde se esconde la Trinidad (cf. CB 1,6.9)¹¹. Se da una

¹¹ La idea de buscar a Dios oculto dentro del alma es agustiniana («tú me eras más íntimo que mi propia intimidad y más alto que lo más alto de mi ser»: SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Lib. III, 6, 11, BAC minor (Madrid 2ª 1988) p. 82: El mismo autor lo reconoce al citar a Agustín en CB 1,6. Sigue un tema helénico que remonta al Oráculo de Delfos y su «conócete a ti mismo», que también está en Orígenes (cf. ORÍGENES, *Comentario al Cantar*, Ciudad Nueva, Madrid 1986, p. 179-180; cf. ORÍGENES, *Homilias sobre el Cantar de los Cantares*, Ciudad Nueva, Madrid 2000, hom. 1, nº 7, p. 68-70) y en Gregorio de Nisa (cf. GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar de los Cantares*, Sígueme, Salamanca 1993, hom. 2 p. 44). Fue refundido por numerosos espirituales de la Edad Media como Gregorio Magno (cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job* 5,6: PL 75, p. 783), Hugo y Ricardo de San Víctor, Bernardo de Claraval (cf. BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares» en *Obras completas*, vol. 2, BAC (Madrid 1955), Sermon. 74, p. 494-501), Guillermo de Saint-Thierry (GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, SC 82, Cerf, Paris 1962, p. 369), San Buenaventura, etc. Este último autor hace en su Soliloquio una presentación del alma que recibe en su interior la Trinidad, con cita agustiniana incluida, que podría ser fuente sanjuanista, sin tener que allegarse el santo a la primitiva obra de Agustín: cf. BONAVENTURA, *Soliloqui i altres escrits*, o.c., p. 61-62. También E. Herp dice: «vaca a sólo Dios y descansa en Él. Entra dentro de ti mismo y arroja de tu alma todo lo que no sea Dios, o no te ayude a buscarlo en sabrosa contemplación»: E. HERP, *Theologia Mystica*, 1.1. c. 49, Melchioris Novesiani (Colonia 1538). Y Taulero insiste: «Debemos buscar a Dios en nuestra alma, sentirle presente y confiar en Él. Cuantas veces uno se haya destituido de la divina presencia, que de ningún modo la siente, no sosiegue hasta que merezca sentirla [...]. Suele muchas veces el Señor como esconderse; y si entonces buscamos en otra parte consuelo y no cuidamos de su Majestad, se retira más lejos [...]. Él sólo pues ha de ser buscado y pretendido»: *Inst. c. 34*, citado en J. G. ARINTERO, *La evolución mística, en el desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, BAC (Madrid 1952) p. 403. Juan Clímaco afirma: «Si alguna vez, después de haber amanecido ya en nuestra alma el verdadero Sol de justicia, se viene a poner en nosotros, escondiéndonos su graciosa

influencia clara de la teología negativa o apofática¹² con resonancias claras de la tradición espiritual: «ha de ir ejercitándose en las virtudes y ejercicios espirituales de la vida activa y contemplativa» (cf. CB 3,1)¹³.

Define el recorrido del camino de vida espiritual en CB 1,6 como un camino de introspección (y desapego de todas las cosas), motivado por la inhabitación de Dios en el alma¹⁴: «es de notar que el Verbo Hijo de Dios, juntamente con el Padre y el Espíritu Santo, esencial y presencialmente está escondido en el íntimo ser del alma; por tanto, el alma que le ha de hallar conviéndole salir de todas las cosas según la afección y voluntad y entrarse en sumo recogimiento dentro de sí misma, siéndole todas las cosas como si no fuesen»¹⁵. Esta idea tiene una fuerte evocación del cuarto evangelio, aunque está en todo el NT, como bien muestra Juan al citar en CB 1,7 dos citas distintas: Lc 17,21 y 2 Co 6,16. En CB 1,11 anuncia también cómo ha de ser esta búsqueda interior: «es buscarle en fe y en amor, sin querer satisfacerte de cosa, ni gustarla ni entenderla más de lo que debes saber; que esos dos son los mozos del ciego que te guiarán por donde no sabes, allá a lo escondido de Dios»¹⁶. La fe es el único medio adecuado para conocer a Dios porque «es Dios inaccesible y escondido» (CB 1,12)¹⁷. Y el amor es el camino

presencia y la luz de su consolación, de aquí se siguen tinieblas en el alma y se hace noche; porque en el tiempo de esta ausencia todo lo halla el hombre oscuro y cerrado, y por ninguna parte le parece que se le descubre la luz»: JUAN CLÍMACO, *Escala espiritual*, c. 26, nº IV, citado en J. G. ARINTERO, *Mística del Cantar de los Cantares*, Editorial Fides (Salamanca 3ª 1958) p. 309. Vemos que se trata de un tema muy presente en la tradición patristica y medieval.

¹² «Es Dios inaccesible y escondido, como también habemos dicho, aunque más te parezca que le hallas y le sientes y le entiendes, siempre le has de tener por escondido y le has de servir escondido en escondido» (CB 1,12). Sigue a DIONISIO AEROPAGITA, *De Mystica theologia* 1,2, PG 3, p. 1000.

¹³ Otro tema presente en muchos autores. Por ejemplo, en E. Herp, cuya obra *Theologia Mystica*, o.c., sigue este esquema pedagógico que distingue ambas dimensiones.

¹⁴ «¿Qué es eso de venir al alma el Verbo. Instruirla en sabiduría. Y el efecto de la morada del Padre en el alma, ¿cuál es? El infundir en ella amor entrañable a la sabiduría, hasta poder decir que se ha enamorado de su hermosura»: BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Serm. 69, p. 458.

¹⁵ Juan de la Cruz completa la doctrina de la inhabitación del Espíritu santificador con la de la inhabitación trinitaria al estilo de los SSPP: «Al venir el Espíritu Santo a nosotros, vendrán el Padre y el Hijo, y harán morada en nosotros (cf. Jn 14,23). En efecto, es indivisa la Trinidad y única en su divinidad, y un solo Dios, que está sobre todos, por todos y en todos (cf. Ef 4,6)» (ATANASIO, *A Serapión*, 3, 6, PG 26, p. 633).

¹⁶ La fe es el único medio apropiado para alcanzar la unión divina (cf. S 3, 4, 2-6), ya que las fuerzas humanas son inapropiadas para salvar la inmensa distancia de la criatura con Dios (cf. S 2,8). Para llegar a la unión divina «el entendimiento ha de ser ciego y a oscuras en fe solo» (cf. S 2, 1, 2; S 2, 3; LIB 3,48-49); «cuando el alma va aprovechando más va a oscuras y no sabiendo» (cf. N 2, 16). Llegado cierto momento, la razón resulta inútil, se ha de desechar y ponerse a oscuras, y dejarse guiar por la fe (cf. S 2, 4, 3). Sobre este tema, J. CASERO, «El Espíritu Santo, agente principal en la dirección del alma (Estudio a partir de San Juan de la Cruz)», en *TeolEsp* 23 (1979) p. 155. También para San Agustín la fe es el camino para el conocimiento verdadero: cf. E. VILANOVA, *Història de la teologia cristiana*, vol 1, Herder (Barcelona 1984) p. 169.

¹⁷ Tanto en CB 1,12 como en S 2,8,4 encontramos un grupo de citas bíblicas en relación con la experiencia de la noche mística, que emparentan con los textos de Gregorio de Nisa en su obra *Sobre la vida de Moisés*, BibPat 23, Ciudad Nueva (Madrid 1993).

porque «cuando Dios es amado, con gran facilidad acude a las peticiones de su amante [...] porque de Dios no se alcanza nada si no es por amor» (CB 1,13)¹⁸. Pero también se requiere sinceridad, pobreza y desnudez: «en esto se conocerá el que de veras a Dios ama, si con nada menos se contenta [...] porque la satisfacción del corazón no se halla en la posesión de las cosas, sino en la desnudez de todas ellas y pobreza de espíritu» (CB 1,14). Conseguir esta total desnudez o pobreza de espíritu es fundamental para avanzar en el camino de la unión con Dios¹⁹. Se reclama una «pobreza de solemnidad», una total expropiación no sólo de lo material sino también de lo espiritual²⁰. El conocimiento y la presencia divinas se reciben «en la verdadera imitación de la perfección de la vida del Hijo de Dios, Esposo del alma», hasta «que se una y transforme por amor en el dicho Hijo de Dios, su Esposo» (CB 1,10). El camino espiritual es, por tanto, imitación de Cristo²¹.

Llama la atención la perspectiva positiva que Juan de la Cruz asume a lo largo de todo el proceso espiritual. Ya dijimos que Juan de la Cruz no sigue la espiritualidad sponsal profética, que insistía en la infidelidad de Israel: incluso aquellos detalles de la exégesis patrística del *Cantar* que fueron interpretados en línea de corrección a la Esposa, no son asumidos por Juan de la Cruz²².

El camino de interioridad aparece ya diseñado desde el principio, y sin embargo, Juan va a dar un rodeo, siguiendo la declaración de las canciones, para seguir buscando, no dentro de sí sino por fuera, entre las criaturas, a partir de la

¹⁸ Juan de la Cruz está en profunda unidad con la tradición del Cuarto evangelio, que resume el mensaje de Jesús con el mandamiento nuevo: «amaos los unos a los otros como yo os he amado». Es la medida del amor, la referencia propia del cristiano. Ese «como yo os he amado» es lo propio y característico del amor de Dios revelado en Cristo: morir de amor (cf. *Pastorcito*; cf. CB 23). El amor cristiano queda calificado con la longitud divina y no la humana: «Aprende a amar como Dios quiere ser amado y deja tu condición» (cf. D 60).

¹⁹ El maestro Eckhart insistía en la importancia de la experiencia de desprendimiento (*Abgeschiedenheit*): cf. MAESTRO ECKHART, *El fruto de la nada, y otros escritos*, Siruela (Madrid 1998) p. 125-136. Hay una sintonía en la doctrina de este autor con Juan de la Cruz, sobre todo en el tema de la necesidad de una purificación radical que aniquila el ego para poder dar paso a la divinidad, la nada que se abre al todo; cf. LÓPEZ CASTRO, ARMANDO, «El viaje al corazón de la nada: Eckhart y Juan de la Cruz», en *SanJcruz* 23 (1999) p 5-21.

²⁰ Los testigos insisten mucho en contemplar esta característica de su doctrina en su propia vida: cf. Dicho de Lucía de San Alberto, BMC 24 p. 575; cf. Dicho de Juan Evangelista, BMC 23 p. 46-47.

²¹ Encontramos aquí elementos de conexión con la obra de Kempis y la «devotio moderna», que nos explicitan algunas coincidencias con otras espiritualidades de su época, como la ignaciana, de las que también Juan de la Cruz participa, pero que son poco explícitas en otros pasajes de su obra.

²² Un ejemplo claro lo tenemos en Ct 1,8 («Si no lo sabes, ioh la más bella de las mujeres!, sigue las huellas de las ovejas»), que tiene una interpretación más negativa respecto a la Esposa, tanto en Orígenes donde se presenta como una corrección (ORÍGENES, *Comentario al Cantar*, o.c., p. 147ss) como en san Bernardo donde se trata de una dura reprensión (cf. BERNARDO DE CLARAVALL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Sermon. 35, p. 252-258). Juan de la Cruz no cita el versículo ni recoge la interpretación, centrándose en el elemento positivo, aunque tenga que aceptar también procesos de purificación y catarsis.

estrofa CB 2. Y sólo en CB 12, después del rodeo por lo creado, volverá al camino de la fe representado en la fuente cristalina²³.

Una vez el alma ha alcanzado el matrimonio espiritual (estrofas CB 22-23), en las estrofas siguientes, que denominaremos *Estrofas descriptivas de la experiencia fundante o primordial* (CB 24-33), nos encontramos diversas exposiciones de principios sanjuanistas en relación con el tema del amor, central en su visión espiritual, que ha llenado completamente los anhelos del alma²⁴. Juan especifica que conocimiento y amor no van siempre juntos, ya que muchos espirituales «muchas veces se ven arder en amor de Dios sin tener más distinta inteligencia que antes: porque pueden entender poco y amar mucho, y pueden entender mucho y amar poco» (CB 26,8). Para Juan, sin embargo, la primacía del camino espiritual está en el amor, siguiendo a San Pablo²⁵.

En la declaración de la canción 29 enuncia un principio del alma enamorada: «el que anda de veras enamorado, luego se deja perder a todo lo demás por ganarse más en aquello que ama» (CB 29, 10). Resuena, evidentemente, el principio evangélico de Mc 8,35 donde Jesús alaba la actitud de quien «pierda la vida» por él. Y sigue un nuevo resumen de la experiencia contenida en la canción CB 29,11: cuando el alma ha perdido toda forma natural de trato con Dios, con ideas, razones y sentimientos (a nivel del sentido) y sólo accede a él por fe y amor, está cerca de Dios. Es una buena síntesis de la doctrina sanjuanista: perdiéndolo todo por fe y amor a Dios se alcanza a Dios. El amor de Dios no reclama que vayamos sumando méritos o bienes, sino que vayamos restando, para quedarnos sólo con Él. Entonces Él viene. Está echando una mirada retrospectiva y hace una valoración de su exitoso camino, conducida por los dos mozos de ciego que la han guiado hasta la unión por la pobreza total de todas las cosas (cf. CB 1,11) hasta la meta conseguida. El mismo principio aparecerá de otra manera en CB

²³ En términos de teología clásica se podría decir que la «analogía entis» no es camino adecuado para alcanzar el conocimiento divino, que sólo podemos recibir gracias a la «analogía fidei», donde la fe nos va descubriendo los misterios divinos que se esconden en la creación: cf. L. VIVES, *Examen de amor. Lectura de San Juan de la Cruz*, Sal Terrae (Santander 1978) p. 100. Reflexionar sobre las criaturas no nos conduce hacia Dios, si no somos guiados por el lazarillo de la fe.

²⁴ La centralidad del tema del amor es patente a lo largo de todo el proceso sanjuanista, pero aún más, llegados a estas etapas de madurez espiritual. El tono, las expresiones, el apasionamiento, nos recuerda, en muchos momentos, expresiones e ideas semejantes de San Bernardo. Comparemos, por ejemplo, el «¡Grande es el poder del amor!» (BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Serm. 79, nº6 p. 531; cf. p. 527-532), con el «Grande es el poder y la porfía del amor, pues al mismo Dios prenda y liga» de CB 32,1 y todo su contexto. Nos parece muy evidente que Juan de la Cruz ha conocido estos sermones, pero que los asimila y desarrolla libre y personalmente.

²⁵ Todas las reflexiones sanjuanistas sobre el amor tienen muchos elementos en común con textos agustinianos. Encontramos expresiones semejantes en ambos. Por ejemplo, al comparar CB 32,2 («esto aun en los amores bajos lo hay, cuánto más en el de Dios»), con AGUSTÍN, *La Trinidad*, VIII, 10, 14, en *Obras completas*, BAC 39 (Madrid 2ª 1964) p. 435-436 («¿Qué es el amor, sino vida que enlaza o ansía enlazar otras dos vidas, a saber, el amante y el amado? Esto es verdad, incluso en los amores externos y carnales; pero bebamos en una fuente más pura y cristalina y, hollando la carne, elevémonos a las regiones del alma»). Todo el contexto agustiniano conecta el amor humano, como experiencia de introspección psicológica, con la vida trinitaria, de manera muy rica y cercana al pensamiento sanjuanista.

10,6: «está Dios bien presto para consolar al alma y satisfacer en sus necesidades y penas, cuando ella no tiene ni pretende otra satisfacción y consuelo fuera de él. Y así, el alma que no tiene cosa que la entretenga fuera de Dios, no puede estar mucho sin visitación del Amado» (CB 10,6). Pero el amor del alma ha de ser un amor fuerte y ha de estar sólo, sin apoyos²⁶, con pureza y entereza de fe, y es por ello que viene Dios a ella (cf. CB 31,3).

El amor sanjuanista del *Cántico* es amor del Esposo y de la Esposa, amor sponsal: no se habla en sentido genérico o común, no se trata del amor de amistad o del paterno-materno-filial. Es un amor peculiar que va a ir revelándose²⁷.

Solo el amor engrandece el alma igualando a Dios

Para introducir la canción 28 «Mi alma se ha empleado...» va a explicar Juan por qué el amor es el único camino que Dios busca en el alma:

porque todas nuestras obras y todos nuestros trabajos, aunque sea lo más que puede ser, no son nada delante de Dios; porque en ellas no le podemos dar nada ni cumplir su deseo, el cual sólo es de engrandecer al alma. Para sí nada de esto desea, pues no lo ha menester, y así, si de algo se sirve, es de que el alma se engrandezca; y como no hay otra cosa en que más la pueda engrandecer que igualándola consigo, por eso solamente se sirve de que le ame; porque la propiedad del amor es igualar al que ama con la cosa amada. De donde, porque el alma aquí tiene perfecto amor, por eso se llama Esposa del Hijo de Dios, lo cual significa igualdad con él, en la cual igualdad de amistad todas las cosas de los dos son comunes a entrambos (CB 28,1).

Han entrado aquí principios sanjuanistas de gran interés: la intención de Dios es «engrandecer el alma», y aquí radica el designio oculto sobre la humanidad²⁸ que culmina con la Encarnación del Verbo para que pueda el alma llegar a participar de la vida divina²⁹. La lógica sanjuanista aparece en este texto expuesta de manera diáfana. Para conseguir la realización del designio divino, el único camino es el amor, porque el amor iguala a los amantes³⁰, y sólo a través de él se podrá

²⁶ El contenido coincide con el que aparece en su poema titulado *Sin arrimo y con arrimo*.

²⁷ Las reflexiones orígenianas son un buen contexto para la doctrina sanjuanista: cf. ORÍGENES, *Comentario al Cantar*, o.c., p. 45-46. Este texto, por ejemplo, tiene en su trasfondo 6 citas bíblicas (Jn 10,30; 1 Jn 4,12; Jn 14,23; 1 Tim 6,16; Jn 17,3; Lc 10,27), y las 6 aparecen diseminadas en las obras sanjuanistas, aunque Juan de la Cruz las usa de modos diversos. Se trata de un cierto parentesco de fuentes bíblicas que Juan conocerá y usa libremente en el desarrollo de su propio discurso. Sobre el orden del amor: *Ib.* p. 209ss.

²⁸ El camino de purificación sanjuanista no conduce, por tanto, a la anulación o la deshumanización del hombre sino todo lo contrario, a la plenitud de lo humano, que sólo se alcanza en la unidad con Cristo-Esposo, de quien recibimos todos los dones que Dios quiere comunicar al hombre. Resuena la idea patristica de que Dios se ha hecho hombre para que el hombre llegue a ser Dios. Y Juan de la Cruz añade: ¡por el amor!

²⁹ Con palabras de los *Romances*, cuando el Esposo-Cristo tenga una Esposa-Iglesia digna de él: «que por tu valor merezca / tener nuestra compañía» (R 77).

³⁰ Axioma fundamental del pensamiento del santo de que «la propiedad del amor es igualar al que ama con la persona amada» (CB 28,1; cf. 1S 4,3). Esta doctrina es tradicional de la antigüedad clásica greco-latina (cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, edic. de Eulogio Pacho, Monte Carmelo, Burgos 7ªed.

realizar la igualdad del alma con Dios y ella podrá ser engrandecida y vivir «vida divina». No hay otro camino, porque todas las obras humanas no le añaden nada a Dios ni le alcanzan. El amor esponsal es el que conduce a la igualdad, y el que propiamente permite llamar verdaderamente al alma, «esposa de Dios». La espiritualidad esponsal conduce al amor perfecto y la igualdad con Dios.

El efecto del amor es igualar a los amantes y Juan compara el ejemplo de la amistad de David y Jonatán con aquella otra relación muy superior del alma y del Esposo (cf. CB 31,2)³¹. El alma necesita ser movida por el Espíritu Santo para poder ejercer obras y virtudes de su amor (CB 31,4)³², en cuyo ejercicio atraerá al Esposo a la plena unión. Cuando el alma llega a estar sola en ese solo amor, viene el Esposo a ella (cf. CB 31,6) y se iguala con ella.

Si bien la fe es el único medio para el conocimiento de Dios, el amor es el único camino para igualarse a Dios y transformarse en Él³³. Se comprende así que la caridad sea la esencia y la medida de la perfección cristiana³⁴. Porque ese amor «más provecho hace a la Iglesia, aunque parece que no hace nada, que todas esas otras obras juntas» (CB 28,2). El alma se ha de dedicar única y exclusivamente al ejercicio de amor a Dios (cf. CB 28,2) plenamente al servicio del Esposo. Y explica la completa transformación de una psicología que ahora tiene todas sus capacidades al servicio del amor:

toda la habilidad de mi alma y cuerpo, memoria, entendimiento y voluntad, sentidos interiores y exteriores y apetitos de la parte sensitiva y espiritual, todo se mueve por amor y en el amor, haciendo todo lo que hago con amor y padeciendo todo lo que padezco con sabor de amor [...] y hasta el mismo ejercicio de oración y trato con Dios que antes solía tener en otras consideraciones y modos, ya todo es ejercicio de amor [...]. Amado mío, todo lo áspero y trabajoso quiero por ti y todo lo suave y sabroso para ti (CB 28,8-10).

2000, p. 170-171, nota 4), y fue incorporada al pensamiento cristiano por San Agustín primero (cf. SAN ACUSTÍN, *Enarraciones sobre los salmos*, BAC, Madrid 1965, p. 60-101) y después por Santo Tomás (cf. ST 2-2, q. 23; también en la *Suma contra los Gentiles II*, BAC, Madrid 1953, libro 3, q. 95-96, p. 354-361; q. 124, p. 443-445). Este concepto tiene gran importancia en Juan de la Cruz que lo asume y lo integra en su propia visión antropológico-teológica del hombre y de la unión espiritual con Dios. También es muy frecuente en la tradición neoplatónica y en la poesía amorosa renacentista: L. LÓPEZ BARALT, «El Cántico Espiritual o el júbilo de la unión transformante», en AAVV., *San Juan de la Cruz and Fray Luis de León. International Symposium. November 14-16, 1991*, Juan de la Cuesta (Newark Delaware 1993) p. 148-149.

³¹ Juan de la Cruz descubre en una relación inter-humana tomada de la Biblia la huella de aquella relación que el alma está llamada a vivir con Dios, de unidad plena.

³² La identificación del E.S. con el amor es frecuente en la tradición patristica tras San Agustín: cf. G. PONS, *El Espíritu Santo en los Padres de la Iglesia. Textos patristicos*, Ciudad Nueva (Madrid 1998) p. 104-106.

³³ El amor «rapta, une, llena de satisfacción. Sobre todo el amor rapta hacia el amado y así produce el éxtasis. En segundo lugar el amor une con el amado y le hace ser casi una sola cosa con él»: cf. J. GERSON, *Teología Mística. Prima versione italiana commentata con testo latino a fronte a cura di Marco Vannini*, Edizione Paoline (Milano 1992) p. 177-179.

³⁴ «Mediante el amor se une el alma con Dios; y así, cuantos más grados de amor tuviere, tanto más profundamente entra en Dios y se concentra con él» (LIB 1,13).

Un amor que asume el sufrimiento

Llama la atención en tres números distintos y seguidos (CB 28, 8.9.10) que aparece una misma mención, aparentemente accesoria en el contenido del texto, pero repetida sucesivamente, sobre el deseo de padecer por el Amado. En toda la primera parte del CB 1-13 se habla de los sufrimientos y ansias de amor por la ausencia del Amado. Después parece que todo aquello cesa y predomina el gozo, deleite y plenitud de la unión³⁵, que aunque amenazados en el desposorio, van poco a poco ganando el alma en fortaleza y virtudes que apuntan a un sosiego y paz definitivos, que se consiguen con el matrimonio. Sin embargo, nos encontramos aquí, ya en pleno matrimonio, con la presencia insistente que se van introduciendo, de la experiencia de padecer por el Amado, como una componente más de la unión plena con el Esposo y de la identificación con Él. El sufrimiento adquiere aquí por tanto una nueva dimensión, unida al amor, y que no se contradice con el gozo y con la plenitud de la unión, sino que parece ser asimilado de manera misteriosa. Antes (cf. CB 1-12) se hablaba de deseo de sufrir y de morir de amor por conseguir la presencia definitiva del Amado. Ahora, el alma unida a su Amado quiere sufrir como dimensión del amor perfecto que se transforma en el Amado y quiere asumir los sufrimientos de este, en su lugar. El sufrir, tanto al principio del camino espiritual como al final de él, sólo tiene sentido en relación con el amor, al servicio del amor, que es el único principio y fin de todo. Existen, por tanto, dos tipos de sufrimiento espiritual: uno corresponde a la purificación catártica de la búsqueda del Amado y está preparando el encuentro con Él³⁶; el otro, una vez consumada la unión, procura asumir la cruz del Amado por la identificación y transformación que el alma vive con Él³⁷.

Juan escribe todas sus grandes obras desde una madurez humana y espiritual que le lleva a tener una síntesis completa iluminada por su experiencia mística. Es importante conocer el pensamiento integral del autor para poder interpretar bien todas las expresiones de su doctrina. Por ejemplo, sólo la visión del amor que aquí estamos presentando puede justificar y explicar bien el contenido de muchas páginas de la *Subida* o de la *Noche Oscura*, las cuales, fuera del contexto completo de la mentalidad de su autor, pueden fácilmente ser malinterpretadas. Sólo un corazón «inflamado de amor» puede asumir e incluso buscar o preferir

³⁵ Aunque también es cierto que los retoques redaccionales del CB iban introduciendo claramente los elementos purificativo-catárticos que acompañaban todo el progreso espiritual.

³⁶ Su finalidad es liberadora: «Se expresan las verdades con el símbolo del amor, tan impetuoso a impulso del placer [...]. Hay que pasar de perturbación de lo pasional a la serenidad imperturbable, hasta liberarnos plenamente de toda aficción corporal. Nuestra alma ha de estar amorosamente inflamada en el fuego con que el Señor vino a encender la tierra»: GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar...*, o.c., hom. 1 p. 21.

³⁷ «Y cuando el alma ha recibido la gracia del Espíritu y se ha adherido ya al Señor hecha un espíritu con Él cumple con facilidad las obras de la virtud, que le es ya familiar, y ni siquiera tiene que luchar ya contra el enemigo, por encontrarse más fuerte que sus maquinaciones. Y lo que es más grande que todo esto: toma sobre sí misma los padecimientos del Salvador y se deleita en ellos»: GREGORIO DE NISA, *Sobre la vocación cristiana*, Ciudad Nueva (Madrid 1992) p. 123-124. Perfecta sintonía con el pensamiento sanjuanista.

los sufrimientos (la cruz de Cristo), las purificaciones y las noches³⁸. Si falta esto sería masoquismo. Esta experiencia de amor es lo que llena de verdad al alma, y por eso el alma desea más amor, sin poder contentarse con otra cosa: «el salario y paga del amor no es otra cosa, ni el alma puede querer otra, sino más amor, hasta llegar a perfección de amor; porque el amor no se paga sino de sí mismo» (CB 9, 7)³⁹.

Un amor contemplativo que da fruto

Para introducir la CB 29 escribe una larga «anotación para la canción siguiente» con una tendencia dialéctica y polémica, que expresa su clara postura a favor de la prevalencia de lo contemplativo sobre lo activo y que incluye una advertencia:

Adviertan, pues, aquí los que son muy activos, que piensan ceñir al mundo con sus predicaciones y obras exteriores, que mucho más provecho harían a la Iglesia y mucho más agradarían a Dios, dejado aparte el buen ejemplo que de sí darían, si gastasen siquiera la mitad de ese tiempo en estarse con Dios en oración, aunque no hubiesen llegado a tan alta como esta. Cierto, entonces harían más y con menos trabajo con una obra que con mil, mereciéndolo su oración, y habiendo cobrado fuerzas espirituales en ella; porque de otra manera todo es martillar y hacer poco más que nada, y a veces nada, y aun a veces daño. Porque Dios os libre que se comience a envanecer la sal (Mt. 5, 13), que, aunque más parezca que hace algo por de fuera, en sustancia no será nada, cuando está cierto que las obras buenas no se pueden hacer sino en virtud de Dios (CB 29,3).

Evidentemente, cuando Juan de la Cruz habla del amor, que es todo el ejercicio del alma unida a Dios, no se está refiriendo a un sentimiento emotivo o una entelequia espiritualista. Se trata de un amor encarnado, vivido corporalmente, en palabras, gestos y movimientos. Es vida en medio de la historia, aunque parezca que no se deje someter por los condicionamientos de esta. Pero en esta estrofa Juan va a completar el sentido que tiene este amor, y va a separarlo del activismo⁴⁰. Estamos ante otra interesante compilación de principios sanjuanistas donde se descubre su valoración extraordinaria de la dimensión contemplativa como fuente de la vida activa: las obras, por sí mismas, no tienen ningún valor si no está Dios

³⁸ También la *Subida* afirma que no se puede recorrer el camino espiritual, con sus «subidas», «noches» y «nadas», si no se vive el amor enamorado, en perfecta sintonía con aquel amor esponsal de Dios, del Esposo, que produce en el alma una «inflamación mayor» que la de los bienes creados (cf. S 1,14,2).

³⁹ «El amor basta por sí, agrada por sí, y por causa de sí. Él es para sí su mérito, él su premio. El amor no requiere causa además de él, sino fruto. Su fruto es su uso. Amor porque amo, amo por amar» (cf. BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Serm. 83, nº 4 p. 555-556). O también: «la única paga que exige [el Señor] es que lo amemos por todo lo que nos ha dado»: SAN BASILIO MAGNO, *Regla Monástica Mayor*, 2,2-4, citado en TexPat p. 241.

⁴⁰ Los datos biográficos confirman que Juan de la Cruz tuvo que corregir algunos carmelitas por salir demasiado para predicar, etc. Uno de ellos fue Diego Evangelista que, unos años después, capitanearía dentro de la Orden las persecuciones contra el santo: cf. ALONSO M. D., *Vida, virtudes y milagros del santo padre Fray Juan de la Cruz*, EDE (Madrid 1989) p. 416.

presente en ellas, ya que pueden provocar efectos contraproducentes⁴¹. Sólo en Dios está la fuente del obrar porque «las obras buenas no se pueden hacer sino en virtud de Dios» (CB 29,3)⁴².

En CB 32,8 se dice que «poder mirar el alma a Dios es hacer obras en gracia de Dios, y así [...] adoraban en gracia de su Dios, en la cual toda operación es meritoria». La contemplación de Dios no es una mirada desencarnada a un Dios idealizado y espiritualista, sino que abarca toda la vida humana⁴³: se trata de vivir y actuar en gracia de Dios. La identificación del alma con el Amado llevó a Teresa de Jesús, en la última etapa de su vida y dentro del matrimonio espiritual, a derrochar toda su energía en sus fundaciones, con un sentido profundamente apostólico⁴⁴. Aunque es evidente que Juan tenía un talante distinto también aquí aparece en él la necesidad del «ejercicio de amar afectiva y actualmente, ahora interiormente con la voluntad en actos de afición, ahora exteriormente haciendo obras pertenecientes al servicio del Amado» (cf. CB 36,4). Juan está en profunda sintonía con Teresa, pero ha querido remarcar con intensidad que las obras han de nacer de la fuente del amor que está en Dios⁴⁵, y como esto tiende a olvidarse con demasiada frecuencia, pasa a ser un elemento importante del mensaje sanjuanista. Pero llegados aquí, tenemos también las obras, eso sí, que han de brotar del amor de Dios que ha hecho asiento en el alma.

La iniciativa amorosa divina y la respuesta amorosa del hombre

El *Cántico Espiritual* se iniciaba con el deseo ardiente del alma que salía en búsqueda de Dios, pero es importante señalar, para una perfecta comprensión del pensamiento sanjuanista, que este deseo del alma y esta búsqueda no es un camino voluntarista, sino que es siempre la respuesta a la iniciativa amorosa de Dios que ha salido primero a buscar al hombre⁴⁶. Esta iniciativa divina

⁴¹ Juan de la Cruz previene al hombre de todas las épocas contra el activismo o «herejía de la acción», la preeminencia de las obras que pueden ocultar una auto-justificación sentimental-paternalista ajena a la genuina experiencia cristiana, que reclama siempre una raíz de unión con Dios. H. Waach habla de ello, citando una carta de Pío XII al clero católico: cf. H. WAACH, *San Juan de la Cruz*, colección Patmos, Rialp (Madrid 1960) p. 17.

⁴² Hay que hacer ascender el impulso del amor humano hacia lo alto, a las realidades superiores: cf. ORÍGENES, *Comentario al Cantar*, o.c., hom. 2, p. 78.

⁴³ Un conocimiento experimental y contemplativo semejante lo encontramos también en San Buenaventura, con el progreso de tres etapas y el binomio meditación-contemplación: cf. Agustí Boadas, «Introducción», en BONAVENTURA, *Soliloqui i altres escrits*, o.c., p. 37.

⁴⁴ Ya decía santa Teresa: «Para esto es la oración, hijas mías; de esto sirve este matrimonio espiritual: de que nazcan siempre obras, obras» (M 7,4,6).

⁴⁵ Cosa que también señala Teresa en muchos momentos: «En fin, hermanas mías, con lo que concluyo es, que no hagamos torres sin fundamento, que el Señor no mira tanto la grandeza de las obras como el amor con que se hacen» (M 7,4,15). Es doctrina sanjuanista.

⁴⁶ Alfonso Baldeón explica este tema: cf. «Búsqueda de Dios» en DicSJC p. 229-238. En todo el proceso de la vida espiritual se podía interpretar que el papel fundamental partía de la iniciativa del alma en su camino de perfección y en su búsqueda de Dios, pero Juan de la Cruz aclara que es Dios

está implícita en el pensamiento del autor y se explicita en CB 32,⁴⁷ aunque el conjunto del *Cántico* está representando el momento posterior del desarrollo espiritual con la respuesta personal del hombre⁴⁸. El núcleo del proceso espiritual que describe Juan de la Cruz no hay que enmarcarlo en los esfuerzos ascéticos voluntaristas humanos, sino en la respuesta a la iniciativa amorosa divina que el creyente ha experimentado. Sólo impulsada por el amor divino el alma puede recorrer el camino espiritual hasta la unión⁴⁹. En CB 31,8 aparecía la iniciativa de la «mirada divina» como fundamento del pensamiento sanjuanista:

el mirar de Dios es amar; porque, si él por su gran misericordia no nos mirara y amara primero, como dice san Juan (1 Jn 4, 10), y se abajara, ninguna presa hiciera en él el vuelo del cabello de nuestro bajo amor, porque [...] se bajó a mirarnos y a provocar el vuelo y levantarlo de nuestro amor, dándole valor y fuerza para ello, por eso él mismo se prendó en el vuelo del cabello, esto es, él mismo se pagó y se agradó, por lo cual se prendó (CB 31,8).

Primero fue la mirada amorosa de Dios, después lo demás. Bajo la mirada amorosa divina se esconde una experiencia místico-simbólica de amor y conocimiento, de relación personal (de la que la persona ha tomado conciencia), que renueva afectiva y efectivamente al alma. La iniciativa de Dios nos remite también al desposorio de la Encarnación-Redención de CB 23, como aquel «sí» dado por Dios a la Iglesia y a cada alma, hecho todo de una vez, que hermosa y capacita al alma para poder responder con amor y buscar la unión, originando el movimiento de búsqueda de esta. La iniciativa amorosa divina es tan apasionada que lleva al Esposo a llagarse en amor por la Esposa, enamorado al contemplar su amor y su fe (cf. CB 31,8). La llaga de amor de Dios se explica en CB 31,9-10. Si en la canción CB 9 nos encontrábamos al alma llagada de amor por el amor impaciente e insatisfecho, que deseaba al Esposo y no lo encontraba, aquí, tras el matrimonio espiritual, se han invertido los papeles, y nos encontramos al Esposo, llagado de amor por ella⁵⁰. El mismo tema del Esposo que asume las «heridas de

el que amó primero al alma y provocó en ella su vuelo y la levantó en amor. Por tanto es Dios el motor primero y secreto del camino del alma hacia Él.

⁴⁷ Muchos autores lo subrayan, como San Agustín («Sólo podemos amar si hemos sido amados primero»: AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermón 34 sobre el salmo 149,1*, PL 38 p. 210) y también San Bernardo («Busca el alma al Verbo, pero no sin que antes el Verbo la haya buscado a ella»: BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Serm. 84, nº 2 p. 559; y se desarrolla a continuación: cf. *lb.* nº 4-7, p. 560-562). También en DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombre de Dios, IV, 13*: «Dios también sale de sí mismo cuando cautiva a todos los seres por el sortilegio de su amor y su deseo». (PG 3, pp. 112-113).

⁴⁸ La iniciativa divina estaba mostrada teológicamente a través del *Romance*. En cambio, la respuesta humana, se muestra en la poesía y el comentario del *Cántico*: M. Á. CADRECHA, *San Juan de la Cruz. Una eclesiología de amor*, Monte Carmelo (Burgos 1980) p. 513.

⁴⁹ «Inflamada de amor» por amor del Esposo: cf. S 1,14,2. «La vida espiritual no se centra en la ascética, sino en el amor a Jesucristo. La negación está en función del enamoramiento»: S. CASTRO, *Hacia Dios con san Juan de la Cruz*, EDE (Madrid 1986) p. 28.

⁵⁰ Admirable intercambio que los *Romances* habían descrito con estas palabras: «y sobre mí tomaría / sus fatigas y trabajos, / en que tanto padecía» (R 260-262).

amor» de ella torna después a repetirse: «además de amar el Esposo mucho la soledad del alma, está mucho más herido del amor de ella por haberse ella querido quedar a solas de todas las cosas, por cuanto estaba herida de amor de él» (CB 35,7). Aunque el poema-comentario presenta la acción de Dios en un segundo momento, se trata, evidentemente de algo que está en el origen, al principio de todo, pero que el alma sólo descubre cuando llega a la unión con Dios, y recibe de Él una sabiduría contemplativa y mística. La unión con Dios no ha conducido a un limbo de plenitud imaginaria, aislados de la historia. Más bien lleva, misteriosamente, a tomar conciencia de la historia de salvación que Dios ha obrado en la persona, a implicarse en ella, a participar del misterio de la Encarnación, y a reproducir los frutos de la Redención como misterioso intercambio: el entrar del alma en la vida divina está acompañado por el entrar divino en el sufrir de amor por el alma, llegando Dios a hacerse prisionero de ella (cf. CB 31,10): deliciosa intimidad compartida⁵¹. Y el alma toma conciencia de ello en el matrimonio espiritual.

En CB 38,2 se desvela la intención del alma de amar a Dios con igualdad de amor como es amada de Él. La reciprocidad es el deseo mayor del alma, y también en ello queda bien caracterizada por el símbolo sponsal⁵².

De diversas maneras reaparecen ideas que subyacen al pensamiento sanjuanista y que nos están expresando la dinámica del amor divino y la entrada en tal misterio al que está convocado el alma humana: un misterio de amor⁵³ y de transformación mutua.

⁵¹ Este misterio admirable está también al final de los *Romances* sanjuanistas. El fruto de la Encarnación es la realización de este maravilloso intercambio que la intención redentora de Cristo ya estaba anunciando en R 259-266: «el llanto del hombre en Dios, y en el hombre la alegría» (R 307-308). El Esposo asume los trabajos y sufrimientos de la humanidad para que la esposa pueda participar de la vida divina. Paradójico contraste que viene a completar lo expresado anteriormente: «y que Dios sería hombre y que el hombre Dios sería» (R 139-140). Dios asume el sufrimiento del hombre, y este puede participar de la alegría-felicidad divinas.

⁵² La reciprocidad es también el deseo de Dios, según confirma San Bernardo: «El mismo Esposo que merece ser honrado, excita la sorpresa y la admiración; pero ama más ser amado. Son Esposo y Esposa. ¿Qué otra relación y conexión buscas entre esposos sino el ser amado y el amar?» (cf. BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Serm. 83, nº 3 p. 555); «El Esposo-Amor sólo busca la paga y la fidelidad del amor. Devuélvale, pues, la Amada amor por amor» (*Ib.*, nº 5 p. 556; cf. nº 6, p. 557). Porque «la medida del amor de Dios es únicamente esta: que se le ame tanto cuanto él mismo quiere»: ORÍGENES, *Comentario al Cantar*, o.c., p. 226.

⁵³ Quizás uno de los autores que mejor ha tratado la centralidad del amor en la doctrina sanjuanista, ciñéndose al pensamiento del autor haya sido A. Bord en su obra *Les amours chez Jean de la Croix*, Beauchesne (Paris 1998). La obra tiene tres partes y doce capítulos. La primera parte trata del «Amor perdido», se centra en los *Romances* y profundiza la fuente del amor en la vida intratrinitaria. La segunda parte, «Caminos del amor», en línea con la doctrina de la S y la N, interpreta la doctrina sanjuanista como un camino de purificación que Dios realiza sobre el alma humana en tres etapas: 1º ruptura con los falsos amores; 2º purificación amorosa de las capacidades humanas (memoria, entendimiento y voluntad); 3º amor consumidor en la noche pasiva del espíritu. Por último, la tercera parte se titula «Amor encontrado», más centrada en el contenido de *Cántico* y *Llama*, presentando el contenido amoroso y nupcial del desposorio y el matrimonio espiritual.

El Amado vive en el amante, y el amante en el Amado

El amor lleva a los amantes a salir de sí en busca del otro. Porque «el alma más vive donde ama que en el cuerpo donde anima» (CB 8,3)⁵⁴. Se trata de una experiencia fundamental del alma a lo largo de todo el poema y el comentario, que se repite de diversos modos: «el que está enamorado se dice tener el corazón robado o arrobado de aquel a quien ama, porque le tiene fuera de sí, puesto en la cosa amada; y así no tiene corazón para sí, sino para aquello que ama» (CB 9,5). Y en CB 11,12 dice que «que el amor nunca llega a estar perfecto hasta que emparejan tan en uno los amantes, que se transfiguran el uno en el otro, y entonces está el amor todo sano». El amor, por tanto, conlleva una dinámica de mutua transfiguración. En CB 12,7, en un momento culminante justo antes de la experiencia de la unión reflejada en CB 13-14, nos encontramos el mismo concepto sanjuanista claramente definido: «el Amado vive en el amante, y el amante en el Amado»⁵⁵. El texto dice:

de tal manera se dibuja la figura del Amado y tan conjunta y vivamente se retrata en él, cuando hay unión de amor, que es verdad decir que el Amado vive en el amante, y el amante en el Amado; y tal manera de semejanza hace el amor en la transformación de los amados, que se puede decir que cada uno es el otro y que entrambos son uno. La razón es porque en la unión y transformación de amor el uno da posesión de sí al otro, y cada uno se deja y trueca por el otro; y así, cada uno vive en el otro, y el uno es el otro y entrambos son uno por transformación de amor (CB 12,7).

Esta experiencia de vivir dentro del otro la pone Juan de la Cruz en relación con la unión y transformación del matrimonio espiritual. Este «vivir dentro» se completa así: cada uno se deja y trueca por el otro... y el uno es el otro y entrambos son uno. Cada uno se ha convertido en el otro, y ello expresa el contenido de la experiencia de unidad⁵⁶. Y en CB 28,1 se insiste en que el amor iguala a los amantes, y sólo así puede el alma engrandecerse, amando a Dios, igualándose a Él y recibiendo sus dones⁵⁷. En CB 32,6 señalaba que «Amar Dios al alma es meterla en cierta manera en sí mismo, igualándola consigo». El amor de Dios introduce al alma en la intimidad de la vida divina, dentro de sí.

⁵⁴ Este tema sanjuanista de «salir de uno mismo en busca del otro», aparece también en otras obras como el poema *Vivo sin vivir en mí*. También en CB 11,10 dice que «más vive el alma donde vive que donde anima». Este adagio aparece en DIONISIO CARTUJANO, *Super epistolam ad Philippenses*, cap. 3, art.3, citado en CantB 2ª parte, p. 132, nota 24. Y lo encontramos también en J. GERSON, *Teología Mística...* o.c., p. 195.

⁵⁵ Se trata de una frase axiomática de la teología afectiva, divulgada por la espiritualidad neoplatónica e integrada en las grandes síntesis escolásticas. Santo Tomás la recoge: cf. ST 1, q. 20; *In III Sent.* 27, 1,1, etc., citado en CantB 2ª parte p. 142 nota 16.

⁵⁶ También Fray Luis de León nos habla de esta experiencia en su comentario y la explica así: «vemos que el que ama de veras no vive en sí sino en lo que ama; siempre piensa en ello y habla de ello, su voluntad es la de su amado y sin saber querer otra cosa y sin poder querella; que es evidente señal que no es suyo sino ajeno, entregado ya en el poder y albedrío de otro»: FRAY LUIS DE LEÓN, *El Cantar de los Cantares*, Sígueme (Salamanca 1980) p. 113.

⁵⁷ Esta cualidad del amor de igualar a los amantes aparece también en S 1,4,3-4.

Es significativo también el comentario de CB 36,5, donde la esposa aspira a repetir el encuentro de los amantes en la hermosura del Amado, por tanto, en el interior de Él: «y así, seré yo tú en tu hermosura, y serás tú yo en tu hermosura, porque tu misma hermosura será mi hermosura; y así, nos veremos el uno al otro en tu hermosura». Este texto parece apuntar hacia la hermosura de Dios como lugar definitivo de ambos. En cierto sentido viene a concluir, como una nueva inclusión, todo el poema, que partía con la conciencia de que el Hijo está en el seno del Padre («porque el lugar donde está escondido el Hijo de Dios es, como dice san Juan (1, 18), el seno del Padre»: CB 1,3), pero que ambos se esconden con el E. S. en lo más profundo del alma («Para lo cual es de notar que el Verbo Hijo de Dios, juntamente con el Padre y el Espíritu Santo, esencial y presencialmente está escondido en el íntimo ser del alma»: CB 1,6). Por tanto todo el recorrido espiritual queda comprendido por la inhabitación de Dios en el alma del principio, hasta la inhabitación del alma en Dios, al final.

La iniciativa esponsal divina lleva a Dios a penetrar el alma y habitar en su interior, dotándola de hermosura sobrenatural. La respuesta de amor humana en el camino de perfección, conduce al alma al interior de Dios, penetrando su intimidad trinitaria. La unión esponsal culmina en misteriosa inhabitación mutua del alma y Dios. Esta concepción es muy importante para Juan de la Cruz y tiene un importante trasfondo neotestamentario. En la obra de los *Romances* aparece con toda claridad, con todo el entramado teológico que subyace al pensamiento sanjuanista⁵⁸.

Después de comentar los principios sanjuanistas, nos parece conveniente analizar un texto bíblico que Juan relaciona con las últimas etapas de la unión: veamos las citas de Jn 17.

⁵⁸ Se presenta primero la vida trinitaria con estas características en R 1,1-34: «En el principio moraba / el Verbo, y en Dios vivía [...] Como amado en el amante / uno en otro residía [...] y el amante es el amado / en que cada cual vivía» El Padre reside en el Hijo y viceversa, como amado en el amante y el amor les hacer ser uno y ser iguales (v. 21-26). El Padre es generador, el Hijo es receptor y el E.S. es el amor que une a ambos. Pero este amor les iguala y cada uno es el otro. La misma relación del Padre y el Hijo, siendo una relación filial, aparece presentada como relación de amante a amado (R 1, 21-22), con un talante esponsal. La Trinidad presenta así en los *Romances* un cierto talante esponsal que se relaciona con el misterio de la comunión intradivina y de las relaciones pericoréticas: un misterio de unidad en el Amor. De este misterio va a brotar todo: la creación y la redención. Y ese mismo amor y vida divinos pasarán a quien ama al Hijo: «Al que a ti te amare, Hijo, a mí mismo le daría, y el amor que yo en ti tengo, ese mismo en él pondría» (R 2, 72-74). El hombre puede participar de este modo del amor divino con la inhabitación de las Tres personas en su alma, a través del amor y la unión con el Hijo. En R 3, 77-86 aparece la voluntad de Dios de dotar a su Hijo de una Esposa que le ame que pueda compartir sus dones y recibir sus bienes. Y la Esposa gozaría así de la vida del Padre, del Hijo y del E.S. tal y como viven ellos, el uno en el otro, así la Esposa viviría absorta dentro de Dios vida divina: «como el Padre y el Hijo, / y el que de ellos procedía / el uno vive en el otro, / así la esposa sería» (R 4, 161-164). Las consecuencias de esta experiencia son la Encarnación de Dios y la divinización del hombre («Y que Dios sería hombre y que el hombre Dios sería», R 4,139-140), y la asombrosa participación de ambos en un estilo de vida ajeno a su propia naturaleza («el llanto del hombre en Dios, / y en el hombre la alegría, / lo cual del uno y del otro / tan ajeno ser solía»: R 9, 307-310). La experiencia de unidad del alma con Cristo penetra el misterio de unidad trinitaria.

3. AL FINAL DEL CAMINO ESPIRITUAL: JN 17

Juan de la Cruz encuentra en Jn 17 el marco y el contenido de la experiencia mística trinitaria, por ello sintoniza y acude a él para explicarlo⁵⁹. El texto de Jn 17 nos está transmitiendo el testamento que Jesús va a transmitir a sus discípulos, con el núcleo de su mensaje, en ambiente de intimidad compartida⁶⁰:

- | | |
|----------|---|
| 17,1-5 | Prefacio: Que se realice el acontecimiento salvador. |
| 17,6-19 | Oración por la comunidad presente.
6-8: Presupuesto: Fe y praxis de la comunidad por obra de la actividad de Jesús.
9-11a: Circunstancia: La marcha de Jesús con el Padre.
11b-19: Petición: Que el Padre guarde su misión y los consagre con la verdad. |
| 17,20-23 | Oración por la comunidad del futuro.
20: Presupuesto: La fe por obra del mensaje de los discípulos.
21-23: Petición: Que alcancen perfecta unidad por el amor, para que el mundo crea. |
| 17,24-26 | Conclusión: Que el Padre honre a los que lo han reconocido.
Propósito de Jesús de llevar a término su obra. |

Ahora vamos a centrarnos en sus citas explícitas, y en su aportación a nuestro tema de la participación en la vida divina en sus últimas etapas. Las citas explícitas de Jn 17 en Juan de la Cruz son cuatro⁶¹, y todas ellas aparecen relacionadas con las últimas etapas de la vida espiritual, en la unión transformante con Dios, tanto en el *Cántico* como en la *Llana*:

- *Jn 17,3 en CB 37,1*: «Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo». Juan elige esta cita para poner como bien máximo del hombre el conocimiento de Dios, que está vinculado al conocimiento de Jesucristo, en los profundos misterios de la Encarnación. Cita de memoria este texto, por eso incluye una

⁵⁹ La influencia del pensamiento del Jn 17 es evidente en Juan de la Cruz y queda bien resumida en la *Oración del Alma enamorada*, donde es indudable el trasfondo de Jn 17,10 («Todo lo mío es tuyo, y todo lo tuyo es mío, y en ellos he sido glorificado»): «Míos son los cielos y mía es la tierra; míos son las gentes, los justos son míos y míos los pecadores; los ángeles son míos, y la Madre de Dios y todas las cosas son mías; y el mismo Dios es mío y para mí, porque Cristo es mío y todo para mí. Pues ¿qué pides y buscas, alma mía? Tuyo es todo esto, y todo es para ti. No te pongas en menos ni repares en meajas que se caen de la mesa de tu Padre. Sal fuera y gloriáte en tu gloria, escóndete en ella y goza, y alcanzarás las peticiones de tu corazón» (D 27).

⁶⁰ J. Mateos analiza el esquema del capítulo: cf. J. MATEOS / J. BARRETO, *El evangelio de Juan*, Cristiandad (Madrid 1979) p. 707. Lo fundamental estaría en las dos peticiones de Jesús al Padre (v. 11b-19 y v. 21-23) y en la conclusión, que asegura el futuro de los discípulos, en unidad de amor, con el Hijo, y con el Padre. Algunos autores centran el contenido de este capítulo en la misión del Hijo ligada al amor del Padre, y que se comunica a los discípulos, haciendo presente así la vida del amor divino en la historia: cf. G. SEGALLA, *La preguiera di Gesù al Padre (Giov. 17). Un addio missionario*, Paideia (Brescia 1983).

⁶¹ Un sencillo comentario a estas citas en J. CASTELLANO CERVERA, «La preghiera sacerdotale di Gesù nei Santi dei Carmelo», en *RivVitSpir* 43 (1990) 286-293.

variante del texto: «que te conozcan a ti, un solo Dios verdadero, y a tu Hijo Jesucristo, que enviaste».

- *Jn 17,10 en CA 35,3; CB 36,5; LIA 3,69; LIB 3,79*: «Y todo lo mío es tuyo y todo lo tuyo es mío; y yo he sido glorificado en ellos». La segunda cita explícita aparece en las dos redacciones del *Cántico* y en las dos redacciones de la *Llama*. La cita, desarrollada en las dos redacciones del *Cántico* comenta con algunas variantes (un poco más desarrollada en la segunda versión) el verso «y vámonos a ver en tu hermosura». El contexto general se refiere a la situación de unión de amor del alma con Dios. El lugar de ese encuentro será «la hermosura de Dios», que pasa a ser también, de manera participada, hermosura del hombre. Para explicar la comunicación plena y posesión mutua de ambos el autor recurre a la cita de *Jn*: el Padre y el Hijo comparten plenamente la vida, y de ello participan también los discípulos en Cristo⁶².
- *Jn 17,20-23.24 en CA 38,4; CB 39,5*: «No ruego sólo por estos, sino también por aquellos que, por medio de su palabra, creerán en mí, para que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado. Yo les he dado la gloria que tú me diste, para que sean uno como nosotros somos uno: yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno, y el mundo conozca que tú me has enviado y que los has amado a ellos como me has amado a mí. Padre, los que tú me has dado, quiero que donde yo esté estén también conmigo, para que contemplen mi gloria, la que me has dado, porque me has amado antes de la creación del mundo». Nos encontramos con la misma experiencia que antes hemos definido en el apartado anterior «El Amado vive en el amante, y el amante en el Amado». Y descubrimos la fuente bíblica de donde Juan de la Cruz parece asimilarlo, del evangelio de *Jn*, que lo especifica así: «para que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros». La misma inhabitación mutua que el evangelio de *Jn* atribuye al Padre y al Hijo, y que el Hijo la pide en oración para sus discípulos, es la que los discípulos están llamados a vivir⁶³.

⁶² La cita desarrollada en las dos redacciones de la *Llama* se encuentra en el contexto del alma que quiere devolver a Dios en la medida adecuada del amor que ha recibido, y que sólo por el mismo don divino se ve capacitada para ello. Por tanto aquí se usa para mostrar cómo precisamente esta posesión mutua de los dones divinos del Padre y del Hijo es la que capacita la respuesta del hombre a Dios. El término «glorificación» es traducido por Juan, siguiendo a la Vulgata, por «clarificación»: «soy clarificado en ellos». Se entiende como una participación en la vida divina a través de Cristo que resulta iluminadora, aunque haya niveles diferentes para la otra vida, con fruición perfecta, y en la presente, que no da tanto. En *LIB 3,80* distingue para la primera la «lumbre de gloria», mientras que en la segunda se dará la «fe ilustradísima».

⁶³ Tanto esta cita como la siguiente, están refiriéndose ya explícitamente a la comunión humano-divina (las dos citas anteriores son interpretadas también en ese sentido, a la luz de una visión global del capítulo 17 de Juan, pero ellas en sí mismas no adelantaban este contenido esencial, que sí se da ahora).

Esta cita se localiza en las dos redacciones del *Cántico*. La segunda redacción muestra el mismo contenido, pero con una mayor diferenciación de lo que corresponde al estado de unión, en la vida humana histórica, y que es don divino, de la definitiva unión en la vida de la gloria. Se adivina también una mayor dependencia de fuentes como *De Beatitudine*⁶⁴.

El texto de CB 39,4-6 que incluye esta cita está comentando el v. «El aspirar del aire», de la canción 39, y lo refiere a la participación por parte del hombre en la aspiración del Espíritu Santo. Nos ofrece elementos importantes del pensamiento sanjuanista que ya hemos comentado al hablar de la estrofa: la divinización como fruto de la unión con la Trinidad, la transformación en las tres divinas personas, la filiación divina y participación de los bienes que el Hijo tiene por la aspiración del ES y recibiendo «el mismo amor que el Hijo».

Las vertientes comunitarias, relacionales, eclesiales⁶⁵, del pensamiento del doctor místico quedan anunciadas, y han recibido sus líneas fundamentales, pero no serán desarrolladas explícitamente por él⁶⁶. Queda claro, sin embargo, que la Iglesia, como comunidad de cristianos, «los santos», está llamada a participar en el misterio de comunión de amor divino, con la relación mutua de sus miembros⁶⁷.

– *Jn 17,26 en LIA 3,72; LIB 3,82*: «Yo les he dado a conocer tu nombre y se lo seguiré dando a conocer, para que el amor con que tú me has amado

⁶⁴ Esta obra late ya en la primera redacción, pero queda más subordinada a la expresividad y espontaneidad de la experiencia mística del santo que le lleva a subrayar los elementos actuales de la misma, mientras que en la segunda redacción, se adhiere más al esquema del opúsculo, procurando así una mayor adecuación a la tradición teológica, representada por Santo Tomás, a quien se atribuía el tratadillo: cf. M. Á. DÍEZ GONZÁLEZ, *Lecturas medievales de San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo (Burgos 1999) p. 262-319.

⁶⁵ Sobre la eclesiología del Doctor Místico, cf. J.V. RODRÍGUEZ, «El tema de la Iglesia en san Juan de la Cruz», *EphCarm* 17 (1966) p. 368-404; 18 (1967) p. 99-137; cf. L. RUANO, «La doctrina del Cuerpo Místico en San Juan de la Cruz», en *RevEspir* 3 (1944) p. 181-211; 4 (1945) p. 77-104 y 251-275; cf. M. Á. CADRECHA, *San Juan de la Cruz. Una eclesiología de amor, o.c.*, p. 348. Esta última obra es de gran interés, aunque haya pasado bastante desapercibida, para abrir nuevas líneas hermenéuticas al genuino pensamiento de Juan de la Cruz, partiendo de una visión teológica y eclesiológica más moderna y actual.

⁶⁶ Resulta significativo que la alusión a la misma cita conduce, en un documento del Vaticano II, a la consideración de dichas consecuencias relacionales y eclesiales: «El Señor, cuando ruega al Padre que «todos sean uno, como nosotros también somos uno» (Jn 17,21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad»: *Gaudium et spes*, 24.

⁶⁷ No resulta difícil descubrir la huella de esta experiencia mística en la vida de Juan de la Cruz. En la prisión de Toledo Juan lleva en su interior a las carmelitas de Ávila («las jóvenes discurren al camino»); las carmelitas de Beas están incorporadas desde dentro al proceso creador del *Cántico*; Juan de la Cruz entra en el alma de sus carmelitas para guiar el camino mistagógico hacia Dios. El amado vive en el amante y el amante en el amado. El mismo Cristo-Esposo que reclama a sus discípulos en el evangelio de Jn que se amen unos a otros como él nos ha amado, pide al Padre el don de la unidad para sus seguidores. La vida de unidad trinitaria se comunica misteriosamente a quienes buscan la unidad con Dios.

esté en ellos y yo en ellos». Esta última cita explícita, no aparece en el *Cántico*⁶⁸.

Valorando en conjunto las cuatro citas explícitas del cap. 17 de Jn descubrimos cómo nos remiten al núcleo de la experiencia cristiana que el cuarto evangelio nos quiere comunicar: la vida divina de amor y de unidad transmitida por el Hijo, revelador del Padre, a los discípulos, por el Espíritu vivificador⁶⁹. Constatamos una vez más cómo Juan ha asumido elementos importantes de su pensamiento del cuarto evangelio⁷⁰, los ha recreado, y los devuelve, con una nueva y gran riqueza para la vida de la Iglesia. Concretamente todo el contexto asumido aquí de Jn 17 nos remite a un ambiente discipular de intimidad con el Maestro, una comunidad hermenéutica que transmite el misterio de la vida divina a aquellos que con su sinceridad y generosa donación quieren acceder a él, en comunión eclesial. Un ambiente semejante al revivido por Juan de la Cruz en su propia obra escrita. Y nos está transmitiendo un mensaje fundamental, un conocimiento místico que sólo resulta accesible para quien se sumerge en él a través de la vida, mientras que resultará incomprensible para quien no entre en la experiencia. La participación en la vida divina, cuyo contenido nos resultaba problemático, va siendo «clarificada» como cumplimiento de la promesa que la Palabra hace al hombre, con la luz de los argumentos que la misma Palabra proporciona⁷¹. En el fondo resulta que la unión del hombre con Dios sólo podía ser capacitada por Dios mismo, por el Espíritu divino. Es el Espíritu Santo el que capacita a la humanidad, regenerándola y elevándola, para unirse a su Esposo: el Espíritu de Cristo que rescata a la Esposa

⁶⁸ Pero nos ayuda a completar la visión sanjuanista sobre este tema. La presencia de esta cita es oportuna en su contexto, en que se van refiriendo los deleites y dones que vienen ligados a la comunión con Dios. Para expresar este pensamiento Juan de la Cruz toma unos conceptos del opúsculo *De Beatitudine* que le van a servir para desarrollar las primicias de felicidad que experimentan en tal estado. Los denomina «primores», y elige los que le parecen más adecuados de la lista ofrecida por el opúsculo: el amor, la alabanza, el agradecimiento... Sobre el amor dice que el alma ama a Dios no «por ella» sino «por Dios mismo». En este momento es oportuna la cita para explicar que ese «sí mismo» es el Espíritu Santo: el Espíritu de amor que está en la relación del Padre y del Hijo es precisamente ese Amor del que se dice: «que el amor con que tú me has amado esté en ellos». El Espíritu Santo es el don por excelencia que en la humanidad hace posible la participación en la vida divina por el amor.

⁶⁹ «Por Jesús, que es una cosa con el Padre, los discípulos son introducidos en la unidad de Dios, en la comunión con él. Esta idea, que puede descubrirse varias veces en el Ev. Jn (10,38;14,10s.20.23;15,4s.) y aparece también en 1Jn (especialmente en 1,3; 2,23ss; 5,11.20), en la oración de Jesús por los suyos se emplea de forma distinta, casi de modo inverso. A los discípulos de Jesús se les otorga la unión divina por el hecho de que Jesús está «en ellos» y el Padre está en Jesús. [...] Por el hecho de estar Jesús en los discípulos y el Padre en Jesús, la comunidad de creyentes se llena por completo del ser divino, entrelazándose y manteniéndose compacta. Se consume en una unidad y al propio tiempo está llamada a reflejar en sí el misterio de la unidad divina por el amor fraterno»: cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, tomo III, Herder (Barcelona 1980) p. 240.

⁷⁰ Cf. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans Saint Jean*, Biblical Institute (Rome 1977) p.782 nota 414.

⁷¹ El tema de la Trinidad como fuente y modelo de unidad para la Iglesia y el cristiano, citando a Jn 17 lo encontramos también en AGUSTÍN, *Obras Completas, tomo X*, Sermón 103,4, BAC 441 (Madrid 1983) p. 703-704.

y la une a Cristo, participando en Él de la vida divina⁷². Los deseos del alma de unidad plena con Dios y de participar en su gloria llevan a suplicar «aquello que me diste el otro día» (cf. CB 38). Se trata de una gracia de plenitud experimentada en algún momento por Juan (tiempo pasado, experiencia vivida), pero que apunta más allá a desear la gracia en plenitud del «otro día de la eternidad de Dios, en que la creó y la predestinó para la gloria».

Juan de la Cruz ha fundado todo su pensamiento sobre esta manera de pensar que ha encontrado en los escritos paulinos y en el evangelio de Juan: Dios se ha hecho hombre en la Encarnación para que el hombre llegue a la divinización, a asumir la vida de amor y unidad divinas, que puede iniciar ya en este mundo, y después llegará a gozar en plenitud en el otro. Y no encuentra otra manera mejor para explicar la vida del cristiano que participa de la vida divina que recurriendo a Jn 17:

Esta es la adopción de los hijos de Dios; que de veras dirán a Dios lo que el mismo Hijo dijo por san Juan (17, 10) al Eterno Padre, diciendo: Todas mis cosas son tuyas y tus cosas son mías. Él por esencia, por ser Hijo natural; nosotros por participación, por ser hijos adoptivos. Y así lo dijo él, no sólo por sí, que es la cabeza, sino por todo su cuerpo místico, que es la Iglesia; la cual participará la misma hermosura del Esposo en el día de su triunfo, que será cuando vea a Dios cara a cara. Que por eso pide aquí el alma que se vayan a ver ella y el Esposo en su hermosura (CB 36,5).

El misterio trinitario es el principio de unión de Dios con el hombre⁷³, donde el Hijo enviado por el Padre abre el camino para el hombre de la vida trinitaria mediante la Iglesia, que se une esponsalmente a Cristo⁷⁴. Después de esta visión de los principios generales vamos a seguir el contenido de la espiritualidad esponsal del CB en torno a las dos etapas fundamentales del desposorio y matrimonio.

⁷² La aspiración del Espíritu capacita al hombre para participar del misterio trinitario: cf. S. CASTRO, *Hacia Dios con san Juan de la Cruz*, o.c., p. 110. «El mismo Espíritu Santo es el don por excelencia que Cristo nos merece y nos da como máxima dote de amor nupcial. En él termina el Don del Padre y del Hijo, y en él se incluyen todos los restantes bienes de la herencia divina»: M. Á. DÍEZ, *Pablo en Juan de la Cruz. Sabiduría y ciencia de Dios*, Monte Carmelo (Burgos 1990) p. 332.

⁷³ Cf. ANDRÉS, M., *San Juan de la Cruz, maestro de espiritualidad*, Ediciones Temas de hoy (Madrid 1996) p. 74. Para Juan de la Cruz las tres divinas personas son la fuente de toda la vida espiritual. Es la tesis fundamental desarrollada en EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *San Juan de la Cruz y el misterio de la Santísima Trinidad en la vida espiritual*, Universidad de Salamanca (Zaragoza 1947). Muy en línea con la tradición patristica: cf. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Diálogos sobre la Trinidad*, VII, PG 75, p. 1075-1124; BASILIO DE CESAREA, *Cartas 189*, PG 32, p. 693; AGUSTÍN, *Obras*, La Trinidad I, 9, 18-19, BAC 39 (Madrid 1948) p. 165-167.

⁷⁴ Acertadamente afirma Kwang Seo King que «el Doctor Místico descubre el fundamento teológico relativo a la filiación adoptiva en la oración sacerdotal de Jesucristo», que lo pide al Padre: KWANG SEO KIM, *La función del amor en la unión transformante y divinización del hombre, según san Juan de la Cruz*, Facultad de Teología del Norte de España-sede de Burgos, (Burgos 2006) p. 141.

II. ESTROFAS DEL DESPOSORIO: EXPERIENCIA PRIMORDIAL (CB 13-15) Y ETAPA DE DESPOSORIO (CB 16-21)

El desposorio y el matrimonio espiritual ocupan el lugar central del proceso espiritual. Pero es evidente la necesidad de un proceso anterior, que Juan de la Cruz recoge en las primeras estrofas.

1. LAS ESTROFAS DE LA ETAPA PREVIA AL DESPOSORIO: CB 1-12

La dinámica de toda la primera parte se agita en el deseo de buscar al Amado y se mueve con una dialéctica de presencia-ausencia, identificando al Esposo con el ciervo que deja herida a la Esposa. Todo el grupo de estrofas 1-12 se identifica con la etapa de principiantes o vía purgativa, y reúne las dos sub-etapas, citadas en CB 22,3:

- «primero se ejercita en los trabajos y amarguras de la mortificación, y en la meditación de las cosas espirituales». Correspondiente a las estrofas 1-5.
- «Y después entra en la vía contemplativa, en que pasa por las vías y estrechos de amor». Estrofas 6-12.

Meditación y trabajos y amarguras de mortificación (CB 1-5)

En este grupo se incluye una experiencia de búsqueda ansiosa del Amado por parte del alma, que interpela a todas las mediaciones para poder alcanzar su objetivo⁷⁵. Aunque en CB 1 se diseña el camino espiritual como una vía de introspección⁷⁶, a partir de CB 2 se sigue una búsqueda de Dios hacia el exterior. Empieza su camino, intentando ascender a Dios a través del conocimiento de lo

⁷⁵ La escena original del Cántico, nos remite a un mismo ambiente, que encontramos en GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar...* o.c., hom. 6 p. 103-104 o a una situación como la comentada por Gregorio Magno: «El Esposo se oculta para que, no encontrándole, la esposa le busque con un amor renovado. La esposa se ve retrasada en su búsqueda para que este retraso aumente su capacidad de Dios y así encuentre al final más plenamente aquello que buscaba»: GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job* V, IV, 6: PL 75, p. 682-683. En esta línea habla también San Ambrosio, en *Comentario al salmo 118*, Sermón 6 (PL 15 p. 1267-1280), cuando afirma que Dios indaga los sentimientos de la esposa, mostrándose y ocultándose, provoca su amor; o Enrique Herp cuando presenta el clamor del alma que aborrece los consuelos humanos y ansía los divinos: cf. E. HERP, *Theologia Mystica*, 1.1, c. 36, Melchioris Novesiani (Colonia 1538).

⁷⁶ Ya en el comentario a CB 1 nos encontramos el estilo propio que seguirá en todas las canciones. Se va mezclando un tipo de contenido doctrinal y teológico (lo tenemos en CB 1,3-14), con otro más puramente místico y experiencial (cf. CB 1, 15-22), unificando el contexto dogmático en el que el santo se sitúa, con elementos de experiencia mística tomados de la tradición espiritual, y de experiencias propias y ajenas.

creado: «comienza a caminar por la consideración y conocimiento de las criaturas al conocimiento de su Amado, criador de ellas [...] consideración de los elementos y de las demás criaturas inferiores, y la consideración de los cielos y de las demás criaturas y cosas materiales que Dios crió en ellos, y también la consideración de los espíritus celestiales» (CB 4,1). En CB 4,1 y en CB 5,1 nos encontramos con dos alusiones a San Agustín, en relación al mismo tema de la huella que Dios ha dejado en las criaturas⁷⁷.

Responden las criaturas a la pregunta del alma afirmando el rastro del Creador en ellas: las gracias y virtudes, la armonía y dependencia mutuas, la hermosura, reflejo de la Sabiduría del Hijo que inspiró las obras (cf. CB 5,1). Realmente «las criaturas son como un rastro del paso de Dios, por el cual se rastrea su grandeza, potencia y sabiduría y otras virtudes divinas» (CB 5,3), y Dios «no solamente les comunicó el ser y gracias naturales mirándolas, como habemos dicho, mas también con sola esta figura de su Hijo las dejó vestidas de hermosura, comunicándoles el ser sobrenatural; lo cual fue cuando se hizo hombre, ensalzándole en hermosura de Dios, y, por consiguiente, a todas las criaturas en él, por haberse unido con la naturaleza de todas ellas en el hombre» (CB 5,4). Se afirma la huella divina en todo lo creado que se hace presente en las gracias naturales, pero además hay otra huella más profunda del «ser sobrenatural» en todas las cosas, que les viene no de ellas mismas, sino de la Encarnación del Verbo, cuya influencia parece alcanzar misteriosamente a toda la Creación⁷⁸. Encontramos aquí huella del pensamiento ireneano, también presente en Santa Teresa, de la creación del hombre y de todo lo creado a imagen de Cristo⁷⁹: por tanto, que todo lo creado encuentra su ser y su razón en Cristo, por quien fue creado⁸⁰.

Contemplación y vías y estrechos de amor (CB 6-12)

Después de esto se da «la vía contemplativa, en que pasa por las vías y estrechos de amor». En esta etapa se aumentan los padecimientos de amor: «cuanto más el alma conoce a Dios, tanto más le crece el apetito y pena por verle» (CB 6,2). Pero si primero eran criaturas irracionales las que herían de amor al alma con

⁷⁷ Son temas que San Agustín trató en diversos lugares, como en el libro de las Confesiones: cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, libro I cap. 3, Lib. IV cap. 15; lib VII cap. 17-19, BAC minor (Madrid 2ª 1988) p. 25.116-117.220-223. Es la doctrina de los vestigios de Dios en la creación, recogida y asimilada por muchos autores posteriores de espiritualidad, como Hugo y Ricardo de San Víctor o San Buenaventura: cf. BONAVENTURA, *Soliloqui i altres escrits*, o.c., p. 64.

⁷⁸ También para Ruusbroec el hombre iluminado «recorre todos los corazones, todas las jerarquías y todos los seres y considera cómo Dios habita en ellos, en cada uno según su propia nobleza»: cf. J. V. RUUSBROEC, *L'ornament de les noces espirituals*, Clàssics del Cristianisme 37, Edicions Proa (Barcelona 1993) p. 159.

⁷⁹ «Dios se ha hecho eso mismo que somos nosotros, para hacer de nosotros lo mismo que es Él»: IRENEO DE LYON, *Contra les hérésies*, V (cf. SC 153) Cerf (Paris 1959) p. 15.

⁸⁰ Concepción actual, en plena sintonía con la antropología teológica subyacente a la *Gaudium et Spes*: «sólo en el misterio del Verbo encarnado encuentra su verdadera luz el misterio del hombre» (GS 22). Y también que «la razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios» (GS 19).

la noticia que le daban de Dios, ahora la búsqueda entre las criaturas racionales no consigue mayor éxito, sino que más bien aumenta la herida de amor, casi hasta llevar al alma a morir de amor. Y así en CB7 el alma «da a entender estar llagada de amor a causa de otra noticia más alta que del Amado recibe por medio de las criaturas racionales, que son más nobles que las otras, las cuales son ángeles y hombres [...] está muriendo de amor a causa de una inmensidad admirable que por medio de estas criaturas se le descubre, sin acabársele de descubrir, que aquí llama no sé qué, porque no se sabe decir» (CB 7,1). Pero ni las criaturas racionales ni las irracionales satisfacen el deseo del alma⁸¹. Y en CB 8-10 el amor del alma y el deseo del Amado van aumentando⁸². La estrofa añadida del CB encaja aquí perfectamente, eso sí, marcando claramente la perspectiva escatológica: «Deseando, pues, el alma verse poseída ya de este gran Dios, de cuyo amor se siente robado y llagado el corazón, no pudiéndolo ya sufrir, pide en esta canción determinadamente le descubra y muestre su hermosura, que es su divina esencia, y que le mate con esta vista, desatándola de la carne» (CB 11,2).

Finalmente, después de un largo recorrido por dentro y por fuera, pero sin hallar el verdadero camino del escondite de Dios, vuelve a mirar adentro, tal y como de hecho ya había anunciado en CB 1,11. Buscar el amor fuera de la fe no alcanza su objetivo. Por eso ahora vuelve al camino de la fe, representada por una cristalina fuente⁸³ de semblantes plateados (cf. CB 12,2). Pero la fe se mueve en la oscuridad y necesita ir secundada por el amor, que se da en la voluntad y que es la que verdaderamente une a los amantes, conduciendo a la unión y transformación de ambos (cf. CB 12,7). La fe, por un lado, nos daba conocimiento verdadero, aunque oscuro, de Dios, pero además el amor traerá la presencia del amado al interior del alma y le hace uno con Él: «De manera que, según esta semejanza y transformación, podemos decir que su vida y la vida de Cristo toda era una vida por unión de amor» (CB 12,8). En estos dos últimos números citados Juan ha hecho ya, justo antes del momento clave del poema, la descripción esencial del

⁸¹ Dice Hugo de San Víctor: «Todo placer, toda suavidad, toda belleza de las criaturas puede afectar el corazón humano, no puede saciarlo», citado en BONAVENTURA, *Soliloqui i altres escrits*, o.c., p. 62.

⁸² En perfecta sintonía con la doctrina del Niseno: «La fruición que de Dios tenemos se torna objeto y ocasión de mayor deseo; al participar en sus bienes crece el deseo de tenerle a él [...]. Así todos aquellos que llevan en sus entrañas el deseo de Dios. Nunca están saciados, aun cuando les haya dado algo divino aquel a quien buscaban; lo arrebatan y ansían con mayor deseo». GREGORIO DE NISA, *Comentarios al Cantar...* o.c., hom. 1 p. 23-24.

⁸³ Ya C. Baudouin ha señalado que la fuente cristalina contiene el simbolismo espontáneo de la imagen de uno mismo: cf. Ch. BAUDOUIIN, *Psychanalyse du symbole religieux*, Fayard (Paris 1957) p. 252. Se trata, por tanto de una vuelta a la interioridad. Mirarse al espejo (en el agua de la fuente) es buscar la propia identidad. Significativamente el autor busca allí los ojos deseados del Amado: se busca a sí mismo en el otro, en la mirada del otro. Estamos ante una extraordinaria y moderna concepción dialógica del ser humano que se descubre en el fondo de la poesía (y de la experiencia) sanjuanista. Se adivina la intuición del ser humano relacional, que se realiza en el encuentro interpersonal. Esta fuente no aparece en el *Cantar* y no parece estar emparentada con antecedentes bíblicos o de la tradición cristiana: cf. DAVID RUBIO, *La Fonte. Comentario*, Minerva (La Habana 1946) p. 18. Algunos estudiosos han buscado antecedentes en la literatura renacentista o musulmana, o la mística sufi: cf. L. LÓPEZ BARALT, «El Cántico Espiritual o el júbilo de la unión transformante», o.c., p. 164-174.

proceso transformador al cual está convocada el alma en el amor divino y que sólo se alcanzará en las últimas etapas de la misma.

Es el camino de la fe y del amor que ya se anunció en CB 1, y que ahora va a producir su fruto. Estamos, sin embargo en una situación de deseo exaltado y máximo padecimiento. Juan incluye aquí un último número (nº 9) y una anotación para la canción siguiente que incluye todo el aspecto catártico y purificador que era necesario para que se pudiese realizar la unión, que está a punto de darse en la estrofa siguiente, pero que, sin embargo reclama, según la reflexión última del santo, una radical preparación (cf. CB 13,1). Todo el proceso purificador y catártico que desarrolla Juan en la *Noche* aparece integrado aquí, justo como paso indispensable para la unión del desposorio espiritual⁸⁴.

2. LA EXPERIENCIA PRIMORDIAL: CB 13-15

Si hemos de caracterizar el día del desposorio (que aquí denominamos experiencia primordial) con alguna estrofa, tendría que ser con la estrofa nº 13, y también las estrofas 14-15, en las que se describe el primer encuentro de amor o la primera visita del Esposo. El lenguaje aquí resulta ciertamente ambiguo, pues aunque Juan distingue claramente entre el día del desposorio y el estado subsiguiente, después habla vagamente del desposorio, sin caracterizar de manera clara y definida el día y el estado que sucede⁸⁵. Pero además, si atendemos a la experiencia primordial tal y como la hemos descubierto en el proceso genético, tendríamos que unir CB 13-15 a las posteriores del matrimonio espiritual (CB 24-33)⁸⁶, como una indisoluble unidad en la experiencia mística personal sanjuanista, donde Dios le había comunicado todo de una vez, regalándole «lo más que Dios suele comunicar a este tiempo a un alma» (CB 14-15,2). Sin embargo, nos ceñimos a la organización del CB. La experiencia primordial sanjuanista, correspondería, por tanto, a CB 13-15 + CB 24-33, si atendemos a su origen genético, pero vamos a respetar el proceso que el mismo Juan de la Cruz desarrolla en el CB y

⁸⁴ El camino hacia el amor, es un camino de purificación, de nada, de fe, esperanza y caridad, de fidelidad en la *noche*. Las negaciones sanjuanistas, el dejar todos los apegos, el sufrir en la oscuridad, etc. son expresiones de un deseo del amor, interior y personal, que va en busca del Amor con mayúsculas.

⁸⁵ Una opción posible sería la de separar la estrofa 13, de la 14-15, asignando al grupo de dos una experiencia posterior y más profunda. Sin embargo el mismo contenido interno apoya la unión de las tres, sobre todo cuando en CB 14-15,16, Juan de la Cruz está explicando el contenido deleitoso de la experiencia de la unión, como toque de sustancia desnuda en la sustancia del alma, hace la siguiente identificación: «Esta sustancia entendida, que aquí llama el alma silbo, es los ojos deseados que, descubriéndoselos el Amado, dijo, porque no los podía sufrir el sentido: ¡Apártalos, Amado!». Por tanto, está identificando el primer momento según el desarrollo estrófico (nº13), con el mismo momento culminante (nº14-15), que aquí desarrolla más extensamente. Todos los indicios apuntan a unificar las tres estrofas.

⁸⁶ Estas estrofas que pasan en CB al matrimonio espiritual y que estaban originalmente unidas formarían una experiencia total indisoluble en su propia vivencia que, sin embargo, pasará, por motivos pedagógicos, a transformarse en un proceso con etapas sucesivas.

vamos a remitirnos al núcleo de la «experiencia primordial» recogida en CB 13-15 y que Juan de la Cruz esquematiza como núcleo de la experiencia de desposorio.

Estrofa 13, «¡Apártalos amado...!»

La visita del Esposo que se va a producir viene preparada por una comunicación divina especial, que no puede ser soportada por la baja condición del alma: «Y como ahora el alma con tantas ansias había deseado estos divinos ojos, [...] descubrióle el Amado algunos rayos de su grandeza y divinidad, según ella deseaba; los cuales fueron de tanta alteza y con tanta fuerza comunicados, que la hizo salir de sí por arrobamiento y éxtasis, lo cual acaece al principio con gran detrimento y temor del natural» (CB 13,2).

Siente el alma salir de la carne, porque en ella no se pueden recibir bien tales dones: «Y de aquí que ha de padecer la carne, por la unidad que tienen en un supuesto» (CB 13,4)⁸⁷. Este vuelo del que habla el verso (que voy de vuelo) es la visita del Espíritu Santo: «en aquella visitación del Espíritu divino es arrebatado con gran fuerza el alma a comunicar con el Espíritu, y destituye al cuerpo, y deja de sentir en él» (CB 13,6). Pero estos fenómenos no significan la unión plena, sino que acompañan a «los que no han aún llegado a estado de perfección, sino que van camino en estado de aprovechados; porque los que han llegado ya tienen toda la comunicación hecha en paz y suave amor, y cesan estos arrobamientos, que eran comunicaciones y disposición para la total comunicación» (CB 13,6). Cita aquí la autoridad de los escritos de Teresa de Jesús en los temas de «raptos y éxtasis y otros arrobamientos y sutiles vuelos del Espíritu» (CB 13,7)⁸⁸. Refleja Juan de la Cruz que conocía y valoraba las obras teresianas y que apoyaba su publicación, ya en proceso⁸⁹. Por otro lado, queda claro que los éxtasis y arrobamientos aparecen como fenómenos propios del desposorio, pero que están motivados por la debilidad de la carne, y desaparecerán en el matrimonio espiritual. Aunque sean más espectaculares no están en el centro de la experiencia mística y su importancia no es fundamental⁹⁰. La experiencia extática en CB 13,6-7 tiene tres componentes: la comunicación divina, la absorción del espíritu y la pérdida momentánea de la sensibilidad. Es una experiencia fuerte y, con frecuencia, dolorosa.

⁸⁷ La concepción de unidad corpóreo-espiritual supera cualquier dualismo neoplatónico.

⁸⁸ Juan habla también de experiencias de raptos o éxtasis en S3,2,6 y en N2,1,2. Teresa habla de estas experiencias en V20,1; 28; 31,32; M 6, 4-5,6,11; 6, 3,12; Rel 1,1,3-8; II,2; 3,9; F6,2-6, etc. El contenido de estas experiencias lo podemos identificar con la inacción pasajera de potencias humanas ante la gracia: cf. J. GERSON, *Teología Mística...* o.c., p. 179-183.

⁸⁹ Como definidor de los Descalzos Juan de la Cruz firmó con fecha 1 sept. 1586 el primer decreto de impresión de los escritos teresianos: cf. CantA de E. Pacho, p. 722-723 nota 19.

⁹⁰ Cf. C. GARCÍA, «Gracia divina» en DicSJC p. 680-698. Tradicionalmente se ha dado mucha importancia a los raptos y éxtasis, identificándolos con lo fundamental del desposorio espiritual. L. Zabalza, por ejemplo, les dedica bastante espacio, de acuerdo con la visión de su época: cf. L. ZABALZA, *El desposorio espiritual según Juan de la Cruz*, o.c., p. 39-50. El mismo Juan de la Cruz, sin embargo, no le concede tal importancia, y por ello no lo presenta en un apartado especial.

Por tanto, tal y como lo explica la Declaración, primero el Espíritu prepara la venida del Esposo, con una fuerte comunicación divina. Después llega este. La visita del Esposo viene representada por la imagen del ciervo herido que viene al encuentro de la esposa herida: «viendo la Esposa herida en su amor, él también al gemido de ella viene herido del amor de ella» (CB 13,9). Decir que el Esposo «por el otero asoma» significa que llega al alma por su contemplación, que es lo que acerca a la visión del Esposo (cf. CB 13,10), pero también que viene al alma «al aire de tu vuelo», que es aire del Espíritu Santo y es amor⁹¹: «Esta caridad, pues, y amor del alma hace venir al Esposo corriendo a beber de esta fuente de amor de su Esposa, como las aguas frescas hacen venir al ciervo sediento y llagado a tomar refrigerio» (CB 13,11). Lo fundamental para llegar a este encuentro es siempre el amor: «Dios no pone su gracia y amor en el alma sino según la voluntad y amor del alma» (CB 13,12)⁹². La vocación cristiana es una vocación al amor, pero es además una con-vocación⁹³. No es casualidad que Juan asimile y repita íntegramente el himno a la caridad de san Pablo en CB 13,12. El amor a Dios revierte en el hombre⁹⁴. Pasamos ahora a dos estrofas fundamentales y, al mismo tiempo, complejas en su misteriosa sencillez.

Estrofa 14-15 «Mi Amado, las montañas...»

Resulta significativo que estas dos estrofas, sin verbos, tienen muchas variantes en los códices antiguos conservados. Por ejemplo en el ms. 125 de Valladolid el copista escribió el primer verso: «Mira Amado las montañas».

⁹¹ El tema del Espíritu Santo como amor ya venía de San Agustín, y también está integrado en síntesis teológicas de la época, donde está el sustrato de la visión sanjuanista sobre el espíritu, tal y como lo encontramos en CB 13,11: «el espíritu Santo, que es amor, también se compara en la divina Escritura al aire (Hch 2,2), porque es aspirado del Padre y del Hijo [...] porque Dios no se comunica propiamente al alma por el vuelo del alma, que es, como hemos dicho, el conocimiento que tiene de Dios, sino por el amor del conocimiento; porque así como el amor es unión del Padre y del Hijo, así lo es del alma con Dios».

⁹² Cuando Juan de la Cruz habla de la voluntad en cuanto amor, y por encima de la inteligencia, sigue una tradición que corresponde a San Bernardo y a San Buenaventura: cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. 3. Estilos laicales*, Encuentro (Madrid 1987) p. 149-150.

⁹³ Cf. J. SANZ MONTES, «*Illum totaliter diligas*» (3EpAg 15). *La simbología esponsal como clave hermenéutica del carisma de Santa Clara de Asís*, Pontificium Athenaeum Antonianum (Roma 2000) p. 81. Convocados por el amor de Dios para vivir en el amor, que es una relación personal con Dios, y es a la vez una relación mutua entre los convocados: «Quien a su prójimo no ama, a Dios aborrece» (Avisos procedentes de Antequera, 9); «Cuanto más crece este amor [para con los prójimos], tanto más crece el de Dios, y cuanto más el de Dios tanto más este del prójimo; porque, de lo que es en Dios, es una misma razón y una misma también la causa» (S 3, 23,1).

⁹⁴ Esta es la doctrina y esta es la vida de Juan de la Cruz. En este sentido hay que interpretar las palabras de algunos testigos que conocieron a Juan y declararon, como Agustina de San José, la primacía de su caridad: «Resplandecían en él todas las virtudes; y más la caridad, que la tenía tan grande con todas y más con las almas más necesitadas, acudiéndoles con notable cuidado sin hacer diferencia»: A. FORTES, *San Juan de la Cruz. Actas de gobierno y declaraciones de los primeros testigos*, BMC 26, Monte Carmelo (Burgos 2000) p. 421; cf. *ib.* p. 432. También lo señala fray Juan Evangelista: «Era caritativo en extremo y muy compasivo. Sentía las necesidades y trabajos de sus prójimos mucho, y procuraba acudir a su remedio cuando podía»: Dicho de Juan Evangelista, BMC 13, p. 387.

Otra copia muy significativa, la autógrafa de Ana de San Bartolomé conservada en Amberes, dice: «Mi Amado en las montañas...». En su época, el original tenía una «incorrección gramatical» que los códices tienden a «subsana». En cambio, es texto auténtico del poeta de Fontiveros que, de este modo, nos alerta y nos prepara para acoger la novedad de un mensaje extraordinario que rompe los moldes del lenguaje. Vayamos por partes.

Lo más que Dios suele comunicar

En el comentario de CB 14-15 empieza Juan poniendo en el desposorio una situación de estabilidad y plenitud que sólo parece propia del matrimonio espiritual:

Y al principio que se hace esto, que es la primera vez, comunica Dios al alma grandes cosas de sí, hermozándola de grandeza y majestad, y arreándola de dones y virtudes, y vistiéndola de conocimiento y honra de Dios, bien así como a desposada en el día de su desposorio. Y en este dichoso día, no solamente se le acaban al alma sus ansias vehementes y querellas de amor que antes tenía, mas, quedando adornada de los bienes que digo, comiéndole un estado de paz y deleite y de suavidad de amor, según se da a entender en las presentes canciones, en las cuales no hace otra cosa sino contar y cantar las grandezas de su Amado, las cuales conoce y goza en él por la dicha unión del desposorio. Y así, en las demás canciones siguientes ya no dice cosas de penas y ansias, como antes hacía, sino comunicación y ejercicio de dulce y pacífico amor con su Amado, porque ya en este estado todo aquello fenece. Y es de notar que en estas dos «canciones se contiene lo más que Dios suele comunicar a este tiempo a un alma». Pero no se ha de entender que a todas las que llegan a este estado se les comunica todo lo que en estas dos canciones se declara, ni en una misma manera y medida de conocimiento y sentimiento; porque a unas almas se les da más y a otras menos, y a unas en una manera y a otras en otra, aunque lo uno y lo otro puede ser en este estado del desposorio espiritual; mas pónese aquí lo más que puede ser, porque en ello se comprende todo (CB 14-15,2).

A mi parecer el contenido completo de este texto citado, a la luz de la interpretación de la génesis de los textos y de su proceso redaccional, nos da la clave de la importancia de estas estrofas. Juan de la Cruz escribió el comentario primitivo a estas dos estrofas y a continuación de diez estrofas más con el mismo tono (CA 15-24). Debido a que el contenido atribuido a todo este grupo era demasiado pleno, las diez estrofas posteriores pasaron en la redacción del CB a definir el matrimonio espiritual (CB 24-33). La clave está en que «en estas dos canciones (y en las otras diez) se contiene lo más que Dios suele comunicar a este tiempo a un alma». Juan se refiere aquí a una comunicación plena de Dios, que parece corresponder a la plenitud del matrimonio espiritual, porque estaba transmitiendo el contenido más profundo de la experiencia mística de unión con Dios vivida por él en la oscura pero dichosa noche de Toledo⁹⁵. Y allí estaba todo junto lo que Dios

⁹⁵ A mi parecer Juan alcanza la madurez de su vida cristiana en Ávila con Teresa de Jesús, y allí estaría el desposorio espiritual, cuya culminación llega en Toledo con el matrimonio espiritual, como gracia especial y disposición divina que generará en él una sabiduría y una penetración nueva en los

puede dar, tocando la plenitud del matrimonio espiritual. Incluso las estrofas posteriores del matrimonio (CB 22-23: Entrado se ha la esposa / Debajo del manzano) nos remiten a la misma experiencia, pero de modo más lejano, como ya hemos mostrado anteriormente con el apoyo del análisis de los tiempos verbales.

Por ello afirma que las canciones recogen lo más que «Dios puede comunicar de un tiempo al alma». Pero también sabe que «no se ha de entender que a todas las que llegan a este estado se les comunica todo lo que en estas dos canciones se declara [...] porque a unas almas se les da más y a otras menos, y a unas en una manera y a otras en otra» (CB 14-15,2). Estos textos y su distribución original en el CA eran lo que más se acercaba a su propia experiencia pero él, fiel a su máxima de desnudez y pobreza, lo sacrifica en aras de la finalidad pedagógica espiritual. Sin embargo no quiere renunciar a exponer que también aquí se puede recibir todo lo dicho, y por eso no rehace este fragmento citado del texto.

Pero los dones divinos son regalos de desposorio⁹⁶.

Los dones del Esposo para el desposorio

Conviene señalar las características concretas que el texto citado de CB 14-15,2 asigna a esta primera comunicación unitiva del Esposo al alma, en el desposorio espiritual:

– Comunica Dios al alma grandes cosas de sí.	DONES DEL ESPOSO PARA EL DESPOSORIO
– La hermosea con dones y virtudes.	
– La reviste con conocimiento y honra de Dios.	
– La adorna de bienes, paz, deleite y suavidad de amor.	

Juan sigue aquí el esquema mental del rito del matrimonio de su época, con la costumbre de llevar regalos al momento del compromiso. Y aquí se acaban las ansias y querellas de amor del alma. Conoce y goza las grandezas de su Amado por unión de desposorio. El alma desposada recibe bienes y sabiduría. Y en el momento culminante, se va a dar una explosión simbólica que viene a llenar la mente y el corazón de figuras espléndidas, llenas de misterio. Dios es el Esposo,

misterios de la fe que pondrá al servicio de su tarea pedagógica y espiritual. El estilo sanjuanista de no hablar nada de sí mismo, dista bastante de la actitud teresiana, espontánea y comunicativa, y se asemejaría más a la actitud de Ana de Jesús. Juan tuvo ya experiencias místicas antes y las volverá a tener después, pero Toledo será ya siempre el núcleo de su noche oscura, dichosa y luminosa, que gobernará su misión carmelitana y eclesial de dar luz en la noche. La adaptación de su propia experiencia convertida en pedagogía espiritual es la fuente de muchos de problemas textuales, al tener que organizar todo su bagaje místico con la estructura de un proceso que progresivamente hace referencia a todos los estadios, desde los más primerizos del camino. Ello fuerza a usar sentidos acomodaticios y ciertos convencionalismos y esquemas espirituales no del todo adecuados.

⁹⁶ «También vosotros estáis desposados con el mismo Dios... Él es quien os ha dado las arras y dote para esta boda. Por Él poseéis la belleza de que estáis adornados...»: SAN AGUSTÍN, *in Ps. 44*, citado en J. G. ARINTERO, *La mística del Cantar de los Cantares*, o.c., p. 363.

pero también es naturaleza, sensaciones y sentimientos que estallan simultáneamente. Una infinidad de imágenes simbólicas desborda la sensibilidad del autor. Todo está explicado detalladamente en CB 14-15,3-16.22-29:

Mi Amado, las montañas,
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos,
la noche sosegada
en par de los levantes del aurora,
la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora.

El mismo Juan de la Cruz lo explica resumido de manera global así en CB 14-15, 4-5:

Ve el alma y gusta en esta divina unión abundancia, y riquezas inestimables, y halla todo el descanso y recreación que ella desea, y entiende secretos e inteligencias de Dios extrañas, que es otro manjar de los que mejor le saben; y siente en Dios un terrible poder y fuerza que todo otro poder y fuerza priva, y gusta allí admirable suavidad y deleite de espíritu, halla verdadero sosiego y luz divina, y gusta altamente de la sabiduría de Dios, que en la armonía de las criaturas y hechos de Dios reluce; y siéntese llena de bienes y ajena y vacía de males, y, sobre todo, entiende y goza de inestimable refección de amor, que la confirma en amor. Y esta es la sustancia de lo que se contiene en las dos canciones sobredichas. En las cuales dice la Esposa que todas estas cosas es su Amado en sí, y lo es para ella, porque, en lo que Dios suele comunicar en semejantes excesos, siente el alma y conoce la verdad de aquel dicho que dijo san Francisco, es a saber: Dios mío, y todas las cosas. De donde, por ser Dios todas las cosas al alma y el bien de todas ellas, se declara la comunicación de este exceso por la semejanza de la bondad de las cosas en las dichas canciones, según en cada verso de ellas se irá declarando. En lo cual se ha de entender que todo lo que aquí se declara está en Dios eminentemente en infinita manera, o, por mejor decir, cada una de estas grandezas que se dicen es Dios, y todas ellas juntas son Dios. Que, por cuanto en este caso se une el alma con Dios, siente ser todas las cosas Dios, según lo sintió san Juan (1, 4) cuando dijo: Lo que fue hecho, en él era vida. Y así, no se ha de entender que lo que aquí se dice que siente el alma es como ver las cosas en la luz o las criaturas en Dios, sino que en aquella posesión siente serle todas las cosas Dios. Y tampoco se ha de entender que, porque el alma siente tan subidamente de Dios en lo que vamos diciendo, ve a Dios esencial y claramente; que no es sino una fuerte y copiosa comunicación y vislumbre de lo que él es en sí.

La alusión al santo de Asís es significativa. Juan de la Cruz usa, para expresar el contenido de las experiencias espirituales, principalmente alusiones a textos bíblicos, también imágenes y formas tomadas de la tradición espiritual, principalmente monástica. Aquí identifica la vivencia con la de un santo muy conocido. Captamos aquí una cierta ambigüedad. Juan ya no habla solo del día del

desposorio, sino que habla de «todo lo que ve y gusta el alma en la divina unión», por tanto cabe su ampliación, como así se verá en el desarrollo del texto, al desposorio como estado, y aún al matrimonio espiritual. Juan aquí ha desglosado el contenido de esta experiencia así:

- Abundancia y riqueza de bienes inestimables.
- Hallar descanso y recreación que desea.
- Entiende secretos e inteligencias de Dios extrañas (manjar sabroso).
- Siente en Dios un terrible poder y fuerza.
- Gusta admirable suavidad y deleite de Espíritu.
- Halla verdadero sosiego y luz divina.
- Gusta altamente sabiduría divina que reluce en la armonía de la creación y hechos de Dios.
- Se siente llena de bienes y vacía de males.
- Entiende y goza inestimable refección de amor, que le confirma en amor.

Es evidente que estamos en una relación interpersonal del alma con la divinidad, de plenitud, y que está contemplada desde el punto de vista del alma, enumerando todos los bienes que ella recibe, como experiencias subjetivas en dos sentidos: de bienestar (descanso y recreación, poder y fuerza, suavidad y deleite, sosiego, llena de bienes y vacía de males, inestimable refección de amor) y de sabiduría (secretos e inteligencias de Dios extrañas, luz divina, sabiduría de Dios sobre la creación y las obras divinas). Se trata de sentimientos espirituales que vive en su interioridad y que llenan plenamente sus necesidades y apetencias.

Siente serle todas las cosas Dios

Pero además añade una frase atrevida: «cuales dice la Esposa que todas estas cosas es su Amado en sí, y lo es para ella, [...] no se ha de entender que lo que aquí se dice que siente el alma es como ver las cosas en la luz o las criaturas en Dios, sino que en aquella posesión siente serle todas las cosas Dios». Es evidente que Juan, en todo este texto, no está precisando teológicamente el estado espiritual del desposorio, sino que más bien está comunicando una experiencia, y ello se descubre a través de un lenguaje descriptivo que va superponiendo elementos, que repiten muchos de ellos lo ya dicho de otra manera y con otros matices. Lo que Juan está diciendo en CB 14-15, 4 es lo mismo que ya dijo antes en el nº 2. Incluso dentro de este mismo nº 4 parecen superponerse sinónimos con nuevos matices (abundancia y riqueza de bienes, llena de bienes; descanso, sosiego; recreación, deleite; secretos e inteligencias de Dios extrañas, luz divina, sabiduría de Dios; etc.). Hay una redundancia de sentimientos espirituales que acompañan la experiencia y que la completan con infinidad de detalles. Pero además Juan, identificándose con aquella frase que las biografías antiguas atribuían a Francisco

de Asís⁹⁷, se ve obligado a hacer unas precisiones. Continúa Juan que «por ser Dios todas las cosas al alma y el bien de todas ellas, se declara la comunicación de este exceso por la semejanza de la bondad de las cosas». Resuena aquí de fondo el «hasta que Dios sea todo en todos» paulino y también el «vio Dios que todo era bueno» de la creación del Génesis. Juan de la Cruz descubre en esta experiencia las huellas de bondad y belleza ocultas en todas las cosas, reflejo divino puesto en ellas desde el primer momento.

Nos puede ayudar a explicar esto un texto de una declaración anterior. Juan nos decía en CB 5,1-3 que el Amado dejó huella de su hermosura en todas las criaturas y además:

[...] con sola esta figura de su Hijo miró Dios todas las cosas, que fue darles el ser natural, comunicándolas muchas gracias y dones naturales, haciéndolas acabadas y perfectas, según dice el Génesis (Gen 1,31) por estas palabras: Miró Dios todas las cosas que había hecho, y eran muy buenas. Y no solamente les comunicó el ser y gracia naturales mirándolas, como habemos dicho, mas también con sola esta figura de su Hijo las dejó vestidas de hermosura, comunicándoles el ser sobrenatural; lo cual fue cuando se hizo hombre, ensalzándole en hermosura de Dios, y, por consiguiente, a todas las criaturas en él, por haberse unido con la naturaleza de todas ellas en el hombre (CB 5,4).

Este texto está en perfecta sintonía con lo que el alma contempla aquí en el desposorio, e ilumina el comentario. La huella de la hermosura de Dios en el Verbo fue comunicada a todo lo creado por la Encarnación⁹⁸. Cuando el alma llega a la divina unión su mirada se ilumina para descubrir la hermosura de Dios impresa en ella, y no sólo la huella creada. El alma capta entonces, por primera vez, la presencia de Dios escondida en lo creado, mientras que antes lo impedía, y la llagaba, precisamente, la huella de esta presencia en lo creado. Solamente trascendiendo lo creado se ha podido acceder a la presencia originante y primordial. Juan conecta en CB 14-15 con el «ser sobrenatural» que Dios ha impreso en todo lo creado por la gracia de la Encarnación y ve a Dios allí presente. Juan habla, por supuesto, expresando una experiencia subjetiva de acceso y relación con el misterio divino. Una experiencia de conocimiento místico. En ningún caso pretende decir que las criaturas sean Dios esencialmente, y por eso ha de añadir al final del CB 5,4 que no está viendo a Dios esencialmente: «tampoco se ha de

⁹⁷ «Dios mío y todas las cosas». Juan de la Cruz identifica su propia experiencia con la del santo de Asís, al descubrir la naturaleza como transparencia de Dios. Para profundizar en la alusión: cf. A. MATANIC, *In Cristo tutte le cose: Cristo nella mistica sanfrancescana e sangiovannista*, en AAVV., *Dottore mistico...*, o.c., p. 183-198.

⁹⁸ Hay una relación intrínseca entre belleza, amor y Dios, que se puede explicar con palabras de San Agustín: «¿Cuál es ese amor que hace bella al alma amante? Dios, que siempre es bello, que nunca pierde su belleza, que nunca cambia. Él, que siempre es bello, ha sido el primero en amarnos. ¿Y qué éramos nosotros cuando él nos amó, sino feos y desfigurados? Pero no nos amó para dejarnos en nuestra fealdad sino para cambiarnos, y de desfigurados como éramos, hacemos bellos. ¿Cómo pues volvemos bellos? Amando a aquél que es eternamente bello. Cuanto más crece en ti el amor, más crece tu belleza»: SAN AGUSTÍN, «Comentario a la primera carta de San Juan», SC 75, Cerf (Paris 1966) p. 161.

entender que, porque el alma siente tan subidamente de Dios en lo que vamos diciendo, ve a Dios esencial y claramente; que no es sino una fuerte y copiosa comunicación y vislumbre de lo que él es en sí». Pero Juan distingue esta experiencia de conocimiento místico de otra que no sería tal: «no se ha de entender que lo que aquí se dice que siente el alma es como ver las cosas en la luz o las criaturas en Dios, sino que en aquella posesión siente serle todas las cosas Dios». Juan no habla de «ver las cosas en Dios» sino de ver a «Dios en las cosas». Evidentemente él sabe que las cosas no son Dios. Pero de la misma manera que un retrato fotográfico, sin ser, en sí mismo, la persona que representa, puede ser, sin embargo, una perfecta transparencia de la identidad de esta, de manera semejante, tras la experiencia de la «divina unión» Juan descubre en el fondo de lo creado la transparencia del Dios presente en todas las cosas, pero sin identificar las cosas con Él. En CB 11, Juan de la Cruz distinguió tres presencias de Dios en lo creado: por naturaleza, por gracia y por afección espiritual. Podríamos decir que, cuando el alma asume la gracia de Dios por afección espiritual, y se une a Dios, conecta con todas las presencias divinas ocultas de diversos modos en todo lo creado. Por supuesto que estamos hablando de experiencias inefables de contenido incommunicable, y el lenguaje hace un esfuerzo por expresar algo de lo que el alma experimenta en este estado.

Inundación de sensaciones espirituales

La experiencia de Dios del desposorio, tal y como aparece en CB 14-15 incluye sensaciones espirituales muy diversas, que podríamos distinguir según los distintos sentidos⁹⁹. Aunque en otras canciones aparece también el olfato (*el ámbar perfumea...*), en la presente canción no encontramos más que los otros cuatro sentidos, vista, oído, gusto y tacto:

- *Sensaciones espirituales visuales*: «Mi Amado, las montañas, los valles solitarios, nemorosos, las ínsulas extrañas». Juan expresa cómo todos estos elementos, comunicando su virtud y hermosura en aquello que les es propio, transmiten al alma la presencia del Amado. Llama la atención aquí el contraste con todo lo que el santo expresaba en CB 6,2, donde el rastro hermoso de Dios en las criaturas aumentaban el amor del alma y el dolor de la ausencia. Resulta que aquí este mismo rastro de belleza y hermosura

⁹⁹ No se trata propiamente de puras sensaciones naturales: nos referimos al uso expresivo que Juan hace de los elementos sensitivos para, a través de ellos, poder transmitir el contenido inefable de las comunicaciones divinas. Se trata de «sensaciones interiores», que perciben el mensaje simbólico en la realidad. Juan de la Cruz habla de ellas en S 2, 23,3: «porque estas aprehensiones se representan al alma al modo que a los demás sentidos, de aquí es que, hablando propia y específicamente, a lo que recibe el entendimiento a modo de ver (porque puede ver las cosas espiritualmente así como los ojos corporalmente) llamamos «visión»; y a lo que recibe como aprehendiendo y entendiendo cosas nuevas, así como el oído oyendo cosas no oídas, llamamos «revelación»; y a lo que recibe a manera de oír, llamamos «locución»; y a lo que recibe a modo de los demás sentidos, como es la inteligencia de suave olor espiritual, y de sabor espiritual, y deleite espiritual que el alma puede gustar sobrenaturalmente, llamamos «sentimientos espirituales». El tema de los «sentidos espirituales» se trata en CRISÓGONO DE JESÚS, *San Juan de la Cruz. Su obra científica y literaria*, Editorial Mensajero de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, vol. 1 (Ávila 1929) p. 98s.

ya no vela sino que comunica la presencia del Amado. No es que hayan cambiado las cosas, sino que ha cambiado el alma y ahora está capacitada para descubrir la presencia de Dios en los mismos lugares donde antes no la experimentaba. Ha habido un cambio de estado de conciencia, una «desvelación» de lo oculto en la realidad por la mediación simbólica¹⁰⁰. Y lo mismo que antes le llagaba, ahora le sana y le da plenitud y satisfacción. La experiencia mística está revelando aquí su dimensión esencial gnoseológica de transformación en el conocimiento¹⁰¹. La unión del alma con el Esposo ha transformado su manera de ver y conocer las cosas. El alma, uniéndose a Dios, ahora tiene la mirada divinizada que contempla en todas las cosas la belleza y hermosura que Dios mismo ha puesto en ellas¹⁰². Por ello el alma, que no ha perdido su identidad personal individual, cuando mira las cosas, las está mirando con la mirada de Dios y así puede ver los atributos de bondad y belleza que Él dispuso en ellas como reflejo de sí. Y por ello, el alma puede ver a Dios en las cosas, distinguiendo, sin mácula ya en el ojo del que mira, la huella de perfección y amor insondable que infundió el Creador. Cuando Juan dice que «no se ha de entender que lo que aquí se dice que siente el alma es como ver las cosas en la luz o las criaturas en Dios» nos está diciendo lo mismo que ya nos transmitía CB 5-6, que no se puede ir por vía de las criaturas al conocimiento de Dios, sino que más bien el camino es contrario¹⁰³. Conocer las

¹⁰⁰ «El símbolo evoca el sentido trascendente y absolutamente irrepresentable; configura y transforma, sin embargo, esas imágenes de sentido en las que cuajan los conocimientos, las conductas, valores, fantasías, la sabiduría o la Weltanschauung que, en su conjunto, conforman la perpetua transformación de nuestra identidad y constituyen la tensión consciente-inconsciente de nuestra cultura»: AAVV, B. SOLARES (coord.), *Los lenguajes del símbolo. Investigaciones de hermenéutica simbólica*, Anthropos (Barcelona 2001) p. 12-13.

¹⁰¹ Otras obras suyas profundizan en esta transformación del conocimiento insistiendo en la purificación. Cuando el hombre llega a vencer sus apetitos, negándolos, cambia el conocimiento que tiene de todas las cosas, liberado de la esclavitud de ellas: «Adquiere más, en el desasimiento de las cosas, clara noticia de ellas para entender bien las verdades acerca de ellas, así natural como sobrenatural; por lo cual goza muy diferentemente el que está asido a ellas, con grandes ventajas y mejoras; porque este las gusta según la verdad de ellas, esotro según la mentira de ellas»: S 3,20,2; cf. D 53. Juan de la Cruz descubre un camino de acceso al ser y la vida divina que conduce de la ofuscación del error («Y eso hace el apetito en el alma, que enciende la concupiscencia y encandila al entendimiento de manera que no pueda ver su luz»: S1,8,3) a la verdad iluminada en Dios («Apagados los apetitos y gustos y arrimos sensibles, queda limpio y libre el entendimiento para entender la verdad porque el gusto sensible y apetito, aunque sea de cosas espirituales, ofusca y embaraza el espíritu»: N1,12,4). Diversos autores subrayan este aspecto importante de la doctrina sanjuanista: cf. G. MOREL, *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix*, vol. 2, Aubier (Paris 1960-1961) p. 192; también S. CASTRO, «San Juan de la Cruz. El camino de lo inefable», en AAVV., *Introducción a San Juan de la Cruz*, o.c., p. 92.

¹⁰² La mirada de Dios que inició el proceso del Cántico pasa, al final, a ser la mirada del alma: cf. HEIN BLOMMESTIJN, «Discovering de self and the World through the eyes of God. A selective reading of the Spiritual Cantic», en *StSpir 3* (1993) p. 198.

¹⁰³ Lo que quiere transmitir es lo mismo que precisa mejor en otro momento: «conocer por Dios las criaturas, y no por las criaturas a Dios; que es conocer los efectos por su causa, y no la causa por los efectos, que es conocimiento trasero, y esotro es esencial» (LIB 4,5).

criaturas por Dios, y de este modo el conocimiento no queda velado y deformado por ellas, sino que en el fondo de ellas se descubre la huella de los atributos divinos que Dios infundió allí: alturas, anchuras, hermosuras, grandezas, soledades, originalidades y novedades, etc. (cf. CB 14-15,6-8). Juan propone una experiencia que transforma desde dentro la experiencia del conocimiento humano¹⁰⁴.

- *Sensaciones espirituales auditivas*: «dos ríos sonoros, el silbo de los aires amorosos... la música callada, la soledad sonora». Las comunicaciones divinas llegan por todos los caminos, y el oído es para Juan uno de los caminos fundamentales¹⁰⁵: «un ruido y voz espiritual que es sobre todo sonido y voz, la cual voz priva toda otra voz, y su sonido excede todos los sonidos del mundo» (CB 14-15,9). Las sensaciones visuales transmitían imágenes, mientras que las auditivas parecen insistir más en un mensaje comunicativo sonoro, aunque sea inefable: «Esta voz o este sonoro sonido de estos ríos que aquí dice el alma, es un henchimiento tan abundante que la hinche de bienes, y un poder tan poderoso que la posee, que no sólo le parecen sonido de ríos, sino aun poderosísimos truenos» (CB 14-15, 10)¹⁰⁶. En este mismo número Juan identifica esta voz con la experiencia de los apóstoles en Pentecostés¹⁰⁷, y aclara que se trata de una voz del Espíritu escuchada en espíritu, interior, no exterior, pero más potente que cualquier otra. Y continúa diciendo: «la inteligencia de las tales virtudes de Dios se sienten en el oído del alma, que es el entendimiento [...] el sentido del oído es más espiritual o, por mejor decir, allegase más a lo espiritual que el tacto, y así el deleite que causa es más espiritual que el que causa el tacto» (nº 13). Los subidos deleites que aquí se alcanzan son mayores que cualquier otro, son toques de pura sustancia en la sustancia del alma (cf. nº 14). Es «también descubrimiento de verdades de la Divinidad y revelación de secretos suyos ocultos». Tanto estas como las anteriores, se

¹⁰⁴ Acertadamente señala Baruzi que Juan de la Cruz quiere «depurar su pensamiento de todo lo que no sea Dios»: J. BARUZI, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Junta de Castilla y León (Valladolid 1991) p. 283.

¹⁰⁵ También San Bernardo señala la preeminencia del oído sobre la vista para el conocimiento espiritual: BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Serm. 28, p. 193-204. F. Yndurain relaciona el símbolo auditivo de los «silbos de los aires amorosos» con las geniales aliteraciones de Juan de la Cruz en dichos versos: cf. F. YNDURAIN, «San Juan de la Cruz, entre alegoría y simbolismo», en *Relación de clásicos*, Prensa española (Madrid 1969) p. 11-21.

¹⁰⁶ Comparemos este texto con otro de GREGORIO MAGNO, *Tratados morales sobre el libro de Job*, 8, 19, citado en TexPat p. 524: «trueno Dios maravillosamente con su voz, porque con fuerza oculta penetra incomprensiblemente nuestros corazones; y cuando con secretos impulsos los oprime en el terror y los reforma en el amor, publica de alguna manera calladamente con cuánto ardor debe ser seguido; y hácese en el alma una grandeza de ímpetu...». Encontramos en Juan de la Cruz el eco de estas ideas.

¹⁰⁷ También Teresa de Jesús identifica la experiencia del matrimonio espiritual con la de los apóstoles en Pentecostés: cf. A. MAS ARRONDO, *El hombre en Cristo y Cristo en el hombre. Análisis teológico de las VII Moradas en los escritos de Santa Teresa de Jesús*, Facultad Teología Norte de España (Burgos 1993) p. 230-231.

trata de «revelaciones o visiones puramente espirituales, que solamente se dan al alma sin servicio y ayuda de los sentidos, y así es muy alto y cierto esto que se dice comunicar Dios por el oído» (nº 15). Se trata de un conocimiento que se da en la noche, pero una noche llena de sentido que ilumina las criaturas con sus diferencias: «En aquel sosiego y silencio de la noche ya dicha, y en aquella noticia de la luz divina, echa de ver el alma una admirable conveniencia y disposición de la Sabiduría en las diferencias de todas sus criaturas y obras, todas ellas y cada una de ellas dotadas con cierta respondencia a Dios, en que cada una en su manera da su voz de lo que en ella es Dios, de suerte que le parece una armonía de música subidísima, que sobrepuja todos saraos y melodías del mundo» (nº 25)¹⁰⁸. Esto ocurre para las potencias naturales, y algo semejante a las potencias espirituales: «estando ellas solas y vacías de todas las formas y aprehensiones naturales, pueden recibir bien el sentido espiritual sonorísimamente en el espíritu de la excelencia de Dios en sí y en sus criaturas» (nº 26). Y así prosigue: «A este mismo modo echa de ver el alma en aquella sabiduría sosegada en todas las criaturas, no sólo superiores sino también inferiores, según lo que ellas tienen en sí cada una recibido de Dios, dar cada una su voz de testimonio de lo que es Dios; y ve que cada una en su manera engrandece a Dios, teniendo en sí a Dios según su capacidad; y así, todas estas voces hacen una voz de música de grandeza de Dios y sabiduría y ciencia admirable». Se descubre aquí el sentido profundo y auténtico de las criaturas, de lo divino que hay en ellas, puesto por Dios mismo, captando el alma purificada la armonía perfecta de la Creación que refleja la Sabiduría divina y a la misma divinidad. Por tanto, los efectos que estas sensaciones auditivas producen en la persona son de plenitud, deleite, satisfacción, conocimiento profundo pero inefable de Dios y las criaturas, poder, etc., alcanzados en lo más profundo del alma.

- *Sensaciones espirituales gustativas*: «la cena que recrea y enamora». Una primera evocación de este verso nos llevaría a pensar en la eucaristía. Aunque es evidente que no se puede rechazar este sentido, tampoco el mismo autor lo sigue en su comentario, y por ello no lo consideramos. Juan de la Cruz parece referirse más bien a un alimento puramente espiritual recibido en la intimidad de la relación con el Amado¹⁰⁹. Ya en CB 14-15, 3 Juan señala que en la Casa del Padre hay muchas mansiones con muchos manjares. Después dirá que «la cena a los amados hace recreación, hartura y amor. Porque estas tres cosas causa el Amado en el alma

¹⁰⁸ Este texto nos evoca otro de san Atanasio: «la sabiduría de Dios, manteniendo el universo como un lira, armoniza los seres que están en el aire con aquellos que están en la tierra, y aquellos que están en los cielos con los que viven en el aire; adaptando el conjunto a las partes y gobernándolo todo por sus mandatos y su voluntad, produce, en la belleza y armonía, un mundo único y un solo orden del mundo...»: SAN ATANASIO, *Tratado contra los paganos*, 42-43, citado en TexPat p. 55-56.

¹⁰⁹ A Juan de la Cruz no le permitían celebrar la eucaristía en la prisión de Toledo. Quizás por ello, el origen del verso se relaciona con el alimento espiritual e interior que recibe directamente de Dios. Esta línea no la abandonaría después en su comentario posterior.

en esta suave comunicación, le llama ella aquí la cena que recrea y enamora» (nº28). Y lo aclara así: «conviene aquí notar lo que el mismo amado Esposo dice en el Apocalipsis (3, 20), es a saber: Yo estoy a la puerta, y llamo; si alguno me abriere, entraré yo, cenaré con él, y él conmigo. En lo cual da a entender que él trae la cena consigo, la cual no es otra cosa sino su mismo sabor y deleites de que él mismo goza; los cuales, uniéndose él con el alma, se los comunica y goza ella también; que eso quiere decir yo cenaré con él, y él conmigo» (nº28). Con la venida del Esposo recibe el alma de él los deleites y gustos que le faltaban y necesita.

- *Sensaciones espirituales táctiles*: Explicando el «silbo de los aires amorosos» habla de los toques de Dios y del Espíritu¹¹⁰: «al silbo de estos aires llama una subidísima y sabrosísima inteligencia de Dios y de sus virtudes, la cual redundando en el entendimiento del toque que hacen estas virtudes de Dios en la sustancia del alma; que este es el más subido deleite que hay en todo lo demás que gusta el alma aquí» (nº 12). Y continúa diciendo en el nº 13: «el toque de las virtudes del Amado se sienten y gozan con el tacto de esta alma, que es en la sustancia de ella». Y aún más: «este toque de Dios satisface grandemente y regala la unión, llama a la dicha unión o toques, aires amorosos». O también cuando dice que «por los aires amorosos se entienden aquí las virtudes y gracias del Amado, las cuales, mediante la dicha unión del Esposo, embisten en el alma y amorosísimamente se comunican y tocan en la sustancia de ella» (CB 14-15,9).
- Además se dan *otras sensaciones* que desbordan las experiencias humanas naturales de tal modo que se han de expresar mediante analogías misteriosas: «se ve el alma embestir del torrente del espíritu de Dios y con tanta fuerza apoderarse de ella, que le parece le vienen todos los ríos del mundo que la embisten y siente ser allí anegadas todas sus acciones y pasiones en que antes estaba» (CB 14-15,9)¹¹¹. Declarando «la noche sosegada» dice que «en este sueño espiritual que el alma tiene en el pecho de su Amado, posee y gusta todo el sosiego y descanso y quietud de la pacífica noche, y recibe juntamente en Dios una abisal y oscura inteligencia divina y por eso dice que su amado es para ella noche sosegada en par de los levantes del aurora» (CB 14-15,22).

El texto de este grupo estrófico, acaba señalando que «en estas palabras se da a entender el efecto de la divina unión del alma con Dios, en la cual los mismos bienes propios de Dios se hacen comunes también al alma Esposa,

¹¹⁰ El silbo corresponde a las «sensaciones auditivas», pero el desarrollo del comentario se refiere mucho a «los toques», que incluimos en las sensaciones «táctiles».

¹¹¹ En el trasfondo de toda la experiencia espiritual sanjuanista nos encontramos, entre otras, la imagen de la experiencia mística como una fuente (cf. CB 12) de la cual emana un río que inunda y llena completamente la intimidad del alma («los ríos sonoros»). Esta misma concepción de la experiencia espiritual de unión con Dios la encontramos en Ruusbroec: cf. J. V. RUUSBROEC, *L'ornement de les nocces espirituales*, o.c., p. 149.

comunicándoselos él, como habemos dicho, graciosa y largamente» (nº 29). Evidentemente todos los bienes recibidos se han transmitido como imágenes de percepciones simbólicas que procuran comunicar lo inexpressable. No se trata de percepciones sensibles sino de otra cosa: un no sé qué de un más allá.

Cuando Juan habla de los «sentidos espirituales»¹¹² hay que tener claro que no se trata de nuevas entidades sino de los mismos sentidos purificados y con una nueva capacidad, trascendida¹¹³. También Teresa habla de los sentidos espirituales (cf. Rel 5). Este tema está tomado de la tradición patrística, y va a servir para expresar la sensibilidad del hombre nuevo: se recupera una sensibilidad inocente y profunda del hombre original paradisíaco¹¹⁴ que recupera las virtualidades de la creación ahogadas por el pecado¹¹⁵. En la experiencia mística se perciben sentimientos muy ricos, relacionados con el amor como forma de experiencia¹¹⁶.

Da la impresión de que, una vez purificados, los sentidos resurgen con una nueva y mayor sensibilidad, precisamente para descubrir la presencia divina escondida en todas las sensaciones, las cuales son más ricas y variadas, más llenas de contenido, aunque este no siempre sea claro: noticias, sentimientos, recuerdos, toques, etc. Nos hablan de una fina sensibilidad humana adiestrada ya para descubrir la presencia divina en las vagas y oscuras huellas de la vida cotidiana¹¹⁷.

Matizaciones: «todavía padece ausencias y perturbaciones»

Después de ir explicando detalladamente las riquezas de dones, virtudes y sabiduría recibidos de Dios concluye con la anotación CB 14-15,30, que vuelve a matizar todo lo que ha dicho anteriormente¹¹⁸. Se trata de un texto nuevo

¹¹² Cf. CAPANAGA, V., *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina*, Premio de la universidades españolas, Certamen del IV Centenario del nacimiento de San Juan de la Cruz en 1942 (Madrid 1950) p. 414-417. Una obra actual que recoge textos variados para iluminar este tema: cf. AAVV., *Ver, oír, oler, gustar y tocar a Dios*, Narcea (Madrid 1996).

¹¹³ Tal y como queda bien explicado en el cap. 23 del libro segundo de la Subida: cf. ESJ vol. 2 p. 71-72.

¹¹⁴ Cf. M. DIEGO SANCHEZ, «La herencia patrística de Juan de la Cruz», en AAVV., *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, EDE (Madrid 1990) p. 103.

¹¹⁵ Cf. S 3, 26, 5.

¹¹⁶ Cf. F. URBINA, *La persona humana en Juan de la Cruz*, Instit. Social León XIII (Madrid 1956) p. 260-261.

¹¹⁷ Lo explica bien Eulogio Pacho: «El alma ve, oye, toca, gusta, huele y se deleita espiritualmente. Correlativamente se registran experiencias que se corresponden con la función propia de cada sentido (visiones, revelaciones, toques, gustos, unciones, heridas, embriaguez, etc.). Igualmente se menciona el sentimiento espiritual, especie de apetito de Dios con particular referencia al deleite espiritual y estético [...]. La corriente circulatoria de la percepción y del deleite va ahora de dentro hacia fuera, del espíritu al sentido, mientras antes seguía el proceso inverso. Del centro y fondo sustancial de la experiencia mística se difunde el deleite estético y la fruición al sentido»: ESJ vol. 2 p. 403-404.

¹¹⁸ Recordemos la cita: «Aunque habemos dicho que el alma goza de toda tranquilidad y que se le comunica todo lo más que se puede en esta vida, entiéndese que la tranquilidad sólo es según la parte superior; porque la parte sensitiva, hasta el estado del matrimonio espiritual nunca acaba

de la segunda redacción, donde reduce todos los bienes y dones recibidos en los párrafos anteriores al estado de mayor comunicación, pero añadiendo que la paz sólo es en la «parte superior», porque «la parte sensitiva, hasta el estado del matrimonio espiritual nunca acaba de perder sus resabios». Por tanto, cambia ahora el sentido implícito de todo el texto, en función de su lugar en el esquema, y se aclara, pedagógicamente, por qué la paz completa de la porción superior e inferior sólo llega con el matrimonio, y no antes, que continúan las perturbaciones.

Muchas de las gracias citadas en el día del desposorio van a volver a aparecer con algunos nuevos matices, tanto dentro del estado del desposorio espiritual (que sucede al día del desposorio) e incluso dentro del matrimonio. Aunque en teoría esta etapa no corresponde al máximo de la unión con Dios, sin embargo estas estrofas presentarán unas características muy peculiares, que harán que el resto del poema vuelva una y otra vez a ellas. De hecho, se trata de un desposorio en el que Dios parece comunicar al alma «lo más que puede ser, porque en ello se comprende todo» (CB 14-15,2). Y se trata, como vamos comprobando desde diversas perspectivas, de la huella de la experiencia vivida.

El contenido de la experiencia primordial

Cuando Juan habla de la primera unión del alma con Dios en CB 13-15 («Mi amado, las montañas...») va a expresar sus efectos en una vertiginosa reunión de espacios, tiempos y situaciones inesperadas (montañas, valles solitarios, ínsulas extrañas, ríos sonoros, aires amorosos, noche sosegada, música callada, soledad sonora, cena que recrea y enamora) que impregnan el alma de sensaciones espirituales. Una acumulación de realidades sustanciales establece una «metáfora a base de las asociaciones irracionales»¹¹⁹. No hay mejor manera de evocar los efectos de la unión que una asociación irracional de elementos conjuntados, torrente en sucesión de imágenes y sensaciones, que significan plenitud y trascendencia. La razón queda al margen de una plenitud desconocida cuya armonía misteriosa es indescifrable fuera de la experiencia misma. La racionalidad quebrantada se abre a la acogida de un torrente de percepciones sustanciales. Hay una contemplación admirativa ante las percepciones de unos sentidos espirituales que descubren en todo la plenitud de la Presencia. Las categorías espacio-temporales que normalmente condicionan la existencia parecen desvanecerse y dejan de oprimir a un sujeto que parece habitar un presente eterno donde todas las cosas se incorporan en una experiencia simbólica llena de matices que colma su conciencia con la Presencia deseada. La ausencia de verbos en CB 14-15 sugiere una falta de

de perder sus resabios, ni sujetar del todo sus fuerzas [...]. En el desposorio, aunque en las visitas goza de tanto bien el alma Esposa como se ha dicho, todavía padece ausencias y perturbaciones y molestias de parte de la porción inferior y del demonio, todo lo cual cesa en el estado del matrimonio» (CB 14-15,30).

¹¹⁹ L. LÓPEZ BARALT, «El Cántico Espiritual o el júbilo de la unión transformante», o.c., p. 178.

acción, un tiempo detenido y eterno que llena toda la interioridad. La experiencia mística sanjuanista conduce a la Presencia, ante la cual quedan relativizados el espacio y el tiempo¹²⁰.

En el encuentro con Dios y la transformación en Él el alma ha encontrado también todas las cosas y ve todas las cosas en Él y a Él en todas las cosas¹²¹. La unidad alcanza todo lo creado, como intuición escatológica de aquel momento en que Dios será todo en todas las cosas, porque todas las cosas habrán sido devueltas en Cristo al Padre. El místico unido y transformado está en contacto con el origen y con el final. En la experiencia mística, la naturaleza desvela, a través de un conocimiento desbordante y misterioso, su origen y su «ser» en Dios¹²². Es un nuevo conocimiento que de diversas maneras aparece en otros textos sanjuanistas¹²³. No estamos ante un panteísmo, sino que el alma descubre el mundo como metáfora de Dios¹²⁴. Juan de la Cruz ha alcanzado en el misterio de la Creación, su mensaje escondido, que expone y actualiza la presencia del Creador¹²⁵. Juan de la Cruz da testimonio de una naturaleza sacramental que desvela plenamente

¹²⁰ Cf. Ib. p. 161. Dice Ruusbroec: «su venida [la del Esposo, en la experiencia de la unión] se realiza fuera del tiempo, en un ahora eterno, y es recibida siempre con nuevo deleite y alegría»: cf. J. V. RUUSBROEC, *L'ornement de les noces espirituales*, o.c., p. 231.

¹²¹ La misma idea aparecía ya en Eckhart, tal y como la interpreta M. Vannini: «Aquí desaparece el término panteísmo [...] porque el sentido de la bondad y la belleza del cosmos no significa que Dios sea absorbido, ahogado o confundido en ello, sino que Dios es el ser que está presente en todas las cosas que proceden de él»: cf. J. GERSON, *Teología Mística...* o.c., p. 27, nota 60.

¹²² Cf. I. ELIZALDE, «San Juan de la Cruz: simbolismo metafórico», o.c., p. 307.

¹²³ Encontramos en *Llama* la misma experiencia de conocimiento del hombre nuevo redimido, plenamente unido a Dios, que puede gozar de todas las cosas creadas y las reveladas: «Le parece al alma que todos los bálsamos y especies odoríferas y flores del mundo se trabucan y menean, revolviéndose, para dar suavidad, y que todos los reinos y señoríos del mundo, y todas las potestades y virtudes del cielo se mueven; y, no sólo eso, sino que también todas las virtudes y sustancias y perfecciones y gracias de todas las cosas criadas relucen y hacen el mismo movimiento, todo a una y en uno [...]. Acá no sólo parecen moverse, sino que también descubren las bellezas de su ser, virtud y hermosura y gracias, y la raíz de su duración y vida. Porque echa allí de ver el alma 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 ellas mismas. Y este es el deleite grande de este recuerdo: conocer por Dios las criaturas, y no por las criaturas a Dios; que es conocer los efectos por su causa y no la causa por efectos, que es conocimiento trasero, y esotro es esencial» (LIB 4,4-5). Y continúa en LIB 4,7: «Pero Dios siempre se está así como el alma lo echó de ver, moviendo, rigiendo y dando ser y virtud y gracias y dones a todas las criaturas, teniéndolas todas en sí virtual, presencial y sustancialmente, viendo el alma lo que Dios es en sí y lo que es en las criaturas en una sola vista». Estos textos nos evocan y remiten a la experiencia de CB 14-15: aprender a ver a Dios en el fondo de las cosas, sin identificarlas con Dios, viendo la verdad de ellas en el ser de Dios, donde todas tienen su origen y raíz.

¹²⁴ El alma intuye «en estado transformante la concatenación secreta de las causas que articulan la armonía del Universo»: L. LÓPEZ BARALT, «El *Cántico Espiritual* o el júbilo de la unión transformante», o.c., p. 182.

¹²⁵ «Juan de la Cruz es un entusiasta exegeta de la naturaleza, el más admirable libro de teología simbólica que jamás se haya escrito, pues tiene a Dios mismo por autor»: I. ELIZALDE, «San Juan de la Cruz: simbolismo metafórico», o.c., p. 308.

su mensaje en la unión con Cristo y en la plenitud que de Él se recibe¹²⁶. La unión con Cristo-Esposo le ha asomado al misterio de la vida divina y al núcleo del misterio originario en el cual el alma se inserta, y del cual brota todo lo creado: «Aquí se está llamando a las criaturas, y de esta agua se hartan, aunque a oscuras porque es de noche» (*La Fonte 10*). Por supuesto que todo ello son experiencias inefables, contempladas en la «nube del no-saber», de las que el hombre-criatura no puede apropiarse, ni comprender del todo, sólo intuir, experimentar, sufrir y después expresar con «balbucesos del lenguaje».

Ya E. Cassirer había enunciado la importancia del lenguaje en relación con el símbolo. En el origen de la experiencia mística hay una experiencia simbólica, en la que juega un papel importante el lenguaje¹²⁷. Parece que el símbolo nos remite a la experiencia humana primordial, una experiencia de conocimiento, de revelación y de «desvelamiento» del sentido de la realidad que emerge en la conciencia y que genera la fuerza comunicativa que hace progresar el lenguaje auténticamente humano de manera continua poniendo en contacto los signos del lenguaje con la realidad y removiendo la relación que hay entre estos y aquella: «Todo el mundo es para el místico un corpus symbolicum. Para él, a través de la realidad de la creación, y sin que esta quede anulada, el misterio inefable de la divinidad se hace visible»¹²⁸. El símbolo es un elemento comunicativo que pone en contacto, de manera intuitiva, con lo trascendente, con el misterio de la divinidad que inefablemente se nos comunica en lo creado. El símbolo representa para Juan de la Cruz una prolongación del conocimiento racional y discursivo que penetra en las entrañas del misterio de Dios¹²⁹. Un conocimiento experiencial, abierto a la novedad continua de Dios, que nos saca de nuestros conocimientos ya adquiridos¹³⁰. La dimensión simbólica correspondería a la verdad de las cosas, al sentido profundo de ellas, contempladas en el espíritu de Dios. A ello se opone el ver la realidad «en el sentido», en su apariencia superficial, en su exterioridad. Podríamos decir que para Juan el proceso de la vida espiritual conlleva un progreso de simbolización entendida como

¹²⁶ En perfecta sintonía con una visión de la sacramentalidad de la naturaleza y de lo creado que ya está presente en el AT y en el NT, y también en los SSPP, aunque después haya caído en desuso: cf. A. DULLES, *El oficio de la teología. Del símbolo al sistema*, Herder (Barcelona 2003) p. 44-45.

¹²⁷ Martín Velasco lo explica así: «En el lenguaje, en sus niveles más originarios se produce ese desvelamiento de la realidad en el que consiste la verdad y el conocimiento y que constituye el umbral de lo humano. Tal desvelamiento origina el fenómeno de la simbolización: transparencia de un sentido universal en la materialidad de un signo, constitutivo del lenguaje humano [...]. Una palabra, dotada ya de su propia significación como palabra del lenguaje ordinario, se carga de sentido nuevo, surgido de la original experiencia y que aflora a la conciencia en ella. En el místico se ha producido una vivencia «anagógica», es decir, de toma de conciencia de la ruptura, de la desproporción o de la verticalidad constitutiva de la condición humana, perceptible en la analogía de unas palabras del lenguaje ordinario, que se cargan de un significado nuevo»: J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Trotta (Madrid 1999) p. 59-60.

¹²⁸ *Ib.* p. 190.

¹²⁹ Cf. I. ELIZALDE, «San Juan de la Cruz: simbolismo metafórico», o.c., p. 302.

¹³⁰ Cf. M. OFILADA, *San Juan de la Cruz. El sentido experiencial del conocimiento de Dios. Claves para un acercamiento filosófico al santo Doctor*, Monte Carmelo (Burgos 2002) p. 380.

penetración en el misterio del ser divino que desvela el ser auténtico de todas las cosas, al sobrepasar las apariencias sensibles. Dentro del comentario a estas estrofas encontramos un fragmento especialmente significativo.

Un «excursus» significativo (CB 14-15,17-21): el recuerdo de Toledo

Dentro del comentario, tenemos un excursus muy significativo en CB 14-15, 17-21. Juan de la Cruz lo introduce así: «porque me parece viene muy a propósito en este lugar una autoridad de Job, que confirma mucha parte de lo que he dicho en este arrobamiento y desposorio» (CB 14-15,17). Juan aprecia mucho el libro de Job¹³¹. Este texto, curiosamente, hace su aparición en un momento álgido del relato de la experiencia del desposorio, cuando acaba de explicar las altísimas comunicaciones divinas recibidas en la sustancia del alma y que se expresan con «el silbo de los aires amorosos», y cuando acaba de traer el recuerdo del momento de la llegada del Amado, expresada en el «Apártalos amado»¹³². Traemos el texto, con la cita de Job 4,12-16:

De verdad a mí se me dijo una palabra escondida, y como a hurtadillas recibió mi oreja las venas de su susurro. En el horror de la visión nocturna, cuando el sueño suele ocupar a los hombres, ocupóme el pavor y el temblor y todos mis huesos se alborotaron; y, como el espíritu pasase en mi presencia, encogíronseme las pieles de mi carne; púsose delante uno cuyo rostro no conocía; era imagen delante de mis ojos, y oí una voz de aire delgado». En la cual autoridad se contiene casi todo lo que habemos dicho aquí, hasta este punto, de este raptó desde la canción 13: Apártalos, Amado. Porque en lo que aquí dice Elifaz Temanites, que se le dijo una palabra escondida, se significa aquello escondido que se le dio al alma, cuya grandeza no pudiendo sufrir dijo: Apártalos, Amado (CB 14-15,17).

Este texto llama la atención por diversos motivos. En primer lugar porque siendo del libro de Job se trata de palabras de uno de sus «amigos», que vienen a criticarle a Job por su situación. No es un texto significativo temáticamente dentro de la Biblia, y sin embargo Juan coloca este texto en medio de las estrofas nucleares donde está explicando la extraordinaria comunicación divina recibida por el alma en la unión del desposorio, con características detalladas y profundas. Y además Juan, a continuación de este texto citado, se dedica durante cuatro números más a ir mostrando como este texto recoge los elementos de la comunicación divina que se han ido comentando con anterioridad. ¿Por qué Juan, gran conocedor de la Biblia, coloca un texto sin apenas importancia en la Tradición en un lugar

¹³¹ El libro de Job es citado 12 veces en el Cántico B y un total de 60 veces en el conjunto de sus obras (cf. Concordancias p. 2029-2030). Para la una mirada a la figura de Job en la mística sanjuanística: cf. ESJ vol. 2, p. 323-335. Curiosamente se trata de un libro que también fue muy valorado por Ana de Jesús que reclamó y consiguió la dedicatoria de un comentario al mismo realizado por Fray Luis de León: cf. «Exposición del libro de Job», en FRAY LUIS DE LEÓN, *Obras completas*, BAC (Madrid 1944) p. 849). Job representa la figura del justo maltratado por el destino y el mal que, al final de su vida, llega a ver a Dios: *Yo te conocía sólo de oídas, mas ahora te han visto mis ojos* (Job 42,5).

¹³² Un interesante artículo sobre este pasaje de Job, entroncándolo con la tradición patristica de San Gregorio Magno lo encontramos en ESJ vol. 2 p. 337-357.

tan fundamental en el desarrollo de su propio pensamiento? ¿Qué ha encontrado Juan en este texto? La respuesta nos parece muy evidente: ha encontrado en este texto la mejor descripción y el mejor reflejo de su vivencia personal en Toledo, en la cual experimentó aquella sublime comunicación divina¹³³. Imaginemos a Juan, desnutrido y con mala salud en la lóbrega prisión:

Y en decir que recibió su oreja las venas de su susurro como a hurtadillas, es decir la sustancia desnuda que habemos dicho que recibe el entendimiento [...]. Y llámale aquí susurro, porque es muy suave la tal comunicación, así como allí la llama aires amorosos el alma, porque amorosamente se comunica. [...]. Y cuando dijo: En el horror de la visión nocturna, cuando suele el sueño ocupar los hombres, me ocupó el pavor y temblor, da a entender el temor y temblor que naturalmente hace al alma aquella comunicación de arrobamiento que decíamos no podía sufrir el natural en la comunicación del espíritu de Dios [...]. Y añade más, diciendo que todos sus huesos se asombraron o alborotaron, que quiere tanto decir como si dijera: se conmovieron o desencajaron de sus lugares [...]. Y como el espíritu pasase en mi presencia (es a saber, haciendo pasar al mío de sus límites y vías naturales por el arrobamiento que habemos dicho) encogieron las pieles de mis carnes, da a entender lo que habemos dicho del cuerpo, que en este traspaso se queda helado y encogidas las carnes como muerto. Y luego se sigue: Estuvo uno cuyo rostro no conocía: era imagen delante mis ojos. Este que dice que estuvo era Dios que se comunicaba en la manera dicha. [...] aquella inteligencia de palabra escondida era altísima, como imagen y rastro de Dios; mas no se entiende que es ver esencialmente a Dios. Y luego concluye diciendo: Y oí una voz de aire delicado, en que se entiende el silbo de los aires amorosos, que dice aquí el alma que es su Amado (CB 14-15, 18-21).

Encontramos aquí todos los elementos que nos sitúan en el ambiente de la prisión, que Juan ha reconocido en este texto bíblico, y que va a comentar descriptiva y detalladamente, enlazando con la interpretación propia de los dones y comunicaciones del desposorio. Juan señalaba que, en esta cita, se contenía todo lo dicho en la descripción de la experiencia del desposorio. En el mismo comentario que hace de la cita, de manera tan extensa y personalizada, descubrimos las huellas de su experiencia biográfica¹³⁴, que ha querido poner en relación con alguna autoridad bíblica, aunque ello le obligue a romper el ritmo natural de su discurso. Ciertamente, aunque Juan de la Cruz pretende ocultar los detalles au-

¹³³ Ello no excluye que Juan de la Cruz se haya hecho eco de una tradición patristica antigua, que se remonta a San Gregorio Magno (GREGORIO MAGNO, PL 75, p. 703-717; particularmente PL 75 p. 703, corresponde al libro V, cap. XXIII-XVI) y a Enrique Herp (cf. E. HERP, *Theologia Mystica, Lib. 3*, cap. 23, o.c., p. 758-760). Ambos autores también consideran esta visión de Elifaz en relación a una visión mística, la relacionan con temas semejantes y parecidos textos bíblicos y se refieren al «susurro místico»: cf. ESJ vol. 2 p. 337-357.

¹³⁴ Incluido el intenso ambiente onírico del cual surgirán sus símbolos, que desarrolla en CB 14-15,18: «así como al tiempo que se van a dormir los hombres les suele oprimir y atemorizar una visión que llaman pesadilla, la cual les acaece entre el sueño y la vigilia, que es en aquel punto que comienza el sueño, así al tiempo de este traspaso espiritual entre el sueño de la ignorancia natural y la vigilia del conocimiento sobrenatural». Se trata del ambiente que la poesía simbolista buscaba para sus descubrimientos poéticos, como vimos anteriormente, y semejante al que da paso a los símbolos inconscientes y arquetipos, según la psicología de Jung.

tobiográficos de sus propias experiencias, al contrario de Teresa, encontramos en sus textos las huellas evidentes de los mismos, de diversas maneras, que después podemos conectar con su doctrina¹³⁵. Continuemos con las siguientes estrofas, correspondientes al desposorio como etapa.

3. ESTROFAS DE LA ETAPA DEL DESPOSORIO: CB 16-21

La nueva realidad que el alma se va a encontrar a continuación del desposorio la resume Juan en la anotación para la canción 16. El alma tiene ya virtudes en perfección y las visitas del Amado son frecuentes. Y ambos están en gran unión de amor y ella recibe allí gran deleite de amor, pero el demonio acecha esta paz y quiere perturbarla, y aprovecha la parte sensitiva para mover dificultades y enemigos (cf. CB 16,1-2). Todas las potencias y capacidades del hombre han de ser vaciadas para que no ofrezcan enemigos a la unión (cf. CB 16,10), y estén disponibles, calladas y silenciosas, en escucha atenta y amorosa que prepare la venida del Esposo en ellas¹³⁶. La persona necesita algunas disposiciones activas de oración y devoción, invocando la ayuda del Espíritu que apoye las virtudes y las haga fuertes contra los enemigos (cf. CB 17,2). El E.S. inflama el alma en amor, la levanta de los apetitos caídos al amor de Dios y la regala y vivifica¹³⁷. El alma conjura a los enemigos y distracciones para que no molesten la unión con el Esposo (cf. 18,3). La estrofa 19 nos presenta en CB 19,2 un plan de acción y necesidades de la Esposa, con tres peticiones al Esposo:

- Que el Esposo se comunique al alma en lo escondido.
- Que embista e informe sus potencias con la gloria y excelencia de su divinidad, alta y profundamente, fuera de lo sensitivo, ocultamente.
- Que se enamore de las virtudes que ha puesto en ella.

¹³⁵ Thompson recoge un testimonio muy interesante de unas experiencias de dos cautivos en Beirut, cuyas semejanzas con lo que hemos llamado la experiencia primordial sanjuanista son dignas de consideración: cf. C. P. THOMPSON, *Canciones en la noche. Estudio sobre san Juan de la Cruz*, Trotta (Madrid 2002) p. 82-84. Los textos originales les encontramos en J. MCCARTHY & J. MORRELL, *Some Other Rainbow*, Corgi Books Transworld (London 1993) p. 98; B. KEENAN, *An Evil Cradling*, Arrow (London 1993) p. 68-69. Podríamos intuir experiencias semejantes de simbolización con un contenido espiritual.

¹³⁶ Dado que la unión afectará radicalmente al hombre, sus facultades necesitan una preparación radical que la haga posible. El camino de «vaciamiento» culminará con la unión con Dios, quien llegará a llenar ese vacío del hombre: «cuando el alma se vacía, Dios la llena» (cf. S 2,5,7; S 2,15,4).

¹³⁷ Los frutos del Espíritu Santo son las virtudes (cf. JERÓNIMO, *Comentario a la Carta a los Romanos* 8, 9-11, PL 30, p. 681; cf. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis XVI*, 19, BibPat 11, Ciudad Nueva, Madrid 1990, p. 49), recobrando la naturaleza original del hombre a imagen y semejanza de Dios (cf. IRENEO DE LYON, *Contra las herejías*, V,10, 1, SC 153, p. 122-128). El primer fruto es el amor (cf. AGUSTÍN, *Sermón 128*, 5, BAC 443, p. 125), y está muy unido a la firmeza de la fe y al gozo (cf. GREGORIO DE NISA, *Enseñanzas sobre la vida cristiana*, 95, BibPat 18, Ciudad Nueva, Madrid 1992, p. 123). El gozo y la paz son la sustancia del Espíritu Santo, que el alma recibe: cf. DÍDIMO DE ALEJANDRÍA, *Tratado sobre el Espíritu Santo XI*, 44-45, BibPat 36, Ciudad Nueva (Madrid 1997) p. 64.

Aquí está pidiendo «todo lo que se puede pedir», porque ya no se contenta con conocer a Dios «de espaldas», por sus efectos y obras, sino que busca «comunicación esencial de la Divinidad [...] es toque de sustancias desnudas, del alma y la divinidad» (CB 19, 5). Con todo este camino el alma se acerca al matrimonio espiritual, ya claramente presentado en dos números nuevos CB 20-21,1-2. Para el matrimonio se necesitan tres cosas: pureza (vacío y desnudez), fortaleza (con virtudes fuertes y heroicas) y amor fuerte¹³⁸. Estas tres cosas darán paso al matrimonio espiritual, mientras que el desposorio aparece aquí caracterizado, por un sí entero y verdadero de voluntad de amor (asumiendo la definición del rito social).

Solamente el Esposo puede realizar en el alma esta última etapa de preparación para el matrimonio espiritual y por ello toma la palabra Él para responder a los requerimientos de su Esposa y conjurar a todos los enemigos de la unión. El Esposo da paz y tranquilidad al alma, conformando la parte inferior con la superior (cf. CB 20-21,4), limpiándola imperfecciones, poniendo en razón potencias, sosegando apetitos: aleja las digresiones de la fantasía¹³⁹; pone orden en las dos potencias naturales, irascible y concupiscible; perfecciona las tres potencias del alma; domina las cuatro pasiones del alma. Consigue así conducir al alma al sosiego y armonía de una pacificación completa, haciendo cesar a todos los enemigos. Las almas que llegan a tan alto estado nada les turba. Ni siquiera los gozos exteriores, que los tiene pero no añaden nada al gozo que ya tiene en sí (cf. CB 20-21,12). Los gozos y deleites de esta alma no le vienen de fuera, sino de dentro. En cualquier caso, todos los que reciba en adelante, serán sólo recuerdo de lo que lleva dentro y los gozará unidos a los que ya tiene.

Toda esta etapa del desposorio no ha añadido mucho a lo que ya apareció en el día del desposorio (se mantienen las comunicaciones divinas y otros bienes divinos), si no es la presencia de algunas pequeñas imperfecciones del alma que motivan la purificación catártica que prepara la unión completa.

¹³⁸ La pobreza y desnudez de espíritu y estar vacía de toda imperfección es indispensable, pero no es suficiente para el matrimonio espiritual, ya que en él se necesita también tener *grande fortaleza y muy subido amor*. Desnudez y vacío son las exigencias para vivir el amor apasionado (cf. LIB 3,51).

¹³⁹ También para Teresa de Jesús la unión reclamaba el sosiego de la imaginación: cf. M 5,3,10; M 6,2,3 etc.

III. ESTROFAS DEL MATRIMONIO ESPIRITUAL: CB 22ss.

Las últimas 19 estrofas del *Cántico*, casi la mitad de toda la obra, corresponden al matrimonio espiritual, que podríamos identificar con las Séptimas Moradas de Santa Teresa. La obra de Juan, aunque en su última elaboración parecía presentarse como un camino completo de vida espiritual, se centra en la última etapa y tiene una perspectiva contemplativa desde la unión ya realizada, que predomina en el conjunto de la obra y que ilumina las etapas previas. Dividimos esta etapa en tres grupos: estrofas originarias del matrimonio (CB 22-23); estrofas descriptivas de la experiencia fundante o primordial, que en el CA formaban parte del desposorio pero han sido desplazadas aquí (CB 24-33); estrofas de Beas-Granada (CB 34-40).

1. ESTROFAS ORIGINARIAS DEL MATRIMONIO (CB 22-23)

Estrofa 22, «Entrado se ha la Esposa...»

En CB 22,1 llega la unión definitiva del matrimonio¹⁴⁰. Juan la introduce así: «Tanto era el deseo que el Esposo tenía de acabar de libertar y rescatar esta su Esposa de las manos de la sensualidad y del demonio [...]». Y también dice: «llamando al alma en estas dichas palabras su esposa y la alegría de su corazón, trayéndola ya en sus brazos y procediendo con ella como esposo de su tálamo (Sal 18, 6). Todo lo cual da él a entender en la siguiente canción: Entrado se ha la Esposa...». Estas dos frases nos evocan los *Romances sanjuanistas*¹⁴¹. Juan tiene presentes dos tipos de desposorios que han ido apareciendo en sus obras y que reúne aquí, en el momento culminante de la unión: el de la Encarnación de Cristo (desposorio con la humanidad, con la Iglesia), que tiene un papel fundamental en los *Romances de la Trinidad*, y el de la unión mística del alma con Dios, que predomina en el *Cántico*. Pero reúne aquí los dos sentidos, porque sabe que, en el fondo, los dos desposorios corresponden a un mismo misterio. El matrimonio de Dios con la humanidad se realizó en la Encarnación, a la manera de Dios, y ahora, se realiza el

¹⁴⁰ Santa Teresa la explica así: «No se puede decir más de que –a cuanto se puede entender– queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios»: M 7,2,3.

¹⁴¹ En el momento culminante en que Juan va a explicar el matrimonio espiritual también él tiene en mente el aspecto redentor reflejado en el rescate de la Esposa que ya aparecía en R 223-224 («el rescate de la esposa, que en duro yugo servía»). Y después, para entrar al comentario del encuentro nupcial, trae la misma imagen que usó en R 289-291 («así como desposado / de su tálamo salía / abrazado con su esposa»). En los *Romances* estos pasajes evocaban el misterio de la Encarnación, donde el Verbo viene abrazado a la humanidad-esposa, bajo la figura de un niño que nace de María en Belén. Dentro de la concepción sanjuanista queda vinculada la Encarnación redentora con este trabajo redentor que el Esposo está realizando en *Cántico*, preparando al alma-esposa para la unión consigo, conjurando a los enemigos.

matrimonio de la humanidad con Dios mediante la unión personal del alma que ha seguido con fidelidad el camino del Esposo¹⁴².

Ha llegado ya la unión completa: «ha llegado a este estado deleitoso del matrimonio espiritual, que él y ella tanto habían deseado» (CB 22,2). Ahora va a «contar las propiedades del dicho estado, de las cuales el alma goza ya en él, como son: reposar a su sabor y tener el cuello reclinado sobre los dulces brazos del Amado» (CB 22,2). Llegado al matrimonio espiritual se hace una visión retrospectiva de todo el proceso y sus etapas en CB 22,3. Las estrofas siguientes desarrollarán este estadio culminante de la vida espiritual y se da una clara explicación del matrimonio espiritual,

el cual es mucho más sin comparación que el desposorio espiritual, porque es una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas las partes por total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de unión de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación, cuanto se puede en esta vida. Y así, pienso que este estado nunca acaece sin que esté el alma en él confirmada en gracia, porque se confirma la fe de ambas partes, confirmándose aquí la de Dios en el alma. De donde este es el más alto estado a que en esta vida se puede llegar (CB 22,3).

Y vuelve a repetir:

Porque todo el deseo y fin del alma y de Dios en todas las obras de ella es la consumación y perfección de este estado, por lo cual nunca descansa el alma hasta llegar a él; porque halla en este estado mucha más abundancia y henchimiento de Dios, y más segura y estable paz, y más perfecta suavidad sin comparación que en el desposorio espiritual, bien así como ya colocada en los brazos de tal Esposo, con el cual ordinariamente siente el alma tener un estrecho abrazo espiritual, que verdaderamente es abrazo, por medio del cual abrazo vive el alma vida de Dios. Porque de esta alma se verifica aquello que dice San Pablo (Ga 2, 20): Vivo, ya no yo, pero vive en mí Cristo (CB 22,6).

Estamos, por tanto, ante la culminación de los deseos del alma, pero también de Dios, que conducen a la criatura hasta la plenitud de vida en Cristo. A estas alturas Juan ya tiene una distinción neta entre ambos estados, y lo que define al matrimonio es la «transformación total en el Amado» como mutua entrega y posesión, la divinización del alma y participación en la vida divina¹⁴³: el más alto estado de esta vida. El matrimonio espiritual es el mayor deseo del alma y de Dios mismo. Y sus características son: sentirse llenos

¹⁴² Se ha cumplido lo que le decía el Señor a Santa Catalina: «El alma perfecta está hecha una sola cosa conmigo, y nadie puede separarla de Mí. Ni yo tampoco le retiro jamás mi presencia, como hacía con los otros, para conducirlos a la perfección. Pues una vez que han llegado a ella, ceso en ese juego de amor, que es la *alternativa de visitas y ausencias*»: CATALINA DE SIENA, *Diálogos*, c. 78, citado en J. G. ARINTERO, *Mística del Cantar de los Cantares*, o.c., p. 537.

¹⁴³ J. Baruzi ha llegado a definir la pretensión sanjuanista diciendo que «Juan de la Cruz desearía instaurar en nosotros una vida divina, en el sentido estricto del término»: J. BARUZI, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, o.c., p. 435.

de Dios («abundancia y henchimiento de Dios»), experimentar paz estable y segura y perfecta suavidad, y vivir «vida de Dios». Para esta experiencia se necesita indudablemente gran fortaleza del alma para que pueda soportar el amoroso abrazo del Esposo (cf. CB 22,8), la cual no puede conseguirla el alma sola, sino la recibe por la unión de «su flaqueza» con «la fortaleza de Dios». Esto se recibe en primicia en el desposorio para poder gozarlo en plenitud en matrimonio¹⁴⁴.

Conviene aquí comentar dos textos de esta declaración que después no dejarán de tener su importancia. Dos textos que vinculan la fraternidad con la esponsalidad. En ambos textos se parte de dos citas del *Cantar*, en las que los amantes se denominan uno al otro «hermano». En CB 22,6 dice el santo:

Esto da muy bien a entender el mismo Esposo en los Cantares (5, 1), donde convida al alma hecha ya Esposa a este estado, diciendo [...]. Ven y entra en mi huerto, hermana mía. Esposa, que ya he segado mi mirra con mis especias olorosas. Llámale hermana y esposa, porque ya lo era en el amor y entrega que le había hecho de sí antes que la llamase a este estado de matrimonio espiritual, donde dice que tiene ya segada su olorosa mirra y especias aromáticas...

Y dice más adelante en CB 22,8:

Por tanto la Esposa en los Cantares (8, 1) deseando este estado dijo al Esposo: ¿Quién te me diese hermano mío que mamases los pechos de mi madre de manera que te hallase yo solo afuera y te besase y ya no me despreciase nadie? En llamarle hermano da a entender la igualdad que hay en el desposorio de amor entre los dos antes de llegar a este estado. En lo que dice que mamases los pechos de mi madre quiere decir que enjugases y apagases en mí los apetitos y pasiones que son los pechos y la leche de la madre Eva en nuestra carne los cuales son impedimento para este estado¹⁴⁵.

En estos textos, tomados del *Cantar* y desarrollados, relaciona la hermandad con el desposorio, pero la pone como un paso previo al matrimonio espiritual. En el primer texto llama el Esposo al alma «hermana» «porque ya lo era en el amor y entrega que le había hecho de sí antes que la llamase a este estado de matrimonio espiritual»¹⁴⁶. Se trata del amor del Esposo, el amor de Dios en la Encarnación,

¹⁴⁴ El matrimonio reclama el paso anterior del desposorio, que corresponde a la experiencia de un primer compromiso y una fidelidad de vida: cf. CB 22,5.

¹⁴⁵ Este mismo concepto vuelve a aparecer con la misma cita y con el mismo sentido en un tercer texto, que encontramos en CB 24,5: «Que por eso desea ella, diciendo que quién le dará al Amado que sea su hermano, lo cual significa y hace igualdad; y que mame él los pechos de su madre, que es consumirle todas las imperfecciones y apetitos de su naturaleza que tiene de su madre Eva».

¹⁴⁶ Gregorio nisano parece darnos el contexto de esta afirmación cuando dice que «Desde que fue hecha flor, sin que las tentaciones la hiriesen [...] puso sus ojos en el Padre verdadero. Por eso se llama hermana del Señor, miembro de su familia, por el espíritu de los hijos de adopción»: GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar*, o.c., hom. 4 p. 71. Y también señala: «Ambos nombres le son propios. Hermana nuestra por parentesco espiritual, y esposa por su unión con el Verbo»: *Ib.* hom. 8 p. 139. Por tanto, al iniciar el camino espiritual es ya hija de Dios y hermana de Cristo, pero al final del camino

que crea la hermandad, la cual se manifiesta en el desposorio. El segundo texto señala que «en llamarle hermano da a entender la igualdad que hay en el desposorio de amor entre los dos antes de llegar a este estado». En ambos textos está manifestando una idea clara de la relación entre la fraternidad y la sponsalidad. Dios y el alma son hermanos en el desposorio, por la igualdad del sí de amor de ambos. Pero también queda claro que la hermandad es un paso inferior y previo a la unión sponsal plena, porque aún falta aquella acción pedida por la Esposa (para que «que enjugases y apagas en mí los apetitos y pasiones») por la cual pueda llegarse al estado definitivo del matrimonio, que es la meta final. Nos parece, por tanto, que la hermandad viene dada por la iniciativa de Dios de encarnarse e igualarse al hombre en su humanidad, se manifiesta en el desposorio con la respuesta afirmativa del alma y conduce a la plenitud del matrimonio. El matrimonio espiritual parece implicar algo más, que supera la semejanza fraterna: hay una transformación de uno en otro, una experiencia más radical y profunda¹⁴⁷.

En el fondo del pensamiento sanjuanista descubrimos este sustrato: con la Encarnación Jesucristo se ha igualado a la humanidad, haciéndose hermano con las almas, pero introduciendo en ellas una dinámica de sponsalidad que sólo alcanza su meta en la unión plena con Dios. Con la Encarnación, Dios se ha desposado con la humanidad. Pero para poder culminar la dinámica sponsal contenida en los misterios de la Creación y de la Redención, es necesario alcanzar la unión total y esta reclama el concurso y la fidelidad del hombre que asume el proceso purificativo-catártico en el que Dios le va preparando, gracias a la igualdad que hay en ambos. Se prepara así la unión plena con Dios del matrimonio espiritual, que alcanzará la plena realización de la vocación del hombre.

Estrofa 23, «Debajo del manzano...»

En el matrimonio continuarán las comunicaciones divinas: «En este alto estado del matrimonio espiritual, con gran facilidad y frecuencia descubre el Esposo al alma sus maravillosos secretos como su fiel consorte, porque el verdadero y entero amor no sabe tener nada encubierto al que ama. Comunícala principalmente dulces misterios de su Encarnación y los modos y maneras de la redención humana, que es una de las más altas obras de Dios, y así es más sabrosa para el alma» (CB 23,1). El alma es iluminada aquí sobre las más altas obras divinas, como son los misterios de la Encarnación y la Redención, que exceden en mucho a las demás

será esposa. Bernardo dice: «La voz del Esposo a ella es: ven a mi huerto, hermana mía, esposa. Es ciertamente hermana, como del mismo Padre; su esposa, como en un mismo espíritu» (cf. BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el *Cantar de los Cantares*», o.c., Serm. 8, nº 9 p. 45). Después, en el Serm. 83, distingue un tratar de igual a igual y un trato de semejantes: este último corresponde a los hermanos, y el primero al de la esposa.

¹⁴⁷ Cf. EULOGIO DE S.J.C., *La transformación total del alma en Dios, según San Juan de la Cruz*, Universidad Pontificia de Salamanca, EDE (Madrid 1963) p. 23-41; cf. L. LÓPEZ BARALT, «El Cántico Espiritual o el júbilo de la unión transformante», o.c., p. 145-189. Esta autora ilumina la transformación sanjuanista del alma comparándola con la tradición oriental, y sobre todo la musulmana.

obras de la Creación (criaturas irracionales, racionales, etc.) tal y como explicaba detalladamente a lo largo de CB 4-7 (y más concretamente en CB 7,2-5, poniéndolas en relación con las diferentes «heridas de amor»). En CB 23 vuelve el santo a entrar en el tema de la Redención:

Declara el Esposo al alma en esta canción la admirable manera y traza que tuvo en redimirla y desposarla consigo por aquellos mismos términos que la naturaleza humana fue estragada y perdida, diciendo que, así como por medio del árbol vedado en el fue perdida y estragada en la naturaleza humana por Adán, así en el árbol de la cruz fue redimida y reparada, dándole allí la mano de su favor y misericordia por medio de su muerte y pasión, alzando las treguas que del pecado original había entre el hombre y Dios (CB 23,2).

Vemos aquí cómo un fruto del matrimonio espiritual es asumir los misterios de la Historia Salutis participando de la sabiduría divina. Late de fondo una interpretación clásica del misterio de la redención¹⁴⁸. Aunque dijo Juan en la anotación anterior que hablaría de la Encarnación, lo que Juan está comentando aquí propiamente es la redención del pecado de Adán y Eva en el nuevo árbol de la cruz, por tanto, la Pascua cristiana. Juan de la Cruz identifica la Encarnación con la Redención y la Pascua. Por tanto, está contemplando en un solo y único bloque todos los misterios centrales de la fe¹⁴⁹. Las alusiones indirectas y poco significativas que Juan hace en distintas obras suyas y que muestran la dimensión pascual de su experiencia espiritual¹⁵⁰, que no parecían tener un papel fundamental en el desarrollo mismo de su proceso espiritual reaparecen aquí en un momento culminante.

Juan lo resume así: «debajo del favor del árbol de la Cruz, que aquí es entendido por el manzano, donde el Hijo de Dios redimió y, por consiguiente, desposó consigo la naturaleza humana, y consiguientemente a cada alma, dándola él gracia y prendas para ello en la Cruz». Hay por tanto un desposorio de la cruz, donde el Esposo desposó la naturaleza humana y cada alma. Se está incluyendo aquí la doble dimensión, la que predominaba en los *Romances* era la primera (desposorio de

¹⁴⁸ Podemos comparar el texto anteriormente citado con otro de San Bernardo, donde la vida espiritual consiste en que el alma «se aplique con todas veras a reparar los estragos causados por el pecado en su naturaleza, estableciendo en sí, con el don de Dios, un tenor de vida tal que no desdiga de su noble alcurnia y se acerque confiadamente a los abrazos del Verbo»: cf. BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Sermon. 81, nº1 p. 539. También en Orígenes encontramos doctrina tradicional sobre la redención, donde la encarnación de Cristo libera al hombre pecador, pagando el rescate con su sangre: cf. ORÍGENES, *Comentario al Cantar*, o.c., p. 258-259.

¹⁴⁹ Constatamos aquí una vez más algo que también se adivina en los *Romances*. Por eso los *Romances* terminan con la Encarnación del Verbo, porque allí está incluido todo.

¹⁵⁰ Encontramos en las obras sanjuanistas otras tres referencias que apuntan a esta dimensión pascual de la fe cristiana, de diversos modos y en sus diferentes perspectivas, objetiva-ecclesial y subjetiva-personal: cf. R 259-266: «Iré a buscar a mi esposa,/ y sobre mí tomaría/ sus fatigas y trabajos, / en que tanto padecía; / y porque ella vida tenga,/ yo por ella moriría,/ y sacándola del lago / a ti te la volvería»; cf. Encima de las corrientes 25-28: «en mí por ti me moría,/ y por ti resucitaba, / que la memoria de ti / daba vida y la quitaba»; cf. Ll 2, 32-36: comentando la estrofa «Matando, muerte en vida las has trocado».

Cristo con la humanidad-Iglesia), mientras la segunda (desposorio de Cristo con el alma) predomina en el *Cántico*. En la primera redacción del CA Juan parecía identificar ambos desposorios¹⁵¹, pero aquí hace una clara distinción:

Este desposorio que se hizo en la Cruz no es del que ahora vamos hablando. Porque aquél es desposorio que se hizo de una vez, dando Dios al alma la primera gracia, lo cual se hace en el bautismo con cada alma. Mas este es por vía de perfección, que no se hace sino muy poco a poco por sus términos, que, aunque es todo uno, la diferencia es que el uno se hace al paso del alma, y así va poco a poco; y el otro, al paso de Dios y así hácese de una vez (CB 23,5).

Hay por tanto un desposorio, el de la cruz, que está realizado al modo de Dios y está ya cumplido, y este es el que da al hombre, («y consiguientemente a cada alma, dándola él gracia y prendas para ello») la capacidad para responder y asumir la vocación esponsal, aunque el hombre lo ha de hacer a su paso¹⁵², «muy poco a poco por sus términos». Quedan, por tanto, bien clarificados, como ya intuíamos en el diferente uso que hacía del término en textos anteriores Juan de la Cruz, la referencia a dos desposorios distintos: el de la cruz, desposorio de Dios con la humanidad, que incluye tanto la Encarnación como la Redención¹⁵³, unificados en su concepción, y el de la unión del alma con Dios como proceso espiritual y místico, al cual dedica Juan de la Cruz sus grandes obras¹⁵⁴.

Ni en esta estrofa ni en la anterior hemos encontrado en los comentarios la riqueza descriptiva cercana a lo experiencial que encontrábamos en las estrofas del encuentro-desposorio (CB 14-15). Así ocurría ya en CA, pero aquí se ha profundizado aún más en sentido teológico y redentor cristiano. No aparece la huella de la experiencia sino el recuerdo y la reflexión objetivada sobre ella en sentido más teológico.

¹⁵¹ No es irrelevante el hecho de que Juan de la Cruz identifique ambos desposorios en CA. Podemos interpretarlo como un cierto optimismo de perfección, en el cual Juan de la Cruz contempla la respuesta humana al amor de Dios en perfecta continuidad de la iniciativa del amor divino, unificando las dos vertientes del misterio esponsal que se inició en la cruz pero culmina en cada alma personal. Con el paso del tiempo verá que esta respuesta fiel del alma no es frecuente, y por ello modifica su perspectiva y remarca la distancia entre los dos desposorios.

¹⁵² En la vida espiritual hay dos estilos de caminar, uno viene determinado por seguir el «paso de Dios», el otro viene determinado por seguir «el paso del hombre»: cf. A. NAVARRO, *Al paso de Dios, al paso del hombre...* o.c., p. 660. El problema más importante con que Dios se encuentra es el del infantilismo espiritual (cf. B. JIMÉNEZ DUQUE, «La pedagogía de San Juan de la Cruz» en *RevEspir 1* (1942) p. 318), pero Dios espera con paciencia y condescendencia el progreso de las criaturas, como una madre complaciente (cf. N 2,3,3).

¹⁵³ También el poema del *Pastorcico* está apuntando el mismo tema del desposorio de la Cruz y de la Redención del *Cántico*, a partir de la entrega de amor plena y definitiva del Pastor, hasta morir por amor; el «morir de amor» del *Pastorcico* por su Amada nos está ofreciendo la clave sanjuanista del amor, que es donación total plena y definitiva, hasta la muerte. Recordemos que el «morir de amor» ya aparecía en CB 7.

¹⁵⁴ La alusión al bautismo en relación con el primer desposorio hecho de una vez por Dios con la humanidad, «dando Dios al alma la primera gracia, lo cual se hace en el bautismo con cada alma» (CB 23,6), la contemplamos, unida al primer desposorio realizado en Cristo y asumido sacramentalmente por cada cristiano en el seno de la Iglesia. Juan de la Cruz conoce la teología de la época sobre el sacramento del bautismo aunque en su recorrido pedagógico espiritual apenas hable de ello.

2. ESTROFAS DESCRIPTIVAS DE LA EXPERIENCIA FUNDANTE (CB 24-33)

Felicidad, seguridad, amor perfecto y riqueza de dones y virtudes

Ya dijimos que la estrofa 24 («Nuestro lecho florido...») tiene una gran importancia, porque en el original (CA 15) estaba a continuación de las estrofas fundamentales CA 13-14 («Mi amado, las montañas...»), coincidiendo con ellas en una estructura con verbo elíptico y completando imágenes fundamentales de la experiencia primordial. Las estrofas 24-33 del CB formaban parte del desposorio en el CA (CA 15-24), pero son trasladadas al matrimonio, porque se ajustan mejor al estado definitivo de la unión plena y consumada, cuando ya no se dan perturbaciones para el alma. Van desde la estrofa 24 («Nuestro lecho florido...») hasta la 33 («No quieras despreciarme...»). Prosigue el alma cantando las gracias de su Esposo dentro del matrimonio resumiendo en CB 24,2, los frutos de la unión:

- Deleite de la unión con el Amado: felicidad y seguridad.
- Riqueza de dones y virtudes (en fortaleza) de la unión.
- Perfección de amor.
- Paz espiritual cumplida, enriquecida con dones y virtudes¹⁵⁵.

Es significativa la mención al lecho florido, que es el lugar propio de la unión, y aquí aparece caracterizado por la comunicación plena y deleitosa: «se le comunica el pecho y el amor del Amado, lo cual es comunicársele la sabiduría, y secretos, y gracias, y virtudes, y dones de Dios, con los cuales está ella tan hermoçada y rica y llena de deleites, que le parece estar en un lecho de variedad de suaves flores divinas, que con su toque la deleitan y con su olor la recrean» (CB 24,3). Hablando de las virtudes del alma que ella ya tiene en perfección en el matrimonio espiritual y le dan gran deleite, va a explicarlas así:

Porque acaecerá que vea el alma en sí las flores de las montañas que arriba dijimos, que son la abundancia, grandeza y hermosura de Dios; y en estas entretejidos los lirios de los valles nemorosos, que son descanso, refrigerio y amparo; y luego allí entrepuestas las rosas olorosas de las ínsulas extrañas, que decimos ser las extrañas noticias de Dios; y también embestirla el olor de las azucenas de los ríos sonorosos, que decíamos era la grandeza de Dios, que hinche toda el alma; y entretenido allí y enlazado el delicado olor de jazmín del silbo de los aires amorosos, de que también dijimos gozaba el alma en este estado; y ni más ni menos, todas las otras virtudes y dones que decíamos del conocimiento sosegado, y callada música, y soledad sonora, y la sabrosa y amorosa cena (CB 24,6).

¹⁵⁵ De manera semejante, encontramos en Gerson que, «en la unión amorosa con Dios, de la que trata la teología mística, el alma encuentra paz, satisfacción y estabilidad»: cf. J. GERSON, *Teología Mística...* o.c., p. 199.

Se trata de volver a entrar en los misterios de la intimidad divina¹⁵⁶. Está usando un lenguaje metafórico y simbólico que nos evoca imágenes de la experiencia primordial. En las estrofas anteriores que definían y declaraban el día del desposorio, llegábamos en CB 14-15,6ss. a la explicación de la experiencia mística a través de imágenes naturales y «sensaciones espirituales». Aquí nos encontramos, ya en el matrimonio, cómo estas mismas imágenes que le hacían ver a Dios impreso en la verdad de las cosas creadas (o con palabras de Juan, «serle todas las cosas Dios»), vuelven a aparecer. Pero ahora resulta que el alma ve todas las virtudes y atributos de Dios, que antes descubría en el fondo de la naturaleza y de todo lo creado, y que le hacían ver que todo era presencia de Dios, todo ello lo encuentra ahora dentro de sí misma, como virtudes que ella posee en perfección. Todo lo que antes parecía estar afuera y era presencia de Dios ahora está dentro de ella y continúa siendo presencia de Dios en ella. Se ha iniciado, por tanto, la anunciada transformación del alma que aquí se expresa por la asunción de las propiedades divinas asimiladas interiormente. Este comentario que expresa la transformación del alma, y los que siguen, estaban al lado del desposorio en CA pero ahora se ajustan más pedagógicamente al contenido del matrimonio espiritual, en el que se insertan. Prosigue la declaración con la estrofa CB 25 de las jóvenes que discurren al camino¹⁵⁷. Continúa como en el CA, justo detrás de la estrofa del lecho florido. Lo que hasta aquí ha ocurrido en un ambiente puramente personal de relación con Dios descubre aquí su dimensión comunitaria (cf. CB 25,2). En esta estrofa encontramos las huellas de aquella «experiencia comunitaria carmelitana» en la cual vivió Juan su experiencia mística esponsal¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Para Gregorio de Nisa es una iluminación que conduce a los secretos interiores, del pensamiento divino, «digna de escrutar las profundidades de Dios, y en el santuario del paraíso, como dice el gran Pablo, vio lo que no alcanza al ojo, y oyó palabras que no es posible expresar»: GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar*, o.c., hom. 1 p. 29. Significativamente, Juan de la Cruz va a usar esta misma cita paulina de 2 Co 12,1-4 para explicar el mismo tema en diversos lugares: cf. CB 13,6; CB 14,15.18; CB 19,15.

¹⁵⁷ Si comparamos el uso que Juan de la Cruz hace de esta imagen de las doncellas, que ya aparecía en Ct 1,3, con el tipo de reflexión que aparece en otros autores que han comentado el *Cantar*, nos encontramos una diferencia sustancial: tanto Orígenes (*Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, o. c. p. 60-62) como San Bernardo (cf. BERNARDO DE CLARAVALL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares» o. c., Sermon. 19, p. 114-119), siguen una misma línea de referirse a almas poco adelantadas en la virtud o principiantes, que siguen al Esposo. Orígenes concreta que las doncellas no entran en la cámara real (hom. 1) y allí pueden quedar siempre (hom. 2). Vemos que el matiz que Juan de la Cruz les ha asignado es más elevado, y está en relación con su propia experiencia y su peculiar sintonía con las carmelitas, que le lleva a cambiar el sentido que se daba a esta imagen en las fuentes conocidas.

¹⁵⁸ El ambiente carmelitano era comunidad, con el estilo aprendido de Teresa («tanto de mortificación como de estilo de hermandad y recreación que tenemos juntas»: cf. F 13,5), y en el cual Juan había educado su espíritu radical y apasionado. Juan contemplaba, en el seno de su misma experiencia, otras personas que podían «caminar muy apriesa al camino de la perfección», a quienes también Dios «inflama en amor» y con «abundancia de caridad que en ellas infunde». Juan de la Cruz escribe esto, no porque crea que puede ocurrir y quiera invitar a ello a otras personas, sino porque «dichas mercedes», el alma protagonista del poema, «por experimentarlas ella en este estado, hace aquí de ellas mención» (CB 25,2). Juan no está aquí proponiendo estas experiencias para otras almas, sino que está alabando al Amado por ellas: «alabándole ella y agradeciéndole las dichas mercedes que hace a las demás almas» (CB 24,7); «alaba la Esposa al Amado de tres mercedes que de él reciben las almas devotas [...]». (CB 25,2).

La transformación divina

La estrofa 26 «En la interior bodega»¹⁵⁹ entra propiamente en el tema de la transformación¹⁶⁰ que ya había sido anunciado como contenido profundo de la experiencia de la unión, alcanzando así el alma «olvido y enajenación de todas las cosas del mundo y mortificación de todos sus apetitos y gustos» (CB 26,2)¹⁶¹. Por tanto, la transformación realiza cambios en el conocimiento y en la voluntad¹⁶². Tras pedir ayuda al Espíritu Santo para explicar esto continúa: «muchas almas llegan y entran en las primeras bodegas, cada una según la perfección de amor que tiene: mas a esta última y más interior pocas llegan en esta vida, porque en ella es ya hecha la unión perfecta con Dios, que llaman matrimonio espiritual, [...] totalmente es indecible [...] porque el mismo Dios es el que se le comunica con admirable gloria de transformación de ella en él, estando ambos en uno» (CB 26,4)¹⁶³. Se da allí comunicación indecible y están «los dos en uno». La transformación llega al alma y a sus potencias¹⁶⁴, transformando el funcionamiento de estas (cf. CB 26,5):

- Entendimiento, bebe sabiduría y ciencia.
- Voluntad, bebe amor suavísimo.
- Memoria, bebe recreación y deleite con recordación y sentimiento de gloria¹⁶⁵.

La unión en la sustancia del alma es continua, pero las potencias no están recibiendo continuamente dichos bienes (cf. CB 26,11). Y ante la grandeza de la

¹⁵⁹ E. Herp, comentando el *Cantar* dice que la cámara regia a la que ha sido llevada la esposa comunica o se identifica con la cámara de los vinos: E. HERP, *Theologia Mystica*, o.c., 1. I, c. 39. En Juan de la Cruz la estrofa de la interior bodega sucede justamente a la del lecho florido, que es la cámara de la esposa.

¹⁶⁰ Usado 123 veces en el conjunto de sus obras (33 en CA y 41 en CB): cf. Concordancias p. 1824-1826; se podrían añadir 132 usos del término «transformar» (24 en CA y 37 en CB): cf. Concordancias p. 1824-1828.

¹⁶¹ Santa Teresa dice de esta entrada: «No parece que el Rey quiere dejarle nada por dar, sino que beba conforme a su deseo y se embriague bien, bebiendo de todos esos vinos que hay en la despensa de Dios. Gócese de esos gozos; admírese de sus grandezas; no tema perder la vida de beber tanto, que sea sobre la flaqueza de su natural; muérase en ese paraíso de deleites. ¡Bienaventurada tal muerte que así hace vivir!»: CAD 6,3.

¹⁶² La experiencia de unión y transformación la encontramos también en S 2, 5,7ss.

¹⁶³ También Santa Teresa explica que en la 7ª morada el alma «queda hecho uno con Dios»: cf. M 7,2,4-6.

¹⁶⁴ La transformación interior alcanza no sólo la conciencia, también el inconsciente. Al final se llega a «un nuevo entender de Dios en Dios [...] un nuevo amar de Dios en Dios [...] haciendo cesar todo lo que es de hombre viejo, que es la habilidad del ser natural, y vistiéndose de nueva habilidad sobrenatural según todas sus potencias. De manera que su obrar, ya de humano se haya vuelto divino, que es lo que se alcanza de unión» (S 1,5,7). Estamos ante una unión amorosa con Dios que conduce a una inmersión participativa en la vida divina.

¹⁶⁵ Además de la magnificencia de la experiencia que Juan atribuye a esta etapa de unión matrimonial, llama aquí la atención la visión original que tiene sobre la memoria que, aunque está en relación con la inteligencia, tiene su propio lugar y misión y bebe sustancialmente del Amado: «está ilustrada con la luz del entendimiento en recordación de los bienes que está poseyendo y gozando en la unión con su Amado» (CB 26,9).

sabiduría de Dios, recibida en íntima comunicación, toda la sabiduría del mundo se desvanece: «Aquella bebida de altísima sabiduría de Dios que allí bebió le hace olvidar todas las cosas del mundo, y le parece al alma que lo que antes sabía (y aun lo que sabe todo el mundo) en comparación de aquel saber, es pura ignorancia» (CB 26,13). Es una renovación total de la psicología humana que ya no «conoce el mal» y parece devolverla a la inocencia del Paraíso¹⁶⁶: «Está el alma en este puesto en cierta manera como Adán en la inocencia [...]» (CB 26,14).

La experiencia de la unión con Dios ha conseguido recoger para el hombre los frutos de la Redención cristiana que Juan explicaba como desposorio de la cruz en CB 23. El hombre entra, por la unión esponsal del alma con Dios, a una regeneración total que nos ha sido regalada en Cristo y que se compara con la situación de Adán en la inocencia¹⁶⁷, en la que no conoce el mal, ni sufre el alma las huellas de los malos hábitos en el conocer y el juzgar (cf. CB 26,14-17) y tiene por tanto apertura a la «verdadera sabiduría»¹⁶⁸. El hombre tiene así «sencillez y pureza de Dios» y está embebido en amor de Dios (cf. CB 26,17). En esta estrofa, encuadrada ya en el matrimonio espiritual, se advierte la realización plena de las condiciones que definían la perfección de la unión, perdiendo ya aquí, en esta bodega interior, todas las imperfecciones y apetitos que le quedaban, convertido todo en amor (cf. CB 26,18-19). Y el alma queda «embriagada de amor»¹⁶⁹ y Dios la regala tal modo que llega a hacerse esclavo de ella¹⁷⁰. El alma se entrega por completo al Esposo, capacitada por Dios mismo en la misma unión (cf. CB 27,6). Dios se dio completamente al alma y ahora ella a Dios, y ya no le puede faltar. Estamos en una renovación total de la psicología de la persona que llega a los más recónditos repliegues de su personalidad (cf. CB 27,7). Incluso los primeros movimientos, aquellos que hoy podríamos llamar «inconscientes», están inclinados a Dios. La nueva identidad del alma unida a Dios es sólo amor:

¹⁶⁶ El Paraíso, al cual puede acceder el hombre a través de la unión con Dios supone la solución al profundo desorden creado en el hombre por el pecado original, que le hace vivir dividido interiormente por el impulso que buscan sus dos partes, sensitiva y espiritual, las cuales caminan por sendas inconciliables: cf. PIERLUIGI DI S. CRISTINA, «Il ritorno alla giustizia originale» en AAVV., *Sanjuanística. Studia a professoribus Facultatis Theologicae ordinis Carmelitarum Discalceatorum* (Roma 1943) p. 227-255.

¹⁶⁷ «Como los cuerpos limpios y transparentes se vuelven brillantes cuando reciben un rayo de sol, y despiden de ellos mismos como una nueva luz, del mismo modo las almas portadoras del Espíritu Santo se vuelven plenamente espirituales y transmiten la gracia a los demás. De aquí [de esta presencia del Espíritu Santo en nosotros] procede la presciencia del futuro, la inteligencia de los misterios, la comprensión de las cosas ocultas, la distribución de los carismas, la participación en la vida sobrenatural, el consorcio con los ángeles; de aquí proviene el gozo sin fin, la permanencia en Dios, el ser semejantes a él y, finalmente, o más grande que se puede decir: llegar a ser como Dios»: SAN BASILIO MAGNO, *Tratado del Espíritu Santo* 9, citado en TexPat p. 40.

¹⁶⁸ Una sabiduría que conduce a un diálogo de intimidad esponsal al alma: cf. HUGO DE SAN VICTOR, *Diálogo de las arras del alma*, Biblioteca clásica dominicana, tomo XVI, Edit. Fides (Salamanca 1925).

¹⁶⁹ Ya dijimos anteriormente que en las estrofas CB 27, 28, y 30 aparece, de manera inexacta, el término desposorio en su sentido general de referencia al matrimonio, pero estas estrofas corresponden al matrimonio. Parece que el mismo autor participa en su imprecisión del estado de embriaguez divina que va explicando.

¹⁷⁰ El amor de Dios por el alma le lleva a recompensar con infinita generosidad todas las penalidades sufridas en el camino espiritual (cf. LIB 2,23).

No sabe otra cosa sino amar y andar siempre en deleites de amor con el Esposo [...] esta alma, que ya está perfecta, todo es amor, si así se puede decir, y todas sus acciones son amor, y todas sus potencias y caudal de su alma emplea en amar, [...] todo lo emplea en amor puro de Dios [...] así también de todas las cosas que pasan por el alma, con grande facilidad saca ella la dulzura de amor que hay (CB 27,8).

¿En qué consiste exactamente la transformación en el Amado? Crisógono de Jesús la define así: «El alma pierde su propia forma, que es suplantada por la forma del Amado, por eso se llama transformación»¹⁷¹. Pero no se trata de una transformación sustancial: el alma no pasa a ser Dios esencialmente¹⁷², sino que llega a ser informada por Dios. O sea, que todas las potencias del alma, memoria, entendimiento y voluntad, con sus movimientos y operaciones pasan a ser movidas por el principio divino y no por su modo natural¹⁷³. El alma queda movida por Dios, pero sin aniquilación, sin alterar su misma sustancia, recibe una nueva forma accidental, de tipo espiritual, que sustituye a la natural¹⁷⁴. Los efectos de la transformación abarcan el hombre completo, alma y cuerpo¹⁷⁵, el organismo físico, los sentidos corporales, internos y externos.

Purificada su psicología de resabios y huellas del pecado toda su voluntad vive y actúa en amor¹⁷⁶. Ya sólo puede conocer, gustar y regalar amor (cf. CB 28). Si en el día del desposorio nos encontrábamos un alma que descubría la presencia de Dios en todo, ahora, tras el matrimonio, vive ya todas las cosas en gozo y deleite de amor y unión con Dios. Todo es amor, que llega a asumir los sufrimientos por identificación con el Amado (cf. CB 28, 8-10). Un amor fruto de la contemplación, recibido de Dios¹⁷⁷, muy concreto y humano, pero contrario a todo activismo (cf. CB 29,3)¹⁷⁸.

¹⁷¹ CRISÓGONO DE JESÚS, *Compendio de Ascética y mística*, EDE (Madrid 1949) p. 275.

¹⁷² Cf. EULOGIO DE S.J.C., *La transformación total del alma en Dios, según San Juan de la Cruz*, Universidad Pontificia de Salamanca, EDE (Madrid 1963) p. 157. No se transforma en Dios, sino que se refiere a un cambio en su ser muy profundo, en la sustancia del alma, que queda divinizada. En el hombre hay dos sustancias distintas, la corporal y la espiritual: cf. RICARD DE SAN VICTOR, *Sobre la Trinidad*, Clàssics del Cristianisme 22, Edicions Proa (Barcelona 1991) p. 140. Esta última se ve transformada por la sustancia divina, y queda divinizada. El sentido que Juan de la Cruz da a la transformación divina se asemeja al mismo sentido que le dan Guillermo de Sant-Thierry y J. Gerson, que explican el modo de la unión del alma con Dios, del amante con el amado, como transformación del alma en la divinidad, pero descartando la posibilidad de una unión ontológica, como el mismo Juan de la Cruz se encarga de negar: cf. J. GERSON, *Teología Mística... o.c.*, p. 15-16; *Tractatus Primus, Considerazione XLI* p. 191-199.

¹⁷³ «Porque el alma en todo, como ya verdadera hija de Dios, es movida del espíritu de Dios»: LIB 2, 34. Se trata de actos movidos por el Espíritu Santo: cf. LIB 1,4

¹⁷⁴ Cf. EULOGIO DE S.J.C., *La transformación total del alma en Dios... o.c.*, p. 160-161.

¹⁷⁵ Cf. *ib.* p. 208.220. Se trata de una actualización madura en la persona de la acción de la gracia santificante: cf. *ib.* p. 165-171; cf. S 2 5, 4.

¹⁷⁶ Cf. S 1,2,8.

¹⁷⁷ También Santo Tomás define la contemplación mística como «una mirada sencilla sobre la verdad [...] que termina en el amor»: cf. ST II-II, q. 180,3, 1m. 3m. Se puede comparar con N 2, 18, 5.

¹⁷⁸ Evidentemente estamos ante una experiencia de amor, profundamente humana, fuera de la cual no es comprensible la doctrina. Así lo afirma también San Bernardo refiriéndose al *Cantar*: «Porque el santo amor, que constituye todo el asunto de este libro, no debe pesarse por las palabras y por la lengua, sino por las obras y la verdad. El amor habla aquí por doquier. Y si alguno quiere

Y la fiesta continúa en la canción 30 con flores y guirnaldas, que representan los dones y virtudes de ambos (cf. CB 30,2). Continúa la recreación y comunicación íntimas y el alma se adorna de virtudes que el Amado y ella ponen juntos en la voluntad de ella. Pero no hay ingenuidad en esta unión. También se habla de obras «hechas en sequedad y dificultad de espíritu [...] muypreciadas por Dios» (CB 30,5). Después aclara que las virtudes no se podrían alcanzar sin ayuda de Dios ni obrar sin concurso divino: «es el obrar Dios y el alma conjuntamente» (CB 30,6). La iniciativa divina estuvo en el origen de todo el proceso, moviendo el ES a buscar a Dios (cf. CB 31,4), comunicándole virtudes, fe y amor fuerte de los que el Creador llega a enamorarse (cf. CB 31,8). Por amor uno llega a conquistar a Dios y «ligarlo»: inmenso poder el del amor cuando es verdadero (cf. CB 32,1).

Amar con amor divino y conocer en Dios

El amor auténtico es amor de Dios¹⁷⁹. Al amar Dios al alma la capacita para amar con su mismo amor divino: «Poner Dios en el alma su gracia es hacerla digna y capaz de su amor» (CB 32,5)¹⁸⁰. Y dice en CB 32,6:

Dios no ama cosa fuera de sí, ninguna cosa ama más bajamente que a sí, porque todo lo ama por sí, no ama las cosas por lo que ellas son en sí. Amar Dios al alma es meterla en cierta manera en sí mismo, igualándola consigo. Ama al alma en sí consigo con el mismo amor que él se ama. Y por eso en cada obra [del alma], por cuanto la hace en Dios, merece el alma el amor de Dios; en cada obra merece al mismo Dios (CB 32,6).

Si ya antes se había dicho que el amor asimila igualando al amante con el amado, ahora vemos en CB 32,6 lo mismo en otra perspectiva: «amar Dios al alma es meterla en cierta manera en sí mismo, igualándola consigo». Amar no es solamente hacerse Él como ella es, sino también, hacerla a ella como es Él. En la primera perspectiva estaría la Encarnación, y en la segunda, la divinización. Si profundizamos esta idea entendemos el conjunto de las cosas que dice el santo aquí y en otros lugares. Dios ama las cosas en sí mismo, en su ser de amor intrínseco, y no por lo que las cosas son por sí mismas. Por tanto, si las criaturas «se alejan» de su ser en Dios,

adquirir alguna inteligencia de él, ha de amar [...] el lenguaje del amor, resulta extraño y bárbaro al que no ama» cf. BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Serm. 79, nº 1, p. 527.

¹⁷⁹ Juan de la Cruz va a centrarse en describir los elementos esenciales de la experiencia cristiana, como una vivencia personalizada del amor de Dios. Juan de la Cruz no habla de caridad (en sentido de limosna, etc.), sólo de amor, y en esto es un autor muy moderno, ya que se está refiriendo al amor, al único amor, que viene de Dios: cf. A. ÁLVAREZ SUÁREZ, «Caridad teológica» en DicSJC p. 277-286. Además de las huellas de la experiencia psicológica del amor agustiniano, se evidencia la tradición patristica de un amor puesto en el interior del hombre, como don y semilla divinos: «dándonos cuenta de vuestro deseo por llegar a esta perfección, con la ayuda de Dios y de vuestras oraciones, nos esforzaremos, en la medida que nos lo permita la luz del Espíritu Santo, por avivar la chispa del amor divino escondido en vuestro interior»: SAN BASILIO MAGNO, *Regla Monástica Mayor*, 2,1, en TexPat p. 241.

¹⁸⁰ «Nosotros no podemos efectivamente amarte a no ser que eso mismo venga de ti [...]. Tú has sido el primero en amarnos y eres el primero en amar a los que te aman. Pero nosotros te amamos por el amor ardiente que has puesto en nosotros [...] y tu amor es el Espíritu Santo»: GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Traité de la contemplation de Dieu*, SC 61 bis, Cerf (Paris 1968) p. 90-97.

Dios ya no las «reconoce», por estar «fuera» de su amor. Pero el amor de Dios es la iniciativa que está en el origen de todo lo creado. El amor divino al alma la «mete en cierta manera en sí mismo, igualándolo consigo». Al responder el alma y llegar al matrimonio espiritual, ha alcanzado la realización de su vocación al encontrar su lugar justo allá donde Dios la pensó desde el origen: metida en Él y llena de su amor. Por tanto, el alma unida a Dios, merece a Dios, y sus obras son dignas de Dios, porque están llenas del amor de Dios que la sumerge.

Encontramos aquí una nueva idea subyacente, que complementa lo que hasta ahora parecía predominar. Como fruto de la unión y de la transformación divina, ya no sólo se puede decir que Dios está en el alma, sino también que el alma está en Dios. La presencia del Dios uno y trino en el centro del alma viene aquí complementada por la presencia del alma en Dios. Esta misma perspectiva dialéctica la encontramos en las obras de santa Teresa de Jesús como un elemento esencial de la vida del alma en las últimas Moradas¹⁸¹ (Rel 18: «No trabajes tú de tenerme a mí encerrado en ti, sino de encerrarte tú en mí»; cf. V 40,5).

Si Dios ama las cosas y su mirada es amor, las iguala consigo y las ve en sí mismo, por tanto «no ama cosa fuera de sí, así ninguna cosa ama más bajamente que a sí, porque todo lo ama por sí». Si la mirada de amor de Dios se ha extendido a todo lo creado, ha puesto todas las cosas en sí mismo, las ha igualado consigo en su diseño original. Ello motiva la hermosura que tiene todo lo creado como huella de la hermosura divina. Pero también así podemos comprender que, en el momento del desposorio (CB 14-15), la primera explicación que el santo va transmitiendo se expresara como experiencia subjetiva de percibir que «todas las cosas al alma le son Dios». Purificado el conocimiento progresivamente de las huellas del pecado en la psicología personal, la persona, con la mirada de amor de Dios, puede ver todas las cosas igualadas con Dios, en el corazón de Dios mismo, allí donde Dios las creó originalmente y donde muestran sin velo la bondad y belleza del diseño original (cf. Gn 1,31). El amor es fin por sí mismo («el amor tiene la razón del fin»: CB 32,6), ya que significa la esencia de la vida divina¹⁸². Y la unión de amor del alma con Dios realiza este gran milagro de volver a la intención original divina al hombre y su conocimiento de todas las cosas. Porque el amor «hace iguales» y trae la transformación que permite al hombre conocer las cosas en Dios y a Dios en las cosas. Juan va a declarar a continuación el verso «los míos adorar lo que en ti vían» mostrando la transformación que se realiza en el conocimiento de todas las cosas en el alma unida a Dios:

Adoraban, pues, alumbrados y levantados con su gracia y favor, lo que en él ya veían, lo cual antes por su ceguera y bajeza no veían. ¿Qué era, pues, lo que ya veían?

¹⁸¹ Dice Mas Arrondo: «La relación Cristo-alma es una relación personal, con una estructura esencial yo-tú que, gracias al dinamismo histórico que la recorre, atraviesa por cuatro momentos clave. Los dos últimos –Cristo en Teresa y Teresa en Cristo– son indisolubles y fundan un principio hermenéutico esencial de la obra teresiana»: A. MAS ARRONDO, *El hombre en Cristo y Cristo en el hombre...* o.c., p. 247-248. Hemos encontrado el mismo contenido en el pensamiento sanjuanista del *Cántico*.

¹⁸² Esta misma idea está en el centro del Sermón 83 de San Bernardo: cf. BERNARDO DE CLARVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., p. 553-557.

Veían grandeza de virtudes, abundancia de suavidad, bondad inmensa, amor y misericordia en Dios, beneficios innumerables que de él había recibido, ahora estando tan allegada a Dios, ahora cuando no lo estaba. Todo esto merecían adorar ya con merecimiento los ojos del alma, porque estaban ya graciosos y agradables al Esposo; lo cual antes no sólo no merecían adorar ni ver, pero ni aun considerar de Dios algo de ello; porque es grande la rudeza y ceguera del alma que está sin su gracia (CB 32,8).

Juan hace referencia aquí a lo que el alma ha conseguido finalmente ver de la grandeza divina y lo define como:

- grandeza de virtudes;
- abundancia de suavidad;
- bondad inmensa;
- amor y misericordia de Dios;
- beneficios innumerables recibidos a lo largo de todo el camino espiritual.

Todo ello se sitúa dentro del matrimonio espiritual (a partir de CB 22, pero que en CA 23,7 se situaba en el desposorio). Vemos la continuidad fundamental de todo lo que el autor nos explica aquí con aquellos elementos que aparecían en la experiencia primordial y que aquí retoma. La vida de la gracia y el camino hacia la unión con Dios permite al hombre al conocimiento real de sí mismo, de Dios y de las cosas, tal y como todo es, en realidad, en el seno de Dios mismo; por el contrario, el pecado confundía y desorientaba, cegando con bellezas y atractivos pasajeros que impedían descubrir la realidad, la cual sólo se desvela en la experiencia mística de la unión.

De diversos modos y con nuevos matices se explicita los dones que la unión trae al alma: limpiarla, porque ella por sí estaba «sucía», agraciarla, porque era desgraciada, enriquecerla porque era pobre, alumbrarla porque estaba en la oscuridad (cf. CB 33,1)¹⁸³. Se trata de mostrar unos bienes recibidos que el alma hace valer ante el Amado para pedirle más mercedes (cf. CB 33,3). No es huir de penas o trabajos, ni querer ser valorada por ella misma¹⁸⁴ sino por lo que ha recibido de Dios¹⁸⁵. La manera de obrar divina no se corresponde con criterios humanos y añade más a quien más tiene¹⁸⁶. Y curiosamente, ahora sí que ama Dios al alma por ella misma, porque está enamorado de su hermosura¹⁸⁷ y de los bienes

¹⁸³ Este tema, en su vertiente negativa, lo desarrolla Juan de la Cruz en el libro de la *Subida* (cf. S 1, 9) y el contenido lo enmarcamos bien en la doctrina bernardiana, con la que tiene muchos elementos afines: cf. BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Serm. 82-83, p. 547-557.

¹⁸⁴ «No dice esto por querer la tal alma ser tenida en algo, porque antes los desprecios y vituperios son de grande estima y gozo para el alma que de veras ama a Dios» (CB 33,4).

¹⁸⁵ Sabe que por ella misma no tiene nada pero que en Dios ha recibido todos los dones. No reconocerlo sería falsa humildad y engaño; humildad es «andar en verdad»: cf. Santa Teresa, M 6,10,7.

¹⁸⁶ «Dios da gracia por gracia, porque, cuando Dios ve al alma graciosa en sus ojos, mucho se mueve a hacerla más gracia, por cuanto en ella mora bien agradao» (CB 33,7).

¹⁸⁷ Evoca al Nisano cuando dice: «Habiendo sido el alma purificada por el Verbo, se abre a la luz del sol y con ella resplandece, por lo cual le dice el Verbo: Te has hecho hermosa por acercarte a

que Él ha puesto en ella (cf. CB 33,7). El matrimonio espiritual ha traído una paz completa al alma, pero no se trata de algo invariable o inmutable, sino que es una realidad dinámica de plenitud que tiende al progreso, al ejercicio de gracias y virtudes, a la consumación. Pasamos al último grupo de estrofas correspondientes al matrimonio espiritual. Atendiendo a su interés especial vamos a separarlas en un apartado nuevo.

3. ESTROFAS DE BEAS-GRANADA (CB 34-40)

Recordemos que aquí se puede establecer dos sub-grupos: las dos primeras estrofas, 34-35 estaban unidas a otra que en la segunda redacción ha sido separada de ellas («Escóndete Carillo...», que pasa de CA 32 a CB 19 entrando a caracterizar el desposorio) en un grupo de debió tener su origen, como dijimos anteriormente, en el contexto de Beas, según testigos fidedignos que posibilitaron una reconstrucción genética de los textos. El resto de las estrofas (CB 36-40) debieron corresponder también a otra época semejante, más inspirada y fecunda, ya que los comentarios posteriores son más largos y conectan mejor con la intensidad lírica y emotiva de los poemas de la prisión. Así como en las estrofas 13-15 y sus comentarios encontramos las huellas fundamentales de la experiencia primordial, podemos afirmar que aquí, sobre todo en CB 36-39, encontramos los elementos más maduros de reflexión teológica y mística de Juan de la Cruz para dar contenido a la experiencia de la unión con Dios en su etapa final¹⁸⁸.

Transición: estrofas 34-35, «La blanca palomica...» y «En soledad vivía...»

Las estrofas 34-35 son más frías y objetivas, refiriéndose a temas bíblico-teológicos y espirituales más fácilmente identificables: la paloma del arca de Noé, la soledad de la oración, etc. Pero están bien colocadas, en continuación con la línea de todo el poema, profundizando los elementos del camino espiritual. Alaba Dios a quien se humilla y pone en aquel alma sus ojos, convirtiéndola en blanca paloma (cf. CB 34,1). El alma ha realizado todos sus deseos y ahora tiene paz y descanso (cf. CB 34,2). La paloma vuelve al Arca de Noé una vez han pasado ya los trabajos (cf. CB 34,4). Sabiendo estar sin otro apoyo, apego o afición a cosa (cf. CB 34,5) supo esperar al consorte que le ha traído la realización de todos los deseos y el gozo de todas las cosas (cf. CB 34,6). Y continuará con la canción siguiente explicando cómo fue esencial la experiencia de la soledad¹⁸⁹ donde el

mi luz; por la proximidad participas de esta hermosura»: GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar*, o.c., hom. 4, p. 65.

¹⁸⁸ También podríamos añadir los comentarios a CB 22-23 y a CB 24-25.

¹⁸⁹ Los discípulos de Juan de la Cruz testificaron la importancia que su doctrina asigna a la necesidad de «considerar que el alma y Dios están solas en el mundo»: cf. Dicho de María de la Madre de Dios, BMC 14 p. 36. J. Baruzi ya decía que, «llevada hasta su fondo, el misticismo expone a un alma sola ante un Dios solo»: J. BARUZI, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, o.c., p. 643. Esta concepción esencialista del santo nos pone el marco adecuado para comprender que la plenitud del camino espiritual quede simbolizado en una unión esponsal de los dos únicos actores del

alma mereció el encuentro con su Amado y donde ella enamoró al Esposo (cf. CB 35,1). Esta experiencia de soledad ante Dios ha purificado al hombre y le coloca en una situación justa de progreso espiritual. La desnudez total se completa con el abandono confiado en Dios. En último término, y ante la propia nulidad, el principal y definitivo protagonista del itinerario espiritual es Dios mismo, sin cuya intervención no podría el hombre llegar a acceder a la unión divina¹⁹⁰: «El mismo Dios [es] la guía y el medio para sí mismo» (CB 35,6).

La soledad del alma es también soledad de Dios, convocado por la soledad de ella y unido solo a ella sola: actúa Dios sólo en ella, así como antes ella buscó soledad en Él y para Él (cf. CB 35,6). Es otra dimensión de aquel igualamiento propio del amor: como ella le buscó en soledad, Él ahora en soledad se entrega a ella, la guía y lo hace todo en ella: «el amor, como es unidad de dos solos, a solas se quieren comunicar con ellos» (CB 36,1). En CB ha aparecido el tema de la soledad ya desde CB 1-12, pero antes tenía un matiz penoso de ausencia, y ahora, desde la perspectiva final de la meta realizada, asume un carácter distinto, de intimidad compartida: la «palomica» ha hallado ya al «socio deseado» y vuelve al «arca de salvación» con su consorte. La unión experimentada da sentido a los sinsabores e inquietudes del camino y hace descubrir los bienes escondidos en lo que «parecían» males. La soledad, sentida como abandono pero vivida en fe y amor, se ha transfigurado y se revela como camino único y necesario para el encuentro personal con el único Esposo del alma y puerta de la unión con Él a solas¹⁹¹. En esta soledad pudo Dios transformar las potencias del alma, porque guía «su entendimiento a las inteligencias divinas, porque ya está solo y desnudo de otras contrarias y peregrinas inteligencias; y su voluntad mueve libremente al amor de Dios, porque ya está sola y libre de otras afecciones; y llena su memoria de divinas noticias, porque también está ya sola y vacía de otras imaginaciones y fantasías. Porque, luego que el alma desembaraza estas potencias y las vacía de todo lo inferior y de la propiedad de lo superior, dejándolas a solas sin ello, inmediatamente se las emplea Dios en lo invisible y divino, y es Dios el que la guía en esta soledad» (CB 35,5).

La soledad, sin otras influencias ni distracciones, hace posible la transformación interior del alma y sus potencias a lo divino¹⁹². La unión esponsal genera una nueva humanidad vinculada a la vida divina recibida de Dios en la unión y movida por ella.

cosmos que dibuja la espiritualidad sanjuanista: la persona y Dios. Insistir en la soledad remarca la libertad, la decisión personal y la concentración interior, pero en ningún caso fomenta un espiritualismo individualista, como ya hemos mostrado.

¹⁹⁰ Cf. N 2,13,11; 14,1.

¹⁹¹ Las intuiciones sanjuanistas podrían verse iluminadas con estudios de psicología. Para poder establecer una relación sana y madura con un «tú» es necesaria una identidad madura del «yo» autónomo que supere relaciones simbióticas o dependientes. La experiencia del amor humano reclama esta madurez psicológica: cf. P. X. SEGURA «Hacia una antropología teológica esponsal», en *Sofía* 12 p. 106-107.

¹⁹² Sobre «la soledad» en el camino espiritual sanjuanista: cf. J. L. MORALES, *El Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz: su relación con el Cantar de los Cantares y otras fuentes literarias*, EDE (Madrid 1971) p. 216-219.

Retorno a la exaltación mística: estrofa 36, «Gocémonos, Amado...»

Entramos ya aquí en el último ciclo de estrofas, cuyo contexto histórico podemos establecer con bastante certeza gracias a la Declaración ya citada de la carmelita de Beas Francisca de la Madre de Dios¹⁹³. Nos sumergimos, de golpe, en la vibración espiritual que transmite la plenitud del encuentro conocido y deseado con urgencia: «el alma en esta cumbre de perfección y libertad de espíritu en Dios [...] ya no tiene otra cosa en qué entender ni otro ejercicio en qué se emplear sino en darse en deleites y gozos de íntimo amor con el Esposo» (CB 36,1). Aunque se apunta ya claramente, en texto nuevo de la segunda redacción, la orientación de escatología futura para estos bienes: «Sólo le queda una cosa que desear, que es gozarle perfectamente en la vida eterna» (CB 36,2).

Hay que constatar, sin embargo, tanto en esta estrofa como las que siguen (cf. CB 36-40), la distancia que hay entre la interpretación literal de los versos y la interpretación que hace el comentario. La literal parece ajustarse más a una invitación del alma enamorada dirigida oracionalmente hacia Dios para sumergirse en la profundidad de una experiencia que vivió en tiempos pasados, actualizarla y revivirla. Mientras que el comentario, siguiendo el proceso espiritual y partiendo del matrimonio espiritual ya conseguido, asume muchos de los elementos que aquí están solicitados como si ya los gozase. Lo literal y la interpretación no parecen ajustarse del todo. Aunque es verdad que la nueva perspectiva escatológica de una plenitud total futura supone un cierto alejamiento frente al goce absoluto de los bienes, tan extraordinarios, que aquí se van a presentar. En este sentido el comentario de estas estrofas en CB parece aproximarse más al sentido literal que el comentario de la primera redacción del CA, que subrayaba una realización actual. Pero vamos a ceñirnos al CB.

En la primera estrofa, para ejercitarse el alma en las propiedades del amor perfecto, que ya vive con su Amado, le pedirá tres cosas (cf. CB 36,3): recibir el gozo y sabor del amor («Gocémonos, Amado»), hacerse semejante al Amado («Vámonos a ver en tu hermosura»); escudriñar y saber las cosas y secretos del mismo Amado («Entremos más adentro en la espesura»). Todos estos elementos ya han ido apareciendo en las estrofas anteriores, pero ahora retornan con nuevos matices. El alma unida a Dios sólo quiere amar y gozarse en ello (saborear sus gozos y dulzuras: cf. CB 36,4). Sorprende un cierto tinte hedonista que aparece con intensidad y profusión a lo largo, no sólo del poema, sino también del comentario, y que nos parecía reñido con la vida espiritual, más aún con la imagen que teníamos de Juan de la Cruz antes de empezar el análisis. El análisis de los textos nos va evidenciando lo contrario, aunque, ciertamente, se trata de un hedonismo atípico, en absoluto egoísta. Podemos decir que Juan de la Cruz encuentra el placer en una salida de sí (éxtasis), en el encuentro con el Amado deseado, en la unión con un TÚ. El placer exultante de la vida espiritual se alcanza en la relación con el tú, más concretamente, en la unión con el tú del Amado divino.

¹⁹³ Dicho de Francisca de la Madre de Dios, BMC 14 p. 170-171; cf. ALONSO M. D., *Vida, virtudes y milagros...*, o.c., p. 287-288.

Para comentar el verso «y vámonos a ver en tu hermosura» hace Juan en CB 36,5 un bello e inspirado comentario, que parece sumergirnos poéticamente en el abismo de hermosura de Dios¹⁹⁴, en el que el alma transformada goza y ve a Dios, a sí misma y a todas las cosas. Esta extraordinaria declaración que Juan hizo inspirado por aquella respuesta de Francisca de la Madre de Dios en Beas parece colocarnos de nuevo en aquella misma experiencia vivida de la unión, que volvería a ser «reconstruida» en un momento posterior: «y así te veré yo a ti en tu hermosura, y tú a mí en tu hermosura, y yo me veré en ti en tu hermosura, y tú te verás en mí en tu hermosura; y así, parezca yo tú en tu hermosura, y parezcas tú yo en tu hermosura, y mi hermosura sea tu hermosura y tu hermosura mi hermosura; y así, seré yo tú en tu hermosura, y serás tú yo en tu hermosura» (CB 36,5). Tenemos aquí de nuevo a una esposa «embriagada de amor». Vuelve a aparecer el concepto de igualación, en este caso, realizada y gozada en la hermosura de Dios. Pero está de fondo la misma experiencia de «estar uno dentro del otro»¹⁹⁵ experiencia genuina y primordial que da al santo los elementos esenciales de su experiencia mística, los cuales van apareciendo una y otra vez, con diferentes matices, para ir caracterizando los diferentes aspectos de la unión¹⁹⁶. A continuación de este texto tan significativo señala Juan:

Esta es la adopción de los hijos de Dios; que de veras dirán a Dios lo que el mismo Hijo dijo por san Juan (17,10) al Eterno Padre, diciendo: Todas mis cosas son tuyas y tus cosas son mías. Él por esencia, por ser Hijo natural; nosotros por participación, por ser hijos adoptivos. Y así lo dijo él, no sólo por sí, que es la cabeza, sino por todo su cuerpo místico, que es la Iglesia; la cual participará la misma hermosura del Esposo en el día de su triunfo, que será cuando vea a Dios cara a cara. Que por eso pide aquí el alma que se vayan a ver ella y el Esposo en su hermosura (CB 36,5).

La frase «la cual participará la misma hermosura del Esposo en el día de su triunfo, que será cuando vea a Dios cara a cara» no aparecía en el CA y es un añadido para remarcar la nueva línea de escatología futura propia del CB que vincula la Iglesia-Esposa al destino glorioso de su Esposo. Encontramos además aquí otros elementos de gran interés. Se une en este texto una doble visión: la participación en la vida divina, proveniente del cuarto evangelio y la visión paulina de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo. También encontramos la unión de los dos planos

¹⁹⁴ Algunos textos patrísticos nos traen semejanzas: «¿Qué hay más admirable que la belleza de Dios? ¿Puede pensarse algo más dulce y agradable que la magnificencia divina? ¿Puede existir un deseo más fuerte e impetuoso que el que Dios infunde en el alma limpia de todo pecado y que dice con sincero afecto: Desfallezco de amor (Ct 2,5)? El resplandor de la belleza divina es algo absolutamente inefable e inenarrable»: SAN BASILIO MAGNO, *Regla Monástica Mayor*, 2,1 en TexPat p. 240.

¹⁹⁵ En los *Romances* se decía: «como Amado en el amante uno en otro residía» (R 21-22).

¹⁹⁶ La encontrábamos también claramente definida en CB 13,7: «es verdad decir que el Amado vive en el amante, y el amante en el Amado; y tal manera de semejanza hace el amor en la transformación de los amados, que se puede decir que cada uno es el otro y que entrambos son uno. La razón es porque en la unión y transformación de amor el uno da posesión de sí al otro, y cada uno se deja y trueca por el otro; y así, cada uno vive en el otro, y el uno es el otro y entrambos son uno por transformación de amor». Lo que ya se anunciaba allí en el desposorio, se realiza aquí en plenitud en el matrimonio.

de la simbología esponsal: alma-Cristo e Iglesia-Cristo. Pero además se introduce otro elemento: la filiación divina¹⁹⁷.

Llegados a este punto culminante del matrimonio espiritual, hablando de la plena unidad e igualdad en la hermosura divina, Juan trae aquí el tema de la filiación divina. La unidad esponsal del alma con Cristo es la que confiere al alma la filiación divina que el hombre recibe por adopción, y que Cristo tiene por esencia. El alma entra a participar de todos los dones de Cristo-Esposo. Juan no presenta aquí a Cristo como hermano mayor del hombre sino como esposo suyo. Y la «peculiar» igualdad que la unión esponsal produce es lo que realiza la verdadera filiación divina del cristiano. Vuelve a ser muy significativa la afirmación referida a la cita joánica: «Y así lo dijo él, no sólo por sí, que es la cabeza, sino por todo su cuerpo místico, que es la Iglesia»¹⁹⁸. Juan de la Cruz relaciona íntimamente la plena asunción de la filiación divina del cristiano con la experiencia de unión esponsal, y no tanto con la fraternidad cristiana¹⁹⁹.

Continúa el alma pidiendo entrar en la sabiduría divina tanto en las cosas altas de los misterios de la Sabiduría del Verbo como en las bajas, que es sabiduría de sus criaturas y sus misteriosas obras y ordenaciones admirables (cf. CB 36,6-8), entender clara y puramente las verdades divinas (cf. CB 36,9), entrar en la espesura de sabiduría y ciencia de Dios inmensa con incomprensibles riquezas (cf. CB 36,10). Y está dispuesta a todo, y a pasar todos los aprietos del mundo por entrar en tal sabiduría de Dios. La cruz y el padecer se presentan como medio para entrar en la sabiduría divina, para comprender mejor, y en último término, para gozar más: «Porque para entrar en estas riquezas de sabiduría, 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» (cf. CB 36,13). Una misteriosa vinculación de la cruz²⁰⁰,

¹⁹⁷ Dentro del pensamiento sanjuanista encontramos aquí la confluencia con un elemento fundamental de la tradición espiritual cristiana, la obediencia amorosa o forma Christi: «la unidad de la revelación divina reduce la multiplicidad de las actitudes humanas a la unidad dinámica de la obediencia filial de Jesús, hasta convertirse en el medio dinámico para la manifestación del único amor infinito de Dios»: S. G. ARZUBIALDE, *Teología Spiritualis. El camino espiritual del seguimiento a Jesús*, vol. 1, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid 1989) p. 39-40; cf. H.U.V. BALTHASAR, «El Evangelio como criterio y norma de toda la espiritualidad de la Iglesia», en *Concilium* / nº 9 (1965) p. 18-19.

¹⁹⁸ Nos encontramos con una transposición de planos que puede despistar al observador. Durante todo este proceso se ha ido hablando de la unión esponsal del alma con Dios por vía de perfección. Ahora aquí vuelve a aparecer la imagen esponsal aplicada de Cristo, esposo de la Iglesia. A Juan no parecen preocuparle estos saltos de perspectiva, porque él lo ve todo unificado como un misterio común de Redención, tal como señaló en CB 23,6. Aunque la distinción es pedagógica y el CB la remarca, el misterio esponsal tiene una unidad interna que permite saltar de un sentido a otro sin muchas explicaciones, como hace aquí. Y después continúa refiriéndose al alma-esposa. La dimensión individual de la espiritualidad esponsal del alma-esposa y la dimensión colectiva del alma-Iglesia son dos caras de una misma moneda, vinculadas al único Esposo que es Cristo.

¹⁹⁹ Evidentemente aquí asume una opción personal dentro de su doctrina, que completa la doctrina clásica espiritual, añadiendo matices que nos ayudan a entrar en el misterio divino.

²⁰⁰ También el Kempis sostiene la doctrina de que por el amor a la cruz se obtienen los favores divinos: T. KEMPIS, *Imitación de Cristo*, Lib. II, c.12; Lib. III c. 56, Edit. TOR (Buenos Aires 1957) p. 58-59.144-145.

entendida como sufrimiento y padecer asumidos por el alma, va abriéndose paso en lo más profundo de la espiritualidad esponsal sanjuanista.

Sabiduría de los misterios de la Encarnación: est. 37

«Y luego a las subidas...»

La anotación siguiente muestra el deseo del alma de conocer los misterios de la Encarnación pero, en la misma línea que retocará todas estas últimas estrofas en la segunda redacción, se muestra el carácter escatológico que apunta a la otra vida. Y continúa hablando de «las subidas cavernas de la piedra»²⁰¹, que

son los subidos y altos y profundos misterios de sabiduría de Dios que hay en Cristo sobre la unión hipostática de la naturaleza humana con el Verbo divino, y en la correspondencia que hay a esta de la unión de los hombres a Dios y en las conveniencias de justicia y misericordia de Dios sobre la salud del género humano en manifestación de sus juicios, los cuales, por ser tan altos y profundos, bien propiamente los llama subidas cavernas, por la alteza de los misterios subidos y cavernas por la hondura y profundidad de la sabiduría de Dios en ellos; porque así como las cavernas son profundas y de muchos senos así cada misterio de los que hay en Cristo es profundísimo en sabiduría y tiene muchos senos de juicios suyos ocultos de predestinación y presciencia en los hijos de los hombres (CB 37,3).

El texto citado es muy importante. Antes decía que iba a procurar entrar en el misterio de la Encarnación, y aquí lo define con tres elementos:

- Los misterios de la unión hipostática, por tanto, de la unión de la naturaleza humana con la divina en el Verbo encarnado.
- La misteriosa «respondencia» de esta unión hipostática con la unión de los hombres a Dios²⁰². En el fondo se trata del tema que ha salido de diversos modos de la relación de los dos desposorios, el de la Redención y el de la unión espiritual de perfección, el paso de Dios por la historia de la humanidad y el paso del hombre hacia Dios. También podríamos hablar de la redención objetiva en el árbol de la cruz, y de la redención vivenciada personalmente en el camino hacia la unión con Dios.
- Juan habla también de «las conveniencias de justicia y misericordia de Dios sobre la salud del género humano en manifestación de sus juicios [...] tan altos y profundos». Podría referirse a una contemplación general de la Historia de Salvación como historia de amor y misericordia divinos

²⁰¹ También Orígenes habla de la piedra-peña que es Cristo y que conviene refugiarse en ella para llegar al lugar secreto y contemplar la gloria del Señor: cf. ORÍGENES, *Comentario al Cantar*, o.c., p. 271-272.

²⁰² Podemos intuir aquí el mismo misterio expresado en los *Romances* y que provocaba el pasmo de María en las últimas estrofas (cf. R 305-310). Esta unión hipostática, que en los *Romances* se nos presentaba como un desposorio del Hijo con la «humanidad-esposa» que el Padre le había buscado tiene correspondencia con este otro desposorio del alma con Dios. Ambos aspectos corresponden a un mismo misterio inefable que brota de Dios y que muestra la doble dimensión de la espiritualidad esponsal, personal y comunitaria-eclesial.

con la humanidad, cuyas huellas descubre en la propia vida personal, al misterio de la Redención, la cruz y la Pascua, etc.

Juan no es más explícito y también a él habría que aplicar sus propias palabras: «por más misterios y maravillas que han descubierto los santos doctores y entendido las santas almas en este estado de vida, les quedó todo lo más por decir [...]. Aun a lo que en esta vida se puede alcanzar de estos misterios de Cristo, no se puede llegar sin haber padecido mucho y recibido muchas mercedes intelectuales y sensitivas de Dios y habiendo precedido mucho ejercicio espiritual» (CB 37,4). Se insiste en vincular sabiduría de Cristo con sufrimiento.

Un tema muy propio del pensamiento teresiano, el de la humanidad de Jesús, va a aparecer en esta estrofa con cierta fuerza, relacionado con Moisés²⁰³ y un texto clásico del libro del Éxodo, comentado por los Santos Padres²⁰⁴:

pidiendo Moisés a Dios que le mostrase su gloria, le respondió que no podría verla en esta vida, mas que él le mostraría todo el bien, es a saber, que en esta vida se puede. Y fue que, metiéndole en la caverna de la piedra, que (como habemos dicho) es Cristo, le mostró sus espaldas, que fue darle conocimiento de los misterios de la Humanidad de Cristo (Ex 33, 1823). En estas cavernas, pues, de Cristo, desea entrarse bien de hecho el alma, para absorberse y transformarse y embriagarse bien en el amor de la sabiduría de ellos, escondiéndose en el pecho de su Amado (CB 37,4-5)²⁰⁵.

Juan de la Cruz parece identificar aquí el conocimiento de las «subidas cavernas de la piedra» con el conocimiento de los misterios de la humanidad de

²⁰³ Para los SSPP Moisés es figura de Cristo, siguiendo una tipología propia de Filón, recogida por Orígenes y Gregorio de Nisa. Es prototipo del creyente que aspira a la unión con Dios: cf. DicPat v. 1, p. 1461-1464.

²⁰⁴ El tema del conocimiento de Dios a través de la humanidad de Cristo, como necesaria mediación para poder contemplar su gloria (Moisés refugiado en la cueva), es un tema que Juan de la Cruz debió asumir de Gregorio de Nisa, quien también pone este tema en relación con el Éxodo, de manera semejante, en su *Sobre la vida de Moisés* (cf. M. DIEGO SÁNCHEZ, «La herencia patristica de Juan de la Cruz», en AAVV, *Experiencia y pensamiento...* o.c., p. 100). Las alusiones a Moisés ya aparecen en Orígenes (ORÍGENES, *Comentario al Cantar...* o.c., p. 61-62), pero es Gregorio de Nisa el que trata del conocimiento de Dios en esta vida a través de la humanidad de Cristo, como mediación necesaria para contemplar la gloria de Dios: cf. GREGORIO DE NISA, *Sobre la vida de Moisés* 219-236. 240-255, BibPat 23, Ciudad Nueva (Madrid 1993) p. 202ss.; cf. GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar*, o.c., hom. 12 p. 190-191. Con la figura de Moisés, sobre todo en la obra de *Vida*, alcanza su zenit el prototipo nisano del hombre espiritual, que no se contenta con lo que ha contemplado de Dios y quiere más, alcanzar la divinidad, a través de la humanidad de Cristo. Es evidente que Juan de la Cruz tiene ante sí la imagen del Moisés nisano cuando escribe CB 37.

²⁰⁵ Conviene unir este texto a otro que había aparecido en CB 1,10, con el mismo tema de Moisés: Si el alma se esconde «como Moisés, en la caverna de la piedra (Ex 33, 2223), que es en la verdadera imitación de la perfección de la vida del Hijo de Dios, Esposo del alma, amparándola Dios con su diestra, merecerá que le muestren las espaldas de Dios, que es llegar en esta vida a tanta perfección, que se una y transforme por amor en el dicho Hijo de Dios, su Esposo». También en CB 11,5 vuelve a aparecer el mismo tema: «Lo mismo le acaeció a Moisés en el monte Siná (Ex 33, 13), que, estando allí en la presencia de Dios, tan altos y profundos visos de la alteza y hermosura de la divinidad de Dios encubierta echaba de ver que, no pudiendo sufrirlo, por dos veces le rogó le descubriese su gloria», cosa que no recibió, porque moriría. Estamos ante la misma experiencia, fundamental para Juan de la Cruz que aparece a manera de inclusión al principio, al final y a mitad de su obra.

Cristo que el alma y Dios, unidos en matrimonio espiritual tienen (cf. CB 37,6). Y a continuación vincula este conocimiento nuevo que el alma recibe con la transformación que experimenta:

Y decir allí nos entraremos, es decir: allí nos transformaremos, es a saber, yo en ti por el amor de estos dichos juicios divinos y sabrosos. Porque en el conocimiento de la predestinación de los justos y presciencia de los malos, en que previno el Padre a los justos en las bendiciones de su dulzura (Sal 20, 4) en su Hijo Jesucristo, subidísima y estrechísimamente se Transforma el alma en amor de Dios según estas noticias, agradeciendo y amando al Padre de nuevo con grande sabor y deleite por su Hijo Jesucristo. Y esto hace ella unida con Cristo, juntamente con Cristo. Y el sabor de esta alabanza es tan delicado, que totalmente es inefable (CB 37,6).

¿A qué se refiere cuando habla Juan del «conocimiento de la predestinación de los justos y presciencia de los malos»?²⁰⁶ Dice además que este conocimiento y noticia es lo que transforma al alma en amor de Dios, con gratitud, deleite y alabanza. Tal y como emplea este concepto, poniéndolo al lado de la transformación en el Esposo y produciendo agradecimiento y deleite en relación con Él, podemos intuir que se refiere al conocimiento de la propia salvación y de la gloria reservada por Dios, quizás para uno mismo y para otras personas (quizás para la Iglesia). En ese caso sería algo relacionado con el concepto que usa Juan de confirmación en gracia, que atribuye al matrimonio espiritual (cf. CB 22,3), pero ahora en un estadio más avanzado, de visión de gloria. Ciertamente nos parece que aquí Juan de la Cruz no explica la teología que ha estudiado sino que refleja alguna huella de su experiencia mística, ya fuese en la prisión o posterior. O hace una reflexión madura sobre aquella experiencia primordial, que encuentra una nueva profundidad y riqueza de contenido, en línea de glorificación²⁰⁷. Eso sí, concertando su experiencia con su visión teológica y su interpretación bíblica. Continúa Juan:

El mosto que dice aquí la Esposa que gustarán ella y el Esposo de estas granadas, es la fruición y el deleite de amor de Dios, que en la noticia y conocimiento de ellas redunda en el alma. Porque así como de muchos granos de las granadas un solo mosto sale cuando se comen, así todas estas maravillas y grandezas de Dios en el alma infundidas redunda en ella una fruición y deleite de amor, que es bebida del Espíritu Santo; la cual ella luego ofrece a su Dios, el Verbo Esposo suyo, con grande temura de amor. Porque esta bebida divina le tenía ella prometida en los Cantares (8, 2) si la metía en estas altas noticias, diciendo: Allí me enseñarás, y darte he yo a ti la bebida del vino adobado y el mosto de mis granadas; llamándolas tuyas, esto es, las divinas

²⁰⁶ Este importante tema sanjuanista de la predestinación a la gloria, parece que Juan de la Cruz lo asume de Santo Tomás: Cf. CRISÓGONO DE JESÚS, *San Juan de la Cruz. Su obra científica...* o.c., vol. 1, p. 109-111.

²⁰⁷ Personalmente me inclino a contemplar aquí la huella de su propia experiencia mística, en la que ha experimentado él mismo una confirmación en gracia de parte de Dios, no sólo para él, sino también para aquellas almas que le acompañan con generosidad y valentía en el camino hacia Dios: «las jóvenes discurren al camino». Al pasarlo a doctrina espiritual, las huellas biográficas quedarían ocultas, aunque no del todo.

noticias, aunque son de Dios, por habérselas él a ella dado. El gozo y fruición de las tales en el vino de amor da ella por bebida a su Dios. Y eso quiere decir: El mosto de granadas gustaremos; porque gustándolo él, lo da a gustar a ella y, gustándola ella, lo vuelve a dar a gustar a él; y así, es gusto común de entrambos (CB 37,8).

La cita que saca aquí del *Cantar* remite a aquellas estrofas de «la interior bodega» que expresaban el momento culminante de la unión en la más interior bodega del alma. El mosto de granadas que aquí se ofrecen mutuamente es aquella misma experiencia de encuentro, vivida en un pasado que se rememora y se actualiza, y que retorna en «*divinas noticias*» que ambos gustan y se comunican mutuamente. La siguiente estrofa vuelve sobre aquella mirada hacia el pasado del encuentro vivido y, a partir de ahora, lo va a llamar «aquello». El «aquello», junto al «allí», y «el otro día», remiten en Juan de la Cruz a la experiencia primordial. En cambio, teológicamente, el comentario lo explica en relación con el tema de la Redención, el Paraíso, o la glorificación de la otra vida.

Volviendo a la experiencia primordial: estrofa 38, «Allí me mostrarías...»

En la anotación de CB 38 dice Juan unas palabras significativas que resumen lo anterior:

En estas dos canciones pasadas ha ido cantando la Esposa los bienes que le ha de dar el Esposo en aquella felicidad eterna, conviene a saber: que la ha de transformar de hecho el Esposo en la hermosura de su sabiduría creada e increada, y que allí la transformará también en la hermosura de la unión del Verbo con la Humanidad, en que le conocerá ya así por la haz como por las espaldas (CB 38,1).

La alusión a conocer a Dios por el haz y por las espaldas está haciendo referencia a la cita aparecida en CB 37,4 que afirmaba que Moisés había recibido el conocimiento de la humanidad de Cristo, que era verle por las espaldas. No quedaba claro en CB 37,5 si el conocimiento de las «subidas cavernas de la piedra» se limitaba a este conocimiento de la humanidad de Cristo. A la luz de este nuevo texto se ilumina aquel, bastante oscuro, y ahora podemos intuir que se trata del conocimiento no sólo de la humanidad de Cristo sino también de su divinidad, en cuyo misterio ha entrado el alma en matrimonio espiritual. Esta precisión es muy importante para matizar y afinar el pensamiento sanjuanista y comprender sus expresiones y palabras. Y muestra el alma a continuación el deseo oculto que la mueve a pedir entrar en las cavernas:

El fin por que el alma deseaba entrar en aquellas cavernas era por llegar a la consumación de amor de Dios, que ella siempre había pretendido, que es venir a amar a Dios con la pureza y perfección que ella es amada de él, [...] amar al Esposo con la perfección que él se ama. Y lo segundo que dice que allí le dará es la gloria esencial para que él la predestinó desde el día de su eternidad (CB 38,2).

Se desvela aquí la intención del alma de amar a Dios con igualdad de amor como es amada de él. No deja de ser otra aplicación a la ley omnipresente de que el amor hace iguales, y en esta línea avanza el alma al pretender amar tal como es

amada: «el amante no se satisface si no ama cuanto es amado» (CB 38,3). Tradicionalmente se ha juzgado exagerada la pretensión sanjuanista en este punto²⁰⁸. A partir de la proclamación del doctorado de Juan de la Cruz no se puede ya rechazar una doctrina tan central en el pensamiento sanjuanista²⁰⁹ y que no hace sino asumir la palabra de Dios en su radicalidad, claramente expresada en Jn 17. La interpretación de los textos correspondientes al tema de «la igualdad de amor con Dios» (CB 28, 2-4; 39, 2-6; LIB 3, 77-82; 4, 16-17) por diversos autores no nos parece que haya aclarado definitivamente el tema²¹⁰. A mi parecer, la igualdad de amor hay que entenderla no como igualdad sustancial, sino como un «eliminar la distancia entre ambos» para que el hombre pueda responder de manera adecuada a Dios, amándole con el amor recibido de Él, en el espíritu y realizando así el deseo inherente a la reciprocidad propia y característica de la relación esposo-esposa. No se contradice así la genuina tradición eclesial²¹¹, e incluso podemos decir que se profundiza algo que ya viene prefigurado en la revelación bíblica. Podemos encontrar en Juan de la Cruz ecos de la Revelación, que aún están por desarrollar y descubrir en el camino de la Iglesia peregrina, hacia la consumación escatológica²¹².

El segundo elemento que desarrolla en este nº 2, sobre la gloria de la predestinación, nos confirma en la hipótesis que lanzábamos anteriormente sobre el sentido de aquellas ambiguas palabras del «conocimiento de predestinación y

²⁰⁸ Este tema está bien tratado en M. Á. DIEZ, *Pablo en Juan de la Cruz*, o.c., p. 333-356. Ha habido voces que han rechazado la posibilidad de una igualdad de amor del hombre con Dios, y lo han considerado exagerado e ilusorio por parte de los místicos: cf. J. MARITAIN, «Saint Jean de la Croix praticien de la contemplation», en *EtudCarm* 16 (1931) p. 82-83; cf. R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*, Cerf (Paris 1929) p. 14.26-27.

²⁰⁹ Cf. J. VILNET, *La Biblia en la obra de San Juan de la Cruz*, Desclee (Buenos Aires 1953) p. 110-114.

²¹⁰ Destacamos del debate histórico sobre el tema las investigaciones de Silverio Zedda, que concluyen con una reafirmación de la interpretación que hace Juan de la Cruz como plenamente en línea con el más genuino pensamiento paulino: cf. S. ZEDDA, *L'adozioni a figli di Dio e lo Spirito Santo. Storia dell'interpretazione e teologia mistica di Gal 4, 6*, Pontificio Istituto Biblico (Roma 1952).

²¹¹ «Cosa grande es el amor, con tal que vuelva a su principio, si devuelto a su origen, si refundido a su fuente, toma siempre de ella de donde siempre fluya. Sólo el amor, entre todos los movimientos, sentires y afectos del alma, puede la criatura pagar equitativamente y con algo semejante a su Autor» (cf. BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Serm. 83, nº 4 p. 556).

²¹² A los autores que han puesto en duda la realidad de las propuestas sanjuanistas de participación en la vida divina les respondería claramente el mismo Juan de la Cruz con aquella contundente exhortación de CA 38, 3-4: «Y no hay que maravillarse que el alma pueda una cosa tan alta, porque, dado que Dios la haga merced que llegue a estar deiforme y unida en la Santísima Trinidad, en que ella se hace Dios por participación, ¿qué cosa tan increíble es que obre ella su obra de entendimiento, noticia y amor en la Trinidad juntamente con ella, como la misma Trinidad, por modo participado, obrándolo Dios en la misma alma? [...]. Lo cual, aunque se cumple perfectamente en la otra vida, todavía en esta, cuando se llega al estado perfecto, se alcanza gran rastro y sabor de ello, al modo que vamos diciendo, aunque, como habemos dicho, no se puede decir». Quizás su principal fuente bíblica y el carácter místico de su obra permita a Juan de la Cruz participar de aquella característica asimilación progresiva y continua de la Revelación propia de la Escritura (cf. DV 8).

presencia» de la declaración anterior, refiriéndolos a la gloria propia del alma, conocida por gracia²¹³.

Allí «entonces su entendimiento será entendimiento de Dios, su voluntad será voluntad de Dios, y así su amor será amor de Dios» (CB 38,3). La igualdad de amor que el alma alcanza con Dios es la gran novedad que recibe aquí como don²¹⁴. Tienen el alma y Dios una sola voluntad y un solo amor y puede así ella amar a Dios tan fuerte y perfectamente como es amada de Él, con fuerza de amor de Dios, en el E.S., donde el alma está transformada y que es quien sule y da lo que le falta a ella (cf. CB 38,3)²¹⁵.

Sólo el E.S. podía capacitar al alma con tal amor para que pueda devolverlo a su Amado. Pero lo que hace el E.S. lo está haciendo el Padre: enseñarle a amar, capacitarla y darle su fuerza para hacerlo, haciéndolo juntamente con ella (cf. CB 38,4). Juan vuelve a explicarlo de otro modo y lo que antes hacía el Espíritu Santo ahora lo hace el Padre. En la inefabilidad del misterio es obra de ambos. A continuación trae una cita explícita de una fuente suya atribuida falsamente a Santo Tomás, el opúsculo *De Beatitudine*: «No está el alma contenta, ni en la otra vida lo estaría, si no sintiese que ama a Dios tanto cuanto de él es amada»²¹⁶.

²¹³ Juan de la Cruz va trayendo de diversas maneras el tema de la predestinación, que parece dar por supuesto, sin explicarlo demasiado. El contexto y contenido lo podríamos extraer, por ejemplo: cf. BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Serm. 78, p. 522-527. Se trata de la predestinación de los elegidos y de la Iglesia (nº 1-3) por la mediación de Cristo (nº 4), conducidos y protegidos por la sabiduría divina para preparar el encuentro del Esposo con la Esposa (nº 5-6). Las alusiones a los predestinados en CB 37-38 parecen compartir estos supuestos.

²¹⁴ Juan trata este tema de la igualdad del amor con Dios en base, sobre todo, a referencias paulinas y joánicas (Jn 17 especialmente), pero además de las fuentes directas, usa también el opúsculo pseudotomista *De Beatitudine* (citado explícitamente en CB 38,4), que recoge y elabora la influencia de ambas fuentes, en un sentido psicológico. Las huellas aparecían ya al final de la primera redacción del CA, pero será en CB y LIB donde se vuelva a ellas, más de acuerdo con la perspectiva original de la fuente, distinguiendo más claramente la perfección espiritual del alma y la vida gloriosa eterna, de la cual la primera era sólo anticipación. Juan había leído ya *De Beatitudine*, y en la redacción de CA lo aplicaba en una perspectiva más histórica y actual. En cambio, en los retoques del CB parece volver a la óptica más genuina del opúsculo, posponiendo la perfección del alma hacia un futuro de eternidad. En el CA las cinco estrofas finales se referían a la situación de la persona (el alma) que vive la unión transformante, siguiendo una interpretación que parece estar más cercana a la experiencia primordial. En cambio, la interpretación de CB varía sustancialmente al referirse al estado de la bienaventuranza celestial, a la otra vida. Otro elemento muy diverso en ambas versiones, y en el mismo sentido, es la interpretación del pronombre «aquello» en la estrofa 38. Este tema lo ha estudiado bien y detenidamente M. Á. Díez, *Pablo en Juan de la Cruz*, o.c., p. 447-515.

²¹⁵ El Espíritu Santo es el don del Amor (en su doble faceta unitiva y donativa) que viene a capacitar al hombre para responder a Dios «con la misma moneda»: cf. JUAN DE JESÚS MARÍA, «Le amará tanto como es amada...», en *EphCarm* 6 (1955), p. 3-103; cf. M. Á. Díez, *Pablo en Juan de la Cruz*, o.c., p. 514.

²¹⁶ Encontramos la cita en M. Á. Díez González, *Lecturas medievales de San Juan de la Cruz*, o.c., p. 282, rodeada de dos citas de autoridades, de San Agustín y San Bernardo, y poco después de una alusión a Jn 17,26. M. Díez unifica todos los elementos asimilados del opúsculo bajo la idea fundamental de la «reentrega» que el alma hace a Dios de todo lo que de ella recibe, causa del máximo deleite para el alma transformada en Dios: cf. *ib.* p. 489.

Insiste en la experiencia de la reciprocidad con Dios²¹⁷. Y añade otra matización interesante: «en este estado de matrimonio espiritual de que vamos hablando en esta sazón, aunque no haya aquella perfección de amor glorioso, hay, empero, un vivo viso e imagen de aquella perfección que totalmente es inefable». Es propio de matrimonio espiritual el viso de gloria, que corresponde a sus etapas finales, aunque el estado de perfección de amor glorioso será en la otra vida.

A partir del nº 5 Juan va a procurar decir algo sobre la gloria esencial que corresponde al alma y que consiste en ver a Dios. Se pregunta primero por qué la gloria esencial no consiste en amor, sino en ver a Dios y responde con dos razones: la primera que la gloria está en recibir (del entendimiento) y no en el dar que corresponde al amor (de la voluntad); la segunda es porque la pretensión de gloria en ver a Dios ya incluye el don del amor (cf. CB 38,5). Para responder mejor a lo que es la gloria esencial, que es inefable, se referirá a dos expresiones del poema, «el otro día», y «aquello»:

Por aquel otro día entiende el día de la eternidad de Dios, que es otro que este día temporal; en el cual día de la eternidad predestinó Dios al alma para la gloria, y en eso determinó la gloria que le había de dar, y se la tuvo dada libremente sin principio que la criara. Y de tal manera es ya aquello de la tal alma propio, que ningún caso ni contraste alto ni bajo bastará a quitárselo para siempre, sino que aquello para que Dios la predestinó sin principio vendrá ella a poseer sin fin. Y esto es aquello que dice le dio el otro día, lo cual desea ella poseer ya manifiestamente en gloria (CB 38,6).

Se une aquí el tema de la gloria al de la predestinación, recibida como don degustado en primicia y anhelado como plenitud. La gloria esencial es la gloria eterna que Dios había diseñado desde el principio para el alma y que ahora ella aspira a conocer y gozar ya en plenitud y para siempre. Cuando Juan quiere precisar más el «aquello» no encuentra nombre adecuado (cita 1Co 2,9: «ni el ojo vio ni oído oyó...») y se remite a seguir el Ap 2-3, donde se habla de que el vencedor comerá el fruto del árbol de la vida en el paraíso de Dios y que la fidelidad hasta la muerte traerá la corona de la vida y que el vencedor recibirá maná escondido y la piedra²¹⁸ con un nombre nuevo dado por Dios que nadie sabe sino el que lo

²¹⁷ En otras obras suyas aparece también la idea de atender no sólo a lo que ha recibido sino a lo que puede dar, en respuesta adecuada al «infinito» amor divino: «Y de eso se goza aquí el alma porque los resplandores y amor que recibe pueda ella resplandecer delante de su Amado y amarle» (LIB 3,1). Devolver a Dios en la medida en que ha recibido: devolverle el mismo Amor que ha recibido de Él, cosa que sólo puede hacer cuando está capacitada para ello por el Espíritu divino. Se continúa así la idea expresada en Hch 20,35 de que el amor se goza más en dar que en recibir (cf. CB 38,5), y que a mayor don, mayor deleite del amante (cf. LIB 3, 2; 78-80).

²¹⁸ Ruusbroec escribió una obra aludiendo a la misma piedra del Ap titulada «La piedra brillante», resumiendo su doctrina, donde encontramos notables semejanzas de pensamiento con Juan de la Cruz: «Considerar pues que la unidad atrayente de Dios no es sino el amor sin fondo que atrae amorosamente al Padre y al Hijo y todo cuanto vive en Él en una fruición eterna. Y en este amor nos estaremos y quemaremos sin fin por toda la eternidad, que esto consiste la bienaventuranza de todos los espíritus [...]. Con este mismo amor nos elevaremos y sobrelevaremos nosotros mismos a las alturas incomprensibles; y nos perderemos en el amor sin modos que nos conducirá a la desconocida

recibe²¹⁹, y que tendrá poder como el del Hijo, y vestiduras blancas, y un nombre escrito en el libro de la Vida, y un lugar en el templo de Dios, y el nombre divino impreso en él, y un lugar en la Jerusalén nueva y un lugar al lado del trono de Dios (cf. CB 38,7-8). Por tanto, se está remarcando la lucha que significa alcanzar la meta final, recibir un alimento secreto, tener un nombre nuevo (y por tanto, una nueva identidad, por él y Dios conocida), poder al lado de Dios, pureza y belleza compartidas con Él, protección divina y reinado escatológico. Aunque todo ello no acaba de definir bien lo que es «aquello», porque «todos los términos excelentes y de calidad y grandeza y bien le cuadran, mas ninguno de ellos le declaran, ni todos juntos» (CB 38, 8). Pero aún continúa diciendo que «aquello» es multitud de dulzura escondida (Sal 30,20), torrente de deleite (Sal 35,9) y la felicidad para la que Dios le predestinó (Sal 20,4). Y acaba diciendo:

Aquello que me diste, esto es, aquel peso de gloria en que me predestinaste, ¡Oh Esposo mío!, en el día de tu eternidad, cuando tuviste por bien de determinar de criarme, me darás luego allí en el mi día de mi desposorio y mis bodas y en el día mío de la alegría de mi corazón, cuando, desatándome de la carne y entrándome en las subidas cavernas de tu tálamo, transformándome en ti gloriosamente, bebamos el mosto de las suaves granadas (CB 38,9).

«Aquello» es la plenitud de gloria que Dios pensó desde el principio que la creó, para el alma y que se dará en plenitud ya fuera de la carne²²⁰. Destaquemos la alusión a las granadas de la estrofa CB 37, las cuales nos vuelven a trasladar a aquella experiencia de la interior bodega donde se produjo la unión y la transformación (CB 26) y que en la primera redacción del CA 36 definía la actualización del primer encuentro con el Amado. En esta estrofa Juan de la Cruz nos habla de la gloria que el alma unida a Dios recibe, participación de su poder y su sabiduría, contemplación divina, confirmación en gracia y futuro degustado de plenitud gloriosa²²¹. Podemos intuir aquí una reflexión sobre la penetración de los misterios recibida en la experiencia primordial, contemplada en la oración y ofrecida como invitación a los hermanos que caminan a su lado en el camino hacia Dios.

opulencia de la riqueza y la bondad de Dios, donde nos fundiremos y nos saciaremos eternamente en la gloria de Dios»: J. V. RUUSBROEC, *L'ornament de les noces espirituals*, o.c., p. 246-247.

²¹⁹ «Sabed que todos los espíritus reciben un nombre en su retorno a Dios, cada uno el suyo, según la dignidad de sus méritos y la excelstitud de su amor»: *ib.* p. 249; cf. p. 272.

²²⁰ La persona unida a Dios participa de su poder y gloria. Las reliquias del cuerpo de Juan de la Cruz darían evidente testimonio de ello ante el pueblo. Quien no quiso buscar magias ni signos espectaculares en vida, realizaba milagros numerosos con sus huesos, como profetizó Santa Teresa: cf. ALONSO M. D., *Vida, virtudes y milagros...* o.c., p. 326.

²²¹ Escuchemos a Orígenes: «Finalmente, cuando hayan sido renovadas y juzgadas todas las manchas de polución e ignorancia, llegará a un grado tan alto de pureza y limpieza que, aquel ser, que había sido dado por Dios, se convierte en digno de aquel Dios que lo había dado para que pudiera llegar a tal pureza y perfección, llegando a tener una perfección comparable a la del que le dio es ser. Y entonces, el que haya llegado a la perfección que quiso que tuviera el que lo creó, recibirá de Dios la virtud de existir para siempre y de permanecer eternamente»: ORÍGENES, *Tratado de los Principios*, I,3,8, citado en TexPat p. 37.

La plenitud de gloria del «aquello»: estrofa 39, «El aspirar del aire...»

El comentario a la estrofa 39 es, junto al comentario a CB 26 («En la interior bodega...») el más largo de los que corresponden al matrimonio espiritual y ello muestra un esfuerzo particular de Juan por acabar de clarificar algo que ha ocupado buena parte del comentario de la estrofa anterior nº 38. Aunque el «aquello» es indecible sí que se puede decir algo de ello, y es lo que va a volver a centrar la canción 39. Esta canción es importante y Juan la resume así:

En esta canción dice el alma y declara aquello que dice le ha de dar el Esposo en aquella beatífica transformación, declarándolo con cinco términos. El primero dice que es la aspiración del Espíritu Santo de Dios a ella y de ella a Dios. El segundo, la jubilación a Dios en la fruición de Dios. El tercero, el conocimiento de las criaturas y de la ordenación de ellas. El cuarto, pura y clara contemplación de la esencia divina. El quinto, transformación total en el inmenso amor de Dios (CB 39,1).

Podemos decir que todos los elementos que aparecen aquí han ido saliendo en los comentarios a las estrofas anteriores, pero vale la pena analizar los aspectos nuevos que ahora son presentados. Vamos a comentar lo que el Esposo dice que le dará, siguiendo los «cinco términos» ya anunciados:

1. Aspiración del E.S. de Dios a ella y de ella a Dios.

Este aspirar del aire es una habilidad que el alma dice que le dará Dios allí en la comunicación del Espíritu Santo; el cual, a manera de aspirar, con aquella su aspiración divina muy subidamente levanta el alma y la informa y habilita para que ella aspire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo que a ella la aspira en el Padre y el Hijo en la dicha transformación, para unirlos consigo. Porque no sería verdadera y total transformación si no se transformase el alma en las tres personas de la Santísima Trinidad en revelado y manifiesto grado el alma, unida y transformada en Dios, aspira en Dios a Dios la misma aspiración divina que Dios, estando ella en él transformada, aspira en sí mismo a ella (CB 39, 3).

El E.S. capacita al alma para participar en la vida de la Trinidad²²². Quedará el alma inserta en la dinámica trinitaria de la espiración del Padre y del Hijo, porque se ha igualado con este último, y por eso, aspira también el alma al E.S.²²³. Vemos

²²² La participación en la Trinidad por la gracia es tema importante que aparece en la Tradición: «Si abandonamos la vida puramente natural y nos atenemos a las leyes espirituales, ¿no es evidente que hemos abandonado en cierta manera nuestra vida anterior, que hemos adquirido una configuración celestial y, en cierto modo, nos hemos transformado en otra naturaleza mediante la unión del Espíritu Santo con nosotros, y que ya no nos tenemos simplemente por hombres, sino como hijos de Dios y hombres celestiales, ya que hemos llegado a ser participantes de la naturaleza divina? De manera que todos nosotros ya no somos más que una sola cosa en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; una sola cosa por identidad de condición, por la asimilación que obra el amor, por comunión de la santa humanidad de Cristo y por participación del único y santo Espíritu»: cf. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Comentario al Evangelio de San Juan*, 11,11, citado en TexPat p. 162.

²²³ En Juan de la Cruz participa el alma en el misterio de la Trinidad, donde el E.S. tiene un papel fundamental relacionando las personas divinas y al alma, como en JUAN DAMASCENO, *De la fe ortodoxa*, I, PG 94, p. 821.

aquí a Juan llegar hasta sus últimas consecuencias aquella intuición del amor que iguala a los amantes, hasta divinizar al hombre, en este caso, en el amor de Dios, entrando en las procesiones intratrinitarias²²⁴. Es una experiencia de plenitud para la otra vida, pero que también se realiza en esta, en menor grado:

Y en la transformación que el alma tiene en esta vida, pasa esta misma aspiración de Dios al alma y del alma a Dios con mucha frecuencia, con subidísimo deleite de amor en el alma, aunque no en revelado y manifiesto grado, como en la otra vida (CB 39,4).

Ya en la estrofa CB 17 había pedido el alma la aspiración divina para remover las virtudes del alma. En aquel comentario Juan había distinguido el «aspirar de Dios en el alma», que era infundir gracias dones y virtudes en ella, y el «aspirar por el alma», que era remover y vivificar las virtudes que el alma ya tenía para animarlas y que llenasen el alma con su fragancia (cf. CB 17,5). También señalaba que es el E.S. el que cumple esta misión vivificadora²²⁵ en el alma inflamándola y levantando los apetitos caídos al amor de Dios (cf. CB 17,4). Juan de la Cruz sigue una tradición muy usada en la patrística que identifica el E. S. con el amor divino que vivifica el alma²²⁶. Aquí vemos que una vez unida el alma al Esposo en matrimonio espiritual entra plenamente en este flujo de comunicación amorosa intradivina que se transmite entre las diversas personas de la Trinidad, porque la misma alma se ha incorporado a Cristo en plena unión y así, por Él, puede penetrar el misterio de esta vida, origen de todas las cosas. Así lo defiende Juan a continuación: «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» (CB 39,4). Guiada por el Espíritu Santo y unida al Esposo el alma se une a la Trinidad y allí se diviniza participando de la vida divina. Y traemos a continuación una cita importante:

Porque esto es estar transformada en las tres Personas en potencia y sabiduría y amor, y en esto es semejante el alma a Dios, y para que pudiese venir a esto la crió a su imagen y semejanza (Gn 1, 26). Y cómo esto sea, no hay más saber ni poder para decirlo, sino dar a entender cómo el Hijo de Dios nos alcanzó este alto estado y nos

²²⁴ La doctrina patrística de las procesiones trinitarias la vemos en AGUSTÍN, *Obras*, BAC 39, o.c., La Trinidad I,6,9 (p. 143-145), I,8,18 (p. 163), I,9,18-19 (p. 165-167), IV,20,27 (p. 379-387), VI, 7,8-9 (p. 447-449), XV,26,47 (p. 933-935).

²²⁵ La vivificación del alma como efecto del E.S. es una doctrina espiritual clásica: cf. JERÓNIMO, *Comentario a la Carta a los Romanos*, VIII, PL 30, p. 679-686; cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Ad Homilias in epistolam ad romanos XIII*, 8, PG 60, p. 519; cf. AGUSTÍN, *Obras Completas, tomo XXIII*, Sermón 161, 7, BAC 443 (Madrid 1983) p. 527-528. Resuena, por ejemplo, lo que nos dice San Basilio: «Por el Espíritu Santo se nos concede de nuevo la entrada en el paraíso, la posesión de reino de los cielos, la recuperación de la adopción de hijos; se nos da la confianza de invocar a Dios como Padre, la participación de la gracia de Cristo, el podernos llamar hijos de la luz, el compartir la gloria eterna y, para decirlo todo de una sola vez, el poseer la plenitud de las bendiciones divinas, así en este mundo como en el futuro»: SAN BASILIO, *Tratado sobre el Espíritu Santo*, 15,36 en *TexPat* p. 163.

²²⁶ Quizás sea San Agustín uno de los autores que insiste más en ello: cf. AGUSTÍN, *Obras Completas*, BAC 443, o.c., Serm. 143-144 p. 302-314; *Obras de San Agustín*, tomo XXII, Enarraciones sobre los salmos, 118, XIV, 2, BAC 264 (Madrid 1967), p. 87-89; *Obras*, BAC 39, o.c., La Trinidad XV, p. 901-902.

mereció este subido puesto de poder ser hijos de Dios, como dice san Juan (1, 12); y así lo pidió al Padre por el mismo san Juan (17, 24), diciendo: Padre, quiero que los que me has dado, que donde yo estoy, también ellos estén conmigo, para que vean la claridad que me diste; es a saber: que hagan por participación en nosotros la misma obra que yo por naturaleza, que es aspirar el Espíritu Santo. Y dice más (17, 20-23): No ruego, Padre, solamente por estos presentes, sino también por aquellos que han de creer por su doctrina en mí; que todos ellos sean una misma cosa de la manera que tú, Padre, estas en mí y yo en ti, así ellos en nosotros sean una misma cosa. Y yo la claridad que me has dado, he dado a ellos para que sean una misma cosa, como nosotros somos una misma cosa, yo en ellos y tú en mí; porque sean perfectos en uno, porque conozca el mundo que tú me enviaste y los amaste como me amaste a mí, que es comunicándoles el mismo amor que al Hijo, aunque no naturalmente como al Hijo, sino, como habemos dicho, por unidad y transformación de amor. Como tampoco se entiende aquí quiere decir el Hijo al Padre que sean los santos una cosa esencial y naturalmente, como lo son el Padre y el Hijo, sino que lo sean por unión de amor, como el Padre y el Hijo están en unidad de Amor. De donde las almas esos mismos bienes poseen por participación que él por naturaleza; por lo cual verdaderamente son dioses por participación, iguales y compañeros suyos de Dios. De donde san Pedro (2Pe 1,24) dijo: Gracia y paz sea cumplida y perfecta en vosotros en el conocimiento de Dios y de Jesucristo Nuestro Señor, de la manera que nos son dadas todas las cosas de su divina virtud para la vida y la piedad, por el conocimiento de aquel que nos llamó con su propia gloria y virtud, por el cual muy grandes y preciosas promesas nos dio, para que por estas cosas seamos hechos compañeros de la divina naturaleza. Hasta aquí son palabras de san Pedro, en las cuales da claramente a entender que el alma participará al mismo Dios, que será obrando en él acompañadamente con él la obra de la Santísima Trinidad, de la manera que habemos dicho, por causa de la unión sustancial entre el alma y Dios. Lo cual, aunque se cumple perfectamente en la otra vida, todavía en esta (cuando se llega al estado perfecto, como decimos ha llegado aquí el alma) se alcanza gran rastro y sabor de ella, al modo que vamos diciendo, aunque, como habemos dicho, no se puede decir (CB 39,4-6).

Hemos comentado ya algunos elementos de este texto, pero conviene volver a él ya que es importante para nuestro tema. Acaba afirmando que gran rastro de esta experiencia se puede vivir en esta vida, y sin duda vemos aquí el eco de su propia experiencia y de otras, como la de Santa Teresa, que, a pesar de la nueva orientación más escatológica («Lo cual, aunque se cumple perfectamente en la otra vida») vuelve a ser afirmado aquí («se alcanza gran rastro y sabor de ella»). La escatología futura, más presente aquí, no elimina la escatología presente en su realización histórica, que vuelve a ser afirmada.

Pero este texto tiene muchas más cosas, afirma la divinización como fruto de la unión con la Trinidad y cómo ello conlleva la transformación en las tres divinas personas «en potencia y sabiduría y amor» y alude al Gn afirmando que «para que pudiese venir a esto la crió a su imagen y semejanza». La realización del ser humano viene por tanto consumada en la unión plena del alma con Dios y en la divinización que conlleva²²⁷. La vocación humana inscrita en la Creación se realiza

²²⁷ Términos como el de «divinización» o «participación en la naturaleza divina», «endiosarse» o «endivinarse», Juan los usa como sinónimos, y su sentido es el de la unión transformante con Dios: «El

en la unión transformante con la que el alma queda divinizada. La persona humana fue creada por Dios para alcanzar su plena identidad en la unión con Cristo, por quien recibe la identidad divina que Dios había pensado para ella en sus misteriosos designios de «predestinación y presciencia». La imagen y semejanza divina del hombre está en función de la divinización y se realiza plenamente por la unión con Cristo. El ser humano está «diseñado» por Dios para unirse a Cristo y divinizarse con Él.

Para explicar el «aquello», en la canción anterior había acudido al Apocalipsis y a los Salmos, pero no quedó satisfecho con el resultado. En esta canción vuelve a explicarlo y acude a cuatro citas bíblicas, tres joánicas y una de Pedro: Jn 1,12, Jn 17,24, Jn 17,20-23 y 2Pe 1,2-4. De la primera cita recoge la idea de que el Hijo de Dios nos ha conseguido la filiación divina. Por tanto, vuelve aquí una idea que ya apareció en CB 36,5, que allá aparecía en relación con otra cita joánica distinta (Jn 17,10) pero con un sentido semejante, como fruto culminante del matrimonio espiritual recibe el alma la plena realización de la filiación divina a través del Hijo: «el Hijo de Dios nos alcanzó este alto estado y nos mereció este subido puesto de poder ser hijos de Dios, como dice san Juan (1, 12)». Por tanto, vuelve a identificar aquí la filiación divina con la unión plena del alma con Dios, y el contenido queda reflejado en el desarrollo de las dos citas que trae a continuación de Jn 17: es participar de los bienes que el Hijo tiene por naturaleza propia. Esta participación en los bienes la define en relación con Jn 17,24 como «aspirar el Espíritu Santo», y en relación a Jn 17,20-23 como ser una sola cosa con el Hijo, como el Hijo lo es con el Padre, no esencialmente sino «por unión de amor», y recibir el mismo amor que el Hijo²²⁸ recibe «aunque no naturalmente como al Hijo, sino, como habemos dicho, por unidad y transformación de amor»²²⁹. Para Juan la filiación divina significa participación de todos los bienes que el Hijo recibe del Padre, de potencia, sabiduría y amor²³⁰. Por tanto, el alma realiza esta filiación sólo cuando llega a la plena unión con el Esposo, quien comparte todos estos bienes con ella. Esa misma participación de los bienes divinos la explica Juan a partir del texto recurrente de 2 Pe 2,1-4 que contiene una expresión que le gusta mucho: «compañeros de la divina naturaleza», consortes. Es evidente que los cristianos somos hijos de Dios por el bautismo, por el hecho mismo de recibir allí la gracia divina, pero es muy

alma, unida a la Santísima Trinidad, se hace deiforme y Dios por participación» (CB 39,4).

²²⁸ También encontramos una vinculación de la gloria recibida por el alma identificada como experiencia del Espíritu Santo, vinculada a Jn 17 en GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar*, o.c., Hom. 15 p. 249-250.

²²⁹ Encontramos en San Bernardo una doctrina semejante al diferenciar la unión sustancial del Padre y el Hijo, con la unión llamada «moral o accidental» entre el hombre y Dios. Son significativos los nº 8-10 del Sermón 71: cf. BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., p. 474-477.

²³⁰ Encontramos en LIB 3-78-79 la filiación divina («como hijo de Dios adoptivo»), con un contenido muy familiar al que ya aparece en el *Cántico*, de tomar posesión de los mismos bienes de Dios por participación, donde la igualdad y posesión divina conduce a tener su libertad y su poder, en este caso, para devolver a Dios aquel amor que recibe de Él: hace el alma reentrega a Dios del amor que recibió.

significativo que a Juan no le interesa la filiación divina en este sentido, sino en el sentido de asumir y recibir todos los bienes del Hijo, lo cual sólo se produce al final del camino de la unión del alma con Dios. No le interesa la filiación divina como presencia de gracia sino como presencia de unión mística²³¹.

La transformación es divinización²³², y esta se identifica con la filiación divina que se realiza en el alma por la posesión del E.S.: «Porque esto es lo que entiendo quiso decir san Pablo (Ga 4, 6), cuando dijo: Por cuanto sois hijos de Dios, envió Dios en vuestros corazones el espíritu de su Hijo, clamando al Padre. Lo cual en los beatíficos de la otra vida y en los perfectos de esta es en las dichas maneras» (CB 39,4).

Hay un fragmento antes citado muy sugerente, pero que Juan no va a desarrollar en ningún otro lugar de sus reflexiones. Dice así: «Como tampoco se entiende aquí quiere decir el Hijo al Padre que sean los santos una cosa esencial y naturalmente, como lo son el Padre y el Hijo, sino que lo sean por unión de amor, como el Padre y el Hijo están en unidad de Amor». Los santos están llamados a ser una cosa, como son el Padre y el Hijo, pero no esencialmente sino por unión de amor. Implícitamente está diciendo que los santos pueden vivir también, en su mutua relación, esa unidad de amor que viven el Padre y el Hijo, y que el alma está llamada a vivir y capacitada para ello en su relación con su Esposo, Cristo. De hecho esta dimensión relacional y de reciprocidad está recogida en el capítulo 17 de Jn, pero Juan, aunque tiene presente la dimensión eclesial, no considera los elementos personalistas que hoy vemos necesarios. Juan vivió esta relación de unidad con Teresa y con las carmelitas y la comunión con las carmelitas de Beas dio el fruto de la redacción del CA. Pero, viviendo esta relación, no tuvo quizás los elementos culturales y teológicos, ni el ambiente adecuado, para poder expresar esta dimensión comunitaria de su doctrina²³³. Por tanto, más bien, en el contexto hay que interpretar que la «unión de amor» a la que se está refiriendo es la unión personal que cada uno de los santos tiene con Cristo al alcanzar el matrimonio espiritual y que les da acceso a la vida divina.

²³¹ El símbolo nupcial, cuando pasa a ser explicado por Juan de la Cruz en las últimas canciones, da paso al símbolo filial, como expresión de la relación que el cristiano tiene con la divinidad. Juan de la Cruz parece identificar la esponsalidad con la filiación en último término, como participación en la vida divina de ambos. Mientras que la esponsalidad, subraya la radicalidad de la Encarnación en cuanto igualación de los amantes, y la donación mutua de regalos (aportando cada uno lo que tiene) y transformación (penetrando cada uno profundamente la vida del otro), la filiación remarcaría más el engendramiento y la iniciativa divinos. Juan de la Cruz prefiere la imagen esponsal, pero subraya con toda claridad la iniciativa de Dios. En ambos casos se trata de una espiritualidad del amor, donde Dios es el principal amante (cf. CB 31,2): la especificidad propia de la «esponsalidad sanjuanista» converge con la doctrina de la filiación divina, que es la que más peso ha tenido en la tradición cristiana y que Juan de la Cruz también asume.

²³² La doctrina sanjuanista de la divinización y la transformación tiene semejanzas con la de los místicos del Norte. Evidentemente con la obra de Ruusbroec, *L'ornament de les noces espirituals*, o.c., como hemos ido viendo, pero también con otras del mismo autor, como *El espejo de la salud eterna*, o con el *Sermón 45* de Taulero; cf. CantA p. 906-907, nota 24.

²³³ No olvidemos que uno de los motivos por los que Juan de la Cruz fue investigado y acusado por Diego Evangelista fue su relación con las carmelitas: cf. A. FORTES, *Actas de gobierno y declaraciones...*, o.c., p. 313-316.

Es significativo que Juan acuda con cierta frecuencia a textos de Jn 17, preferidos por él, en toda la Biblia, según algunos testigos²³⁴. Además de servirle de manera privilegiada para explicar los más altos grados de la unión del alma con Dios, según lo vamos analizando, hay otro elemento a tener en cuenta. Allí se comunica un misterio de unidad vivida con el Padre y el Hijo, que ha de ser acogido y recibido por los discípulos para poder cumplir su misión («porque conozca el mundo que tú me enviaste»). Una sabiduría escondida, mística, transmitida de maestro a discípulos («yo la claridad que me has dado, he dado a ellos para que sean una misma cosa»), una experiencia mística vivida de relación con Dios que se quiere transmitir en magisterio espiritual a los discípulos («que todos ellos sean una misma cosa de la manera que tú, Padre, estas en mí y yo en ti [...] como nosotros somos una misma cosa, yo en ellos y tú en mí»). En cierto sentido, la identificación de Juan de la Cruz con Jesús, maestro y transmisor de los misterios de la vida divina a los apóstoles, se ajusta muy bien al contexto carmelitano, donde una experiencia inefable vivida quiere ser comunicada en ambiente de intimidad y comunión. Se reproduce aquí el magisterio de Jesús y el magisterio de la Iglesia, iniciadora mistagógica a los misterios divinos que Dios quiere regalar al hombre, a través de una cadena hermenéutica en la Iglesia. A Juan de la Cruz le gusta mucho el texto de Jn 17 porque reconoce allí su propia vocación de transmisión mistagógica, en el seno de la tradición carmelitana.

2. Jubilación a Dios en la fruición de Dios

La transformación que el Amado ha realizado en la esposa lleva a una nueva experiencia del mundo donde todo lo creado ha quedado renovado por la gracia. La misma mención del «canto de la hermosa filomena» parece aludir a esta transformación del mal en bien por la gracia²³⁵. Explicando «el canto de la dulce filomena» dice:

En la cual voz del Esposo, que se la habla en lo interior del alma, siente la Esposa fin de males y principio de bienes, en cuyo refrigerio y amparo y sentimiento sabroso ella también como dulce filomena da su voz con nuevo canto de jubilación a Dios, juntamente con Dios, que la mueve a ello. Que por eso él da su voz a ella, para que ella en uno la dé junto con él a Dios (CB 39,9).

Un canto interior del ruseñor del gozo y la alegría indescriptibles conseguidos finalmente, al escuchar ya, sin penas, la voz del Esposo que la llama dulcemente. Una alabanza perfecta del alma a Dios con el mismo Dios, muy dulce al alma²³⁶.

²³⁴ Los testigos de los procesos hablaron del amor preferente que tenía por el evangelio de Jn, sobre todo Jn 17, que sabía de memoria y tenía a flor de labios: cf. Dicho de Jerónimo de la Cruz, BMC 25 p. 131.

²³⁵ Filomena es la figura mitológica de la esposa de un rey que se convierte en ruseñor para evitar ser asesinada: cf. C. GARCÍA, «El Cántico Espiritual. Poema nupcial», en *MontCarm* 99 p. 420.

²³⁶ El tema de la fruición, tan frecuente en Juan de la Cruz, lo encontramos también a menudo en Ruusbroec: J. V. RUUSBROEC, *L'ornament de les noces espirituals*, o.c., p. 211. 230. 237. También lo relaciona con una experiencia inefable de oscuridad divina.

3. Conocimiento de las criaturas y de la ordenación de ellas

Explicando «el soto y su donaire» dice:

Esta es la tercera cosa que dice el alma le ha de dar el Esposo. Por el soto, por cuanto cría en sí muchas plantas y animales, entiende aquí a Dios en cuanto cría y da ser a todas las criaturas, las cuales en él tienen su vida y raíz, lo cual es mostrarla a Dios y dársela a conocer en cuanto es Criador. Por el donaire de este soto, que también pide al Esposo el alma aquí para entonces, pide la gracia y sabiduría y la belleza que de Dios tiene no sólo cada una de las criaturas, así terrestres como celestes, sino también la que hacen entre sí, en la respondencia sabia, ordenada, graciosa y amigable de unas a otras, así de las inferiores entre sí como de las superiores también entre sí, y entre las superiores y las inferiores, que es cosa que hace al alma gran donaire y deleite conocerla (CB 39,11).

Pide el alma aquí conocer el alma a Dios en cuanto Creador de todas las cosas, donde todas tienen su vida y su raíz. Y además quiere conocer la gracia, sabiduría y belleza que cada criatura (terrestre o celeste) tiene de Dios, en sí misma o en sus variadas relaciones con las demás («la respondencia sabia, ordenada, graciosa y amigable de unas a otras»). Anhela la sabiduría de todo lo creado y de su relación a Dios, y de la relación recíproca de todas las cosas entre ellas, ya sean superiores e inferiores²³⁷. Pide aquí a Dios experimentar en plenitud aquello que ya intuyó en la experiencia primordial, en cuanto penetración de los misterios divinos.

4. Pura y clara contemplación de la esencia divina

Sobre «en la noche serena» dice:

Esta noche es la contemplación en que el alma desea ver estas cosas. Llámala noche porque la contemplación es oscura, que por eso la llama por otro nombre mística teología, que quiere decir sabiduría de Dios secreta o escondida, en la cual, sin ruido de palabras y sin ayuda de algún sentido corporal ni espiritual, como en silencio y quietud, a oscuras de todo lo sensitivo y natural, enseña Dios ocultísima y secretísimamente al alma sin ella saber cómo; lo cual algunos espirituales llaman entender no entendiendo. [...] sólo pasivamente recibe inteligencia sustancial desnuda de imagen la cual le es dada sin ninguna obra ni oficio suyo activo (CB 39,12).

Pide aquí contemplación para poder recibir todas las comunicaciones en soledad y en lo escondido y la llama sabiduría secreta o mística teología, que se recibe en el entendimiento pasivo. Con anhelo de que la contemplación oscura de acá llegue a ser contemplación clara y serena en la visión beatífica allá (cf. CB 39,13). La referencia a la mística teología nos evoca, como si de una inclusión bíblica se tratara, el mismo tema que aparecía en el prólogo del *Cántico*, donde se

²³⁷ Podemos incluir aquí la relaciones humanas interpersonales como secreto de sabiduría divina a la que accede el hombre unido a Dios y donde se alaba «la respondencia sabia, ordenada, graciosa y amigable» entre las criaturas, donde se hace presente misteriosamente la hermosura del ser divino y sus atributos allí reflejados.

atribuía dicho nivel de inteligencia mística a Ana de Jesús (cf. CB pról. 3). Por otro lado, la sintonía en este tema de la contemplación con la doctrina de Orígenes, Gregorio de Nisa o San Bernardo es evidente²³⁸.

5. Transformación total en el inmenso amor de Dios

Declarando el verso «con llama que consume y no da pena»²³⁹ dice:

Por la llama entiende aquí el amor del Espíritu Santo. El consumir significa aquí acabar y perfeccionar. En decir, pues, el alma que todas las cosas que ha dicho en esta canción se las ha de dar el Amado y las ha ella de poseer con consumado y perfecto amor, absortas todas, y ella con ellas, en amor perfecto y que no dé pena, lo dice para dar a entender la perfección entera de este amor (CB 39,14).

Pide el alma al E.S. que acabe su obra en ella con perfección y que la inflamación y transformación de esta llama en el alma no cause dolor sino amor suave, lo cual será perfectamente en gloria, porque aquí siempre hay alguna pena y detrimento, ya sea por la flaca condición ante tanto amor, o por el anhelo de visión beatífica²⁴⁰.

Nadie como Juan de la Cruz ha expresado las inigualables cotas alcanzadas por el alma humana en su camino de divinización, en las últimas etapas. Al llegar al momento de la unión, todos los elementos que reconocemos como recibidos de influencias patrísticas, plotinianas y de mística germano-flamenca²⁴¹, parecen

²³⁸ También en San Bernardo encontramos la gran consolución que experimenta el alma contemplando la claridad divina, antes de la unión plena con el Esposo que traerá la clara visión: cf. BERNARDO DE CLARAVALL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Serm. 41, p. 282-287.

²³⁹ Este símbolo de la llama será desarrollado y ampliado en la *Llama*, que continúa las últimas etapas de la unión, de gran densidad mística y con marcado talante trinitario contemplado en lo más profundo del alma: cf. G. CASTRO, «Llama del amor viva», en AAVV., *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León (Salamanca 1991) p. 493-529. H. Sanson decía que lo que caracteriza fundamentalmente esta nueva obra, más que la purificación o la unión, es la «glorificación»: cf. H. SANSÓN, *L'esprit humain selon Saint Jean de la Croix*, Publications Faculté des lettres d'Alger, Presses Universitaires de France (Paris 1953) p. 314. Los fundamentos teológicos que están en el fondo de *Llama* vuelven a ser los mismos que en *Cántico* en la última etapa de unión: la inhabitación trinitaria por amor del alma a Cristo, según la tradición joánica. La Trinidad viene a quienes aman a Dios (cf. Jn 14,23), transformando sus potencias (cf. LIB 1,15). Para explicar la unión se usan nuevas expresiones simbólicas: el Padre es mano, el Hijo es toque, el ES es cauterio. Los tres unidos alcanzan el alma y la divinizan: este es el contenido de la unión divina (cf. LIB 2,1). Las 3 personas actúan simultáneamente para hacer «toque» a fuego en la sustancia del alma, cauterizándola en amor, transformándola en inflamación de amor.

²⁴⁰ La acción santificadora del ES como primicia de la gloria la encontramos con frecuencia en la patrística: «Por medio del Espíritu Santo tenemos: el restablecimiento en el paraíso, la subida al reino de los cielos, la vuelta a la adopción filial, la confiada libertad de llamar Padre nuestro a Dios, de participar en la gracia de Cristo, de ser llamado hijo de la luz, de tener parte en la gloria eterna y, en general, de estar en la plenitud de la bendición, en esta vida y en la futura, viendo como en un espejo la gracia de los bienes que nos reservan las promesas, y de los que estamos ansiosos disfrutar por la fe, como si ya estuviesen presentes. Pues, si tales son las arras, ¿cuál no será la totalidad?»: BASILIO DE CESAREA, *El Espíritu Santo*, XV, 36, BibPat 32, Ciudad Nueva (Madrid 1996) p. 165.

²⁴¹ Un recopilador de influencias de las espiritualidades anteriores como J. Gerson muestra numerosas relaciones con el desarrollo de la espiritualidad sanjuanista: «Los santos llaman con varios

dejar paso a la experiencia personal, en sintonía con la mística teresiana²⁴². No es fácil encontrar en la espiritualidad occidental la compenetración humano-divina y la gloria que refiere Juan en las últimas etapas espirituales de la unión con Dios. No conviene olvidar que los aspectos de los que habla en esta estrofa, pide ella recibirlos en plenitud, pero en estrofas anteriores los comentaba como ya recibidos (aunque no de manera plena y definitiva). La recepción actual y futura de los bienes en misteriosa relación de continuidad y alternancia, se hace presente a lo largo de todo la obra²⁴³.

En las etapas finales del matrimonio espiritual se dan los visos de gloria, aunque el estado de perfección completa y de amor glorioso será en la otra vida. Juan subraya de manera especial el aspecto mundano de la experiencia de la participación-unión con Dios (más de lo que hace, por ejemplo, el mismo San Pablo), pero también está contemplando esto en camino de una perspectiva definitiva y plena en la vida celestial²⁴⁴. La entrada en el Reino se puede vivir ya aquí, alcanzando la comunión plena con Dios en el matrimonio espiritual, pero esta gracia también es relativa frente a la salvación eterna de la vida gloriosa (cf. CB 39, 10; cf. S 2,19,4)²⁴⁵. Juan asume aquí el tema de la predestinación a la gloria que ya presentaba Santo Tomás, pero añade aportaciones propias en línea de distinguir los diferentes grados de gloria de cada uno, originados en la libre voluntad y llamada del Creador, y respondidos con la libertad del hombre.

En último término la consumación del amor consiste en amar por el Espíritu Santo, siendo «verdaderos hijos de Dios» en revelado y manifiesto grado (cf. CB 39,3.4). El cristiano, al final del proceso, es plenamente hijo de Dios, participa de su sabiduría y su poder, y también de su gloria. Después de haber explicado en cinco puntos todos los dones divinos que espera el alma recibir para consumir su glorificación llega el final del poema.

nombres estos conocimientos experimentales interiores de Dios [...]. Lo llaman contemplación, éxtasis, raptó [...], transformación, unión, exultanza; dicen que se trata de un júbilo superior en el espíritu, o un ser raptado en las tinieblas divinas, de un gustar a Dios, abrazar al esposo, besarlo [...] ser introducido en las divinas estancias, ser embriagado por un torrente de placer [...]» (cf. J. GERSON, *Teología Mística...o.c.*, p. 67). La sintonía con Juan de la Cruz es patente.

²⁴² Cf. J. BARUZI, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, o.c., p. 642-643.

²⁴³ Esta distinción aparece también en Ruusbroec, con matices semejantes: cf. J. V. RUUSBROEC, «La piedra brillante», en *Ornament de les nocces espirituals*, o.c., p. 270-272.

²⁴⁴ «La vida esponsal alcanzada en esta vida incluye la tensión hacia las bodas eternas y la esperanza de la consumación»: M. Á. DÍEZ, *Pablo en Juan de la Cruz*, o.c., p. 438.

²⁴⁵ Juan asume de Jn 17 la tensión de comunión que aspira a la unión transformante (cf. F. BRÄNDLE, *Biblia en san Juan de la Cruz*, EDE, Madrid 1990, p. 102-103), que se desplaza del «ahora sí» hacia el «todavía no», de la escatología realizada más presente en CA, hacia la escatología futura predominante en CB. Son dos elementos que aparecen en la revelación y que determinan la realización del Reino en medio del mundo. Las dos escatologías aparecen en Jn, aunque parece predominar la primera. Juan de la Cruz desarrolla, apoyándose en el pensamiento joánico y paulino, la doble tensión, que sólo conduce a la realización definitiva fuera de la historia. El que «todos sean uno» de Jn 17,21-22 se realiza como don divino y primicia aquí, pero la realización definitiva se desplaza a un más allá.

Tanto en la estrofa 37 como en la 38, incluso en la 39, hemos encontrado un elemento importante del pensamiento sanjuanista. Para Juan de la Cruz el tema central de la unión con Dios, expresado mediante la simbología esponsal, que conduce al desposorio del alma con Cristo, se vincula misteriosamente al tema de la humanidad-divinidad de Cristo, que Juan relaciona con la imagen clásica de Moisés (que en la patrística había recibido ya esta interpretación, con Orígenes, Gregorio de Nisa, etc.). Siguiendo el modelo de Moisés en la cueva del Éxodo, donde recibe la contemplación de las «espaldas de Dios», se introduce la participación que el alma puede conseguir en la vida divina, gozando de los misterios de la sabiduría divina y la vida trinitaria. El símbolo esponsal, parece encontrar su fuente secreta en el misterio de la Trinidad, pero la puerta que da entrada al Paraíso de la Redención, donde el hombre recibe todos los dones divinos es la Encarnación, donde lo humano y lo divino quedan indisolublemente unificados en la persona del Verbo, y donde la gracia consume su función salvífica en la humanidad, cuando esta recorre fielmente el camino en fidelidad por el Espíritu. Este tema es fundamental y, por fuerza, habremos de volver sobre él.

Un final paradójico: estrofa 40, «Que nadie lo miraba...»

Y pasamos a la última canción²⁴⁶, con un resumen de las conquistas obtenidas (cf. CB 40,1). Desasida de todo, vencidos los enemigos, interiores y exteriores, como el demonio (Aminadab²⁴⁷), purificada y reformada toda se prepara para recibir la plenitud de bienes mientras espera serenamente. La porción sensitiva, que hasta el matrimonio espiritual no estaba plenamente pacificada, ahora se apresta a recibir también la influencia de la porción espiritual para «participar y gozar en su manera de las grandezas espirituales que Dios está comunicando al alma en lo interior del espíritu» (CB 40,5), cosa que hacen «por cierta redundancia del espíritu reciben sensitivamente recreación y deleite de ellos, por el cual deleite estos sentidos y potencias corporales son atraídos al recogimiento interior, donde está bebiendo el alma las aguas de los bienes espirituales» (CB 40,6). La espiritualización ha alcanzado ya a todo el ser del hombre y lo que antes se oponía a la unión ahora queda influido y empujado por los bienes que recibe de ella²⁴⁸.

²⁴⁶ Thompson comenta este misterioso final: cf. C. P. THOMPSON, «Aminadab tampoco parecía: presencia y ausencia en el *Cántico* y en el *Cantar*», en *Insula* 46 (1991) p. 10-11.

²⁴⁷ Juan de la Cruz ya había hablado anteriormente del «los carros de Aminadab», identificando a este con el demonio en CB 16,7. Encontramos un precedente de esta interpretación en BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el *Cantar de los Cantares*», o.c., Serm. 39, p. 273-279. Allí aparecen los carros del faraón, identificados con el demonio, aunque no se menciona el nombre de Aminadab.

²⁴⁸ El placer y deleite espirituales de la unión con Dios redundan en lo corporal hasta sus huesos y articulaciones: «Y de este bien del alma a veces redundan en el cuerpo la unión del Espíritu Santo, y goza toda la sustancia sensitiva, todos los miembros y huesos y médulas, no tan remissamente como comúnmente suele acaecer, sino con sentimiento de grande deleite y gloria, que se siente hasta los últimos artejos de pies y manos. Y siente el cuerpo tanta gloria en la del alma, que en su manera engrandece a Dios, sintiéndole en sus huesos» (LIB 2,22). La unión espiritual

Y el último párrafo de la declaración dice:

Todas estas perfecciones y disposiciones antepone la Esposa a su Amado, el Hijo de Dios, con deseo de ser por él trasladada del matrimonio espiritual, a que Dios la ha querido llevar en esta Iglesia militante, al glorioso matrimonio de la triunfante, al cual sea servido llevar a todos los que invocan su nombre el dulcísimo Jesús, Esposo de las fieles almas (CB 40,15).

Este último número es propio del CB, pero tiene su importancia. Acaba Juan su obra con una proyección de la esponsalidad espiritual del alma con Dios en el seno de la Iglesia militante, a otra esponsalidad escatológica y definitiva en la Iglesia triunfante. Es muy significativo que Juan, tanto al principio como al final del matrimonio espiritual, por tanto, en CB 22,1 y en CB 40,15, hace una alusión a los diferentes planos, personales y eclesiales, en los que contempla la simbología esponsal. Termina insertando todas las declaraciones en línea del desposorio-matrimonio del alma con Cristo en una perspectiva general del desposorio-matrimonio de Cristo con la Iglesia, que adquiere cariz escatológico.

Hasta aquí los resultados del análisis de la simbología esponsal en el *Cántico Espiritual*. Un resultado evidente de esta investigación es la profunda raigambre bíblica y cristiana del pensamiento sanjuanista que, si bien puede haber asumido influencias ambientales de tipo patristico e incluso neoplatónico en ningún modo queda atado a ellas²⁴⁹, y las modela con el recurso a la luz que brota de su propia experiencia mística. Juan usa las doctrinas que encuentra en su ambiente, pero su fuente principal se encuentra en una experiencia personal y comunitaria del Carmelo teresiano interpretada a la luz de la Biblia. Después de hacer un desarrollo detallado de todas las estrofas del *Cántico Espiritual* que nos han permitido ir entresacando elementos fundamentales del contenido de la espiritualidad esponsal sanjuanista presentada en CB vamos resumir los resultados en otro capítulo.

mística induce una experiencia de placer corporal que llega a todos los miembros del cuerpo. Lo encontramos también en S 2, 11,1: «grande deleite, y a veces tanto, que parece que todas las médulas y huesos gozan y florecen y se bañan en deleite; cual suele ser la que llaman unción del espíritu, que procede de él a los miembros de las limpias almas. Y este gusto del sentido es muy ordinario a los espirituales, porque del afecto y devoción del espíritu sensible les procede más o menos a cada cual en su manera».

²⁴⁹ Rechazamos la tesis central de E. A. MAIO, *St. Jhon of the Cross: the imagery of Eros*, Playor (Madrid 1973), donde Juan de la Cruz es más plotiniano que cristiano, considerando las citas bíblicas como acomodaticias: cf. *ib.* p. 91.101.194.

I. ELEMENTOS DE LA TRADICIÓN ESPIRITUALIDAD ESPONSAL DEL CB

LA ESPIRITUALIDAD ESPONSAL DEL CB

Tradiciones espirituales arraigadas en el CB

Es evidente que Juan de los Rios ha recibido una gran influencia de una tradición hermeneútica común a la espiritualidad medieval, pero también que, en adición a ellos, Es el resultado de un proceso de síntesis. Muchos miembros de la Orden y teólogos aristotélicos apoyaron a los anteriores y el autor los ha resultado a través de la lectura y el estudio de la tradición espiritual de los siglos de autores medievales. Algunos de ellos se tratan de una forma explícita de manera clara y para comprender completamente lo que quiere decir se debe tener en cuenta bien las tradiciones de la tradición cristiana que hablan de los mundos terrenales y celestiales. Algunos autores a veces añaden una síntesis de los números aritméticos y las relaciones de la tradición que hemos discutido en el análisis de la espiritualidad del Códice Espiritual o una reflexión sobre la espiritualidad española. El Códice espiritual de tradición medieval. Es la espiritualidad española medieval que contiene tres grandes corrientes teológicas que hablan en la tradición medieval del Siglo Oro español.

La espiritualidad medieval y como base de todo, esta la espiritualidad española medieval de esta tradición medieval. Así tenemos la tradición espiritual medieval simbolizada inicialmente por Orígenes, desarrollada por Gregorio

1. J. L. ESCOBEDAS, *La Cábala de los Doctores - Cábala Espiritual medieval*, Madrid, 1997. En el mismo campo, también, hay que tener en cuenta la obra de J. L. ESCOBEDAS, *La Cábala de los Doctores*, Madrid, 2004.

2. Sobre el tema de la espiritualidad medieval en el Códice Espiritual, véase el artículo de J. L. ESCOBEDAS, *La espiritualidad medieval en el Códice Espiritual*, en *Revista de Estudios Medievales*, vol. 1, no. 1, 1997, pp. 1-15.

I. ELEMENTOS FUNDAMENTALES DE LA ESPIRITUALIDAD ESPONSAL DEL CB

1. EL CB COMO SÍNTESIS ESPIRITUAL SANJUANISTA

Tradiciones espirituales asimiladas en el CB

Es evidente que Juan de la Cruz ha recogido numerosos elementos de una tradición hermenéutica común a la espiritualidad cristiana, pero también que, sin alejarse de ellos, los ha asumido de manera libre y original. Muchos elementos literarios y teológicos sanjuanistas aparecen en autores anteriores y el autor los ha recibido a través de la liturgia, el oficio divino y la lectura espiritual de los SSPP o de autores medievales¹. Algunos de los temas enunciados no son explicados de manera clara, y para comprender exactamente lo que quiere decir en su comentario conviene leer los precedentes de la tradición cristiana que hablan de los mismos temas en contextos semejantes². Vamos a hacer ahora una síntesis de las numerosas doctrinas e ideas recibidas de la tradición que hemos detectado en el análisis de la espiritualidad del Cántico Espiritual B: una reflexión sobre la espiritualidad sponsal del CB como síntesis de tradiciones recibidas. En la espiritualidad sponsal sanjuanista confluyen tres grandes corrientes teológicas que bullían en la teología medieval del Siglo de Oro español:

1. En primer lugar, y como base de todo, está la espiritualidad sponsal conservada en la tradición monástica. Aquí tenemos la tradición exegética alegórico-simbólica iniciada por Orígenes, continuada por Gregorio

¹ Cf. F. CONTRERAS, «El Cantar de los Cantares y Cántico Espiritual», en *SanjCruz* 9 (1993) p. 37-38. Este autor subraya, por ejemplo, la dependencia del *Cántico* con los Sermones bernardianos: cf. *Ib.* p. 38-41.

² Aunque nuestra investigación está centrada en el *Cántico*, vamos usando también con frecuencia, a pie de página, textos aclaratorios de otros autores, incluso de otras obras suyas, porque nos sirven para comprender el pensamiento sanjuanista que a veces está bosquejado en *Cántico*, pero sin desarrollar.

de Nisa, difundida por Gregorio Magno³, acogida por San Bernardo y Guillermo de Saint Thierry, etc.

2. Una segunda corriente de influencia muy importante es la espiritualidad de interioridad agustiniana, atenta a lo psicológico, y que ilumina la doctrina trinitaria, que fue continuada de maneras diversas y desarrollada con peculiaridades propias por la Escuela de San Víctor, San Buenaventura, los místicos de los Países Bajos (J. Ruusbroec, E. Herp) y alemanes (Eckhart, Suson y Taulero) y las corrientes de la Devotio Moderna.
3. Una tercera corriente es la teología negativa o mística, que tiene sus antecedentes en Gregorio de Nisa y su mayor difusor en Dionisio Aeropagita.

Estas tres corrientes no son homogéneas ni tampoco independientes, sino que se interrelacionan con frecuencia. La dimensión de la espiritualidad esponsal, por ejemplo, aparece también con frecuencia en autores como Ruusbroec, Herp, Buenaventura, etc. Todo ello quedaría aderezado con elementos del pensamiento de Tomás de Aquino, que aparecen en las obras sanjuanistas, pero que consideramos que no funcionan como ejes de su doctrina espiritual. Vamos a hacer un repaso de la herencia recibida de dichas tradiciones.

Espiritualidad esponsal alegórico-simbólica

La espiritualidad esponsal origeniana aporta la genial intuición, heredera de la tradición bíblica, de una humanidad convertida en esposa de Dios⁴ en dos dimensiones complementarias, una más tipológica, donde al esposo-Cristo se contraponen la esposa-Iglesia, y otra más psicológica, donde el alma-esposa va al encuentro de su Esposo Cristo. La primera es de carácter más teológico-eclesiológico⁵, mientras que la segunda se aplica a la espiritualidad, incluso a la mística. Para Orígenes, el hombre ha sido creado a imagen de Dios en Cristo, el Salvador. Todos los hombres deben caminar para participar en dicha imagen, con el progreso diario, según el hombre interior⁶. La dinámica del proceso espiritual origeniano tiene dos características: su carácter inestable, y su tensión entre revelación y ocultamiento⁷. Para Orígenes la vida espiritual es una ascensión difícil con esfuerzo y dolor hasta alcanzar cimas extraordinarias de iluminación, culminando con la unión mística con el Logos. La vida cristiana en el mundo es lucha contra el pecado, las pasiones y el demonio. La renuncia es fundamental, desprendiéndose de lo mundano y combatiendo la concupiscencia, creciendo en las virtudes. Es fundamental la

³ Cf. A. PACHO, «San Gregorio Magno» en DicSJC p. 710-712.

⁴ Cf. ORÍGENES, *Comentario al Cantar*, Ciudad Nueva (Madrid 1986) p. 168-170; cf. B. ARMINJON, *La cantata del amor. Lectura seguida del Cantar de los Cantares*, DDB (Bilbao 1997) p. 41.

⁵ La interpretación eclesial halla sus raíces en la Biblia misma, al sustituir la Iglesia como nuevo Israel, y aparece claramente en la tradición, con un primer comentario de tipo tipológico de San Hipólito de Roma en el s. III: cf. Manlio Simonetti, «Introducción», en ORÍGENES, *Comentario al Cantar*, o.c., p. 24.

⁶ Cf. ORÍGENES, *Homilias sobre el Génesis*, Ciudad Nueva (Madrid 1999) p. 92-94.

⁷ Cf. M. Simonetti, «Introducción», en ORÍGENES, *Comentario al Cantar*, o.c., p. 24.

gnosis, el conocimiento intelectual y amoroso de Dios que permite interpretar espiritualmente la Revelación y descubrir el camino hacia Dios. Se necesita un camino de imitación y seguimiento de Cristo, camino de la cruz hasta alcanzar su gloria. En el camino espiritual hay un proceso que se inicia con una purificación, pasa por la iluminación y alcanza la perfección de la vida contemplativa, cuando Dios habita ya en el alma y se realiza la divinización. A través de la humanidad de Cristo se alcanza la divinidad. El hombre unido místicamente al Logos se eleva hasta la perfección de la bienaventuranza del cielo. Al final es amigo de Dios, hijo de Dios, hermano de Cristo. Vive una unión comparable a la del Esposo-Esposa⁸. Con todos estos elementos, podemos considerar a Orígenes uno de los pilares fundamentales de la espiritualidad cristiana, con infinidad de seguidores. Son elementos que reaparecen de diversos modos en Juan de la Cruz, aunque nuestro santo los pudo conocer en muchos otros autores espirituales que han desarrollado las intuiciones origenianas.

Pero también Gregorio de Nisa influye en Juan de la Cruz, especialmente su idea de progresión en la experiencia cristiana, que reclama una cierta ascética esponsal y que culmina en la fase de madurez de los perfectos, donde la unión espiritual con Dios que lleva a la contemplación eterna de la Belleza divina nos transforma en su imagen viva⁹. Para Gregorio, el conocimiento va de lo visible a lo invisible; para explicarlo toma la figura de Moisés¹⁰, que pasa a ser ejemplo de contemplativo. El camino espiritual reclama un progreso continuado del conocimiento del alma hacia Dios¹¹ y un progreso indefinido hacia la virtud¹². Todas las cosas creadas, también la naturaleza humana (por la huella que han recibido de la imagen divina) están ordenadas a conseguir su plenitud¹³. Los diferentes grados de perfección son las etapas de la vida espiritual¹⁴. En Gregorio se advierte un fondo neoplatónico del cual brota un optimismo místico. Supo compaginar la inaccesibilidad de Dios y la capacidad humana de alcanzarlo: hombre, *capax Dei*¹⁵. La sintonía entre la concepción nisana y sanjuanista es muy clara¹⁶.

⁸ Cf. M. GARCÍA COLOMBÁS, *El monacato primitivo v.2, La espiritualidad*, BAC (Madrid 1975) p. 33.

⁹ Cf. GREGORIO DE NISA *Sobre la vida de Moisés*, BibPat 23, Ciudad Nueva (Madrid 1993) p. 142-143.

¹⁰ Cf. GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar de los Cantares*, Sígueme (Salamanca 1993) hom. 11 p. 172.

¹¹ Cf. *Ib.* hom. 12 p. 196.

¹² Cf. GREGORIO DE NISA, *Sobre la vida de Moisés*, I, 5, o.c., p. 66.

¹³ Cf. GREGORIO DE NISA, *Comentarios al Cantar...* o.c., hom. 15 p. 244.

¹⁴ Cf. *Ib.* p. 245-246.

¹⁵ «La Escritura llama esposa al alma que ama a Dios con todo su corazón, con toda su alma, con todas sus fuerzas. Dios es el esposo en quien lógicamente están los mayores bienes esperados en plena armonía con aquél que deseamos. Llama lecho a la participación más perfecta del bien. Llama noche [...] la contemplación de lo que se ve, a semejanza de Moisés, que entró en las tinieblas donde estaba Dios»: *Ib.* p. 103.

¹⁶ Teodoro H. Martín ha afirmado que no hay interpretaciones tan próximas entre sí como las de Gregorio de Nisa y Juan de la Cruz: cf. GREGORIO DE NISA, *Semillas de contemplación (Homilías sobre el Cantar de los Cantares. Vida de Moisés)*, BAC (Madrid 2001) p. XXV.

Esta espiritualidad es recibida en la vida monástica y desarrollada por autores como San Bernardo. La espiritualidad esponsal bernardiana es el camino de amor apasionado del alma hacia la unión con el Verbo esposo, que la amó y la buscó primero¹⁷. Las bodas con el Verbo son la meta del camino espiritual para vivir la unidad del espíritu con Cristo¹⁸. Bernardo es emocional y efusivo. Juan parece asumir su mismo tono experiencial¹⁹, sus mismas expresiones apasionadas²⁰, semejantes impulsos de una espiritualidad amorosa²¹, etc. Se hace eco de la influencia que la unión con Dios tiene en cada una de las potencias del alma, memoria, inteligencia y voluntad, aunque hay una primacía de la experiencia del amor sobre el conocimiento: «Cuando amo a Dios por medio de mi voluntad, yo mismo me transformo en él»²². También encontramos huellas de una doctrina sobre la redención²³ y una mística de la pasión y de la cruz, enfatizando la importancia de la humanidad de Cristo, y en muchos otros temas que nos evocan la doctrina sanjuanista²⁴. Las ideas bernardianas fueron desarrolladas por sus discípulos, particularmente por Guillermo de Saint-Thierry²⁵ y no es difícil que Juan de la Cruz las conociese a partir de ellos.

¹⁷ San Bernardo recoge la intuición mística esponsal origeniana y la sitúa como centro y síntesis de la vida espiritual, añadiendo, con gran insistencia, la necesidad de penetrar los misterios del Verbo encarnado y de su humanidad: cf. E. ANCILLI, *Spiritualità Medioevale, Teresianum* (Roma 1983) p. 43.

¹⁸ Para J. Sanz la espiritualidad místico-esponsal bernardiana podría resumirse así: la unión espiritual desemboca en la perfecta semejanza, con un amor puro consumado, y un conocimiento integral, en la contemplación beatífica, en las bodas gozosas del Esposo y la esposa: cf. J. SANZ MONTES, «*Illum totaliter diligas*» (3EpAg 15). *La simbología esponsal como clave hermenéutica del carisma de Santa Clara de Asís*, Pontificium Athenaeum Antonianum (Roma 2000) p. 247.

¹⁹ Encontramos, por ejemplo, profusión de elementos experienciales en BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares» en *Obras completas*, vol. 2, BAC (Madrid 1955), Sermones 83-85, concretamente Sermon 83 n. 13-14.

²⁰ «Cuando veas un alma que dejadas todas las cosas, se adhiere con todas sus ansias al Verbo; que vive para el Verbo, se rige por Él; que concibe lo que ha de alumbrar para el Verbo, que pueda decir: para mí el vivir es Cristo y el morir ganancia, créela cónyuge y maridada con el Verbo»: cf. *Ib.* Sermon 85, nº 12 p. 571.

²¹ Sobre el amor: cf. *Ib.*, Sermon 83.

²² Citado por San Buenaventura: BONAVENTURA, *Soliloqui i altres escrits*, Clàssics del Cristianisme, Edicions Proa (Barcelona 1994) p. 60.

²³ Sobre la redención: cf. BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar», o.c., Sermon 82.

²⁴ La clave fundamental con la que Bernardo interpreta el *Cantar*, de que la amada sale buscando al Amado herida de amor por Él, representa el contexto fundamental del *Cántico*. También coinciden ambos en una misma dinámica de presencia-ausencia, aunque esta dinámica aparece clara en el *Cantar* mismo. También algunos símbolos elementales relacionados con Cristo, la luz (cf. Sermon 1,1; 2,2; 15,6) o las sombras (cf. Sermon 48,7,8), o el símbolo del fuego (cf. Sermon 23,6; 31,4), o la vida cristiana como lucha a muerte (cf. Sermon 22,7; 23,11). Tanto Juan de la Cruz como Bernardo se pierden en bellas descripciones del amor de Dios, la hermosura del Amado, etc. Y al final del camino espiritual Bernardo alude a las bodas místicas («*unitas spiritus*») que conduce a la semejanza plena y la transformación amorosa (cf. Sermon 82).

²⁵ También para este autor la fe conduce al conocimiento de Dios y la experiencia trinitaria, a través de una primacía del amor que asume el conocimiento, purifica y santifica la persona, conduciendo a la contemplación mística: cf. AAVV., *Diccionario de la Mística*, P. Dinzelsbacher (ed.), Monte

Espiritualidad de interioridad psicológica

Hemos hablado de una segunda corriente de influencia agustiniana. San Agustín es el Santo Padre citado en más ocasiones por Juan de la Cruz, tres de ellas en el *Cántico*²⁶. Juan ha heredado la corriente de espiritualidad de interioridad psicológica de línea agustiniana²⁷. Reconocemos en el santo carmelita los elementos de un mismo proceso de iniciación al conocimiento de Dios, que va «de las cosas exteriores a las interiores, de las inferiores a las superiores», con tres pasos esenciales (pregunta al mundo, vuelta a la interioridad, trascendimiento de uno mismo) característicos del itinerario agustiniano hacia Dios²⁸. Otros elementos suyos parecen haber dejado huella en Juan, como la incomprendibilidad del conocimiento divino, la «docta ignorancia», o la concepción de un hombre cuya grandeza se revela en su creación a imagen divina, que lo hace «capax Dei», capaz de participar en la naturaleza divina²⁹ recibiendo gracias de conocimiento y de amor que conducen a la iluminación y a la felicidad³⁰. También hemos encontrado, en diversas citas, una influencia de las aportaciones agustinianas a la doctrina trinitaria, en cuanto a su teología sobre el Espíritu Santo y la explicación psicológica de la Trinidad³¹.

Pero Juan de la Cruz debió recoger también ideas agustinianas de sus seguidores y difusores, como la escuela de los victorinos (Hugo y Ricardo de San Víctor, etc.), corriente de teólogos espirituales floreciente en el siglo XII en un monasterio urbano de canónigos agustinos de las afueras de París, seguidores de San Agustín y también de Pseudo Dionisio, que hicieron un interesante esfuerzo para fundamentar la sacramentalidad del mundo en la participación del ser divino, por la

Carmelo (Burgos 2000) p. 472. Es particularmente importante su Carta a los frailes del Monte de Dios, que durante mucho tiempo fue atribuida a su maestro San Bernardo (cf. GUILLERMO DE SAINT THIERRY, *Lettre aux Frères du Mont Dieu (Lettre d'or)*, SC 223, Cerf, Paris 1985), donde el papel del E.S. en la experiencia de comunión amorosa espiritual se vincula a la intimidad trinitaria, con la perspectiva de la visión beatífica escatológica, ya en esta vida, etc.

²⁶ En CB 1,6 cita un texto atribuido a San Agustín y una obra titulada *Soliloquios*, que era apócrifa: CantB 2ª parte p. 38, nota 17. Es muy probable, sin embargo, que Juan de la Cruz conociese obras muy difundidas como las *Confesiones*, o *De Trinitate*, también los comentarios a salmos. Para la influencia agustiniana en Juan de la Cruz: cf. A. PACHO, «San Agustín y Juan de la Cruz» en DicSJC p. 41-46.

²⁷ También en Agustín encontramos elementos esponsales: «¿Qué cosa, por tanto, es la vestidura nupcial? Esta: el fin del Evangelio –dice el Apóstol– es la caridad de un corazón puro, de una conciencia buena y de una fe sincera (1 Tim 1,5). He aquí la vestidura nupcial»: SAN AGUSTÍN, *Sermones* 90,6, citado en TexPat p. 253.

²⁸ Cf. A. TRAPÈ, «San Agustín», en INSTITUTO PATRISTICO AUGUSTINIANUM, *Patrología III, La edad de oro de la literatura patristica latina*, BAC (Madrid 2ª 1986) p. 490-491.

²⁹ Cf. *ib.* p. 492-493.

³⁰ Cf. *ib.* p. 502-507. El tema de la bienaventuranza tiene una importancia central en el pensamiento agustiniano (cf. E. VILANOVA, *Història de la teologia cristiana*, vol 1, Herder, Barcelona 1984, p. 154) y sintoniza con el sanjuanismo.

³¹ Sobre este tema: cf. A. TRAPÈ, «San Agustín» en DicSJC p. 511-512.

cual todo acaba convirtiéndose en símbolo de la divinidad³². Estas ideas fueron asimiladas y refundidas por nuevos autores como San Buenaventura. Su teología de la creación, por ejemplo, se basa en la ejemplaridad, centro del pensamiento franciscano, según el cual el mundo creado es un espejo, sombra y semejanza de la bondad divina³³. La vida cristiana, a la luz del Soliloquio buenaventuriano, es un camino de discernimiento para distinguir la sabiduría divina, con un esfuerzo ascético para renunciar a ciertos bienes para obtener otros mayores, mediante la simplicidad y pobreza, la oración y el deseo, con la fe que conduce al conocimiento y al amor de Cristo³⁴. Buenaventura recoge elementos múltiples de la tradición monástica: una espiritualidad de interioridad deudora de San Agustín, la caracterización del alma-esposa atenta a Cristo, su esposo, y un camino de amor centrado en la voluntad, que tiene primacía sobre el entendimiento y la razón, recopilando citas de San Agustín, San Bernardo, San Anselmo, San Gregorio Magno y Hugo y Ricardo de San Víctor. Para San Buenaventura la experiencia mística culmina en la divinización del hombre³⁵, que llena el entendimiento con la sabiduría que procede de Cristo, y la voluntad con la acción amorosa del Espíritu, como Bondad, lo que consigue también la humanización hacia todo lo creado³⁶.

Siguiendo esta tradición espiritual en el centro de Europa también encontramos una huella de la mística renana y flamenca, desde el maestro Eckhart, J. Taulero³⁷, E. Suso, J. V. Ruusbroec³⁸ y E. Herp, con su insistencia en la vivencia interior que conduce a la transformación de las facultades del alma, memoria, inteligencia y voluntad, concentradas en la unidad del espíritu hasta que el hombre interior goce de la contemplación divina. Juan de la Cruz recoge elementos de esta corriente que influirá en la Devotio Moderna, extendida por Europa.

³² Cf. Josep Batalla, «Introducción» en RICARD DE SAN VÍCTOR, *Sobre la Trinitat*, Clàssics del Cristianisme, Edicions Proa (Barcelona 1991) p. 21.

³³ Cf. AGUSTÍ BOADAS, «Introducción», en BONAVENTURA, *Soliloqui i altres escrits*, o.c., p. 23.

³⁴ Cf. *Ib.*, p. 26.

³⁵ La vida y el ser del hombre es experiencia de Dios, religación, retorno o divinización: cf. *Ib.* p. 89-90.

³⁶ Cf. A. BOADAS, «Bonaventura de Bagnoregio», en P. L. FONT (ed.), *Història del pensament cristià*, Edic. Proa (Barcelona 2004) p. 338-339.

³⁷ Encontramos textos cercanos al pensamiento sanjuanista: «Cuando Dios todopoderoso quiere renovar completamente un alma, se vale de las más duras y penetrantes aflicciones, a fin de purificarla y hacerla así experimentar una dichosa y divina transformación»: TAULERO, *Int. c. II*, citado en J. G. ARINTERO, *La evolución mística, en el desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, BAC (Madrid 1952) p. 502, nota 40.

³⁸ También para Ruusbroec la identidad profunda del alma y de todas las cosas creadas está ligada al Verbo y su humanidad, donde se realiza la imagen y semejanza divina y se penetra la vida trinitaria. El alma accede a este misterio por la unión con el Verbo: cf. J. V. RUUSBROEC, *L'ornament de les noces espirituals*, Clàssics del Cristianisme 37, Edicions Proa (Barcelona 1993) p. 233-235. Es notable la semejanza de la concepción teológica del místico holandés con Juan de la Cruz, aunque tampoco se puede demostrar una dependencia directa, ya que las ideas de Ruusbroec fueron asumidas y divulgadas por otros autores bien conocidos en el Siglo de Oro español, como Enrique Herp y Dionisio el Cartujano, y refundidas en otras obras, algunas tan famosas como la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis. Para este tema, P. GROULT, *Los místicos de los Países Bajos y la literatura espiritual española del siglo XVI*, FUE (Madrid 1976).

Espiritualidad negativa-mística

Otra línea importante asimilada por Juan de la Cruz es la influencia directa o indirecta recibida de la teología simbólica de Dionisio Aeropagita³⁹, quien pone las bases de un uso adecuado de los símbolos naturales aplicados al conocimiento divino y su camino hacia la teología mística. Toda la espiritualidad cristiana debe a Dionisio la distinción del camino espiritual en tres fases ascensionales hacia Dios: purgativa, iluminativa y unitiva⁴⁰. Juan conoció las ideas del autor de *Los Nombres Divinos*, recoge sus afirmaciones sobre la incognoscibilidad e inefabilidad divinas y también parece heredar reflexiones de su Teología Mística cuando asume la vía negativa para acceder a Dios en su insondable trascendencia, en cuyo contexto se interpreta la noche mística como experiencia de tinieblas divinas⁴¹. Pero pudo recoger las ideas de su ambiente⁴², ya que esta línea de espiritualidad aparece también asumida en la mística renana y flamenca, y en muchos autores de la época⁴³. Se trataba de ideas recogidas en tratados como la Teología Mística de Jean Gerson⁴⁴, que seguramente conoció Juan.

Con las influencias de ciertos elementos de estas tres corrientes esenciales, que aparecen también mezcladas en compendios teológicos y autores de la época, Juan de la Cruz elabora su propia síntesis⁴⁵. No es fácil saber si Juan leyó

³⁹ Aparece citado en CB 14-15,16, y también en S 2,8,6, en N 2,5,3 y en LI B 3,49.

⁴⁰ Cf. E. VILANOVA, *Història de la teologia cristiana*, o.c., p. 174.

⁴¹ En el tema de la «noche espiritual» es evidente, por otro lado, el precedente de Gregorio de Nisa, con su visión del Moisés místico.

⁴² Sobre las influencias del Pseudo-Dionisio habría que decir que aunque Juan lo cita en cuatro ocasiones (CB 14-15,16; S 2,8,6; N 2,5,3; LIB 3,49) se trata siempre de la misma cita que corresponde al cap. 1^o del *De mystica Theologia* (PG 3, p. 997-1000). Podría ser una cita indirecta, no tan importante. En CB 37,7 se adivina su influencia con la doctrina de Dios y sus atributos bajo la imagen de una figura circular: cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas* (edic. de Eulogio Pacho), Monte Carmelo (Burgos 7^aed. 2000) p. 918, nota 3; cf. DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus* IV, 13, PG 3, p. 712-713. Juan de la Cruz toma ideas de la tradición dionisiaca, pero se distancia de ella al adaptarla a su propia concepción de teología mística, menos ligada a una filosofía-antropología neoplatónica: cf. I. DE ANDÍA, «La teología mística de San Dionisio», en ACTAS vol. 3 p. 124. Este artículo presenta las relaciones y diferencias entre ambos: p. 97-125.

⁴³ Vicente Muñoz Rodríguez cree que Juan de la Cruz recibe influencia de Dionisio a través de la lectura de éste y de los comentarios que hace de él Santo Tomás: V. MUÑOZ RODRIGUEZ, «El misterio trinitario en Dionisio Aeropagita», en *EstudTrinit* vol. 16 (1982) p. 205; cf. «Denys l'Aréopagite», *DicSp* p. 399-408. E. Pacho, sin embargo, se inclina a considerar la herencia de ideas asimiladas en el ambiente, y no tanto una lectura directa de sus obras: cf. E. PACHO, «Pseudo Dionisio Aeropagita», en *DicSJ*C p. 165-169.

⁴⁴ Aunque el nombre «teología mística» viene del Pseudo-Dionisio, el uso más desarrollado del término aparece en Hugo de Balma y también lo usará Dionisio el Cartujano, pero Juan de la Cruz pudo recibirlo más bien de la obra de Gerson, que la define como «arte de amor», usándolo en sentido semejante a Juan: cf. J. GERSON, *Teología Mística. Prima versione italiana commentata con testo latino a fronte a cura di Marco Vannini*, Edizione Paoline (Milano 1992), *Tractatus Primus*, Considerazione VIII, p. 77-81.

⁴⁵ Ya el primer biógrafo oficial buscaba las fuentes sanjuanistas, señalando al Aeropagita, San Gregorio y Santo Tomás: cf. JOSÉ DE JESÚS MARÍA (QUIROGA), *Vida de San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo (Burgos 1927) p. 14-15; 284.

los autores directamente. Consideramos, más bien, que recibe la difusión de sus ideas, tal y como circulaban por su época, además de la lectura y meditación patristica de la vida conventual carmelitana. En cualquier caso, es evidente que Juan comparte ideas con estas tradiciones, recibiendo la herencia de estos autores. Pero lo que nos interesa es el resultado en la obra sanjuanista, donde las fuentes parecen perderse para refundirse en una síntesis original. Aunque encontramos en el CB las huellas de todas estas influencias, no podemos afirmar una dependencia directa esencial con ninguna de ellas que llegue a desvirtuar la originalidad de la síntesis sanjuanista.

La síntesis del CB

En CB Juan de la Cruz ha asumido el estilo exegético alegórico-alejandrino para interpretar la Biblia, y sigue de cerca aquella concepción origeniana que contempla toda la humanidad como una esposa en busca de su Esposo-Cristo, asumiendo los dos niveles, el individual y el colectivo-ecclesial⁴⁶. De Gregorio de Nisa asume la concepción ascensional de una espiritualidad siempre en camino constante y progresivo hacia la perfección. Para Gregorio este camino no acaba nunca, en cambio Juan de la Cruz va a remarcar lo mucho que en esta vida se puede alcanzar, en el matrimonio espiritual, de la sabiduría y la fruición divinas. Con San Agustín y los místicos centroeuropeos parece compartir la dimensión de profunda interioridad donde se llevan a cabo los procesos importantes de búsqueda divina, con las necesarias purificaciones y oscuridades, pero también los gozos experimentados en lo profundo del alma. Pero se aleja de la sobriedad conceptual y objetivista en la que a veces se expresan estos últimos, acercándose más al entusiasmo apasionado de San Bernardo, con sus hermosas consideraciones sobre el amor y sus sentidas reflexiones sobre la pasión y la cruz de Cristo. Con San Agustín y Buenaventura comparte la búsqueda cognoscitiva de Dios que parte de la naturaleza creada, y sus vestigios divinos, y concluye en la interioridad, donde Dios inhabita⁴⁷. Pero probablemente ninguno de los autores que le influyen (salvo quizás Teresa de Jesús) había expresado con tonos tan experienciales los deleites recibidos en la unión con Dios en lo íntimo del alma y se había aventurado a expresar la participación que el alma consigue en la vida intratrinitaria. La influencia evangélica y la propia experiencia personal, apoyada en una nueva valoración de la Encarnación y la humanidad de Cristo (que también encontramos en San Bernardo y en Santa Teresa) llevan a Juan de la Cruz a superar los planteamientos neoplatónicos que tendían a la división de lo material y espiritual, y a presentar con valentía insuperable una nueva va-

⁴⁶ Juan de la Cruz asume también la profunda vinculación entre la doctrina esponsal del alejandrino y una mística vivencial interiorizada, que después sirve de base para una transmisión discipular. Acertadamente subraya este elemento origeniano: cf. J. SANZ MONTES, *La simbología esponsal como clave hermenéutica...* o.c., p. 197-200.

⁴⁷ Un tema que aparece mucho en la tradición patristica, por ejemplo en G. de Nisa: cf. GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar*, o.c., hom. 10; cf. GREGORIO DE NISA, *Semillas de contemplación...* o.c., p. XXIII.

loración de todo lo creado, cuando el alma ha sido purificada en la unión con Cristo para descubrir la huella de la belleza sobrenatural que se esconde en las criaturas. Vamos a seguir el hilo del CB.

Se puede afirmar que el CB es la síntesis completa del pensamiento sanjuanista, aunque para percibirlo sea necesario un profundo conocimiento del lenguaje y del pensamiento del autor⁴⁸. El CB es «la propuesta más armónica, representativa, completa y atrayente»⁴⁹ de Juan de la Cruz, con una integración adecuada de las propuestas que ha ido desarrollando parcialmente en las distintas obras anteriores (S, N, LIA)⁵⁰, que venían a completar la intuitiva obra genial del CA⁵¹. En todas sus grandes obras encontramos la huella, con diferentes perspectivas, de su experiencia autobiográfica toledana⁵². El conjunto de las obras, y la clave del amor que centra el CB nos muestran el pensamiento de su autor en unidad⁵³ y la continuidad en las distintas obras culminando en la *Llama*⁵⁴. El título de Cristo-Esposo es una categoría fundamental del pensamiento sanjuanista, explícita en el *Cántico* e implícita en el resto de su obra, que está relacionada con otra serie de títulos⁵⁵ que enriquecen y complementan su contenido: Amado, Hermano, Compañero,

⁴⁸ Para una visión global de su proyecto espiritual: cf. E. PACHO, *San Juan de la Cruz. Proyecto espiritual. Lectura ordenada de los textos*, Monte Carmelo (Burgos 1989) p. 11-29; cf. A. M. LÓPEZ DÍAZ-OTAZU, *Aproximación a san Juan de la Cruz de la mano de santa Teresa*, Narcea (Madrid 1990) p. 154-168.

⁴⁹ ESJ vol. 1 p. 753; cf. ESJ vol. 2 p. 680.

⁵⁰ Cf. ESJ vol. 1 p. 6.

⁵¹ Las cuatro grandes obras de Juan fueron escritas en pocos años, desde 1582 a 1588. Las líneas maestras del pensamiento del autor aparecen en todas sus grandes obras, aunque con perspectivas muy diversas, y algunas desarrolladas, otras aludidas en cada caso, según la intención propia de cada obra particular: cf. ESJ vol. 2 p. 414; 432. *Subida* y *Noche* codifican una mística de la oscuridad en la fe contemplativa, mientras CB y LI definen una mística de la luz, donde la fe se clarifica en contemplación iluminativa y unitiva: cf. ESJ vol. 2 p. 365.

⁵² Además del *Cántico* y la *Llama*, también la poesía de la *Noche oscura* parte de una experiencia autobiográfica del autor. Con acierto se ha dicho: «Fenomenológicamente hablando, San Juan de la Cruz adquirió allí la intencionalidad que iba a guiar su vida y animar sus escritos: el nacimiento de la luz del centro más oscuro de la noche»: J. S. SÁNCHEZ DE MURILLO, «Estructura de pensamiento en Juan de la Cruz...», en AAVV., *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, EDE (Madrid 1990) p. 321.

⁵³ «La ascesis exigida tiene sentido a la luz de la gracia y la gloria vislumbradas en *Cántico*»: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Memoria, misterio y mística en San Juan de la Cruz», en ACTAS vol. 3 p. 450. La S y la N han de ser leídas a la luz de *Romances* y sobre todo, del *Cántico*. Separadas de estos, la primera puede interpretarse erróneamente como un inhumano voluntarismo ascético de improbables perfecciones, mientras que la segunda se asemeja a una sugerente mística filosófica de silencios y vacíos inefables.

⁵⁴ La *Llama* continúa el espíritu del CA-CB, que ha pasado, con la misma inflamación de amor, del día a la noche. Si bien el *Cántico* (cf. CB 14-15) nos descubría la presencia de Dios impresionante en sus atributos y virtudes a plena luz del día («Mi amado, las montañas, los valles solitarios») en un presente eterno que parecía abarcarlo todo, noche y día («la noche sosegada, en par de los levantes del aurora...») la *Llama* evoca la presencia de Dios resplandeciente en medio de la noche, con los mismos atributos y virtudes, comunicando al alma luz y calor, inflamándola en amor (cf. LIB 3,2), transformándola en divina (cf. LIB 3,8).

⁵⁵ Cf. F. RUIZ, *Místico y maestro San Juan de la Cruz*, EDE (Madrid 1986) p. 130-132.

Salvador. Para expresar la naturaleza de la unión de amor del hombre con Dios, Juan usa la simbología esponsal.

En Juan de la Cruz toda la revelación se puede sintetizar como un misterio esponsal⁵⁶: «La verdad de las verdades y la sustancia de la Sagrada Escritura es el Misterio del Hijo y de su Iglesia, «Matrimonio de Amor» totalizado y fundido en el misterio de Amor de Dios y de su plan de salvación para todos los hombres»⁵⁷. Pero la espiritualidad esponsal sanjuanista, no es igualitaria en su origen, sino que parte y se nutre de la iniciativa amorosa de Dios. Hay por tanto una reconstrucción, un rescate, una redención⁵⁸ de «la novia». Dios mismo ha de preparar a la humanidad como Esposa digna del Hijo, para la unión. Dios es el Esposo que viene a rescatar a la doncella de Israel, es el «goel»⁵⁹, que redime las culpas y trae la salvación, que es participación en la vida divina, unión con Él. La espiritualidad sanjuanista nos sumerge en una esponsalidad atípica, donde no son «dos iguales» que se unen, sino una plenitud del Esposo que edifica en el vacío de la criatura, regenerándola y capacitando la unión y el amor de igualdad⁶⁰. Los dos sujetos de la esponsalidad marcan dos perspectivas: una la de Dios, la otra, la del alma. Estas dos perspectivas se corresponden con los dos usos que Juan de la Cruz hace del símbolo esponsal. La primera es la perspectiva de Dios, que ya hizo su desposorio pleno y definitivo con la humanidad-Iglesia en el árbol de la cruz, por el misterio de la Encarnación-Redención. Sin embargo, la Esposa-Iglesia es una comunidad de personas libres, y por ello, el desposorio solo puede realizarse por el lado humano cuando las personas aciertan el camino hacia la unión con Dios y alcanzan las últimas etapas: es el desposorio de la unión mística del alma con su Esposo⁶¹.

⁵⁶ La clave nupcial se esconde en el fondo del misterio de la relación de la humanidad con Dios, de Cristo con su Esposa: «La creación, o todo aquello que está fuera de la realidad misma de Dios asume la categoría de nupcialidad: es la esposa»: S. CASTRO, *Cristo, vida del hombre (El camino cristológico de Teresa confrontado con el de Juan de la Cruz)*, EDE (Madrid 1991) p. 134.

⁵⁷ Cf. M. Á. CADRECHA, *San Juan de la Cruz. Una eclesiología de amor*, Monte Carmelo (Burgos 1980) p. 61.

⁵⁸ Conviene tener en cuenta todos los matices de este término bíblico: cf. X. LEON DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder (Barcelona 15ª ed. 1990) p. 757-762.

⁵⁹ Cf. M. COGNAC, *Los símbolos bíblicos*, Descleè (Bilbao 1994) p. 221-223.

⁶⁰ F. Urbina señala que «la persona humana, en su estructura profunda, queda definida como un «ser vacío en sí mismo», pero «destinado a la plenitud en Dios. Un «ser para Dios»: cf. F. URBINA, *La persona humana en Juan de la Cruz*, Instit. Social León XIII (Madrid 1956) p. 195.

⁶¹ M. Á. Cadrecha analiza el pensamiento sanjuanista distinguiendo dos partes, que contemplan, en primer lugar, el amor descendente de Dios (reflejado en los *Romances de la Trinidad*), y a continuación, la respuesta de la humanidad a Dios en gracia y en amor, para corresponder a este amor: cf. M. Á. CADRECHA, *San Juan de la Cruz. Una eclesiología de amor*, o.c., p. 11-13. Las cuatro grandes obras sanjuanistas (S, N, CB, LIB) responden a esa finalidad de iluminar el camino de la humanidad hacia Dios, en respuesta amorosa digna del amor que la ha convocado. En cierto sentido, la *Llamar* cierra el ciclo iniciado en R con un diálogo intratrinitario origen de todo, que en la Encarnación origina una dinámica esponsal en la Creación, a la que responde el alma de modo personal en el *Cántico Espiritual*. La *Llamar* concluye este recorrido con la manifestación en plenitud de la vida intratrinitaria en el centro del alma. *Llamar* es una obra sintomática y última, que refleja una cierta radicalización de la postura sanjuanista, en el sentido de que descubrimos la reafirmación de las más altas etapas de la vida mística y de lo que el alma puede alcanzar en la unión con Dios, increíble para una visión

En Juan de la Cruz nos encontramos diferentes maneras de usar el símbolo esponsal que se pueden resumir en dos: una más teológico-dogmática y la otra, de pedagogía espiritual. Son dos grandes concepciones del desposorio entre Dios y el hombre:

- Uno es el de Dios con la humanidad, que se concreta en la imagen de Cristo-Esposo con la Iglesia-Esposa, que corresponde a la unión realizada «a ritmo de Dios», y de la cual participa el hombre mediante el bautismo. Corresponde a las alusiones sanjuanistas al desposorio nupcial de la cruz, al bautismal, al de la Encarnación y al de la Redención. Aparece claramente en CB 23⁶² y tangencialmente en algún otro lugar del CB. Es el que predomina en los *Romances sanjuanistas*.
- El otro es el del desposorio de la vía de perfección o de la unión mística del alma con Cristo-Esposo. Este corresponde al camino personal de la vida espiritual que predomina en el *Cántico Espiritual*, y que subyace también a LI, incluso a S y a N. Una concepción más personalista y pedagógica.

El doble uso genérico del símbolo esponsal queda diferenciado claramente en CB 23,6, texto ya citado que habla de ambos, y que significativamente dice: «este es por vía de perfección, que no se hace sino muy poco a poco por sus términos, que, aunque es todo uno, la diferencia es que el uno se hace al paso del alma, y así va poco a poco; y el otro, al paso de Dios y así hácese de una vez». Y entre líneas ya ha señalado que: «aunque es todo uno». Forman parte ambas dimensiones de un mismo misterio de unidad esponsal en el corazón de Dios mismo. Veamos el nivel colectivo.

El ámbito colectivo de la Iglesia Esposa: una eclesiología implícita

La vida histórica de Cristo con todos sus misterios, que culminan en la cruz, es el tiempo de bodas de la humanidad con Cristo (cf. CB 23,6), que se expresa en el bautismo⁶³. Este nivel del desposorio, realizado ya del todo por Dios, es una dimensión subyacente de todo el pensamiento de Juan de la Cruz, que aparece en diversos momentos en el *Cántico Espiritual* pero que no resulta demasiado explicitado, ya que se da por supuesto⁶⁴.

En diversas ocasiones se menciona a la Iglesia como marco y objetivo fundamental de la unión esponsal. En CB 30,7 se alude a la Iglesia-esposa que trae como regalos tres guirnaldas que adornarán al esposo con inmensa gracia y hermosura: la de las vírgenes, la de los santos doctores, la de los mártires; pero no desarrollaba

puramente humana o para ciertas concepciones espirituales, y a su lado, encontramos la más amarga queja de su autor, al constatar que tales tesoros están perdiéndose por la mala dirección espiritual de los pastores de almas.

⁶² Identificamos con este el desposorio de la Encarnación que aparece en R y también lo asimilamos al desposorio de la Redención del poema *Pastorcico*.

⁶³ Cf. J. CASTELLANO, «Mística bautismal. Una página de san Juan de la Cruz a la luz de la tradición», en AAVV. *San Juan de la Cruz: Diálogo y hombre nuevo*, EDE (Madrid 1976) p. 127-144.

⁶⁴ Aparece de manera accidental en diversas citas y lo mismo ocurre en *Subida o Noche*.

esta imagen. En CB 36,5 se alude explícitamente a la Iglesia como «cuerpo místico de Cristo». Se trata de alusiones circunstanciales que nos permiten descubrir un substrato del pensamiento del santo que en dicha obra no le interesa desarrollar. Significativamente, al final del *Cántico*, los temas de la humanidad de Cristo y la Trinidad se vinculan a la Iglesia peregrina, a la que «Dios la ha querido llegar en esta Iglesia militante, al glorioso matrimonio de la triunfante, al cual sea servido llevar a todos los que invocan su nombre el dulcísimo Jesús, Esposo de las fieles almas. Al cual es honra y gloria, juntamente con el Padre y el Espíritu Santo» (CB 40,7). Por tanto, todo el proceso espiritual del alma en camino hacia la unión con el Esposo está contemplado en el seno de la Iglesia-Esposa. Y también es significativa la alusión trinitaria, al final.

Toda la esponsalidad sanjuanista, como experiencia de unidad con Dios que inserta al hombre en el misterio de la vida trinitaria, introduciéndole en las misteriosas relaciones intradivinas, apunta unas profundas conclusiones eclesiológicas⁶⁵. La espiritualidad esponsal sanjuanista contempla las almas en el seno de la vida de la Iglesia⁶⁶. Ya señalaba Pablo VI que la esencia íntima de la Iglesia no está en sus estructuras sino en su unión mística con Cristo⁶⁷. En este sentido podemos descubrir en Juan de la Cruz la experiencia esencial para la vida eclesial, a pesar de la aparente ausencia de reflexiones propiamente eclesiológicas, que están implícitas. Toda la reflexión y la experiencia del santo carmelita están orientadas hacia el misterio del Amor divino⁶⁸ que ama la humanidad como Esposa unida al Hijo, llevándola a participar de la vida intratrinitaria⁶⁹. Juan considera a la Iglesia como la Esposa de Cristo de manera primaria y esencial, como consorte preparada

⁶⁵ Autores como Lucinio del Santísimo Sacramento, José Vicente de la Eucaristía y M. Á. Cadrecha han enfatizado el sentido eclesial de la obra de Juan de la Cruz, aunque no sea tan explícito en su obra escrita.

⁶⁶ Siguiendo la tradición patristica: «Efectivamente, la esposa del Verbo, el alma, que está en la casa real, esto es, en la Iglesia, aprende del Verbo de Dios todo lo que está depositado y escondido en el regio palacio y en la cámara del tesoro del rey»: ORÍGENES, *Comentario al Cantar*, o.c., p. 252. Una visión completa y sintética de la Iglesia como esposa de Cristo, que incluye también un resumen de la doctrina de los SSPP: cf. O. CASEL, *Misterio de la Ekklesia*, Guadarrama (Madrid 1964) p. 73-127.

⁶⁷ En su discurso en el concilio Vaticano II del día 21 de nov. 1964: cf. AAS, 56, (1964) 1014; en VATICANO II, ENCICLOPEDIA CONCILIAR, Historia, Doctrina, Documentos, Regina (Barcelona 2ªed. 1966) p. 1220.

⁶⁸ Cf. GABRIELLE DI S. MADDALENA, *San Giovanni della Croce, Dottore dell'Amore divino*, Edizioni di Vita Cristiana (Firenze 2ª ed. 1943) p. 177

⁶⁹ Esta dimensión del pensamiento sanjuanista aparece clara en los *Romances*. La creación ha sido puesta por Dios en función de este desposorio de Cristo con su Iglesia: «el mundo criado había; / palacio para la esposa, / hecho de gran sabiduría» (R 102-104). La finalidad última de la creación es la voluntad divina de entregar su Amor a la Iglesia-Esposa: «Que como el Padre y el Hijo, / y el que de ellos procedía / el uno vive en el otro, / así la esposa sería, / que dentro de Dios absorta, / vida de Dios vivirá» (R 157-166). Esta idea sanjuanista era mantenida por Orígenes, pero ya se encuentra en textos paulinos como Ef 1,3-11 y Col 1,15-20. Se anuncia la plenitud de gloria a la que está llamada la Iglesia, como participación de la vida de amor y de unidad divinas: «el amor de un mismo esposo, una esposa los hacía» (R 123-124).

por Dios para su Hijo⁷⁰, y hacia la cual confluye la voluntad divina de toda la creación (cf. R 3^o). Sólo como consecuencia podemos afirmar que la esposa de Cristo es el alma, a nivel personal-individual, que es lo que podríamos interpretar del conjunto de las cuatro grandes obras sanjuanistas⁷¹.

Dada por supuesto la esencial dimensión comunitaria eclesial de la salvación, Juan de la Cruz se va a mover en el ámbito más personal, intimista, en línea con la *devotio moderna* que tanta influencia ha dejado en la espiritualidad occidental. Por otro lado, el nivel individual que Juan resalta globalmente en sus grandes obras responde también a la absoluta y necesaria dimensión personal por la que ha de pasar la experiencia salvífica, en la cual siempre se respeta la libertad humana. Es aquello que señalaba Harnack: «El Reino de Dios viene cuando viene a los individuos concretos, entra en sus almas y estas lo aprehenden [...] es la soberanía del Dios santo en los corazones individuales, es Dios mismo con su fuerza»⁷². La dimensión comunitaria es esencial, sin embargo pasa necesariamente por la experiencia personal, que es la que Juan va a iluminar en su obra, porque la comunidad es el resultado maduro de la confluencia de caminos personales. La importancia que hemos detectado del contexto vivencial de relación con las carmelitas (cf. CB 25) en el que se gestó el *Cántico* y que queda patente en todas las etapas de la gestación de la obra expresan de manera evidente la importancia de la dimensión comunitaria eclesial no sólo en la doctrina sino también en la vida de su autor. El magisterio espiritual sanjuanista se extendió entre los frailes, las monjas y también laicos/as.

Pero además es muy significativa la actitud de sujeción de Juan a las estructuras jerárquicas eclesiales, atestiguada frecuentemente en sus escritos⁷³. Se trata, al mismo tiempo, de una experiencia personal y de una doctrina reclamada a sus discípulos⁷⁴, que no supone ningún obstáculo a la perfección espiritual personal de unión con Dios. En el trasfondo se dibuja una idea motriz: la presencia de Cristo, encarnado, esposo de la Iglesia, perdura en el seno de ella.

⁷⁰ Cf. M. Á. CADRECHA, *San Juan de la Cruz. Una eclesiología de amor*, o.c., p. 147-148. Para una síntesis de la visión eclesiológica implícita: cf. *Ib.* p. 183-185.

⁷¹ En este sentido, los *Romances* sitúan de manera adecuada el pensamiento del autor, que después se deslizará en un sentido más concreto y pedagógico de dirección espiritual en el resto de sus obras. Lo que en los *Romances* se aplica al amor esponsal de Cristo-Iglesia, en el *Cántico* se aplica a Cristo-alma.

⁷² A. VON HARNACK, citado en G. LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería*, Desclee (Bilbao 1986) p. 10-11.

⁷³ «Y si yo en algo errare, por no entender bien así lo que en ella como en lo que sin ella dijere, no es mi intención apartarme del sano sentido y doctrina de la santa Madre Iglesia Católica, porque en tal caso totalmente me sujeto y resigno no sólo a su mandato, sino a cualquiera que en mejor razón de ello juzgare» (S, pról.2). Ello contradice claramente una opinión poco justificada que lo presenta como rebelde y contestatario, tal y como aparece en la obra de J. C. NIETO, *Místico, poeta, rebelde, santo: en torno a San Juan de la Cruz*, Fondo de Cultura Económica (Madrid-México 1982).

⁷⁴ Sobre la obediencia a Dios en los «prelados»: cf. Caut 12.

La Encarnación perdura en el seno de la Iglesia, a través de su cuerpo⁷⁵. No hay aquí una identificación ingenua con las estructuras, ni una idealización ante los pecados eclesiales, patentes para Juan y padecidos por él. Más bien hay una fe, común a la más sana tradición eclesial, de que Dios está presente en ella, y su luz alimentada por el Espíritu prevalece sobre los pecados y las infidelidades de sus miembros. Resplandece aquí una visión espiritual de la Iglesia que contempla y descubre el misterio en ella, sin dejarse deslumbrar ni por las apariencias ni por los signos pobres de sus miembros que, en ocasiones, pueden velar el sentido auténtico que late en el fondo de la realidad⁷⁶. Explicitado el marco eclesiológico en que Juan de la Cruz contempla su doctrina espiritual pasemos a la dimensión personal.

El ámbito individual: el proceso de la gracia divina en el hombre

Para Juan, la cuestión fundamental del hombre es su nihilidad ontológica⁷⁷, que le lleva a descubrir la necesaria dependencia con el Creador. La distancia infinita entre ambos sólo puede recorrerse por gracia divina, que el hombre prepara en la experiencia de fe. Esta experiencia de «ser nada ante Dios» es el núcleo fundamental de la vida espiritual, y se corresponde con la actitud mencionada de «pobreza», entendida como completa desnudez de espíritu y desapego de todas las cosas. Con lo que llevamos dicho ya podemos señalar que la antropología de Juan de la Cruz puede definirse con tres rasgos básicos⁷⁸:

- la persona trasciende el mundo;
- la persona humana –hombre o mujer– es un ser para Dios, y sólo encuentra su plenitud en Dios;
- el hombre y la mujer se «plenifican» en una tensión radical de amor.

Se trata de un proceso de trascendimiento y, al tiempo, de interiorización. Siguiendo la concepción agustiniana, el hombre halla en lo más profundo de su

⁷⁵ Lo que implícitamente asume el CB aparece explícito en Subida: «Y así, en todo nos habemos de guiar por la ley de Cristo hombre (y de su Iglesia y ministros, humana y visiblemente, y por esa vía remediar nuestras ignorancias y flaquezas espirituales; que para todo hallaremos abundante medicina por esta vía. Y lo que de este camino saliere no sólo es curiosidad, sino mucho atrevimiento. Y no se ha de creer cosa por vía sobrenatural, sino sólo lo que es enseñanza de Cristo hombre) como digo, y de sus ministros, hombres» (S 2, 22, 7).

⁷⁶ Recordemos que en la experiencia mística sanjuanista el alma llega a conectar con Dios, que se oculta y se revela en lo más profundo de todo lo creado. Descubrir a Dios presente en la Iglesia forma parte de su «experiencia mística».

⁷⁷ Cuando el hombre toma plena conciencia de que por sí mismo no es nada ni puede nada, puede emprender el camino espiritual sanjuanista: cf. pról. CB.

⁷⁸ Cf. A. M. LÓPEZ DÍAZ-OTAZU, *Aproximación a san Juan de la Cruz de la mano de santa Teresa*, o.c. p. 143.

alma la presencia de Dios⁷⁹, a cuya imagen fue creado⁸⁰. El progreso espiritual se irá mostrando como un proceso de progresiva clarificación de la presencia divina en el seno del alma humana.

Las tres presencias divinas

La dimensión predominante con la que Juan contempla el tema de la gracia es la dimensión de la comunicación personal de la gracia divina al hombre, en el sentido ontológico de la gracia santificante, pero en cuanto es asumida y vivida de manera personalista. Juan conoce también las gracias sobrenaturales que Dios da a algunas personas en orden al desarrollo de su vida espiritual, pero no se centra en ellas⁸¹. La dinámica que marca el movimiento poético y místico es la dialéctica de la ausencia y la presencia, que recorre toda la primera parte, hasta que es sustituida por otra dinámica dialéctica, la del desposorio-matrimonio.

El tema de la presencia divina es una referencia fundamental del pensamiento sanjuanista que va desplazando la acción en progresión, asumiendo centralidad y protagonismo:

AUSENCIA DOLOROSA → ENCUENTRO → PRESENCIA CIRCUNSTANCIAL →
→ PRESENCIA CONTINUA: UNIÓN → TRANSFORMACIÓN

En CB 11,3ss. aparecen claramente definidas tres posibles presencias de Dios en el hombre. Significativamente se trata de la estrofa y comentario propios del CB, que manifiestan una visión más asentada de los elementos que iban apareciendo de manera dispersa en el CA, subyacentes en aquella redacción, pero que ahora se quieren expresar de manera más clara y pedagógica. Se presenta ya claramente definida la concepción sanjuanista que nos puede ayudar a comprender mejor las formulaciones que hizo en otros momentos anteriores y que no son tan claras. La doctrina de las tres presencias de Dios en el hombre se muestra aquí diáfana:

1. PRESENCIA ESENCIAL. Presente en todos los hombres y en cierto sentido está también en todas las criaturas. Da el ser y la existencia, y sin ella nada subsistiría.

⁷⁹ Cf. R. FLÓREZ FLÓREZ, «Razón mística: la experiencia de la interioridad en San Juan de la Cruz y San Agustín», en AAVV., *II Simposio sobre San Juan de la Cruz*, Secretariado Diocesano Teresiano-Sanjuanista (Ávila 1989) p. 185-186.

⁸⁰ «Aunque Juan de la Cruz lo menciona raramente de manera explícita, el hombre creado a imagen de Dios aparece sin embargo como tema fundamental de su desarrollo del proceso místico»: H. BLOMESTIJN & K. WAAIJMAN, «L'homme spirituel a l'image de Dieu selon Jean de la Croix», en AAVV., *Juan de la Cruz, espíritu de llama: Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591-1991)*, Institutum Carmelitanum (Roma 1991) p. 655.

⁸¹ Cf. C. GARCÍA, «Gracia divina» en DicSJC p. 680-698.

2. PRESENCIA POR GRACIA. Dios mora agradado en el alma. Pueden perderla los hombres si caen en pecado mortal. Naturalmente no sabe el hombre si la tiene.
3. PRESENCIA POR AFECCIÓN ESPIRITUAL. Presencia espiritual en almas devotas, que las recrea y deleita.

Todas estas presencias divinas están escondidas, y el hombre desea descubrirlas para contemplar su hermosura y recibir sus bienes y deleites. El hombre busca la presencia del Amado y quiere hallar en él satisfacción, placer y gloria: plenitud de vida. Con este contexto podemos iluminar otro texto que guarda un paralelismo con el tema de las presencias que estamos tratando. En CB 7, refiriéndose a tres noticias que recibe el hombre de Dios, distingue:

- Heridas, provienen de las criaturas y son las huellas en la creación.
- Llagas, provienen de las criaturas racionales que comunican noticias de la Encarnación y de la Redención.
- Y «llaga afistulada» que es como morir, proviene de toques de divinidad, de Dios.

Intuimos en esta división el trasfondo correspondiente a tres tipos de presencia de Dios en el hombre: el primero por la creación, el segundo por gracia, y el tercero por unión mística. Por tanto, cada tipo de presencia es también la base para ofrecer un tipo de noticia de Dios. El conocimiento del hombre va avanzando en un camino progresivo de ir descubriendo, cada vez a un nivel más profundo, la presencia de Dios en la Creación, primero a nivel de las criaturas irracionales, que le hieren, después en las racionales, que le llagan de amor, y por último, en la última etapa, es Dios mismo el que se da a conocer en el centro del alma, preparándola para la unión y uniéndose a ella, que lleva al «morir de amor»⁸². Una vez más, descubrimos aquí el camino radical y esencialista de Juan de la Cruz que guiado por un amor apasionado a Dios sabe descubrir su huella en todo, hasta que esta presencia divina se le regale totalmente en la unión del matrimonio espiritual, que revela también la presencia divina, real y poderosa, en todas las cosas. Es el camino del conocimiento nuevo que proviene de la inteligencia mística.

El concepto sanjuanista de las presencias de Dios ya estaba, aunque no tan definido, en otros pasajes del *Cántico*, como en CB 8,3, donde se muestran dos niveles de presencia, los cuales expresan una cierta oposición: por un lado, el ser natural que tiene su vida radicalmente en Dios, por naturaleza; por otro lado, vida de amor, que tiene el alma que ama a Dios, teniendo todas sus afecciones y operaciones por amor. Este segundo nivel de presencia «espiritual» asumiría globalmente la presencia por gracia y la presencia por unión mística⁸³.

⁸² Los dos primeros tipos de noticias se reciben de las criaturas, el tercero es comunicación íntima del mismo Dios dentro del alma.

⁸³ Encontramos en otras obras clasificaciones menos elaboradas de las «presencias divinas». En S 2, 5, 3-5. se describen dos presencias distintas: una natural, que llama sustancial y que conserva

De la presencia hacia la unión

La vida espiritual es una conciencia progresiva de la manifestación de las tres presencias divinas en el hombre hasta llegar a revelarse plenamente⁸⁴: se parte de la creación, se acoge la presencia de la gracia y se avanza hacia la unión (cf. CB 11,3). La primera corresponde a la imagen divina impresa en ella, la segunda corresponde a las gracias que apuntan a la unión y la última es el resultado del camino espiritual llegando a la «perfección», con dos etapas: desposorio, caracterizado como unión de voluntades de la persona y de Dios, y matrimonio espiritual, donde ya hay transformación y comunicación completa, y donde la persona puede llegar a participar de la vida intratrinitaria y el Esposo ya no se ausenta del alma. Cesan por completo las molestas perturbaciones de la porción inferior y del demonio. En ese estado «ni demonio, ni carne, ni mundo, ni apetitos molestan» (CB 22,8).

El aprovechamiento de la vida espiritual conduce a la conciencia progresiva de la presencia divina, que ya habitaba el interior del hombre por creación, y que se acercaba al hombre por la gracia, para que, a través de la experiencia de la unión, pueda llegar a conducir por completo la vida humana, moviendo su inteligencia, su memoria y su voluntad. Unida la persona a Dios, que es Amor, se ha transformado en amor de Dios: «ya sólo en amor es mi ejercicio». El amor es la nueva personalidad del alma unida a su Esposo⁸⁵, es la personalidad del cristiano maduro (cf. CB 28,2). Pero el amor no es una iniciativa voluntarista del «ego». El amor es un don, acogido, recibido, sufrido. El amor es gozo y máximo deleite, pero también es sufrimiento. Durante el tiempo de esta vida el Amor es sufrido por el hombre. Por eso Juan habla de las «heridas de amor» (cf. CB 7) en un proceso que va de las heridas a las llagas de amor, y que concluye en el morir de amor. El amor en el corazón del hombre lo hace llamear, lo prende con fuego divino, lo impulsa hacia la consumación, lo hace impaciente, infunde el deseo de entregarse hasta el fin, el deseo de morir de amor. Cuando se unen dos naturalezas, humana y divina, en la persona, en un solo espíritu y amor, que son divinos (cf. CB 22,3), se inflama el impulso misionero y evangelizador de la Iglesia, cosa que es mostrada de manera más patente por Teresa de Jesús⁸⁶, pero también es el trasfondo de Juan, para quien la identificación del alma con el Amado lleva al «ejercicio de amar afectiva y actualmente, ahora interiormente con la voluntad en actos de afición, ahora exteriormente haciendo obras pertenecientes al servicio

el ser de las criaturas, y otra de unión y transformación del alma con Dios, que llama unión de semejanza. Por otro lado, en LIB 1,13-14 y en LIB 3,24 se refiere a dos tipos de presencias: la de gracia y la de unión.

⁸⁴ Cf. C. GARCÍA, *¿Adónde te escondiste? La búsqueda de Juan de la Cruz*, Monte Carmelo (Burgos 1999) p. 98-99. Este autor presenta una perspectiva global del camino sanjuanista desde la perspectiva de la gracia: cf. *ib.* p. 93-139.

⁸⁵ Al igual que en un matrimonio la esposa une su voluntad al esposo y se deja mover por la iniciativa de este, sin dejar por ello de ser ella misma, del mismo modo la persona unida a Dios, movida por amor, conservando su propia identidad personal, une todo su ser al Amado y se deja guiar por su conocimiento y sabiduría, aunque sean «oscuros».

⁸⁶ «De esto sirve este matrimonio espiritual: de que nazcan siempre obras, obras»: M 7, 4, 6.

del Amado» (CB 36,4). Aunque estas obras han de ser fruto del amor de Dios en la persona, y no de sus «propios amores», que hubieron de pasar por el crisol del único Amor. La unión con Dios conduce a una vida que se llena de «actos de amor»⁸⁷, y al mismo tiempo, de deseos de alabar y glorificar al Amado (cf. CB 34,1; 36,5; cf. LIB 3, 84-85).

Hasta aquí hemos hablado de la dimensión personal de la espiritualidad esponsal, pero podríamos considerar una visión más psicológica. ¿Cuál es la experiencia humana que está en el fondo de la espiritualidad del símbolo esponsal sanjuanista? Veámoslo en otro apartado.

2. LA EXPERIENCIA HUMANA SUBYACENTE EN LA ESPIRITUALIDAD ESPONSAL

Una experiencia de conocimiento y amor

En el fondo de la espiritualidad esponsal sanjuanista hemos de rastrear la experiencia humana que hay en su base⁸⁸. Evidentemente estamos ante una experiencia simbólica a través de la cual el hombre conoce a Dios, a sí mismo y a toda la realidad, la Creación. Una experiencia que abarca al hombre implicando todas sus capacidades (memoria, entendimiento y voluntad) y que conduce a cambios sustanciales en su ser y en su actuar.

La experiencia humana que subyace a la espiritualidad esponsal ha aparecido, a lo largo de nuestro análisis, de dos modos diversos. Por un lado está la experiencia humana que la misma doctrina espiritual propone explícitamente: búsqueda interior de Dios, valentía, superar dificultades, asumir sufrimientos, concentrarse en el Amado, pobreza y purificación de todo lo que no es Él, participación del gozo y la fruición divinas, penetración de la sabiduría que penetra todas las cosas del cielo y de la tierra. Todo este itinerario lo hemos ido detallando en capítulos anteriores. Pero también hemos encontrado una serie de gracias especiales recibidas por el santo (un «no sé qué que queda balbuciendo») que constituyen una experiencia peculiar cuyo punto álgido lo encontramos en los que hemos denominado experiencia primordial. No perdamos de vista la unidad de ambas perspectivas para comprender mejor la espiritualidad sanjuanista⁸⁹.

¿Qué ocurre al hombre, con sus potencias y capacidades? ¿Qué cambios experimenta en el proceso de la espiritualidad esponsal? La antropología sanjuanista contempla al hombre con sus tres potencias (inteligencia, memoria y voluntad), que

⁸⁷ Cf. J. KUMBLOLICKAL AUGUSTINE, *La unión con Dios en san Juan de la Cruz y san Francisco de Sales. Estudio comparativo de su propuesta doctrinal*, Monte Carmelo (Burgos 2002) p. 268.

⁸⁸ Dos artículos de interés: cf. E. SANZ, «Y el hombre Dios sería. La vocación humana según San Juan de la Cruz», en *SanjCruz* 29 (2002) p. 53-80; C. MERÍ CUCART, «Unión con Dios, dinamismo psicológico-espiritual en San Juan de la Cruz», en *SanjCruz* 39 (2007) p. 91-141. Este último parte de un retrato psicológico de Juan entresacado de sus obras y testigos.

⁸⁹ Aunque Juan no promueve las experiencias místicas extraordinarias, por peligro de iluminismo, no quiere decir que dichas experiencias no hayan iluminado la doctrina del santo.

viven dispersas y desunidas en el pecado, pero que inician un camino hacia Dios al concentrar el deseo en la búsqueda divina, sufriendo la ausencia del Amado (cf. CB 2,6). Es necesario entrar en la propia interioridad, y alejarse de la esclavitud de las criaturas (cf. CB 1,10) porque desde ellas no se puede alcanzar a Dios (cf. CB 1,12). Pero el hombre, con su razón y voluntad, tampoco puede nada por sí mismo. El camino de la vida espiritual reclama una búsqueda de Dios en la fe, una acogida de la iniciativa divina, y un trabajo de purificación para pasar de la vida natural a la espiritual, en la que tienen un papel muy importante las tres virtudes teologales: la fe, la esperanza y la caridad purifican, respectivamente, las tres potencias del alma (cf. CB 2,7). Cuando ya se ha llegado al matrimonio espiritual las potencias purificadas y vacías pueden ya acoger la vida divina (cf. CB 26,5). Al final todas las potencias se ponen al servicio del amor, para entender, actuar y recordar lo que Dios ama y a él agrada (cf. CB 28,3-4). Y el alma recibe comunicaciones divinas que le llenan de misteriosa sabiduría y placer (cf. CB 29,1).

Nos encontramos con una experiencia humana de conocimiento y de amor, siendo este último el fundamental. Una experiencia simbólica en la que la persona se adentra contemplativamente. La fuerza del símbolo esponsal, contemplado en la palabra de Dios y profundizado interiormente en la plegaria, remueve el alma, generando un dinamismo espiritual que Juan de la Cruz refleja poéticamente en el relato —que Durand denominaría «mítico»— del *Cántico*. La catarsis interior que el símbolo provoca da paso a nuevas imágenes, sensaciones, experiencias, que traen una nueva comprensión de la realidad, un nuevo conocimiento.

El entendimiento adentra su conciencia por los caminos oscuros de la fe, desconfiando de las sensaciones y de los razonamientos naturales. La voluntad dirige el deseo y la necesidad humana hacia Dios, en un camino de fidelidad y perseverancia, asumiendo generosamente las penalidades del camino, hasta alcanzar la experiencia del encuentro y de la unión con Dios, en la cual, la persona queda profundamente transformada en todas sus facultades y capacidades. El entendimiento queda renovado al recibir sabiduría mística, conocimiento nuevo de Dios y de todo lo creado y de los misterios de la creación y de la redención que sacian completamente la interioridad humana. La voluntad se llena de mociones del Espíritu Santo que la llenan de amor de Dios, y se realizan plenamente todos sus deseos, experimentando gozo, fruición y deleite. Y se siente transformada para que en adelante viva encarnando en todas sus manifestaciones y movimientos este amor de Dios recibido en contemplación.

Juan de la Cruz interpreta esta experiencia como una participación en la vida divina intratrinitaria, por medio del E.S. La psicología personal supera las divisiones que sufre naturalmente fruto del pecado y experimenta una reunificación y una vuelta a la inocencia del Paraíso original. La persona alcanza así plena satisfacción de sus deseos, una vida llena de sentido, entusiasmo y fuego interior. No se elimina el dolor, sino que este es integrado y asumido. Al final del camino se trata de compartir los dolores del Amado, del mismo modo que Él asumió los de la humanidad al unirse a ella. La unión del alma con Dios es integral, compartiendo, no sólo su gloria y su poder, sino también su cruz en medio de la historia.

El amor impulsaba al hombre en su búsqueda de Dios, y una vez purificado en su apetito de las criaturas, y tras la unión, va a llenar plenamente su corazón. El hombre ama con amor de Dios y encuentra en ello plenitud de gozo y satisfacción, que le capacitan para asumir los sufrimientos y contrariedades del camino.

La espiritualidad del símbolo sponsal sanjuanista genera una experiencia de conocimiento y amor⁹⁰: Dios se hace presente al alma purificada y desapegada de todas las cosas, en una experiencia contemplativa que transfigura la realidad descubriendo en ella la presencia divina y superando las formas y condicionamientos de la propia sensibilidad⁹¹. El conocimiento del hombre sólo puede acceder al conocimiento de las cosas divinas en la muerte-resurrección de los sentidos carnales, que se tornan espirituales, que no se fían de las apariencias sino que aprenden a descubrir la realidad de la presencia del Otro en torno a sí. Sólo la fe conduce a la verdadera sabiduría⁹², que es conocimiento de Dios (comunidad con Dios), y en Él de todas las cosas⁹³. Ciertamente Dios se refleja en lo creado que, en sí mismo, ya muestra la huella divina. Pero esta revelación es secundaria si la comparamos con la revelación que Dios mismo quiere hacer personalmente a aquellos que se unan a él. Son dos niveles de conocimiento cognoscitivo entre las criaturas y el Creador⁹⁴, que muestran caminos inversos: el primero, reflejado en CB 4-8 va de las criaturas a Dios y correspondería a la razón discursiva, el segundo, reflejado en CB 13-15⁹⁵ trata de inteligencia mística contemplativa, que ve todas las criaturas en Dios o, mejor dicho, descubre la presencia y la acción de Dios en ellas. El primer conocimiento no es completo, y deja a la persona ansiosa e insatisfecha, sólo el segundo nivel llega a dar satisfacción. La vida espiritual es búsqueda teologal del alma hacia el Amado, que por amor va de lo exterior (cf. CB 3-5) hacia lo interior, y que sólo progresa realmente cuando el alma dirige su búsqueda interiormente, en la fuente cristalina de la fe (cf. CB 12). Ello está preparando el encuentro de plenitud con el Amado que se realizará definitivamente «en la interior bodega» (CB 26).

⁹⁰ Cf. K. SEO KIM, *La función del amor en la unión transformante y divinización del hombre, según san Juan de la Cruz*, Facultad de Teología del Norte de España-sede de Burgos (Burgos 2006) p. 72.81

⁹¹ Cf. A. V. SPEYR, *El hombre ante Dios*, Encuentro (Madrid 1978), p. 40-41. Con esta experiencia Juan de la Cruz puede someterse a la Iglesia institucional, con un conocimiento contemplativo que atraviesa las apariencias y descubre la presencia real de Dios en ella. Para rebatir el gusto por las «revelaciones extraordinarias» Juan decía que «no había mayor revelación que la obediencia»: cf. Dicho de Lucía de San Alberto, BMC 22 p. 308. El cristiano que vive la obediencia y el abandono en manos de Dios no pierde su discernimiento, sino que más bien este aumenta y le ayudará a percibir, de manera cada vez más transparente, la objetividad de lo divino recibida como don gratuito que se desborda en medio de los signos pobres de la historia: cf. A. V. SPEYR, *El hombre ante Dios*, o.c., p. 74-76.

⁹² Cf. J. D. GAITÁN, «Conocimiento de Dios y sabiduría de la fe en San Juan de la Cruz», en AAVV., *Experiencia y pensamiento...* o.c., p. 260-261.

⁹³ «Y este es el deleite grande de este recuerdo: conocer por Dios las criaturas, y no por las criaturas a Dios; que es conocer los efectos por su causa, y no la causa por los efectos, que es conocimiento trasero, y esotro es esencial»: LIB 4,5.

⁹⁴ Cf. M. Á. DÍEZ, *Pablo en Juan de la Cruz. Sabiduría y ciencia de Dios*, Monte Carmelo (Burgos 1990) p. 89-93.

⁹⁵ También lo encontramos en LIB 4, 1ss.

Pero conviene no olvidar el conjunto de su doctrina: la única verdad del hombre no está nunca en el sentir y el gozar de la unión alcanzada, sino en la sinceridad de la experiencia de las virtudes teologales, fuera de las cuales, sería camino engañoso. L. Aróstegui ha señalado la importancia de la Carta 19 que Juan escribe a Juana de Pedraza en 1589, donde, después de haber acabado todas sus obras, y dos años antes de la muerte, propone la experiencia de desnudez de espíritu como núcleo del camino espiritual⁹⁶, sin aspirar a «otras aprehensiones ni otras luces ni jugos de acá o de allá». Las experiencias místicas cualificadas son posibles, y Juan habla de ellas, pero su realismo pedagógico las propone para aquellas personas que Dios lleve por tal camino, subordinadas siempre al bien de toda la Iglesia⁹⁷. La referencia está siempre en volver a la desnudez espiritual, que es la que dispone el alma para vivir en la unión, y para no apegarse a los dones divinos, que le puedan impedir un don mayor.

El camino espiritual nace al asumir la propia indigencia y descubrir en los apegos el origen de todos los males: «San Juan de la Cruz pone al desnudo la esencia humana para liberarla de todo autoengaño y conducirla a la meta de su plenitud»⁹⁸. La experiencia de Dios Amor, como realidad única y absoluta que ocupa el centro de la vida espiritual es el centro de su pensamiento. El amor es la clave fundamental que mueve todo el camino de la fe. La vida espiritual se revela como un camino de descubrimiento y realización de aquella vocación del hombre a participar en plenitud de su condición humana cuando esta se une esponsalmente a Cristo y participa con él en la naturaleza divina. Juan de la Cruz nos ofrece una teología de la divinización del hombre que alcanza la unión con Dios, y una antropología del ser humano menesteroso que se prepara en catarsis y purificación radical, para que sus deseos alcancen la unión con el Creador y se realicen allí en plenitud.

Pero además de la experiencia humana que nos propone explícitamente la doctrina sanjuanista, hemos encontrado a otro nivel los rastros de experiencias humanas vividas por el autor, la principal de las cuales hemos definido como «experiencia primordial».

Una vivencia mística y luminosa

La cárcel de Toledo significó, en el conjunto de la experiencia de fe de Juan de la Cruz, un seno materno de donde surgió el mistagogo genial y maestro

⁹⁶ Cf. L. ARÓSTEGUI, «Experiencia mística» en DicSJC p. 608-610.

⁹⁷ Aunque el cristiano está llamado a buscar los dones más altos y Dios da más a quien más tiene (cf. CB 33,8), también es verdad que lleva cada alma por caminos diversos (cf. CA 13-14,1), adecuados para ella, y que la percepción subjetiva de la presencia divina o del trabajo que Dios hace en ella no es, en absoluto, la referencia adecuada del camino espiritual: «no seas como muchos insipientes, que piensan bajamente de Dios, entendiendo que, cuando no le entienden o le gustan o sienten, está Dios más lejos y más escondido» (cf. CB 1,12).

⁹⁸ J. SÁNCHEZ DE MURILLO, «Una cumbre del pensamiento europeo: San Juan de la Cruz», en *SanjCruz* 7 (1991) p. 29.

espiritual⁹⁹. No deja de ser significativo que aquella situación terrible en que se generó la «experiencia primordial» en unas circunstancias críticas, mostraba un ambiente onírico, recogido después en los detalles descriptivos de sus poesías, que algunos estudios relacionan con el simbolismo, como caldo de cultivo de experiencias generadoras de nuevos conocimientos. Una situación que también nos evoca aquella experiencia que algunos autores ponen en relación con el nacimiento del lenguaje¹⁰⁰, tal y como ha explicado E. Cassirer¹⁰¹.

Juan de la Cruz, persona con una buena formación bíblica y teológica, con un deseo profundo de Dios, fue preparado para dicha experiencia por la relación con Teresa de Jesús, sobre todo en los años de Ávila. La semilla divina es fecundada en el encuentro de Juan con Teresa de Jesús, en experiencia de comunión y de mutua fecundación espiritual. Crece y se desarrolla en el vientre materno de la cárcel de Toledo y sale a la luz como doctrina mística que brota en forma de lenguaje poético insuperable, cuyas luces irá desgranando y desarrollando en magisterio espiritual desde el seno del Carmelo teresiano. Usará la simbología sponsal recibida de tradición cristiana, con sus raíces bíblicas del *Cantar* y elementos joánicos y paulinos, y las reflexiones de la teológica monástica y afectiva. Pero Juan lleva a cabo una síntesis extraordinaria de las influencias recibidas encarnándolas en su propia vida y en su obra escrita de manera magistral y pedagógica. La sombra de su propia experiencia mística¹⁰², oculta pero evidente, planea como elemento unificador y columna de su síntesis: «Porque para guiar al espíritu, aunque el fundamento es el saber y la discreción, si no hay experiencia de lo que es puro y verdadero espíritu, no atinará a encaminar al alma a él» (CB 13,7).

⁹⁹ La poesía original de Juan en Toledo nació en una situación peculiar. Se podría sospechar que su fuerza de poeta lírico le hubiese llevado a experiencias de arrebatos sentimentales místicos. Pero el talento sanjuanista es esencialista y contrario a todo sentimentalismo. Juan no es un poeta desocupado que se busca a sí mismo en sus sentimientos. Los testigos le han visto con frecuencia trabajando en la huerta o haciendo de albañil en el convento. Da fe de ello las obras realizadas en el convento de los Mártires de Granada durante el priorato de Juan de la Cruz (cf. E. MARTÍNEZ GONZÁLEZ, *Tras las huellas de Juan de la Cruz. Nueva biografía*, EDE, Madrid 2006, p. 153-154). La poesía sanjuanista brota con fuerza arrolladora de un corazón apasionado de amor que necesita comunicarse. Ni el rico caudal de sentimientos de su poesía ni su rico contenido humano y teológico podrían explicarse en un escritor no-profesional –como era él– que había de escribir «con muchas ocupaciones» (cf. Dicho de Juan Evangelista, BMC 10 p. 341.343) debido a sus cargos y responsabilidades al servicio de la Orden carmelita. También el sabio profesor universitario fray Luis de León conoció las obras de Teresa, y después las de Juan de la Cruz, pero ello no le llevó a escribir poesía mística de altos vuelos y mantuvo su estilo «neo-platónico». En fray Luis pesan más las influencias culturales-ambientales pero en Juan hay un «algo más», un «no sé qué que se halla por ventura» (cf. Poesías, 12: *Por toda la hermosura*).

¹⁰⁰ Cf. P. RICOEUR, *Educación y política*, Docencia (Buenos Aires 1984) p. 38.

¹⁰¹ Cf. E. CASSIRER, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, FCE (México 1975), p. 144-145.

¹⁰² Experiencia mística se define como «experiencia específica y profunda de conocimiento y unión de amor con el misterio divino, libremente revelado y participado por Dios mismo»: F. RUIZ, «Natura dell'esperienza mistica nella spiritualità carmelitana», en AAVV, *Mística e mística carmelitana*, Libreria Vaticana (Città del Vaticano 2002) p. 19.

Si no se tiene en cuenta el ambiente en que fue escrita la doctrina sanjuanista, y sin los detalles biográficos de su composición, podríamos considerar erróneamente algunas afirmaciones que sólo se iluminan al considerar su contexto vital en el seno de una comunidad contemplativa con profundos vínculos fraternos que acepta y se somete a la Iglesia institucional y a sus ministerios. La doctrina sanjuanista brota de una experiencia mística vivida por su autor¹⁰³, interpretada en el contexto de un grupo de personas «adelantadas en la vida espiritual». Resulta una doctrina unitiva con un talante optimista, matizada con realismo en su proceso genético, pero que expresa metas insospechadas de placer, plenitud y sabiduría.

El «universo mitigado» sanjuanista del que habla Baruzi¹⁰⁴ corresponde a S y N, pero no al *Cántico*. Atribuir, como hace Baruzi, al símbolo nocturno en sentido filosófico la centralidad del pensamiento y de la mística sanjuanista conduce a deformar el conjunto de su pensamiento, y atribuirle a la noche los frutos que sólo corresponden a la unión, quitándoles la chispa de la vida¹⁰⁵. Se trataría de una mística de la nube del no-saber, negativa, real pero incompleta, porque no recoge y asume la riqueza, los contrastes y los dones que recibe el alma que ha seguido todo el itinerario sanjuanista¹⁰⁶. La noche, el vaciamiento y la nada son caminos para la unión sponsal. La deificación sanjuanista no concluye en vacío del no-saber sino en plenitud del ser, aunque no sepa expresarse. Alcanza el matrimonio espiritual y allí explota la vida, los goces y deleites de la unión. Ciertamente que la noche continúa «en pos de los levantes de la aurora» hasta que «se rompa el velo de este dulce encuentro» de manera definitiva. Pero la plenitud vivida está presente, seduce y dirige el camino de un alma que ya está bautizada en fuego¹⁰⁷. No podemos quedarnos en una mística filosófica y metafísica, que siempre será correcta pero fría y poco humana; hay que entrar en una mística bíblica, profundamente humana y, paradójicamente, divinizadora,

¹⁰³ Convendría revalorizar algunas obras antiguas, como la biografía de JOSÉ DE JESÚS MARÍA (QUIROGA), *Vida de San Juan de la Cruz*, o.c., por su intento valiente de unificar los datos biográficos con los elementos doctrinales, identificando en la vida las mismas experiencias descritas en las obras sanjuanistas. Este autor, por ejemplo, aunque pueda caer en idealización y un cierto espiritualismo, asume el riesgo de descubrir las concordancias internas de la espiritualidad y la vida, apoyándose no sólo en Juan de la Cruz sino también en Santa Teresa, en Santo Tomás y Dionisio Aeropagita. Ofrece así una biografía con carácter histórico-místico de Juan de la Cruz.

¹⁰⁴ Cf. J. BARUZI, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Junta de Castilla y León (Valladolid 1991) p. 288.

¹⁰⁵ *Ib.* p. 323: «La noche expresa la absorción del ser aparente en el ser real. Contemplados en sus formas externas, las cosas, los seres, los pensamientos, no existen, mientras que la noche los libera. Sólo Dios existe, y el alma, hecha deiforme, sumergida, más allá de las aprehensiones particulares, en ser incomprendible [...]. Con tanta intensidad como Ruusbroec, Juan de la Cruz accede al universo interior despojado totalmente de imágenes donde el Padre nos alcanza».

¹⁰⁶ S y N, como obras inacabadas, no pueden considerarse como final del camino sino que tienen que ser completadas con los últimos estadios, que sólo aparecen en CB y en LI.

¹⁰⁷ La unión es meta, y al mismo tiempo, como un motor que impulsa el camino, que aliena el ánimo, que seduce el espíritu. Aquella experiencia vivida de la unión será siempre luz en la noche (en todas las noches que vendrán, personales y ajenas), misterio de comunión y secreta participación.

encarnada en nueva historia de salvación. Juan de la Cruz expresa lo más íntimo de su experiencia, que incluye «misterio cristiano, percepción inmediata del mismo, huellas permanentes en el sujeto»¹⁰⁸.

Rastros vivenciales: autoridad y realismo

Juan de la Cruz ofrece una «teología mística experiencial»¹⁰⁹. Aunque resulta difícil deslindar exactamente hasta qué punto Juan ha vivido cada una de las experiencias de las que habla explícitamente en sus obras¹¹⁰, por el estilo teológico sanjuanista, tan lejano a las vivas descripciones teresianas¹¹¹, podemos intuir que de uno u otro modo, las experiencias de las que habla en sus obras han sido también vivencias propias¹¹² que, fiel a su propia doctrina, el místico doctor ha vivido como experiencias de plenitud, pero que después, no se ha apegado a ellas, ni las ha retenido, y tampoco sabe explicarlas.

Cuando habla de lo que dice la Iglesia, usa estilos de argumentación escolásticos; en cambio, en otros momentos usa el «yo» con autoridad¹¹³ porque sabe, afirma, por experiencia, y tiene plena seguridad. En el fondo está transmitiendo que sus enseñanzas no vienen de los libros, ni están copiadas de terceros, sino que están experimentadas personalmente, aunque después también haga uso del apoyo de las autoridades bíblicas y maestros del pasado. Nadie alcanza los grados de lirismo y fuerza poética del *Cántico* y la *Llama* y sus comentarios si está pensando en experiencias de los demás que no son al mismo tiempo propias. Las experiencias místicas sanjuanistas son vividas, comunicadas y transmitidas, en el más puro ambiente familiar. Sus textos nos transmiten un testimonio con fuerza y autoridad que se basa en la propia experiencia, aunque rehúya la exposición autobiográfica: «lo biográfico se ha traducido en lenguaje objetivado y generalizado»¹¹⁴. El realismo con que expresa las experiencias de la unión, la seguridad con que las

¹⁰⁸ Cf. F. RUIZ, *Introducción a san Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*, BAC (Madrid 1968) p. 68.

¹⁰⁹ Cf. *ib.* p. 32-35.

¹¹⁰ Sirve como introducción a este tema el libro tercero de la obra de Baruzi: cf. J. BARUZI, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, o.c., p. 241-368.

¹¹¹ Conviene recordar aquí que Teresa de Jesús, además de su talante tan diferente, escribió sus obras principales por obediencia a los confesores, que le piden declare su conciencia. Los escritos sanjuanistas tienen un origen y una finalidad distintos. A Juan no le interesa una descripción de las experiencias, como la que hace Santa Teresa, sino para extraer «las estructuras, formas y características generales de la relación del hombre con Dios»: J. VIVES, *Examen de amor. Lectura de San Juan de la Cruz*, Sal Terrae (Santander 1978) p. 12. Se trata de una pedagogía espiritual que transparenta una antropología teológica.

¹¹² El mismo Juan sugiere que lo ha experimentado cuando dice: «Esto creo no lo acabará bien de entender el que no lo hubiere experimentado; pero el alma que lo experimenta, como ve que se le queda por entender aquello de que altamente siente, llámalo un no sé qué; porque así como no se entiende, así tampoco se sabe decir, aunque, como he dicho, se sabe sentir» (CB 7,10).

¹¹³ Del término «yo», que no aparece en las Concordancias, he contabilizado personalmente 75 repeticiones en el CB y más de 300 en el conjunto de sus obras. Podemos comprobar el uso de la primera persona en textos como CB 26, 8; LIB 3,16; S 3, 2, 4; 13,9.

¹¹⁴ ESJ vol. 2 p. 22.

defiende, la gravedad con la que expone los temas y la profusión y riqueza con la que habla de los dones, deleites y regalos de las últimas etapas, contribuyen a apoyar nuestra tesis. La obra sanjuanista transmite una seguridad interna que no es ficticia ni artificial. Otro tema diferente sería el de la valoración justa de sus experiencias de divinización y transformación¹¹⁵. Juan no habla ontológica o filosóficamente sino desde su propia vivencia de interioridad humana que le hace prefigurar en esta vida lo que será la vida definitiva de la eternidad, pero sin anular la subjetividad personal y su circunstancia histórica, la cual siempre se conserva mientras dura la vida humana.

La experiencia de Toledo fue una referencia esencial para toda su vida en su doble vertiente, de comunicación divina y de catarsis espiritual mística. No dudamos que Juan de la Cruz experimentara aquellos toques de divinidad de los que habla en sus obras¹¹⁶, y que explican la serena seguridad con la que nos transmite la posibilidad de unas experiencias que resultan increíbles si no se han experimentado (cf. CB 7,10), y que por ello, sólo pueden ser justificadas apelando a la revelación bíblica. Todos los elementos le sirven para modelar una doctrina de aquella experiencia de unidad contemplada y vivida en la oración.

Presencia en la Subida de las experiencias del *Cántico*

Juan de la Cruz fue el primer autor que se atrevió a afrontar sistemáticamente un riguroso análisis de la experiencia mística en sus múltiples elementos y posibilidades¹¹⁷. Pero aunque el autor no aluda nunca a sus vivencias, no deja de sorprender el descubrir en la *Subida* el reflejo algo esquematizado de las mismas experiencias que hemos encontrado en el trasfondo del *Cántico*. No es muy difícil encontrar en S 2,11,1 los elementos de su experiencia convertidos en doctrina¹¹⁸: los mismos elementos que Juan de la Cruz describe al comentar los ríos sonoros,

¹¹⁵ Aunque Juan hable de sustancia, de divinización, de ser Dios y participar en su poder, no podemos olvidar lo que nos ha comentado en otro momento: la transformación en Dios no es una transformación de esencia o sustancial, sino que se trata de una participación en la vida divina: cf. S 2,5,5. Es la experiencia subjetiva personal al unirse a Dios y experimentar la objetividad de su subjetividad en el origen mismo donde ella tiene su centro.

¹¹⁶ Podemos atribuir a Juan la experiencia de la noche, que vivió física y espiritualmente en Toledo y otras partes, y las purificaciones, pero también la experiencia mística de unión esponsal, y la experiencia de la «llama que consume y no da pena» por el fuego del espíritu.

¹¹⁷ Ya en S 2,10 hace una clasificación general de las aprehensiones por vía sobrenatural y las divide en: noticias sobrenaturales en los sentidos externos y los internos; noticias distintas y particulares en el espíritu, como visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos espirituales. Pero todas estas aprehensiones las relativiza frente a la adhesión de la fe y la noticia confusa que viene de la contemplación.

¹¹⁸ «Porque acerca de la vista se les suele representar figuras y personajes de la otra vida, de algunos santos y figuras de ángeles, buenos y malos, y algunas luces y resplandores extraordinarios. Y con los oídos oír algunas palabras extraordinarias, ahora dichas por esas figuras que ven, ahora sin ver quién las dice. En el olfato sienten a veces olores suavísimos sensiblemente, sin saber de dónde proceden. También en el gusto acaece sentir muy suave sabor, y en el tacto grande deleite, y a veces tanto, que parece que todas las médulas y huesos gozan y florecen y se bañan en deleite; cual suele ser la que llaman unción del espíritu, que procede de él a los miembros de las limpias almas. Y este

o el silbo de los aires amorosos, los toques delicados de Dios en el alma, la cena que recrea y enamora, etc. Y es muy significativa la valoración que Juan hace de ellos, fiel a su propia doctrina espiritual de pobreza de solemnidad, pidiendo rechazar estas sensaciones para volver a la fe oscura (cf. S 2, 11,2-3). En S 2, 23 se detiene a valorar las visiones sobrenaturales que se reciben de manera pasiva en el alma. Evidentemente, son estas las que Juan debió recibir en la cárcel de Toledo. Aunque la doctrina para ellas sigue siendo la misma, hay algunas salvedades.

Juan de la Cruz tiene un gran conocimiento de todas estas experiencias, estableciendo unos criterios estrictos de discernimiento sobre dichos fenómenos extraordinarios, pero establece la salvedad de estos tres tipos de experiencias: las revelaciones que el mismo Dios hace de sí al alma, las palabras sustanciales y los sentimientos espirituales. Ciertamente que Juan de la Cruz lo ha conocido a través de almas santas que han estado a su lado, como Santa Teresa, pero también hemos encontrado la huella de estos tres tipos de experiencias en su propia obra. Las revelaciones que el mismo Dios hace de sí y de lo creado las encontramos expresadas poéticamente en CB 14-15, CB 36-39 y otros lugares¹¹⁹. Las palabras sustanciales las descubrimos en el testimonio ya citado de Francisca de la Madre de Dios sobre la gracia de la prisión de Toledo¹²⁰, aunque Juan no la relata explícitamente. Por último, los sentimientos espirituales los hemos encontrado en el comentario a las estrofas CB 14-15, CB 21-22, CB 24-27.

Estas tres excepciones a la regla firme de rechazar fenómenos místicos extraordinarios permiten intuir que Juan de la Cruz las experimentó personalmente, ya que hemos encontrado las huellas en su obra y en su vida. Juan sabe que Dios puede conceder estas aprehensiones sobrenaturales, adaptándose a la sensibilidad de las personas (cf. S 2,17), pero también subraya los peligros, que son evitados con el desapego y en el ejercicio de la vida teologal. Las posibles experiencias extraordinarias de comunicaciones divinas han de ser siempre sopesadas, puestas en tela de juicio y relativizadas¹²¹, mientras que el camino ordinario y seguro para la unión con Dios es la purificación y vaciamiento de todas las facultades humanas en un proceso de fidelidad al espíritu que conduce hacia el desposorio y el matrimonio espiritual: la plenitud de la unión con Dios. En conclusión, Juan de la Cruz sabe que los fenómenos extraordinarios no son fundamentales para el cristiano, y si lo es, en cambio, la vida teologal en un alma contemplativa y desapegada de todo¹²².

gusto del sentido es muy ordinario a los espirituales, porque del afecto y devoción del espíritu sensible les procede más o menos a cada cual en su manera» (S 2,11,1).

¹¹⁹ Reconocemos en el *Cántico* la revelación de cosas divinas pero también de criaturas y cosas creadas, de cuyo contenido es poco explícito, pero que dejan rastros claros en su poesía y en sus comentarios doctrinales.

¹²⁰ Cf. cap. 2º, nota 25.

¹²¹ La doctrina básica es rechazar en principio las experiencias sobrenaturales: cf. S 2,16,10. El diablo se sirve de ellas para impedir la unión: cf. S 2, 16,6.

¹²² Los fenómenos psicossomáticos extraordinarios, como los estigmas, u fenómenos físicos como la levitación, son considerados por Juan de la Cruz como secundarios y a veces peligrosos, y no

La experiencia primordial y otras experiencias

¿Cuál sería el contenido de la «experiencia primordial» que ha surgido del análisis? El contenido de lo que hemos denominado la experiencia primordial es una experiencia mística, vivida en la prisión de Toledo y que iluminará toda la misión mistagógica de Juan de la Cruz en su magisterio oral y escrito¹²³. Aparece más claramente en las estrofas escritas en la prisión y en sus comentarios (cf. CB 13-15 y CB 24-33), pero vuelve a aparecer de modo más lejano, pero con semejante inspiración poética y vibración mística en las estrofas de Beas-Granada, sobre todo en CB 36-39. Lo más cercano, descriptivo y genuino de la experiencia original lo tenemos en CB 14-15. Y en el centro del comentario, una descripción física y psicológica de la experiencia de la prisión en Toledo (cf. CB 14-15,17-21). Se trata de una experiencia de Dios, que ilumina su conocimiento y llena su voluntad de amor de Dios. Juan lo expresará en los pasajes que ya hemos comentado, de diversas maneras, algunas más descriptivas (CB 14-15), otras adaptándolo a su visión teológica y reflexionando sobre ella (CB 22-23), otras describiendo el nuevo estilo de vida que ha acogido el alma en su encuentro con Dios (CB 28ss), invitando de manera entusiasta a volver a dicha experiencia (CB 36), o profundizando aún más en la fuente trinitaria del misterio en el que la persona se sumerge (CB 39,3), etc. El contenido de esta experiencia tiene dos vertientes, una sapiencial y otra de interioridad amorosa en la voluntad. Ambas reciben una misteriosa plenitud que altera desde lo más profundo su conocimiento, valoración y reacción frente a todas las cosas y circunstancias.

¿Qué relación tiene esta experiencia con todo el camino espiritual planteado por Juan de la Cruz? La experiencia primordial tiene un papel fundamental dentro de todo el camino espiritual sanjuanista, ya que una y otra vez vuelve a ella, de diversas maneras y con perspectivas distintas, para iluminar todo el camino espiritual. Es la experiencia paradigmática que ilumina todo el camino y que justifica, con la grandeza de sus dones al final del camino, las penalidades del proceso de catarsis y purificación que, en algunos momentos, parecían muy fuertes (cf. anotaciones iniciales de CB, estrofas 16, 17,18,19). Esta experiencia, se apoya en la palabra de Dios y a su vez la ilumina, para mostrar la veracidad de las promesas evangélicas sobre los bienes y dones que Dios quiere comunicar a sus hijos en la

pertenecen al núcleo de la experiencia espiritual cristiana, aunque pueden acompañarla. No son específicamente cristianos y son conocidos también en otras culturas y religiones, incluso podían atribuirse a ciertas capacidades psíquicas o de la conciencia que aún no son suficientemente conocidas: cf. C. A. BERNARD, *Introducción a la Teología Espiritual*, Verbo Divino (Estella 1997) p. 165-169.

¹²³ Es interesante un análisis de las huellas de la «experiencia primordial» en el resto de los poemas que se consideran escritos en la prisión. No las encontramos en los *Romances de la Trinidad*, ni tampoco en el poema *La Fonte*, y sí que los descubrimos en el poema *Encima de las corrientes*. Este poema es una recreación del salmo 137 *Super flumina Babylonis*, que sigue el ritmo de aquél, salvo en los v. 15-28, donde se separa sustancialmente, con unas imágenes y términos muy cercanos al contenido espiritual del *Cántico*, en los que reconocemos las huellas de la misma experiencia: el término «allí» (v. 15), la llaga (v. 15), el fuego (v.19.22) que abrasa (v. 20), un avevica (v. 21), un morir por otro (v. 23-25), etc. Estudia este poema sanjuanista K. WAAIJMAN, «Allí me hirió el amor. Estudio sobre la poesía *Super flumina Babylonis* de Juan de la Cruz», en *StSpir* 3 (1993) p. 200-212.

Iglesia (cf. Jn 17, etc.), cuando se recorre con generosidad y sinceridad el camino espiritual. La experiencia primordial sanjuanista, vivida en Toledo y reflexionada después a lo largo de toda su vida, convierte a Juan de la Cruz en maestro de vida espiritual, genial modelador de espíritus para que puedan alcanzar los más altos dones que Dios nos regala en Jesucristo.

El paso de la «experiencia original» que dio lugar a los poemas de las *Cansiones de la Esposa* a una doctrina espiritual esquematizada sobre la unión con Dios en el comentario, conlleva una serie de dificultades que quedarán patentes en el desarrollo de la obra, con dos versiones que no acaban de solucionar algunas imprecisiones. Aunque reelabora el texto en relación con una finalidad de pedagogía espiritual, en ningún caso se retracta de los contenidos implícitos adheridos a los poemas originales y su primera redacción, aunque los vaya retocando. La experiencia que late en el fondo de los poemas, se ajusta mejor a personas avanzadas en la vida espiritual y correspondería más al matrimonio espiritual, donde el alma va a recibir «lo más que Dios suele comunicar a este tiempo a un alma». Al tener que extraer de los elementos de esa «experiencia primordial» suya los materiales para todo el proceso espiritual en todas sus etapas, por fuerza se han de crear algunas incongruencias, a las que Juan no parece dar excesiva importancia pero que, sin embargo, intenta subsanar en la última redacción (CB). La experiencia primordial deja en el conjunto del *Cántico* y en el resto de su obra, la huella de una seguridad interna que se percibe de diversas maneras y que comunica, ya desde el principio del camino espiritual, la certeza de una meta realizada y de un final feliz, a pesar de las penalidades y dificultades necesarias.

Pero Juan de la Cruz no recoge sólo experiencias propias, también de otras personas como Teresa de Jesús y ello también nos aporta elementos interesantes.

Juan de la Cruz es el autor que más ha tratado del matrimonio espiritual, poniéndolo como meta de todo el proceso espiritual que va mostrando. Podemos decir que supera incluso a Teresa de Jesús en profundidad y contenido en esta línea¹²⁴, que aparentemente podía ser más adecuada para la expresividad religiosa de una mujer¹²⁵. Es significativa también la diferencia con Teresa de Jesús en el uso de la imagen esponsal. Teresa se encontraba más remisa a abandonar la imagen sensible de la humanidad de Cristo en la contemplación, allí donde Juan parecía reclamar una negación total de la imagen para abandonarse confiadamente a la noticia amorosa y oscura divina. Resulta curioso que sea precisamente Juan el que no tiene después ningún problema en asumir en sus poesías las imágenes más eróticas, mientras que por el contrario, en este punto,

¹²⁴ Cf. I. BENGOCHEA, *San Juan de la Cruz y la mujer*, Monte Carmelo (Burgos 1998) p. 156-158.

¹²⁵ Parece más fácil identificar la esposa del Ct y del CB con una mujer. Pero Teresa y Juan de la Cruz se complementan, como dos voces que comparten una esencial línea común de mística esponsal: «La relación esponsal, tanto la natural como la mística, es más personal, más total, única; además se escoge en libertad y exige reciprocidad radical a riesgo de disolución. La unión mística expresa un amor más intensamente vivido entre Dios y el hombre. Es el deseo que Dios tiene del hombre al que responde el deseo que el hombre siente de Dios»: *Ib.* p. 103.

que se refiere al simbolismo esponsal, Teresa insiste en precisar que se trata de pura analogía¹²⁶. También aquí encontramos complementariedad carismática y espiritual. Teresa, que ha necesitado más la imagen, ha de remarcar, al final, más, la distancia de la unidad de la criatura con Dios, y de la imagen con la realidad. En cambio Juan, que fue más radical en la negación cognoscitiva del sentido, se adentra más profundamente «en la espesura», liberado de apegos puede conectar más intensamente con el sentido profundo, con el contenido a cuya imagen divina responde la huella de la criatura. Teresa nos resultaba más cercana, más humana, pero Juan, que preparó mejor el camino eliminando todos los obstáculos, pudo llegar más lejos en la expresividad mística y teológica. El camino de depuración sanjuanista alcanzó mejor también al lenguaje, que nos permite acercarnos más claramente al misterio.

Teresa de Jesús no gustaba de usar la simbología esponsal porque conocía la realidad social del matrimonio de su época y sabía que no era una realidad favorable para la mujer¹²⁷ y, por tanto, no resultaba atractiva para recoger en él la estructura de la experiencia de Dios en sus últimas etapas. Parece ser que Juan de la Cruz la animó a aceptar la imagen esponsal. Es muy significativa la valentía de Juan para usar conceptos, imágenes o palabras, procedentes del uso popular, común o incluso vulgar, y trasladarlas a su poesía mística. Parece que Juan, una vez realizada la función purificadora y catártica, recupera todas las cosas, incluso usando sin pudor imágenes provocadoras que podían ser malinterpretadas. Parece como si Juan asumiese ingenuamente elementos e imágenes de cierto peligro, en las cuales la tradición espiritual ha visto ocasiones de pecado. Quizás la explicación la encontramos en *Cántico*, cuando habla del alma que ha experimentado la unión con Dios:

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 a mal; y oírá cosas muy malas y las verá con sus ojos, y no podrá entender que lo son, porque no tiene en sí hábito de mal por donde lo juzgar; habiéndole Dios raído los hábitos imperfectos y la ignorancia, en que cae el mal de pecado, con el hábito perfecto de la verdadera sabiduría. Y así, también acerca de esto ya cosa no sabía (CB 26,14).

Vamos ahora a centrarnos en el símbolo esponsal en sí mismo.

¹²⁶ Cf. S. CASTRO, «Jesucristo en la mística de Teresa y Juan de la Cruz» en AAVV, *Místico e profeta. San Giovanni della Croce nel IV Centenario della sua morte*, Teresianum (Roma 1991) p. 209-210.

¹²⁷ A partir del año 1572 en que Teresa experimenta ella misma el «matrimonio espiritual» y descubre que el papel del Esposo Cristo es distinto de que se daba en la sociedad, cambiará su actitud: cf. A. MAS ARRONDO, *El hombre en Cristo y Cristo en el hombre. Análisis teológico de las VII Moradas en los escritos de Santa Teresa de Jesús*, Facultad Teología Norte de España (Burgos 1993) p. 75.

3. EL SÍMBOLO ESPONSAL EN LA SÍNTESIS DEL CB

Un esquema del símbolo sponsal sanjuanista

El símbolo sponsal de Juan de la Cruz nos ha mostrado el doble plano que hay que considerar en el símbolo:

- El plano sensible, en el que se describe el amor unitivo y fecundo de una pareja. Es el que corresponde al sentido literal.
- El plano espiritual o trascendente, que hace referencia al camino espiritual hacia la unión con Dios, a dos niveles, personal y eclesial. El conocimiento espiritual que Juan de la Cruz recibe en la experiencia simbólica-mística (efecto del poder evocador del símbolo sobre la psique humana) es interpretado y explicado con los elementos que el autor posee fruto de su cosmovisión cristiana y su síntesis personal. En San Juan de la Cruz, podemos distinguir en este plano tres dimensiones difíciles de separar:
 - las experiencias personales del autor y experiencias ajenas (Santa Teresa, etc.).
 - la interpretación de los datos bíblicos para iluminar las experiencias espirituales.
 - la propuesta pedagógica que motiva todos sus escritos en prosa para animar el camino espiritual.

Representamos un esquema que recoge los elementos básicos a considerar en cuanto al contenido del símbolo sponsal y la disciplina teológica con la que lo hemos investigado.

ESPIRITUALIDAD DEL SÍMBOLO ESPONSAL DEL CÁNTICO ESPIRITUAL

- SÍMBOLO ESPONSAL
- plano sensible: amor humano de pareja
 - plano espiritual: camino de unión del hombre con Dios: amor divino

Teología espiritual: la sponsalidad como camino espiritual de la unión del alma-esposa (el ser humano) con Cristo-Esposo (también, secundariamente, la Iglesia esposa con Cristo Esposo). Se profundiza la experiencia que se esconde en el trasfondo del símbolo sponsal, rastreando sus huellas en sus escritos y en su biografía. Doctrina del *Cántico Espiritual* en su proceso genético y en su contexto biográfico, rastreando las tradiciones espirituales que ha asimilado.

IMPLICACIONES TEOLÓGICAS Y ANTROPOLÓGICAS:

El ser humano, llamado a la unión con Dios, con la redención de Cristo recibió la gracia para realizar la plenitud de su vocación: creado como imagen de Dios-Trinidad consume su identidad uniéndose a Cristo-Esposo y divinizándose en Él. Conoce y amar a Dios y a los hermanos con amor de Dios, que ilumina los misterios de la Creación y la Redención.

Entre la analogía y el apofatismo

Juan en numerosas ocasiones insiste en la gran dificultad para comunicar la experiencia divina a la que quiere referirse en sus textos. Le ayudó a salir del pozo de la incomunicación a la que nos parece abocar la inefabilidad de la experiencia de Dios la presión y el deseo de un grupo de mujeres enamoradas de Dios, decididas a desbrozar con su apasionamiento amoroso los caminos oscuros de la vida espiritual. Aquella presencia de María que le había tendido la mano para sacarle del pozo o de la laguna cenagosa en que cayó de niño, según relatan con cierta ingenuidad las biografías antiguas¹²⁸, le sacaba ahora en la figura de la mujer de su circunspección, de su tendencia a la soledad, y lo regalaba al mundo en poesía comentada y pedagogía espiritual¹²⁹. La sponsalidad sanjuanista, del alma con el Esposo, del cristiano y la Iglesia con Cristo, reclama las relaciones interhumanas donde se comparte y se vive ese amor esponsal «a zaga de su huella», y donde el Misterio se comunica y se hace pedagogía: reclama una antropología adecuada¹³⁰.

Otra de las innumerables paradojas de la doctrina sanjuanista queda reflejada en el contraste entre la perspectiva profundamente trascendente en la que sitúa a Dios, y que le hace inaccesible a «las fuerzas humanas» y a las «potencias naturales» en sí mismas, y por otro lado, la situación de unión plena y participativa en la vida divina de las últimas etapas, con las extraordinarias experiencias que nos describe. No hay que perder de vista, en este sentido, que Dios no pierde su trascendencia, y que lo que Juan está refiriendo se sitúa en la experiencia humana histórica vivida en plano afectivo y amoroso, contemplada subjetivamente al final del proceso¹³¹. No cabe la pretensión de una objetivación de Dios, o de un desvelamiento de su misterio trascendente. Más bien quiere expresarse, con palabras lo menos inadecuadas que sea posible, la embriaguez de la participación gratuita e inmerecida en un misterio de vida divina que sacia y llena totalmente, culminando los deseos y desbordando las previsiones con las que el hombre iniciaba su camino espiritual. El camino sanjuanista no alcanza a Dios en su misterio, más bien, se deja alcanzar por él: ha aniquilado los obstáculos para que el amor de Dios encuentre un recipiente en el interior del alma donde pueda ser acogido, en

¹²⁸ Cf. CRISÓGONO DE JESÚS, *Vida y obras de San Juan de la Cruz, o.c.*, p. 29.

¹²⁹ Santa Teresa condujo el deseo de hacerse cartujo de nuestro santo hacia la Reforma teresiana. Las carmelitas le llevaron a dar forma y pedagogía a su doctrina mística. Se ilumina aquí la relación del hombre y la mujer en el plan de Dios que, si bien no es un fin en sí misma como absoluto, sí que se muestra como un juego de relaciones que posibilitan la comunión de vida y la comunicación de gracias, bendiciendo las relaciones interpersonales en la intención divina: cf. F. CASANOVAS, *Una Declaración d'amor*, Seminari del Poble de Déu (Barcelona 2000) p. 255.

¹³⁰ Una expresión prototípica de Juan Pablo II en sus catequesis sobre el amor humano. La comunicación de la vida divina y del misterio esponsal amoroso de la unión del alma con Dios a la que están llamados los cristianos reclama la comunión de vida entre todos aquellos que quieren compartir ese camino espiritual.

¹³¹ La imagen neoplatónica de un Dios lejano al hombre es salvada por la experiencia sanjuanista que en la Encarnación recibe en el Espíritu el don del amor de Cristo-Esposo, como camino que abre la puerta de la unión.

su desbordamiento de gracia. La trascendencia de Dios no se invade, aunque esta sí que se regala al hombre, mostrándose amorosa, y alejando cualquier esquema inerte de una trascendencia filosófica indiferente. Juan nos viene a comunicar que la trascendencia de Dios no es lejanía inaccesible sino locura de un amor apasionado que viene a buscar al hombre y que resta muchas veces mudo, clavado en la cruz de las indiferencias humanas.

Nos parece que J. Baruzi, al buscar la clave del pensamiento sanjuanista en el símbolo de la noche, ha errado el camino¹³², y no se justifica hablar de un «pseudosímbolo del matrimonio espiritual»¹³³. Llegar a decir que el universo que Juan de la Cruz ha creado simbólicamente es el universo de la noche¹³⁴, nos parece inexacto, por ser insuficiente. En el centro de su doctrina nos encontramos, más bien, la unión con Dios¹³⁵, que se expresa en simbología esponsal¹³⁶, y en función de la cual está el símbolo de la noche, al lado de muy diversas imágenes simbólicas¹³⁷. El símbolo esponsal, en unión dialéctica con el resto de los símbolos, sirven a Juan para ex-

¹³² El simbolismo nocturno representa para Baruzi la nueva vía de comprensión, negativa, lírica y mística, para acceder al conocimiento divino (cf. J. BARUZI, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, o.c., p. 311ss.). Pero el símbolo esponsal y el de la noche son las dos grandes mediaciones a través de las cuales el santo nos quiere decir algo de su experiencia de Dios, añadiendo múltiples matices con otros muchos símbolos (llama, etc.), imágenes, alegorías, etc., a las que luego intenta aplicar explicaciones pedagógicas espirituales en sus comentarios. La clave esencial para acceder a esta nueva riqueza de vida divina a la que el hombre está convocado es, precisamente, la simbología esponsal tomada de la Biblia. El hecho de desconocer esta vía eminente lleva a desafinar el pensamiento baruziano al interpretar su doctrina sin un pilar esencial de la misma. Todas las variaciones investigadas por Baruzi en el libro IV, «La síntesis doctrinal» (cf. *ib.* p. 369-649), centrándose sobre todo en la *Subida* y en la *Noche*, desenfocan la experiencia sanjuanista al no considerar la centralidad del *Cántico* y buscar en sus dos obras inacabadas las claves de su pensamiento. Disentimos de Baruzi (cf. *ib.* p. 590-591) para afirmar que S y N deforman su sentido si no son completadas por los contenidos del *Cántico* y la *Llama*, aunque resulte difícil captar esta continuidad con mentalidad racionalista, ya que las metodologías de dichas obras son radicalmente distintas.

¹³³ Cf. *ib.* p. 335. Ciertamente Juan de la Cruz ha tomado esta imagen de la Tradición, pero no nos cabe duda de que hay un símbolo esponsal que nace de la experiencia primordial de Juan de la Cruz y que comunica, a partir de una imagen sensible, una profunda realidad divina indecible y extraordinariamente rica, de la que Juan participa, y en la que vierte su imaginación creadora para participar en el misterio de Dios y conducir hacia Él. Es ciertamente, una imagen tomada de la Biblia, pero que revivida y actualizada, asume la fuerza de un símbolo arquetípico, una fuente de conocimiento extraordinariamente rico para entrar en el misterio de Dios. La imagen esponsal es para Juan la mejor manera de hablar del misterio divino y de nuestra participación en él.

¹³⁴ Cf. *ib.* p. 368. Esta opinión ha influido muchos autores, (como a MANCHO DUQUE, M^a. J., *El símbolo de la Noche en San Juan de la Cruz. Estudio léxico-semántico*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1982), pero sólo se puede mantener bajo la perspectiva de considerar la S y la N como las obras principales de Juan de la Cruz, desvalorizando el *Cántico*.

¹³⁵ José Vicente Rodríguez presenta su síntesis doctrinal del Santo desde esta clave principal de la unión del hombre con Dios: cf. J. V. RODRÍGUEZ, *San Juan de la Cruz, profeta, enamorado de Dios y maestro*, Instituto de Espiritualidad a Distancia (Madrid 1987) p. 238ss.

¹³⁶ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Memoria, misterio y mística en San Juan de la Cruz», p. 438.

¹³⁷ Los símbolos nupcial, nocturno y viandante de sus distintas obras podemos unirlos en la imagen esencial del peregrino enamorado que camina en la noche buscando a su Amado (Dios) guiado por la llama del amor.

presar lo inefable-oscuro del camino hacia la unión con Dios y el misterio del ser divino que se va comunicando en la oración contemplativa¹³⁸.

La inefabilidad que resulta de contemplar el misterio significa que Dios resiste su misterio al orgullo y la autosuficiencia del conocimiento humano, y se entrega de manera desbordante a quien le busca con un corazón sincero y amoroso. Juan quiere dar testimonio de ello, y por ello no se queda en la mudez de la inefabilidad absoluta sino que se lanza por las sendas de la comunicación positiva por caminos analógicos y metafóricos¹³⁹. La unidad de las distintas imágenes vertebradas en torno al símbolo esponsal se mantiene como expresión unificadora de aquella intuición que apunta fervorosamente hacia el misterio y anima a entrar en él, salvando, en todo momento, la ingenuidad de pretender haberlo dominado o poseído¹⁴⁰.

Para san Juan de la Cruz la imagen esponsal es la más apropiada para expresar la igualdad que el alma asume en relación con Dios y la misteriosa intercomunicación de bienes y experiencias que se produce entre Dios y el hombre una vez alcanzada la unión mística.

Centralidad del símbolo esponsal

Juan de la Cruz relaciona un grupo de temas esenciales de teología espiritual en torno a la simbología esponsal, que es la que vertebra el camino espiritual en sus etapas fundamentales, en relación a la unión con Dios caracterizada como desposorio-matrimonio espiritual¹⁴¹. Juan es un insigne representante de esa conciencia eclesial de que «la experiencia cristiana de Dios tiene

¹³⁸ La esponsalidad del *Cántico* aparece descrita en torno a una serie de realidades simbólicas que completan y enriquecen su contenido: heridas de amor, enfermedad de amor (CB1-2, CB7-10), morir de amor (CB2, CB11) la fuente cristalina de la fe (CB12), el vuelo de la paloma (CB13), las imágenes mágicas u oníricas de la naturaleza o la vida social como expresión de la experiencia y comunicaciones divinas (CB 14-15, CB22, CB24-27), etc.

¹³⁹ Cf. L. ARÓSTEGUI, «Experiencia mística» en DicSJC p. 593-595. La doctrina sanjuanista oscila de lo analógico a lo apofático, en un doble movimiento de acercamiento y distancia frente al misterio. Pero el máximo acercamiento, cual puede ser experimentado en las últimas etapas de matrimonio espiritual, tampoco llega a eliminar la trascendencia, dado que: «por grandes comunicaciones y presencias, y altas y subidas noticias de Dios que una alma en esta vida tenga, no es aquello esencialmente Dios, ni tiene que ver con él, porque todavía, en la verdad, le está al alma escondido [...] ni la sequedad y carencia de todo eso en el alma es menos testimonio de su presencia en ella» (CB 1,3).

¹⁴⁰ Por ello, también conviene remarcar que, en todo momento, también al final, el alma vive desapegada de todo, pobre y humilde. Contemplando el amor de Dios que nos ha amado, asume la cruz y las persecuciones: «Ame mucho a los que la contradicen y no la aman» (Cta. 33, último escrito que conservamos del santo).

¹⁴¹ A su lado se presentan un conjunto de temas en paralelo, poco definidos: «Al definir los caracteres esenciales de la unión transformante y divinización sanjuanista, aparecen las expresiones siguientes: divinización por la participación de Dios, hombre nuevo, ser hijos de Dios en Cristo, inhabitación trinitaria, etc. Aunque son diversos términos, los conceptos sanjuanistas contienen equivalentes sentidos o indican idéntico estado como la realización máxima o perfección plena del amor en Dios, que es «el más alto estado de perfección al que en esta vida se puede llegar»: cf. K. SEO KIM, *La función del amor en la unión transformante y divinización del hombre...* o.c., p. 172.

sentido esponsal»¹⁴². El simbolismo esponsal que identifica a Cristo con el Esposo y el Amante, y al alma con la esposa, tal y como aparece en *Cántico Espiritual*, es «categoría fundamental» del pensamiento sanjuanista que subyace a toda su obra¹⁴³. Podemos afirmar que Juan de la Cruz asume en *Cántico* una rica cristología bajo la figura simbólica de Cristo-Esposo, título cristológico fundamental sobre el que va a edificar su doctrina mística y su pedagogía espiritual¹⁴⁴.

¿Por qué Juan ha usado la simbología esponsal para reunir conceptos teológicos de gran importancia en el conjunto de la revelación cristiana? ¿Qué tiene la esponsalidad para poder enhebrar el pensamiento místico sanjuanista? Es evidente que si el amor es el motor principal de la vida espiritual y está en el centro de la doctrina sanjuanista, resulta valiosa la imagen esponsal para hablar de él¹⁴⁵. Juan ha encontrado en la simbología esponsal la clave para definir la vida cristiana como experiencia de amor, con aquella característica que él menciona tantas veces: la propiedad esencial del amor es igualar a los amantes y la transformación del uno en otro. La simbología esponsal es precisamente la que consigue mostrar, según el pensamiento sanjuanista, la radicalidad del amor de Dios, que ha llegado a igualarse a la humanidad, asumiendo sus debilidades por amor, hasta llegar a redimirla y regalarle su propia vida divina. La simbología esponsal expresa inmejorablemente las posibilidades del amor en cuanto a mostrar la igualdad y mutua donación de los amantes: dos que se hacen uno¹⁴⁶. Para hablar de un amor que iguala a los amantes, y que transforma a uno en otro, resultan insuficientes otras imágenes, como la paterno/materno-filial, o como la de la amistad o la fraternidad, que siendo también válidas, no sirven tanto para iluminar aquellos elementos que Juan pretende resaltar.

¹⁴² Cf. J. ESQUERDA BIFET, «Dimensión misionera de la contemplación en San Juan de la Cruz», en AAVV., *Dottore mistico. San Giovanni della Croce. Simposio nel IV Centenario della sua morte*, Teresianum (Roma 1992) p. 382.

¹⁴³ Cf. F. RUIZ, *Místico y maestro San Juan de la Cruz*, EDE (Madrid 1986) p. 131; cf. M. Á. DÍEZ, *Pablo en Juan de la Cruz*, o.c., p. 309.

¹⁴⁴ La cristología sanjuanista ha sido un tema debatido entre los defensores y los críticos de su doctrina. No es la intención de Juan de la Cruz mostrar una doctrina sistemática sobre el tema, pero los elementos fundamentales subyacen a sus obras. Los ha recogido S. CASTRO, «La experiencia de Cristo: foco central de la mística», en AAVV., *Experiencia y pensamiento...* o.c., p. 169-193; S. CASTRO, *Cristo, vida del hombre (El camino cristológico de Teresa confrontado con el de Juan de la Cruz)*, EDE (Madrid 1991).

¹⁴⁵ «Cuando [a Dios] se llama Señor, indica que somos creados; cuando se dice Padre, que somos hijos adoptivos; cuando se toma el nombre de Esposo, manifiesta que le hemos sido unidos. Porque más es estar unidos a Dios que ser creados y adoptados»: GREGORIO MAGNO, *Comentario al Cantar de los Cantares*, 8, citado en TexPat p. 413-414.

¹⁴⁶ «La categoría de esposo-esposa es la más completa, pues indica la reciprocidad total de amor y existencia comunicada»: F. RUIZ, *Místico y maestro San Juan de la Cruz*, o.c., p. 131. El símbolo esponsal muestra más claramente la igualación de niveles que Dios realiza con el hombre, con las características culminantes de un amor con pasión, intimidad y compromiso y la donación mutua de ambos. La imagen consigue elevar el «compañero humano», la criatura, a un rango semejante a lo divino, al mismo nivel. En ella se representa mejor la aspiración humana y el don divino de la igualdad: el hombre puede igualarse con Dios por el camino del amor, «habiendo recibido las dotes y prendas para ello» (cf. CB 23,6).

Tradicionalmente el amor cristiano ha venido iluminado con la imagen del amor paterno-maternal del Padre eterno, o con la imagen del amor fraternal, cuyo modelo estaría en nuestro hermano mayor Jesucristo. Pero Juan de la Cruz señala explícitamente la insuficiencia de estas imágenes para expresar un amor de Dios derramado a la humanidad que, en su locura de amor, llega a hacerse siervo de los hombres (cf. CB 27,1).

En torno al símbolo esponsal Juan ha ido entretejiendo un buen número de temas teológicos, como la presencia divina, el misterio de la Encarnación, el bautismo, la filiación divina, la participación en la naturaleza divina, la transformación, el hombre nuevo, el estado de inocencia de Adán, la inhabitación divina trinitaria, etc. Con el símbolo esponsal aglutina su experiencia con la tradición espiritual que ha recibido. Pero así como la simbología esponsal de los profetas del AT insistía en la infidelidad de la doncella de Israel ante su Esposo, que la amaba apasionadamente, Juan de la Cruz, en línea con el *Cantar de los Cantares* y con el evangelio de Jn, presenta ahora la simbología esponsal en sentido positivo, como la respuesta generosa y sincera de la Esposa que ahora sí que puede responder ya fielmente a la llamada del Esposo. Juan reasume y realiza el contenido del *Cantar* y lo traslada al NT en respuesta generosa y valiente del alma a Dios que avanza rápidamente siguiendo las huellas del Esposo. Juan de la Cruz actualiza la simbología esponsal, reconociendo la venida del Esposo y preparándose, en sentido escatológico (actual y futuro), para el encuentro definitivo con Él. La vida cristiana queda resumida simbólicamente en una vocación de unión con Cristo-Esposo y alejarse de ello sería adulterio-infidelidad contra Dios.

La función del símbolo esponsal

La esponsalidad es clave de unidad, participación en un misterio de unidad divina trinitaria. Trasciende la imagen humana hacia la fuente divina, en la que ha de contemplarse como en un espejo. El manantial de la «esponsalidad» brota de la Trinidad misma, desborda en la creación y prepara el encuentro unitivo de la humanidad con Dios. No es un encuentro entre «dos iguales» por propia naturaleza, sino que ha sido precedido por un «rescate». Es el Esposo el que al despojarse de su riqueza de vida divina, y asumir la pobreza-fragilidad de la humanidad está abriendo el camino de la humanidad hacia la igualdad con Dios. Es el Esposo el que capacita a la Esposa para la unión, para poder amar «con el mismo amor con el que ha sido amada». La humanidad-esposa no puede unirse al Esposo por sus propias fuerzas. Ella sólo puede preparar el encuentro, quitar los obstáculos y esperar al Esposo que está a punto de llegar¹⁴⁷.

¹⁴⁷ Por eso acaba la Biblia (en una genial inclusión con el relato del origen de Gn) con un encuentro esponsal que viene prefigurado por el diálogo del Esposo con la Esposa: «Sí, vengo pronto». ¡Amén! ¡Ven, Señor Jesús!» (Ap 22,20). También Juan de la Cruz acaba recogiendo las imágenes de la gloria final a que aspira el alma del Ap (cf. CB 38,7-8).

La experiencia mística lleva al ser humano a vivir una «identidad femenina» de la humanidad ante Dios¹⁴⁸ que permite a Este entrar en ella y transformarla. El ser humano asume en la relación con Dios una «personalidad femenina primordial»¹⁴⁹, en cuya pasividad triunfa la acción de Dios que regenera y diviniza al hombre gratuitamente¹⁵⁰. Ante Dios, la experiencia humana adquiere un valor femenino, como pasividad o vacío que acoge la iniciativa divina y la encarna. La Palabra divina se hace carne con el «sí» activo y simbólicamente femenino de la humanidad-*alma*¹⁵¹. Esta dimensión femenina de la Iglesia, que incluye lo central de la vivencia cristiana, se ha identificado con la experiencia de María, que personifica a toda la Iglesia¹⁵². El símbolo esponsal unifica lo masculino y lo femenino de la humanidad y lo representa en forma de Esposa,

¹⁴⁸ En el símbolo esponsal sanjuanista, el cristiano se identifica con el papel femenino, tanto si hablamos a nivel de Cristo-Iglesia o Cristo-*alma* individual. Se da una preferencia por las virtudes femeninas, representando lo humano, convertido en esposa de Dios: cf. C. BAUDOUIN, *Psychanalyse du symbole religieux*, o.c., p. 241.

¹⁴⁹ Esta identificación con lo femenino ha sido valorado por algunos teólogos como una dimensión esencial de la vida cristiana que precede a cualquier ministerio: «La Iglesia, en su núcleo perfecto, se ha de considerar femenina [...]. Esta femineidad de la Iglesia se ha de considerar lo abarcador, mientras que el ministerio de servicio desempeñado por los apóstoles y sus seguidores varones es una pura función dentro de eso abarcador»: H. U. VON BALTHASAR, «María en la doctrina y la piedad de la Iglesia», en J. RATZINGER, H. U. VON BALTHASAR, *María, Iglesia naciente*, Encuentro (Madrid 1999) p. 86-87.

¹⁵⁰ «Dios es Trinidad de amor, origen primero del cual proceden los hombres y las cosas [...] a la suma actividad o colaboración del hombre con la acción de Dios corresponde la suma pasividad, que consiste en dejar actuar a Dios. En resumen se puede afirmar que la espiritualidad se coloca en el plano del vivir según el Espíritu, mientras que la mística se sitúa en el plano del ser, o por decirlo más propiamente, en el plano del «dejarse hacer» por Dios»: L. BORRIELLO, «Esperienza mística», en AAVV, *Dizionario di Mistica*, Librería Vaticana (Città del Vaticano 1998) p. 469. Sobre la necesaria pasividad requerida a un cierto nivel de la vida espiritual para permitir la acción de Dios: cf. C. A. BERNARD, «Structure et passivité dans l'expérience religieuse», en *NRTh* 110 (1978) p. 643-678; C. A. BERNARD, *Teología Espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, Atenas (Madrid 1994) p. 490-491.

¹⁵¹ «El cuerpo místico es un cuerpo de mujer. Y los gestos eróticos, los privilegiados para la simbólica mística. Juegan un papel importante los besos y los abrazos, símbolo del contacto y de la fusión recíproca o conciencias, y se aprecia en los textos un progreso en la dinámica del encuentro trascendente representado en el matrimonio como culminación y en los primeros regalos y visitas [...] todas las creaciones metafóricas y rituales del amor cortés, de la literatura amatoria de Petrarca y de todas las épocas cooperan al enriquecimiento y la supervivencia de este símbolo perenne de la relación Dios-Hombre»: cf. G. CASTRO MARTINEZ, «Il simbolismo místico. Simboli ricorrenti in Santa Teresa di Gesù e in San Giovanni della della Croce», en AAVV., *Mistica e mistica carmelitana*, o.c., p. 216.

¹⁵² «La Iglesia debe aprender nuevamente de María su condición de Iglesia. Sólo con la atención al signo de la mujer, a la dimensión femenina bien entendida de la Iglesia, se produce la nueva apertura a la fuerza creadora del Espíritu, y con ello la configuración con Cristo, cuya presencia es la única que puede dar a la historia centro y esperanza»: J. RATZINGER, «El signo de la mujer», en J. RATZINGER, H. U. VON BALTHASAR, *María, Iglesia naciente*, Encuentro (Madrid 1999) p. 44. Asimismo y llenamos de contenido la síntesis de S. Arzubiáldes: «Frente a las diversas espiritualidades sólo existe, por consiguiente, una espiritualidad única, la de la Iglesia-Esposa, que es el carisma de María, en cual se relativizan y disuelven todas las demás peculiaridades individuales dentro de la Iglesia»: S. G. ARZUBIALDE, *Teología Spiritualis. El camino espiritual del seguimiento a Jesús, vol. 1*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid 1989) p. 26.

delante del Esposo divino. Es la mejor manera para expresar la acogida y la pasividad activa que todos los hombres y mujeres han de vivir para recibir la semilla divina, el impulso del Espíritu que engendrará en ellos la identidad cristiana de hijos de Dios.

El símbolo esponsal es asumido por Juan de la Cruz porque se ajusta de manera muy adecuada a recoger y unir el más profundo anhelo humano con el deseo de Dios, por una parte, y por otra, porque es la mejor manera de expresar aquella igualdad consigo a la que Dios quiere conducir al hombre¹⁵³. Una igualdad que es transformación, y que tiene dos perspectivas: el hombre se iguala a Dios participando en la vida divina, pero también Dios se iguala al hombre, asumiendo la fragilidad de su condición histórica y manifestando en ella sus dones. Dios asume la debilidad del hombre por la Encarnación-Redención y al mismo tiempo capacita al hombre para la divinización con la que quiere engrandecerlo. El encuentro con Dios no está al final de un proceso ascensional hacia lo divino, según los modelos espirituales platónicos, sino que se realiza como un encuentro (humano) con Cristo (en su humanidad) que ha de ser preparado en el máximo vacío y desnudez de espíritu¹⁵⁴. El camino espiritual es un camino de cristificación, entendido como búsqueda-encuentro-unión-transformación con el Esposo-Cristo¹⁵⁵.

La sponsalidad sanjuanista es un «balbucir» que nos habla del ser más profundo de Dios y del ser más profundo del hombre, creado a imagen de Dios. En ningún caso se pretende contemplar la realidad sexuada como tal en el seno mismo de Dios¹⁵⁶. Sin embargo, esta expresividad esponsal en el misterio tiene también un sentido que conviene alcanzar en una reflexión serena y matizada. El símbolo esponsal evoca y actualiza el misterio redentor de Cristo en relación al hombre, mostrando el camino de la unidad de la humanidad con Dios, del amor humano con el amor divino. El símbolo prototípico del amor humano, de la más profunda experiencia de unidad interhumana, de lo masculino y lo femenino en una sola carne, se pone al servicio de la más

¹⁵³ Como decía Teresa de Jesús, y algunos SSPP reflejan: «Para inflamar nuestro corazón en su Amor sagrado, va a emplear el lenguaje de nuestro amor grosero y, rebajándose en palabras, no eleva con ellas en comprensión: en efecto, fue a partir del lenguaje de este amor como aprendimos con qué fuerza debemos arder con el Amor divino»: GREGORIO MAGNO, *Expositio in Canticum canticorum* 3, PL 79 p. 473.

¹⁵⁴ Cf. X. PIKAZA, «Amor de Dios y contemplación cristiana: Introducción a San Juan de la Cruz», en ACTAS vol. 3 p. 52.

¹⁵⁵ J. Jiménez se plantea en su tesis doctoral el problema del déficit cristológico sanjuanista, tal y como parecen juzgarlo algunos autores, llegando a la conclusión de que no existe y que estamos ante una mística de cristificación, patente en el *Cántico* y la *Llama*, pero también presente en la *Subida* y la *Noche*, donde parecía ocultarse (sobre todo en *Noche*): cf. J. JIMÉNEZ MELIÀ, «Las subidas cavernas de la piedra». *La Mística de sant Joan de la Creu, una mística de cristificació*, Facultat de Teologia de Catalunya (Barcelona 1997).

¹⁵⁶ La Biblia dejó bien claro el rechazo de las actitudes hierogámicas de los pueblos vecinos de Israel, y la aceptación de la sexualidad como una realidad creatural, creada por Dios. El lenguaje esponsal toma como préstamo el lenguaje amoroso esponsal para superar la inefabilidad, pero respetando el misterio de la trascendencia divina: cf. J. SANZ MONTES, *La simbología esponsal como clave hermenéutica...* o.c., p. 22

profunda experiencia espiritual de unidad humano-divina. La imagen esponsal es una imagen universal, que trasciende todas las épocas y culturas, que se inserta en todas las tradiciones sociales y religiosas y que ilumina la más profunda e íntima identidad relacional del ser humano. Nos evoca además la relación hombre-mujer, único camino de generación de la vida humana: es el ámbito de relaciones que acoge a todo ser humano y que todas las sociedades se preocupan de regular de manera apropiada. Es por tanto, una experiencia universal, abierta a todas las culturas. Por ello, la imagen esponsal tiene una extraordinaria riqueza comunicativa.

El símbolo esponsal es además un símbolo poderoso para la psicología humana. Por un lado, podemos decir que la sexualidad humana, a la que se refiere la imagen sensible del símbolo (que culminaría en la unión sexual), es una realidad humana muy rica y compleja, insoslayable, en la que confluyen las principales dimensiones humanas¹⁵⁷. Por otro lado es evidente que la sexualidad humana tiene una importante dimensión de historicidad, sujeta a diversas interpretaciones culturales, que a su vez pueden influir también en el valor y la riqueza funcional de los símbolos¹⁵⁸. La elección de la imagen esponsal como clave para entrar en el misterio de la relación del hombre con Dios es una genial intuición que sabe unificar lo más profundo del deseo humano con la más profunda mística espiritual. Lo esponsal evoca la plena unión de lo masculino y lo femenino en la unión con Dios¹⁵⁹ y, al mismo tiempo, la identificación de lo humano y lo divino en misterio de unidad. Cómo se realiza este salto inimaginable que pueda salvar la insondable distancia entre la criatura y el Creador es también una genial afirmación del poder misterioso que la Redención humana ha alcanzado.

La espiritualidad del símbolo esponsal es presentada, por la fuerza del símbolo, como acceso privilegiado al misterio de Dios a través de la vida y la experiencia espiritual, en la oración y la vida fraterna. También aquí el símbolo cumple su función, que sobrepasa las capacidades del pensar conceptual y del lenguaje propositivo, invitando a un conocimiento autoimplicativo que sólo es accesible en la medida en la que entramos en el universo de sentido que nos presenta¹⁶⁰. El símbolo invita a una experiencia.

¹⁵⁷ La identidad personal, las pulsiones, las cadenas simbólicas o fantasmas, los canales de comunicación, las funciones y roles sociales, las dialécticas de la experiencia humana (placer-dolor, lúdico-trágico, individual-colectivo, etc.): cf. L. CENCILLO, *Sexo, comunicación y símbolo*, Anthropos (Barcelona 1993) p. 63.

¹⁵⁸ La sexualidad «es una realidad que se integra en la cultura de cada época y de cada sociedad, inmersa en el conjunto de símbolos de las misma»: *ib.* p. 53.

¹⁵⁹ JUAN PABLO II, *Mulieris Dignitatem* 7: «la integración de la humanidad misma, querida por Dios, de lo masculino y lo femenino... Esta verdad se cierne sobre toda la historia de salvación».

¹⁶⁰ «La purificación y transformación del espíritu humano a través de la sumisión al poder de los símbolos se ve como algo esencial para alcanzar la contemplación, preocupación primordial de esta teología [de la teología simbólica de los escritores místicos]»: J. RATZINGER, «El signo de la mujer», o.c., p. 33.

Un símbolo unificador

En Juan de la Cruz descubrimos la superación de todo dualismo, de trascendencia o inmanencia, de teocentrismo o cristocentrismo, de lo trinitario o lo pneumatocéntrico y otras similares. A ello contribuyó la extraordinaria capacidad sintética y abierta de Juan, pero también se debe a las facilidades que le dio el momento que vivía, «la acumulación y condensación producida a la altura del siglo XVI español de los diversos afluentes de la tradición espiritual anterior»¹⁶¹. El símbolo es expresión inmejorable de la mística sanjuanista, una mística integradora de contrastes: mística de elevación y de introversión, de luz y de tinieblas, mística intelectualista y afectiva¹⁶². La esencia del símbolo está en «poder exponer simultáneamente los varios aspectos (tesis y antítesis) de la idea que expresa»¹⁶³. Precisamente el símbolo esponsal, con su dimensión unitiva, podríamos calificarlo como símbolo por excelencia, que representa en sí mismo la dimensión simbólica en su capacidad de unificar los contrarios y que, por tanto, manifiesta una extraordinaria potencia significativa para conducir al hombre a la unidad consigo mismo, con el prójimo y con Dios. La esponsalidad como simbología de unidad que convoca a los opuestos, se revela como clave de la interpretación sanjuanista que posibilita la «lectura integrada»¹⁶⁴ del autor, sin caer en parcializaciones o deformaciones particulares.

Juan de la Cruz se ha sumergido en un misterio que está presente en la Revelación, en la misma naturaleza de las cosas y en el ser mismo del hombre. El Dr. Místico encuentra en el símbolo esponsal la clave genial para entrar en el conocimiento de Dios, y en Él, de todas las cosas. La imagen del amor esponsal nos revela el misterio escondido en la Creación, brotado del ser mismo del Dios uno y trino, en cuyo seno ha entrado y bebido el santo carmelita, llevando a la unidad, la superación de la división y de las tensiones. En el fondo, es asumir la tensión que recorre todo lo creado y que habita en la más profunda identidad del ser humano: hombre y mujer, lo masculino y lo femenino¹⁶⁵. El Verbo encarnado, imagen perfecta de Dios en la que se realiza todo lo creado, alcanzando su belleza sobrenatural puesta por Dios, ilumina los secretos al alma unificada: la penetración en el misterio de la unidad hipostática del Verbo encarnado alumbra la unidad de lo sagrado y lo profano, de lo humano y lo divino, en una humanidad redimida.

¹⁶¹ ESJ vol. 2 p. 658.

¹⁶² La mística de elevación de Gregorio de Nisa y la de introversión agustiniana, la mística luminosa origeniana y la de tinieblas de Dionisio Aeropagita, la mística intelectualista renana y la afectiva bernardiana.

¹⁶³ J.E. CIRLOT, *Diccionario de símbolos*, Labor (Barcelona 3ª ed. 1991) p. 30. Quien mejor ha desarrollado una visión del símbolo sanjuanista como dialéctica y superación de contrarios es G. MOREL en su obra *Le sens de l'existence dans Saint Jean de la Croix*, vol.3: *Symbolique*, (cf. p. 40ss.) donde la afirmación-negación de la dialéctica hegeliana es la dinámica que muestra y al mismo tiempo oculta lo real, dando paso al Misterio, síntesis que revela el Absoluto.

¹⁶⁴ Cf. F. RUIZ, «Lectura integrada de los escritos de San Juan de la Cruz» en ACTAS vol. 3 p. 19-49.

¹⁶⁵ Cf. V. CAPANAGA, *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina*, o.c., p. 332.

Sólo el símbolo de Cristo¹⁶⁶ podía realizar tal unificación, sanando la división que malhería todo lo creado.

En un sentido amplio podemos decir que el núcleo del tema de la esponsalidad, como simbología esencial que nos pone en contacto con el origen de todo lo creado evocando el misterio del ser mismo intradivino, es el tema de la dualidad unificada¹⁶⁷. Se corresponde con aquel principio filosófico sanjuanista que aparece de diversas maneras en sus obras: «dos que se hacen uno», «el amor iguala a los amantes», etc. La contraposición antitética está en la raíz misma del sistema de Juan de la Cruz y se expresa a través de antítesis dinámicas que funcionan sobre los ejes de su pensamiento¹⁶⁸. Podemos resumir las antítesis sanjuanistas en una que las abarcaría todas: lo humano y lo divino (lo profano y lo sagrado), el hombre y Dios. Dualidad unificada en el Verbo Encarnado. Una unificación que brota de la unidad del ser divino, que es unidad de tres personas (de la cual brotan todas las cosas), y cuyo reflejo encontramos en la unidad interna del ser humano (varón y mujer, en su mutua relación) y en la unidad interna de cada ser individual (con el conjunto de sus capacidades o potencias)¹⁶⁹. Este sería el contenido místico de la esponsalidad sanjuanista, en su nivel más primordial y originario, más allá de la imagen misma: la unificación. La conexión entre lo humano y lo divino se ha realizado en Cristo, en cuyo misterio de unión hipostática, de dos naturalezas y una sola persona, se produce el admirable intercambio humano-divino recogido en CB 23, y que asombraba a la Virgen en los *Romances*. La esponsalidad sanjuanista se constituye como entrada pedagógica al Misterio de la Unidad, origen de todas las cosas, y donde confluyen todos los opuestos y dualidades.

El concepto esencial tomado de la tradición de que «el Amado vive en el amante, y el amante en el Amado» (cf. CB 12 7), será usado por Juan en una síntesis que relaciona lo humano y lo divino, poniendo las bases para significar la participación del hombre en la vida intratrinitaria, gracias a la inhabitación trinitaria

¹⁶⁶ Cf. K. RAHNER, «Para una teología del símbolo», en *Escritos de teología* v. IV, Taurus (Madrid 1962) p. 301-305.

¹⁶⁷ Idea central de G. BIFFI, *Canto nuziale. Esercitazione di teologia anagogica*, Jaca Book (Milano 1999).

¹⁶⁸ Cf. M. J. MANCHO DUQUE, «Antítesis dinámicas de la Noche oscura», en AAVV., *Juan de la Cruz, espíritu de llama*, o.c., p. 369-382. F. Ruiz concreta las antinomias sanjuanistas en diez: vida-escritos, fuentes-originalidad, *Cántico-Subida*, poesía-prosa, exención-integración, fe-cultura, teólogo-pedagogo, dinamismo-esquemas, unión-negación, particular-universal: cf. F. RUIZ, «Unidad y contrastes: hermenéutica sanjuanista», en AAVV., *Experiencia y pensamiento...* o.c., p. 17-52. Podemos descubrir el sentido profundo, filosófico, que se encierra bajo la clave del símbolo esponsal al ponerla en relación con aquella originalidad sanjuanista de la unificación de contrastes que caracteriza su obra y su vida: «La fórmula antitética, la contraposición conceptual, está en la base del pensamiento sanjuanista»: M. J. MANCHO DUQUE, (ed.), *La espiritualidad española del siglo XVI: Aspectos literarios y lingüísticos*, Universidad de Salamanca (Salamanca 1990) p. 25.230.

¹⁶⁹ Juan de la Cruz representa la superación de la dialéctica de los contrarios como ley del espíritu (cf. V. CAPANAGA, *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina*, o.c., p. 325-338), la reconducción de la pluralidad con sus mutuas oposiciones a la unidad, al Todo de cuyo origen brotaron, en la experiencia de la *noche* que conduce a la unión, obrada por Dios mismo en pasividad activa y amorosa del hombre.

en el seno del alma. Pero esa grandiosidad de experiencia humana a la que el cristiano, hijo de Dios, está llamado, se vive en el mundo real, en la Iglesia concreta. Teresa y Juan –no podemos separarlos– defienden y edifican la unidad de la Iglesia. Teresa mostraba al final de su vida la alegría de ser «hija de la Iglesia»¹⁷⁰; Juan, en sus últimos días, sabía que sus enemigos no podrían expulsarle de la Orden «porque estaba muy aparejado para corregirse...» (Cta. a Juan de Santa Ana, finales de 1591). La edificante actitud de sometimiento y humildad de Teresa y Juan a los «prelados», representantes eclesiales institucionales, acompañada de la más absoluta libertad para decir aquello que consideran necesario, sin miedos ni falsos respetos humanos¹⁷¹, es el signo evidente de la eclesialidad indestructible de una espiritualidad sponsal fundamentada en la roca de Cristo. Juan de la Cruz va a mostrarnos el camino de la unidad, que abraza los contrarios: es el amor que abraza el desamor y la cruz, la reflexión y la vida, teología y santidad, noche oscura y alba luminosa, pasión crucificada y Pascua definitiva.

Un acceso al Misterio de Unidad

La unión con Dios es la clave central del pensamiento sanjuanista, en torno a la cual gira toda su doctrina de pedagogía espiritual. C. Merí Cucart, siguiendo una intuición de F. Ruiz, ha tenido la idea de desarrollar la doctrina sanjuanista en torno a este tema, relacionándolo, al mismo tiempo, con el texto de Jn 17, tan querido por Juan de la Cruz, y donde encuentra ya en germen todas las dimensiones implicadas por esta unión¹⁷²:

1. Unión de personas en el misterio de la Trinidad.
2. Unión hipostática del Verbo con su humanidad.
3. Unión de Dios y Cristo con el ser humano.
4. Unión de los hombres con Cristo y con Dios
5. Unión de los creyentes entre sí.
6. Unidad interna de sentido y espíritu en cada ser humano.
7. Unidad y armonía del ser humano con la creación.

Todas estas dimensiones diversas, que se hallan en el trasfondo de Jn 17, están también presentes, implícita o explícitamente en la experiencia mística sanjuanista y en su doctrina espiritual. La experiencia espiritual de la unión con Dios (4), recibida por gracia y respondiendo a la iniciativa amorosa divina (3), tiene su clave en el misterio de la Encarnación (2) que lleva a participar misteriosamente

¹⁷⁰ EFRÉN DE LA M. D. / O. STEGGINK, *Tiempo y vida de Santa Teresa*, BAC (Madrid 3ª ed.1996) p. 935.

¹⁷¹ Como hizo Juan en el Capítulo General extraordinario celebrado en Madrid en junio de 1590, mostrándose contrario a las tesis del P. General Nicolás Dorá. Poco después era cesado en todos sus cargos.

¹⁷² Cf. C. MERÍ CUCART, «Unión con Dios, dinamismo psicológico-espiritual en San Juan de la Cruz», en *SanjCruz* 39 (2007) p. 98ss.

en la vida divina, en los misterios de las relaciones divinas (1). El fruto de esta experiencia espiritual es la unificación del ser humano (6), y el amor mutuo donde se revive en comunidad la vida recibida (5), alcanzando la penetración de todo lo creado a la luz de la sabiduría divina (7). Es el camino desde la división, fruto del pecado, hasta la unión, donde se realiza la identidad del hombre a imagen de Dios, como hijo de Dios. Propiamente, el símbolo esponsal se refiere, de manera más estricta, a los puntos 3º y 4º, aunque su alcance llega, en el seno del misterio, a todos los niveles¹⁷³. En el 3º estaría la iniciativa esponsal divina, o el desposorio de la Encarnación, mientras que en el punto 4º entraría la respuesta humana del camino espiritual, la respuesta de la Esposa, o el desposorio de la unión por perfección.

El símbolo esponsal es el símbolo unificador-integrador por excelencia. Todas las divisiones se ven superadas por el dinamismo del amor. Se une el conocimiento (inteligencia) con el amor (voluntad). Late en el fondo el dinamismo de la Revelación, el dinamismo de la Pascua, que supera las dificultades y las divisiones, que atraviesa la muerte y conduce a la Vida. El símbolo esponsal nos invita a entrar en el misterio de Dios que es amor, amando. Ciertamente que nos comunica un conocimiento de Dios y de los misterios de la fe, particularmente el de la Encarnación, pero, sobre todo, procura animar a la persona a acceder a una experiencia y recrearla¹⁷⁴. Juan de la Cruz se arriesga a hacer una reflexión teológica que asuma plenamente las consecuencias de la unión hipostática para la humanidad, acogiendo la simbología esponsal como puerta hacia el Misterio¹⁷⁵. La unión de la naturaleza humana y divina en Cristo ha solucionado toda división irresoluble entre el cielo y la tierra, entre lo material y lo espiritual. Ambos han quedado unificados en el misterio del Verbo encarnado, que abre lo humano a posibilidades inimaginables recibidas por la gracia. La comunión humano-divina es la vocación humana, realizada y regalada a la humanidad en Jesucristo. Cuando separamos lo humano y lo divino nos estamos alejando de la más profunda novedad que nos trajo Jesucristo: la gloria de Dios expresada en la humanidad del Verbo. Un tesoro escondido en el corazón de la Iglesia.

Por otro lado, las implicaciones de la participación humana en el misterio de la vida divina que se nos regala en Cristo alcanzan toda la persona con sus relaciones, todo lo humano y lo creado, la naturaleza y la cultura. La unión con Dios permite «pre-gustar» la realización de los designios divinos sobre la humanidad, la vuelta al Paraíso recuperado en la Cruz redentora de Cristo. Un Paraíso que

¹⁷³ Podemos decir que todos ellos han ido saliendo a lo largo de nuestra investigación sobre el *Cántico*.

¹⁷⁴ Siguiendo la tradición de los símbolos carmelitanos, su intención es la de invitar a una experiencia, conducir a una presencia que reclama una implicación personal que renueva y transforma a la persona, una participación en la comunicación divina que ilumina amorosamente el rostro oculto pero presente de Dios: cf. G. CASTRO MARTÍNEZ, «El simbolismo místico. Simboli ricorrenti in Santa Teresa di Gesù e in San Giovanni della della Croce», en AAVV, *Mística e mística carmelitana*, o.c., p. 199-200.

¹⁷⁵ «La pedagogía espiritual no puede prescindir de los símbolos. No es posible una mistagogía sin símbolos, sin mito y sin ritos»: *ib.* p. 220.

no está «sólo» en la otra vida sino que puede ya experimentarse aquí, aunque las realizaciones históricas de los bienes divinos se perciben con mayor claridad en el seno de comunidades vivas y llenas de espíritu (cf. CA) y parecen oscurecerse un poco al alejarse de ellas¹⁷⁶. La espiritualidad esponsal sanjuanista reclama intrínsecamente una antropología adecuada de diálogo y relación del hombre y la mujer, y una eclesiología de comunión¹⁷⁷, sin las cuales podría caer en deformaciones o espiritualismos. El símbolo del Paraíso, como realización del deseo del hombre y el deseo de Dios, parece alejarse de la historia cuando la espiritualidad esponsal no encuentra el ambiente adecuado de comunión y reciprocidad en la vida cotidiana.

Conviene profundizar dentro de la espiritualidad sanjuanista el tema de la humanidad de Cristo y el misterio de la Encarnación, que es donde se realizó ya definitivamente el desposorio de Dios con la humanidad y donde se consuma la Redención del hombre y de todo lo creado. Juan de la Cruz habla de la unión del alma-esposa con Cristo-esposo vinculada al misterio de la Encarnación, donde la unión hipostática del Verbo encarnado resulta un referente de unidad con talante esponsal¹⁷⁸.

4. EL SÍMBOLO ESPONSAL Y EL MISTERIO DE LA ENCARNACIÓN

Una clave sanjuanista: el Verbo encarnado, entrada a la vida divina

El biógrafo antiguo Alonso señala la especial devoción de Juan a tres misterios: la Trinidad, la Encarnación y la humanidad de Cristo¹⁷⁹. Sabemos que la Encarnación es un elemento fundamental del pensamiento teológico sanjuanista, tal y como lo hemos constatado en el comentario de CB 23¹⁸⁰. La Encarnación es el misterio central de la fe que ilumina la Redención humana, donde Dios se desposó con la humanidad, de una vez y para siempre, mostrando su amor indisoluble e invitando a la respuesta amorosa de la Esposa. El Verbo encarnado, en su humanidad divina, es la puerta de todos los bienes para el alma y para toda la humanidad. Podemos deducir de su pensamiento que, en la persona humano-

¹⁷⁶ Y entonces la espiritualidad ha de subrayar más los elementos de escatología futura en la otra vida.

¹⁷⁷ Juan de la Cruz no hace una tematización sobre la vertiente eclesiológica de su experiencia mística, pero creemos que sólo una eclesiología de comunión ilumina adecuadamente su doctrina mística en la actualidad, permitiendo una comprensión cabal de su figura biográfica que pueda superar algunas deformaciones recibidas del pasado.

¹⁷⁸ La unidad de la humanidad y la divinidad en el Verbo encarnado se presenta en R 287-294 con un talante esponsal, el mismo talante que mostrará la unión del alma con Cristo en el camino espiritual. La vida divina que el Verbo nos trae al mundo atrae esponsalmente al ser humano a la unidad.

¹⁷⁹ Cf. ALONSO M. D., *Vida, virtudes y milagros del santo padre Fray Juan de la Cruz*, EDE (Madrid 1989) p. 402-403.

¹⁸⁰ Y podemos descubrirlo en otros lugares, por ejemplo, en los *Romances de la Trinidad*.

divina de Cristo, el hombre encuentra la fuente de la regeneración de todo lo creado (cf. CB 37-38). Juan de la Cruz conecta el tema de la unión hipostática, con el tema de la unión de los hombres a Dios y las conveniencias de justicia y misericordia de Dios sobre la salud del género humano (cf. CB 38,3). El alma alcanza la transformación de Dios por la unión con el Verbo (cf. CB 39,1), transformación en la hermosura creada e increada y transformación en la hermosura de la unión hipostática del Verbo. Dios comunica al alma unida a sí no sólo la sabiduría sobre los misterios intra-divinos sino también la sabiduría de todas las cosas creadas y las relaciones mutuas entre ellas. Juan descubre el desvelamiento de las misteriosas relaciones entre las criaturas como fruto de la unión del alma con su Esposo el Verbo.

Cuando Juan de la Cruz habla de la humanidad de Cristo está refiriéndose a la unión humano-divina de las dos naturalezas en la segunda persona de la Trinidad. En Cristo, que es mediador de todas las gracias y máxima revelación y palabra del Padre, en función de quien están pensadas todas las cosas de la Creación, está el manantial de unidad de lo profano y lo divino, porque en su imagen se revela el sentido profundo de las criaturas tal y como el Creador las diseñó. Juan se había acostumbrado, en el ambiente carmelitano, a coger poesías puramente profanas y pasarlas a lo divino, en sentido religioso. Intuimos una nueva mentalidad que nace de la vida misma del Carmelo teresiano y que Juan de la Cruz asumirá genialmente. Se vincula lo profano a lo sagrado de una manera que podríamos definir con estos pasos sucesivos:

- Todo lo creado, en cuanto a su origen que es Dios mismo, ha de ser devuelto a la intención originaria, que es la divina.
- Lo natural, lo humano es el cauce adecuado para expresar lo religioso, lo sagrado, el misterio de Dios mismo.
- Hay una íntima conexión entre lo profano y lo sagrado, y todo lo profano es susceptible de ser trasladado al ámbito religioso, y en ello alcanza su sentido más pleno.

La clave que nos hace penetrar este misterio de unidad se encuentra en la Encarnación, donde lo divino y lo humano se han unificado para siempre, promoviendo una dinámica a la que está llamada toda la Creación y en cuyo misterio ha penetrado el santo carmelita al lado de Teresa de Jesús. Estamos ante un proceso de redención de lo creado, conducido hacia la unión con Dios. En el fondo, la experiencia mística sanjuanista y su doctrina espiritual conducen a la unificación de lo sagrado y lo profano, del hombre y Dios. Se desvela la oculta pretensión sanjuanista de unir el cielo y la tierra.

Es muy significativa la conducción de los elementos profanos hacia lo divino como fruto de la contemplación de la humanidad de Cristo. Estamos ante una intuición y una pedagogía carismática en la que tanto Teresa como Juan se sumergieron y que después ofrecieron a los descalzos. Se trababa de asimilar, dentro de la vida radical del Carmelo teresiano, una nueva sensibilidad hacia los valores de la

sociedad, hacia el arte y la estética, hacia los sentimientos humanos, hacia la cultura: vivir profundamente lo humano, también en sus aspectos sociales, festivos y relacionales, para llevarlos hacia Dios, y aprender a leer en ellos la presencia divina, descubrir la huella del Creador y cantarla con alegría. Los elementos profanos han sido «redimidos» y trasladados al amor de Dios, ante los ojos del alma que ha recobrado la inocencia.

La consideración de la visión personal que Juan tiene del tema de la humanidad de Cristo y su comparación con la visión complementaria de Teresa de Jesús nos permitirá ver, en su contexto, una aportación específica.

El desconocido misterio de la Encarnación

La redención es para Juan una humanización de Dios y una divinización del hombre¹⁸¹. El hombre está llamado a ser hijo de Dios, a participar en la vida divina por la identificación con el Hijo. El misterio central de la salvación y del camino de comunión del hombre con Dios se encuentra en Jesucristo, en su ser Dios y hombre a la vez, del cual es llamado a participar el ser humano¹⁸².

Contemplada en su radicalidad, la Encarnación aporta una novedad que alcanza a todo lo creado y que podríamos expresar así: no hay división entre lo sagrado y lo profano¹⁸³. Si la redención de Jesús alcanza todas las cosas y la huella de Cristo se encuentra ya en todo lo creado, no hay ninguna criatura que pueda ser percibida autónoma de Cristo, fuera del designio divino sobrenatural que alcanza todo el orden existente (cf. Col 1,15-20). La Encarnación no sólo ha llevado una novedad «humana» al seno de la divinidad, sino que además ha traído una novedad «divina» al seno de la creación y de la humanidad. Lo profano y lo sagrado se han unido y son en Cristo «una sola cosa», mostrando así la vocación primordial de todo lo creado a su realización en el plan divino. Podríamos decir que «ya todo es sagrado». La historia está en camino de realización del misterioso designio del Padre, donde Cristo es el Hombre Nuevo en el cual fuimos diseñados todos los

¹⁸¹ R 140-142: «y que el hombre Dios sería, y trataría con ellos, comería y bebería».

¹⁸² K. Rahner señalaba el problema de la humanidad de Cristo (cf. K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología», en *Estudios Teología I*, Madrid 1963, p. 169-223) como uno de los elementos aún no bien asumidos en la teología, en la reflexión cristiana y eclesial, conduciendo a una visión deformada de Dios. Algunos teólogos consideran que ni siquiera Santo Tomás, cuando habla de la unión hipostática de Cristo en su *Suma Teológica* (cf. ST 3, q. 1-26) parece que haya conseguido superar de manera brillante el escollo del monofisismo (doctrina herética de Eutiques de Constantinopla, s. V: que resalta la divinidad de Cristo, en la cual queda absorbida su humanidad, sin que esta llegue a tener ningún sentido relevante). El misterio de la Encarnación es un elemento central y Juan de la Cruz insiste en la poca asimilación que se tiene del sentido profundo de este misterio (cf. CB 37,4).

¹⁸³ Se comprende aquí la división de lo sagrado y lo profano como una división de planos traída por la Ley, la cual ha sido superada por la ley nueva de Cristo. Ya no hay división entre puro e impuro, sagrado y profano. Cristo ha devuelto a la humanidad a la intención divina originaria donde Dios miraba (con amor) todas las cosas y veía que «todo era bueno».

hombres¹⁸⁴, desde Adán hasta hoy, y hacia el cual caminamos, unidos a toda la creación. La humanidad de Cristo es la clave de este misterio¹⁸⁵.

En la Edad Media existía la idea de que, llegado a un cierto punto de la vida espiritual, la humanidad de Cristo había de ser superada para poder acercarse a las alturas divinas de Dios mismo. En el fondo, latía un cierto prejuicio de negatividad de lo material y de lo corporal. La escuela cisterciense, sobre todo con San Bernardo de Claraval va a recuperar la mirada atenta y contemplativa a la humanidad de Cristo¹⁸⁶, pero ello quedó relegado generalmente a la *teología afectiva* dentro de la vida monástica, sin haber calado a fondo en el conjunto de la reflexión teológica medieval. El tema volvió a salir con fuerza, por iniciativa de algunos santos de la época, como Francisco de Asís, Ignacio de Loyola y Teresa de Jesús, que van a reaccionar frente al ambiente general afirmando con fuerza la humanidad de Cristo. Teresa no se aleja de ella en las más elevadas etapas (cf. Rel 66,3) y afirma que la humanidad de Cristo ha de ser siempre la mediación a través de la cual nosotros vemos a Dios (cf. V 22), una idea que ya encontrábamos en San Bernardo. Juan de la Cruz se encuentra en este momento de transición, recoge la influencia de santa Teresa y la vive en su experiencia reformadora carmelitana, asumiendo y madurando una reflexión teológica sobre la misma.

Hay una errónea interpretación que se ha transmitido y ha llegado hasta los teólogos modernos, aplicando a Juan de la Cruz una deformación contraria al elemento de la humanidad de Cristo, que no responde cabalmente al pensamiento sanjuanista, y sólo puede explicarse como lectura parcial de su obra y deficiente comprensión de la clave de su pensamiento¹⁸⁷. Podemos encontrar opiniones que

¹⁸⁴ Cf. G. BIFFI, *Canto nuziale*, o.c., p. 61.

¹⁸⁵ K. Rahner lo ha reflexionado: «Si tomamos en serio el cristianismo de la Encarnación, eternamente será el Verbo de Dios hecho carne, en su humanidad, la mediación, la puerta, el Dios concreto para nosotros, en cuanto que lo veremos cara a cara. La humanidad de Jesús no es algo que sólo en el tiempo tuvo una función medianera, que luego quedaría, por así decirlo, abolida. Siempre tendremos que habérmolas con el Dios que se hizo hombre. No hay en toda la eternidad una teología que no sea una antropología»; K. RAHNER, *Fieles a la tierra*, Herder (Barcelona 1971) p. 129. Y después añade que «la humanidad de Cristo tendrá un significado eterno para la inmediatez de la visio beata. La Encarnación del Logos puede ser considerada tranquilamente como el supuesto absoluto de la gracia y de la gloria rigurosamente sobrenaturales [...]. Y no es una relación moral sino ontológico-real y permanente el que la autocomunicación de Dios al espíritu creado en la gloria se base en la Encarnación»: K. RAHNER, *Escritos de teología vol. IV*, Taurus (Madrid 1962) p. 310. Desarrolla el tema en «Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios», en *Escritos de Teología vol. III* Taurus (Madrid 3ª 1968) p. 47-59.

¹⁸⁶ Aunque en el fondo siempre queda la huella de que la contemplación de la humanidad de Cristo es un paso inferior, mientras que la perfección mayor conduce a la contemplación de su divinidad: cf. BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Serm. 20, p. 119-126.

¹⁸⁷ Encontramos esta deficiente comprensión sanjuanista incluso en K. RAHNER, «Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios», o.c., p. 47-60 (p. 54). Interesante la crítica que le hace F. RUIZ, en *EphCarm* 19 (1968), p. 63-68. Al final de su vida, el mismo Rahner dejó entrever que aunque Juan de la Cruz había influido en su obra, sin embargo, no le había leído a fondo directamente; por tanto, lo único que hacía es transmitir un estado de opinión sobre la comprensión del autor: cf. P. IMHOF / H. BIALLOWONS, *La fe en tiempos de invierno*, Desclée (Bilbao 1989) p. 69.

quieren asumir a Juan de la Cruz en una línea falseada de espiritualidad cristiana. Una frase poco afortunada de Cesar Vaca nos lo muestra: «Como en la humanidad de Cristo, en la que no hay personalidad humana, absorbida por la vida divina, por el Verbo, en el santo (Juan de la Cruz) se realiza una manera de hipóstasis mística con Jesucristo»¹⁸⁸. Vemos aquí cómo se cuele en el pensamiento cristiano un grave error que no sabe mantener el equilibrio del misterio de la unión hipostática, y que contempla con este prisma la obra de Juan de la Cruz. En la unión hipostática la personalidad humana no queda absorbida o anulada por la divina, sino más bien es integrada, unificada (indisolublemente) y «capacitada» por ella, en el misterio de la Encarnación, de la kénosis y de la Pascua, para asumir la vida divina¹⁸⁹. Tampoco en Juan de la Cruz se da esta anulación de lo humano «aplastado» por lo divino, sino la participación en ese mismo misterio de la Encarnación, de kénosis y de Pascua¹⁹⁰. Precisamente el símbolo esponsal sanjuanista, a la luz de una reflexión teológica actualizada, nos capacita para mostrar el sentido auténtico de su doctrina y rechazar visiones deformadas o incompletas¹⁹¹.

La humanidad de Cristo es también para Juan, como lo era para santa Teresa, un elemento esencial¹⁹², tal y como vemos con claridad en S 1,13,3-4¹⁹³. La profunda experiencia mística a la que Juan nos anima a sumergirnos no excluye, sino que más bien reclama la unidad de lo humano con lo divino. Ni lo divino ahoga lo humano ni al revés. Ambos quedan indisolublemente unidos en la experiencia cristiana y como participación en la experiencia del Hijo. La vida divina se expresa en plenitud en lo más profundamente humano, y ahí está, precisamente, lo más extraordinario de la Encarnación: Dios asume la debilidad humana para que

¹⁸⁸ C. VACA, «Juan de la Cruz y algunos aspectos del problema espiritual moderno» en *RevEspir* 1 (1942) p. 296.

¹⁸⁹ «La divinización del hombre comporta su plena humanización, en armónica unificación de todo su ser [...] llega a ser plenamente hombre y Dios por participación, en el sentido de que asume una perfecta madurez humana y espiritual»: L. BORRIELLO, «Esperienza mística», en AAVV., *Dizionario di Mistica*, o.c., p. 469.

¹⁹⁰ En línea de clarificar la auténtica espiritualidad cristiana pidió Benedicto XVI en la Audiencia de los miércoles 4-X-2006, no reducir a Jesús ni a su dimensión divina ni a su dimensión histórica: «Nunca tenemos que perder de vista ninguno de estos dos elementos –aclará–, pues si proclamamos sólo la dimensión celestial de Jesús corremos el riesgo de hacer de Él un ser etéreo y evanescente, mientras que si sólo reconocemos su papel concreto en la historia, corremos el riesgo de descuidar su dimensión divina, que constituye su calificación propia» (cf. Z506100406. Zenit, agencia de noticias de Internet, <http://www.zenit.org>).

¹⁹¹ La interpretación errónea de Juan de la Cruz viene de lejos y la encontramos, incluso, en uno de sus mejores biógrafos antiguos, asumiendo la mentalidad de su época a través de un testimonio que define a Juan de la Cruz: «este varón era tan sabio y puro que no tenía resabio de hombre» (ALONSO M. D., *Vida, virtudes y milagros...* o.c., p. 186).

¹⁹² Cf. EFRÉN DE LA MADRE DIOS, *San Juan de la Cruz y el misterio de la Santísima Trinidad en la vida espiritual*, Universidad de Salamanca (Zaragoza 1947) p. 277-278.

¹⁹³ «Lo primero, traiga un ordinario apetito de imitar a Cristo en todas las cosas, conformándose con su vida, la cual debe considerar para saberla imitar y haberse en todas las cosas como se hubiera él. Lo segundo, para poder bien hacer esto, cualquiera gusto que se le ofreciere a los sentidos, como no sea puramente para honra y gloria de Dios, renúncielo y quédese vacío de él por amor de Jesucristo, el cual en esta vida no tuvo otro gusto, ni le quiso, que hacer la voluntad del Padre» (S 1, 13,3-4).

el hombre acceda a la vida divina. La Humanidad de Cristo, revalorizada en el Carmelo teresiano, se muestra en aquella plenitud de vida que el Creador había diseñado desde el principio como admirable intercambio¹⁹⁴, fruto de la igualdad de amor y de la transformación. La divinidad de Jesucristo no le aleja de lo humano, sino que lo consume, ya que todo lo creado fue diseñado en la mente divina para este desposorio que culmina y realiza en sentido profundo todas las cosas. Lo divino no está fuera del hombre sino en su más profundo ser e intimidad, donde se revela un dinamismo que le lleva a no encerrarse, a salir de sí mismo, a darse a la alteridad y a conocerse en la reciprocidad.

En Juan enlaza la cristología con la antropología, y esta contempla al hombre, siguiendo la tradición patristica, como camino de divinización por la comunión con Dios¹⁹⁵: «para este fin de amor fuimos creados» (CB 29,3). La unión con Cristo no puede realizarse sin la mediación de su humanidad: «Esta comunión se realiza en el Cristo total, aunque el modo sea mediante la fe ilustradísima, sin formas ni figuras, de la cual no se excluye la esencia de la Humanidad resucitada»¹⁹⁶.

Las perspectivas sanjuanista y teresiana frente a la humanidad de Cristo

Encontramos en la espiritualidad carmelitana de Teresa y Juan un tronco esencial común que alcanza la experiencia trinitaria por mediación de Cristo (Esposo del alma y de la Iglesia), valorando su humanidad y descubriendo en ella tesoros inexplorados para la vida eclesial¹⁹⁷.

En cuanto a esta concepción cristológica subyacente podemos decir que encontramos en Juan¹⁹⁸ los elementos para dar una reflexión teológica más apropiada, que ponga en su lugar la humanidad de Cristo, tan vivamente defendida por Teresa. Juan, con su carisma místico y teológico sabe centrar el tema de la humanidad de Cristo en la unidad indisoluble de las dos naturalezas en la persona del Hijo de Dios, que se constituye en puente de unión sponsal entre Dios y el hombre. En la unión hipostática de Cristo se encuentra el acceso del hombre al Padre, meta y final del itinerario espiritual¹⁹⁹. La persona de Jesucristo es el objeto principal de la contemplación cristiana, que esconde los más profundos misterios. Conocer los misterios de Dios, revelados en Cristo, es unirse a Él en el amor, entrando en el misterio de la unidad de su doble naturaleza.

¹⁹⁴ «Y que Dios sería hombre / y el hombre Dios sería»: R 139-140.

¹⁹⁵ Cf. C. GARCÍA, «San Juan de la Cruz entre la escolástica y la nueva teología», en AAVV., *Dottore mistico...* o.c., p. 122-123.

¹⁹⁶ Cf. S. CASTRO, «La experiencia de Cristo: foco central de la mística», en AAVV., *Experiencia y pensamiento...* p. 185; cf. F. RUIZ, *Místico y maestro San Juan de la Cruz*, o.c., p. 132-136.

¹⁹⁷ Un buen estudio de la figura de Cristo en la doctrina y en la experiencia de Teresa de Jesús lo tenemos en el cap. V de la obra citada de A. MAS ARRONDO, *El hombre en Cristo y Cristo en el hombre...* o.c., p. 235-361.

¹⁹⁸ Insertamos plenamente a Juan en la línea de la «humanidad de Cristo», aunque en algunos elementos de su doctrina mística parece menos explícito que Teresa o Ignacio de Loyola: cf. V. LARRANAGA, «San Ignacio de Loyola y san Juan de la Cruz: convergencias y divergencias», *RevEspir* 15 (1956) p. 273.

¹⁹⁹ Cf. M. Á. DÍEZ, *Pablo en Juan de la Cruz*, o.c., p. 290. 300.

Hay que insistir, por tanto, en la profunda sintonía²⁰⁰ de Juan y Teresa en el tema de la humanidad de Jesucristo, remarcando matices diferentes: Teresa reclama la humanidad de Cristo, en contraste con influencias eclesiásticas que le llegan, defendiendo un elemento esencial de la experiencia de Dios que ella ha vivido. Juan de la Cruz manifiesta una visión más teológica, expresa más la unidad de la humanidad y la divinidad en Cristo²⁰¹.

En unidad con la misma visión teológica, Teresa insiste en lo humano, movida por su sensibilidad femenina. Juan se centra más en el acceso a lo divino. Santa Teresa es más descriptiva, Juan de la Cruz, más sistemático²⁰². Ambas líneas, que no son absolutas, reclaman la reciprocidad, se complementan mutuamente²⁰³. Para Teresa, la experiencia mística esencial del desposorio con Cristo y la unión con Él es una relación personal, de identificación plena e intimidad compartida, asumiendo Cristo y ella los bienes y trabajos del otro. Para Juan de la Cruz, la comunicación mística sponsal, sin dejar de ser una relación personal, se desplaza en línea de conocimiento y sabiduría que alcanza todo lo creado (cf. CB 14-15), recibe deleite y fruición y asume gloria y poder divinos, aquí y en la vida eterna. Son matices distintos de una misma experiencia de desposorio místico e inhabitación trinitaria en el alma. En la mujer predomina lo afectivo, la voluntad en busca del amor²⁰⁴; en el hombre, predomina una experiencia de fe, que atraviesa

²⁰⁰ Para profundizar más en este tema: cf. S. CASTRO, «Jesucristo en la mística de Teresa y Juan de la Cruz» en AAVV, *Místico y profeta... o.c.*, p. 179-210; cf. E. MAS LACABE, «Conferencias sanjuanistas. X Semana sanjuanista de Úbeda», en *San Juan de la Cruz... pájaro solitario*, Carmelo Teresiano (Úbeda 1988) p. 76-78.

²⁰¹ «Es uno de los rasgos más marcados en la cristología sanjuanista: la imprescindible unidad y totalidad. En cuanto le eclipsan un poco la divinidad, para hacerle a Jesucristo más humano, ya le siente instintivamente extraño, como si le hubieran amputado algún miembro. En cuanto le quitan realismo humano, trato familiar de amigo y amado, ya siente que no es el Verbo encarnado que él adora»: F. RUIZ, «Jesucristo: rostro humano de Dios, rostro divino del hombre», en AAVV, *Antropología de San Juan de la Cruz*, o.c., p. 82.

²⁰² Cf. EFRÉN DE LA M. D., *San Juan de la Cruz y el misterio de la Santísima Trinidad*, o.c., p. 425. Hay que situar a ambos autores en la teología de su época, donde Juan va a quedar más influido por corrientes místicas familiarizadas con el Pseudo-Dionisio y la tradición europea del «no-saber», mientras que Teresa, menos preparada teológicamente y más independiente, expone su propia experiencia (aunque también se aproveche de lo que ha conocido en sus lecturas espirituales). Ello tiene sus ventajas e inconvenientes para ambos. Teresa habla más de Jesús resucitado, y ello revaloriza sus palabras de cara a una visión teológica más actual. Acertadamente ha señalado A. Mas Arrondo la relación entre la humanidad sacratísima de Jesús con la resurrección: cf. A. MAS ARRONDO, *El hombre en Cristo y Cristo en el hombre...*, o.c., p. 263-267.

²⁰³ Sería un campo de investigación extraordinario, profundizar en las identidades espirituales masculina y femenina, como caminos diversos que han de acompañarse mutuamente hacia el encuentro de Cristo, y que tienen relación con esa identidad humana que se realiza en la unidad. Este trabajo está por realizar, y no es posible entrar en él dentro de las posibilidades de nuestro estudio, pero me parece que será un campo fecundo de investigación para el futuro: hablar de una teología espiritual diferencial, en el hombre y la mujer, sustentada en una antropología teológica de la unidad y de la reciprocidad. Una antropología teológica sponsal.

²⁰⁴ Diversos estudios de psicología profundizan en las diferencias del hombre y la mujer, pero preferimos citar textos de la *Mulieris Dignitatem* (MD). En MD 18 se relaciona la diferencia con la

la *noche*, la oscuridad, y que busca el conocimiento. El mismo Juan, cuando en el núcleo de su obra ha de subrayar la centralidad del amor, se está identificando con lo femenino, con la esposa del *Cantar*, remitiéndose al sustrato esencial del alma humana²⁰⁵. El protagonista del *Cántico* es la esposa, y Juan de la Cruz asume en *Cántico* la identidad femenina del alma ante el Esposo (masculino)²⁰⁶.

Tanto la fe como el amor, el conocimiento como el afecto, corresponden tanto a la mujer como al hombre, se presentan de maneras diversas, y una conduce a la otra. Pero nos hemos referido a unas tendencias generales, complementarias, que nos hacen descubrir al hombre integral, hombre-mujer que, en su mirada recíproca y en su camino hacia el Señor de la Gloria, expresan la diversidad y unidad de los matices de la experiencia humana de Dios. Se trata de psicología diferencial, que también la Revelación considera en el contexto de la Economía de Salvación. En el fondo, estamos ante la unión con Dios, que llena todas las aspiraciones humanas, pero que el hombre y la mujer viven de modo diverso. Precisamente porque el ser humano integral no es individual ni sólo masculino o femenino, sino relacional, unidad de hombre y mujer, es necesario escuchar ambas voces para poder apuntar e intuir certeramente la integridad de aquel misterio que afecta a todos y en quien todos hallan su culminación definitiva. Comparar la visión sanjuanista y teresiana nos ayuda a comprender mejor la aportación

maternidad: «Comúnmente se piensa que la mujer es más capaz que el hombre de dirigir su atención hacia la persona concreta y que la maternidad desarrolla todavía más esta disposición. El hombre, no obstante toda su participación en el ser padre, se encuentra siempre «fuera» del proceso de gestación y nacimiento del niño y debe, en tantos aspectos, conocer por la madre su propia «paternidad». Podríamos decir que esto forma parte del normal mecanismo humano de ser padres, incluso cuando se trata de las etapas sucesivas al nacimiento del niño, especialmente al comienzo. La educación del hijo –entendida globalmente– debería abarcar en sí la doble aportación de los padres: la materna y la paterna. Sin embargo, la contribución materna es decisiva y básica para la nueva personalidad humana». Y continúa en MD 29: «La llamada a la existencia de la mujer al lado del hombre –una ayuda adecuada (Gn 2, 18)– en la «unidad de los dos» ofrece en el mundo visible de las criaturas condiciones particulares para que «el amor de Dios se derrame en los corazones» de los seres creados a su imagen». Y en MD 30: «La dignidad de la mujer se relaciona íntimamente con el amor que recibe por su femineidad y también con el amor que, a su vez, ella da [...]. La mujer no puede encontrarse a sí misma si no es dando amor a los demás».

²⁰⁵ La dimensión femenina de la humanidad propia de toda experiencia espiritual es muy importante por «la enorme importancia que el arquetipo femenino ha tenido y tiene en la experiencia religiosa de la humanidad y en su capacidad de acercarse al misterio no sólo en el sentido de que la mujer tiene probablemente una sensibilidad y una disponibilidad para lo sagrado más profunda que el hombre, sino también de lo importante que es para la personalidad humana su componente femenina arquetípica inconsciente y el relativo proceso de simbolización y de toma de conciencia de las instancias soterradas para una religiosidad que compenetre creativamente la vida»: L. PINKUS, en AAVV., *Nuevo Diccionario de Mariología*, San Pablo (Madrid 1988) p. 1678.

²⁰⁶ G. Durand afirma que la mujer posee «una doble naturaleza que es propia del symbolon mismo: es creadora de un sentido y al mismo tiempo su receptáculo concreto. La femineidad es la única mediadora, por ser a la vez «pasiva» y «activa» [...]. La Mujer es, como el Ángel, el símbolo de los símbolos, tal como aparece en la mariología ortodoxa en la figura de la Theotokos, o en la liturgia de las iglesias cristianas que asimilan de buen grado, como mediadora suprema, a «La Esposa»: G. DURAND, *La imaginación simbólica*, Amorrortu (Buenos Aires 1971) p. 41-42.

específica contemplándola integrada en su ambiente original²⁰⁷. La visión cabal del pensamiento de Juan de la Cruz reclama una atención a su relación con la mujer, como marco de su espiritualidad esponsal. Concluimos con unas palabras oportunas de F. Casanovas: «No podemos vivir plenamente la Palabra de Dios si no incorporamos la expresividad de estos hombres y mujeres que han aportado a la Iglesia nuevos matices de la humanidad de Jesús»²⁰⁸.

Una rica cristología

La mística de Juan de la Cruz es plenamente cristocéntrica²⁰⁹, tal y como reconoce Von Balthasar: «Está, pues, claro que la mística de Juan de la Cruz es directamente cristocéntrica y sólo mediante Cristo es teocéntrica; que no es una mística filosófica, sino teológica, fundada en la imitación de Cristo; y que en ella todas las palabras del Antiguo Testamento se ordenan concéntricamente en torno al anonadamiento del Verbo de Dios en la Cruz»²¹⁰.

La vocación cristiana en la doctrina sanjuanista se define como un diálogo esponsal del hombre con Dios que, en Cristo²¹¹, lleva al hombre a participar del misterio trinitario²¹². La cristología sanjuanista es rica y profunda, aunque no está sistematizada²¹³. La cristología sanjuanista es más catabática

²⁰⁷ El descubrimiento extraordinario que Teresa hace al final de su obra *Las Moradas* —influida seguramente por San Juan de la Cruz—, es que en el matrimonio espiritual es posible acercar el cielo a nuestra vida humana en la historia, uniéndose tanto el alma y Dios que pueden vivir mutua y recíprocamente uno en el otro, tal y como sugiere la interpretación espiritual del *Cantar* y muestra el evangelio de Jn: cf. A. MAS ARRONDO, *Acercar el cielo. Itinerario espiritual con Teresa de Jesús*, o.c., p. 251-256. Estamos claramente en el núcleo de la experiencia mística de Teresa, pero también de Juan de la Cruz. Esta obra de Mas Arrondo es una interesante aportación para presentar el pensamiento teresiano con parámetros actualizados que pueden facilitar la comprensión y la vivencia espiritual de su mensaje al hombre y la mujer de hoy.

²⁰⁸ F. CASANOVAS, *La alegría. La pascua cristiana*, Claret (Barcelona 1997) p. 118.

²⁰⁹ Cf. L. RUANO, «La doctrina del Cuerpo Místico en San Juan de la Cruz», en *RevEspir* 3 (1944) p. 190. 195. 209-210; cf. G. MOREL, *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix*, o.c., vol 2 p. 192.

²¹⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. 3. Estilos laicales*, Encuentro (Madrid 1987) p. 171.

²¹¹ Toda la obra sanjuanista está pensada en clave nupcial, donde Cristo es siempre el Esposo del alma, con rasgos del *Cantar*: cf. S. CASTRO, *Hacia Dios con san Juan de la Cruz*, EDE (Madrid 1986) p. 15.

²¹² Cf. E. GARCÍA LÁZARO, «Cristo en la mística de San Juan de la Cruz», en AAVV., *Juan de la Cruz, espíritu de llama...* o.c., p. 695.

²¹³ S. Castro ha establecido líneas para rastrear una cristología implícita en la obra sanjuanista:

Cristo, centro del proyecto de Dios	Redentor, Nuevo Adán	Esposo	Cristo Pneumático
<i>Romances 1-9</i>	<i>Subida-Noche</i>	<i>Cántico</i>	<i>Llama</i>

Cf. S. CASTRO, *Hacia Dios con san Juan de la Cruz*, o.c., p. 157-160, nota 5. En una obra posterior hace una esquematización, aún más detallada de la presencia de Cristo a lo largo de toda la obra sanjuanista, llegando a 9 etapas sucesivas, en las que se hace presente progresivamente: cf. S. CASTRO, «La experiencia de Cristo: foco central de la mística», en AAVV., *Experiencia y pensamiento...* o.c., p. 171-184.

que anabática²¹⁴, está más cercana a Pablo y al cuarto evangelio que a los sinópticos. Contemplando la humanidad de Cristo podemos decir que se centra en su divinidad, participando de la vida trinitaria: se trata de un «cristocentrismo trinitario»²¹⁵.

Juan de la Cruz nos presenta un camino de síntesis para solucionar el peligro de un acceso espiritualista a la figura de Cristo donde lo divino ahogase a lo humano o viceversa. Tradicionalmente, en esta pugna de fuerzas desiguales ha ganado la divinidad, ocultando la humanidad, pero también caben las deformaciones en sentido contrario. Teresa reacciona contra la primera deformación, y Juan, en plena unidad con Teresa, reacciona contra el peligro de la segunda. Creemos que Juan de la Cruz consigue una valoración equilibrada de la unidad indisoluble de la humanidad y de la divinidad en Cristo, iluminando las posibilidades a las que el hombre accede por gracia y que conducen a participar en la vida divina. La teología sanjuanista es un arriesgado y genial intento de hacer una reflexión teológica que asuma plenamente las consecuencias de la unión hipostática para la humanidad. Y para hacerlo ha asumido con todas sus consecuencias el símbolo esponsal como puerta hacia el Misterio.

La realidad primigenia y fontal del Universo existente es una realidad «esponsal»: es el misterio del Verbo de Dios que se une indisolublemente a la naturaleza humana en el acontecimiento de la Encarnación²¹⁶. En lo más plenamente humano del Verbo encarnado, en su condición frágil que será llevada generosamente hasta el sufrimiento y la muerte en la cruz por amor a la humanidad, se revela la plenitud de la divinidad. La cruz de Cristo es la gloria de Cristo (concepto que está en perfecta sintonía con el pensamiento del cuarto evangelista). Es una unidad que no omite los conflictos, ni reduce uno a otro, sino que se da asumiendo lo diverso, los contrastes²¹⁷. Juan no sólo recuerda la humanidad de Cristo, unida a su divinidad, sino que además intuye y quiere expresar la divinidad del cristiano, recibida como don y gracia de filiación divina en misteriosa participación por la unión con Cristo. Expresar con palabras humanas algo de ese misterio inefable de la vida divina que puede ser asumida en nuestra carne humana es el intento arriesgado y valiente de Juan de la Cruz.

En cierto sentido, nos atrevemos a afirmar que Juan consigue, en relación con el tema de la humanidad de Cristo, una solución más acertada que

²¹⁴ F. GARCÍA MUÑOZ, *Cristología de san Juan de la Cruz. Sistemática y mística*, FUE (Madrid 1982) p. 14.

²¹⁵ Cf. A. G. MALATIC, «In Cristo tutte le cose: Cristo nella mistica sanfrancescana e sangiovanista», en AAVV., *Dottore mistico...*, o.c., p. 186.

²¹⁶ Cf. G. BIFFI, *Canto nuziale...* o.c., p. 56.

²¹⁷ Esta unidad propia del símbolo asume los contrastes, y es la dinámica interna que mueve toda la obra sanjuanista para Federico Ruíz: «Juan de la Cruz es profundamente unitario e íntimamente pluriforme»; cf. F. RUIZ, «Unidad y contrastes: hermenéutica sanjuanista», en AAVV., *Experiencia y pensamiento...* o.c., p. 19.

la proporcionada por el Doctor Angélico²¹⁸, aunque nos da la impresión de que tampoco haya influido demasiado en la teología posterior²¹⁹. La humanidad de Cristo, en su camino hasta la cruz, para entregarse hasta la muerte por amor, es el camino de la divinización al que estamos llamados los hijos de Dios. Esto supone una experiencia de negación, muerte, anonadamiento, de soledad asumida como participación en la experiencia de Cristo. La cruz nos está mostrando la clave final y definitiva del amor sponsal: entrega definitiva hasta la muerte, dar la propia vida. La revelación final del amor de Dios nos lleva a contemplar la Vida entregada por amor, morir de amor. La experiencia de unión con Dios desvela su profundo sentido al final del camino como identificación con el amor divino hasta llegar a dar la propia vida. La muerte ha sido vencida y el pecado ha sido derrotado, asumidos en la infinita grandeza de la Vida²²⁰. A partir de este momento la vida cristiana es participación en este misterio pascual redentor, paso de la muerte a la Vida. Tenemos aquí el camino cristiano que conduce a la resurrección, a la vida perdurable, al «retorno» al Paraíso. Un camino de amor, siguiendo los pasos de Jesús. Resulta significativo cómo la misma vida de Juan experimenta esa humanidad crucificada de Cristo²²¹, y por contraste, una apoteosis de glorificación pascual en los signos pobres de una aclamación popular de su santidad tras su muerte, extensamente reflejada en los procesos²²².

La humanidad de Cristo y del cristiano

Pero ¿qué significa la humanidad de Cristo para la vida del cristiano? La humanidad de Cristo resulta una puerta estrecha que sólo algunos atraviesan²²³, pero que resulta el único camino de la verdadera filiación divina, participando en

²¹⁸ Es significativo comparar, por ejemplo ST 3, q. 14-15 con la visión sanjuanista que estamos presentando.

²¹⁹ Nos parece significativa la presencia de cinco citas explícitas de Juan de la Cruz en el *Catecismo de la Iglesia Católica*: núm. 65,696, 1022, 2690, 2717. Curiosamente ninguna de ellas corresponde al *Cántico Espiritual*. Adivinamos aquí la necesidad de una nueva valoración y apertura al mensaje central sanjuanista del *Cántico*.

²²⁰ También G. Ravasi resume el sentido profundo y simbólico del *Cantar* en el versículo Ct 8,6, donde el amor triunfa sobre la muerte: cf. G. RAVASI, *El Cantar de los Cantares*, San Pablo (Bogotá 2ª ed. 1998) p. 9.

²²¹ La vida de Juan de la Cruz, desde su prisión en Toledo, hasta las últimas persecuciones y problemas en el seno de su Orden, está marcada por el signo de la Cruz. Acertadamente ha escrito Baruzi que Juan de la Cruz «no sólo contemplará sino que, mediante el estado teofático, vivirá el movimiento interior de la Divinidad, del Verbo y del Cristo ideal, nunca «contempla» a Jesucristo, sino que lo «imita» siempre. Y se anihila con él»: cf. J. BARUZI, *Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, o.c., p. 527.

²²² Curiosamente relacionada con su humilde hermano Francisco, con las reliquias que tenía y los milagros que producen. El misterio oculto de Dios se revela a los «sencillos»: cf. Dicho P. José de Velasco, BMC 22 p. 56-63; cf. Dicho Francisco de la Peña, BMC 22 p. 110-116; Dicho Tomás Pérez de Molina, BMC 22 p. 120-131.

²²³ La humanidad de Jesús obligó a sus contemporáneos a una crisis, a una decisión, a una elección. Las expectativas mesiánicas de la época experimentaban un gran escándalo ante los signos pobres de Jesús de Nazaret, que se presentaba con pretensiones de Mesías, Hijo de Dios. Por ello muchas personas se escandalizan, le critican y le abandonan. Jesús mismo tiene que decir a sus seguidores más íntimos: «¿También vosotros queréis iros?». Ellos responden: «Sólo tú tienes palabras de vida eterna» (cf. Jn 6,67-69).

plenitud de la vida del Hijo. La humanidad de Cristo purifica nuestras imágenes divinas (aquel Dios que cada uno tiende a imaginarse o fabricarse en su interior) y nos lleva a buscar al Dios auténtico por la puerta estrecha de una revelación que se nos muestra en la humanidad del crucificado. Dios llega en el vacío y desnudez, donde nada parece divino.

Para Juan de la Cruz la humanidad de Cristo persiste en la Iglesia, donde Jesús se hace presente (cf. Mt 18, 20). Y esa misma humanidad, con su ternura amorosa, pero también con sus signos pobres, continúa siendo la piedra de tropiezo para entrar en la auténtica vida divina. Los signos pobres de la Iglesia motivaron las divisiones de la Iglesia, pero Juan está alumbrando la vocación a la unidad de la Iglesia real, asumiendo los signos pobres, debilidades y pecados, pero buscando en ellos la presencia de Jesús, el Esposo, que se hace presente en la cruz. Juan establece claramente la continuidad entre la humanidad de Cristo y la de la Iglesia²²⁴. Esta es la actitud que mueve a confiar y vivir en la plena obediencia a sus superiores, aún en aquellos momentos al final de su vida en que estaba siendo injustamente perseguido por alguno de ellos (cf. Cta. al P. Juan de santa Ana, OCD, en Málaga, desde Úbeda, finales de 1591)²²⁵.

Todo esto es muy importante y tiene grandes consecuencias para la eclesiológia, pero también para la concepción del hombre y la visión de la experiencia cristiana. Todo está creado a imagen y semejanza del Hijo, toda la hermosura de las criaturas es reflejo suyo, y particularmente el hombre participa de este misterio de unidad humano-divina que se contempla en la unión hipostática. Se prefigura así una concepción del hombre grandiosa, debida a su concreción en Cristo, donde se realiza la imagen divina: Dios revela a los hombres en Cristo su verdadero rostro, su identidad divina y su proyecto sobre ellos²²⁶. Sin embargo, es una imagen de Dios que se hace presente en medio del mundo y de la Iglesia reales, como germen de amor y de unidad que asume y vive los signos pobres de la Iglesia peregrina, edificando la comunidad de los discípulos donde Dios mismo va a hacerse presente. La unión con Dios es una experiencia real y posible en este mundo y en esta Iglesia, no una idea o una reflexión imaginaria que culpa a otros de no poder realizarse, justificándose con los evidentes pecados eclesiales del pasado o de la actualidad. Reclama, sin embargo, una experiencia y un conocimiento místico que, por otro lado, es posible para quien busque a Dios con sinceridad y esté dispuesto a dejarse guiar en el camino de la unión por un buen

²²⁴ «Y así, en todo nos habemos de guiar por la Ley de Cristo hombre y de su Iglesia y ministros, humana y visiblemente [...]. Y no se ha de creer por vía sobrenatural sino sólo lo que es enseñanza de Cristo-hombre»: S 2, 22, 7. La actitud de obediencia de Juan de la Cruz ante la autoridad de la Iglesia tiene un profundo sentido teológico que brota de su experiencia mística y que se inserta en su doctrina espiritual, y no puede interpretarse como un subterfugio para escapar de «los peligros de la Inquisición». La doctrina sanjuanista es unitaria y sólida y no admite una duplicidad, más bien es integradora de contrastes.

²²⁵ El contexto de esta carta lo tenemos en cf. A. FORTES, *San Juan de la Cruz. Actas de gobierno y declaraciones de los primeros testigos*, BMC 26, Monte Carmelo (Burgos 2000) p. 407; también en Dicho de Juan de Santa Ana, BMC 22 p. 296-297.

²²⁶ Cf. F. RUIZ, «Jesucristo: rostro humano de Dios, rostro divino del hombre», o.c., p. 80.

mistagogo. Ciertamente, los bienes del camino espiritual pueden beneficiarse de un ambiente comunitario eclesial de comunión, en el que los dones divinos se perciben con mayor claridad en medio de la historia. Si falta una comunidad viva de amor y comunicación recíproca, la experiencia se contempla en la interioridad personal y el hombre puede experimentarla, pero queda subrayada la realización en plenitud en la otra vida.

La sponsalidad y la cruz

La sponsalidad muestra, más claramente en el *Cántico B*, en algunos momentos clave, una vinculación importante con el tema de la cruz y con el sufrimiento, de diversas maneras. El sufrir o padecer ocupa un lugar importante en el *Cántico* en toda la primera parte de búsqueda del Amado, como sufrimiento pasivo por la ausencia (cf. CB 1,2) o como sufrimiento asumido e incluso buscado activamente por la identificación con Él (cf. CB 2,5; CB 11,7). La dimensión pasiva del sufrimiento es aceptada pero sólo cobra su verdadero sentido en la actitud dinámica, positiva, de salida en busca del Amado, o dicho de otra manera, en la dinámica del amor. El alma no salió «triste clamando» sino «tras ti clamando» (cf. CB 1)²²⁷. El sufrimiento es pérdida y ausencia, pero también es búsqueda valiente, sacrificio, abnegación. A partir de CB 13 el amor-dolor es asumido por el Esposo mismo.

Los sufrimientos humanos asumidos en el Crucificado, se revelan como huellas del misterio de la Redención humana obrada por el Verbo y regalada a la humanidad. Sólo en el Misterio Pascual la Creación revela su auténtica y genuina belleza, diseñada en relación a Cristo, a su vida, muerte y resurrección. La humanidad se une al Esposo y allí queda unificada y redimida²²⁸. El árbol de la cruz es fuente de vida y de sabiduría divinas. Una vez realizada la unión sponsal (que se conseguía en CB 22) el alma quiere compartir la misión del Verbo Esposo uniéndose al misterio de su donación amorosa, asumiendo los sufrimientos y avanzando hasta la muerte de cruz (cf. 36,11-13).

La cruz tiene para el hombre la función de levantar las cosas a la altura de Cristo: es el camino para la participación en su ser y en su vida divina. La finalidad es un mayor conocimiento y sabiduría de Dios y de todas las cosas y un gozo y deleite mayor y más verdadero. Así como la dimensión purificativa-catártica tenía la función de purificar el alma para conducirla hacia la unión y en ella participar de la vida divina, parece que la cruz continúa de algún modo, aún después del matrimonio espiritual, presente en la vida del alma en medio de la historia, y tiene un papel de inserción en el misterio de la Redención y de progresiva clarificación

²²⁷ Correcciones manuscritas de Juan sobre el códice de Sanlúcar de Barrameda.

²²⁸ La unificación se realiza mediante el sufrimiento, debido al desorden y la división interna del hombre (tanto el desorden natural de las dos partes y su tendencia a la dispersión como el «desorden adquirido» a lo largo de la vida por el pecado concreto que va deformando y oscureciendo las potencias humanas progresivamente): cf. PIERLUIGI DI S. CRISTINA, «Il ritorno alla giustizia originale» en AAVV., *Sanjuanística. Studia a professoribus Facultatis Theologicae ordinis Carmelitarum Discalceatorum* (Roma 1943) p. 230-231.

de la mirada contemplativa que va penetrando de manera cada vez más profunda en la Sabiduría divina. Se corrige así la consideración de una vida del alma unida a Dios como gozo y deleite celestial que desconoce el sufrimiento y la kénosis; se unifican ambos planos aparentemente contradictorios. El gozo y plena satisfacción del alma no desaloja sino que asume y unifica lo negativo y doloroso, en misterio de sabiduría divina. La cruz es aquí, por tanto, el medio para un mayor conocimiento y goce de Dios y en Él de todas las cosas (cf. CB 36). Pero la cruz es la característica sanjuanista sólo al lado de la resurrección, el dolor al lado del deleite, y la oscuridad junto a la luz. La dinámica de unificación, como asunción de contrastes, es la clave fundamental del pensamiento sanjuanista que integra en unidad amorosa todo lo diverso y plural²²⁹.

Juan de la Cruz animó siempre a los que le rodearon a sufrir por amor de Dios, a participar en su cruz²³⁰. Descubrimos su adhesión a la experiencia del Crucificado, patente a lo largo de su vida, y latente en todas sus obras, de diversas maneras. Juan ha contemplado el amor de Dios en el desposorio de la Encarnación, de la Cruz y la Redención, y por amor y deseo de igualarse al Amado ha querido unirse a Él para compartir los trabajos y sufrimientos del Esposo, cosa que pudo realizar no sólo en la prisión de Toledo sino, sobre todo, al final de su vida, al ser arrinconado y perseguido²³¹.

Juan de la Cruz, al lado de Teresa de Jesús, ha puesto los fundamentos de un gran edificio espiritual, fuente de vida cristiana y conocimiento experiencial de Dios. Recogiendo los elementos que han salido en el análisis y que hemos sustanciado a lo largo de este primer apartado, vamos a hacer una caracterización de la espiritualidad del símbolo esponsal del *Cántico espiritual* y su mística esponsal²³² bajo diversas perspectivas, abiertas a un diálogo con la cultura actual. Vamos a presentar la espiritualidad esponsal del CB con parámetros actuales: una espiritualidad para el siglo XXI.

²²⁹ Cf. F. RUIZ, «Unidad y contrastes: hermenéutica sanjuanista», o.c., p. 45-47.

²³⁰ Cf. Dicho de fray Juan de Santa Eufemia, BMC 14 p. 26.

²³¹ El reflejo de esta última etapa de su vida apenas deja huella en su obra escrita: un poco en sus cartas (cf. Cta 32 al P. Juan de santa Ana, OCD, en Málaga, escrita en Úbeda, finales de 1591), pero nada en sus obras mayores, que ya estaban prácticamente terminadas.

²³² C. GARCÍA ha definido globalmente la mística carmelitana como «una mística esponsal» o de la unión, fruto de la oración, que revive el sentido del misterio y alimenta la llama del amor: cf. C. GARCÍA, «La mística nella scuola carmelitana», en AAVV., *Mística e mística carmelitana*, o.c., p. 114.

II. UNA ESPIRITUALIDAD PARA EL SIGLO XXI

En el apartado anterior hemos ido sintetizando los elementos fundamentales de la espiritualidad esponsal del *Cántico*. Con los datos ya estructurados podemos tener ya una visión global de la misma. Vamos a contemplarla bajo diversas perspectivas que ya han ido apareciendo y que definen la espiritualidad del símbolo esponsal sanjuanista: como espiritualidad de amor, como espiritualidad del deseo y del placer, como una espiritualidad del Eros, como espiritualidad trinitaria y, finalmente, como espiritualidad mística.

1. UNA ESPIRITUALIDAD DEL AMOR

A lo largo de nuestro recorrido se ha evidenciado que la espiritualidad esponsal sanjuanista podríamos caracterizarla como una espiritualidad del amor. Lo esencial de su mensaje está en la experiencia del amor²³³. El símbolo esponsal nos empuja a descubrir una misteriosa conexión entre el amor divino, fuente de la Revelación y desvelamiento de la vida divina, y el amor humano, experiencia humana fundamental, llamada a encontrar su sentido pleno en la «mirada divina» (cf. CB 33). La espiritualidad esponsal apunta a la centralidad del amor en la espiritualidad y a la peculiaridad del amor divino que redime, eleva, engrandece y diviniza sus capacidades, saciando sus aspiraciones y ansias de amor, también dentro de la historia, como primicia de los bienes futuros de la vida eterna²³⁴.

Redención del amor humano

Es muy significativo el uso que Juan de la Cruz hace de algunas palabras como «amores» o «enamorar». Lo vemos claramente si comparamos el uso general que se hacía de estos términos en aquella época con el uso que va a hacer de ellos la obra del santo carmelita. El uso de la época nos lo transmite de manera inmejorable el primer diccionario en lengua castellana, que se publicó en 1611, el *Tesoro de la Lengua* de Covarrubias²³⁵. Define «enamorar» como «poner codicia a otro alguna mujer para que la quiera con sus atavíos y halagos». Y «enamorarse» como «prenderse del amor o aficionarse en buena y en mala parte». Y «enamorado» como «el amante, el aficionado; enamorada, siempre se toma en mala parte, como mujer enamorada o amiga». Es curioso cómo en estos términos, aunque cabe una posibilidad de amor «bueno», también es muy factible el sentido de amor «malo», de los que se toman «en mala parte». Y significativamente la mujer

²³³ Cf. A. BORD, *Les amours chez Jean de la Croix*, Beauchesne (Paris 1998) p. 17.

²³⁴ Acertadamente señala E. Jennings que «es la Encarnación lo que explica y justifica las analogías de san Juan con el amor profano»: E. JENNINGS, *Every changing shape*, Carcanet Press (Manchester 1996) p. 70.

²³⁵ Cf. SEBASTIÁN DE COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana o española*, (Madrid-México 1984).

enamorada, «siempre se toma en mala parte». Y por supuesto que, en ningún caso se contempla la aplicación de estos términos al amor de Dios. Y sin embargo es uno de los sentidos fundamentales con que va a usar estos términos Juan de la Cruz, para quien la figura de la «mujer enamorada» es la protagonista del *Cántico*. Juan usa «enamorado/a» en 48 ocasiones, y «enamorar/se» en 63 ocasiones, y ambas palabras aparecen diseminadas en todas sus grandes obras, sobre todo en el CB (aparecen, respectivamente, 21 y 17). Este conjunto de términos, con sus variantes y conjugaciones verbales son términos muy usados por Juan de la Cruz. Y usa el término «enamorada» en sentido casi exclusivamente positivo, vinculándolo al efecto que hace Dios en ella para enamorarla²³⁶. Se trata, por tanto, de temas profanos que han sido arrancados del uso social en el que se encontraban y se establecen de manera sistemática y profunda en el sistema doctrinal del santo: «la cena que recrea y enamora», «y andando enamorada me hice perdidiza y fui ganada», «la oración del alma enamorada», «Y en tu aspirar sabroso, de bien y gloria lleno, cuán delicadamente me enamoras».

También es muy interesante el uso que hace de otros términos como «amar» y «amores»²³⁷. Vemos claramente cómo el término «amar» asimilado ya por la tradición cristiana se aplica primariamente a Dios, en el mismo sentido con el que Juan va a usarlo, y secundariamente, a los hombres. Juan usa el término «amar» 468 veces, la inmensa mayoría de las veces referidas al amor de Dios o amor divino, una pequeña parte referida al amor impaciente del alma que busca a Dios, y otra, aún más pequeña, relativa al «amor propio». Pero es precisamente un estudio del uso que hace Juan de la Cruz de la palabra «amores» el que nos permite ver el proceso que ha seguido en el pensamiento sanjuanista este término que va a ser extraído y «redimido» para conducirlo a su sistema místico y doctrinal. Juan de la Cruz asume este término y lo asimila aplicándolo a la relación del hombre con Dios, y la mayoría de las veces que lo usa va a ser en este sentido²³⁸. Si nos fijamos en las alusiones que nos muestran que Juan conocía el sentido común del término y sus connotaciones negativas encontramos en el conjunto de sus obras sólo 8 textos en este sentido, cinco de ellos en *Cántico* (2 en CA y 3 en CB): CB 30,9 (cf. CA 21,8). CB 31,6. CB 32,2 (cf. CA 23,1). En el estudio sobre el uso religioso que Juan hace de términos profanos

²³⁶ También encontramos algún escasísimo ejemplo en el que el término no está usado con ese sentido, pero que constituyen singulares excepciones. Por ejemplo, en S 1, 4, 6 se usa el término en sentido general sobre aquellas personas que se apegan a grandezas o a su capricho: «Por tanto, el alma que se enamora de mayorías, o de otros tales oficios, y de las libertades de su apetito».

²³⁷ Covarrubias los define así: 1) «Amar: Es querer o apeteer alguna cosa. Amor es el acto de amar lo primero y principal sea amar a Dios sobre todas las cosas y al próximo como a ti mismo. 2) Amores. De ordinario son los lascivos. Tratar amores, tener amores. Amores, requiebro ordinario. Amoricones, los amores entre villanos. Amorío, por amor, término aldeano. Amada, la querida, etc.».

²³⁸ Es muy significativo que lo incluye en el cuerpo de todos sus grandes poemas, siempre en sentido positivo: R 275: «En los **amores** perfectos / esta ley se requería»; N: «En una noche oscura / con ansias en **amores** inflamada»; CB 3: «Buscando mis **amores** / iré por esos montes y riberas...»; CB 17: «Ven austro, que recuerdas los **amores**, / aspira por mi huerto...»; LLB 1: «En una noche oscura / con ansias en **amores** inflamada...». Ya en el texto citado de los *Romances* sobre «amores perfectos» parece sugerir que existen otros amores que no lo serían...

hemos encontrado, no sólo el proceso de asimilación cultural que hace de la cultura ambiental, sino también su pedagogía para reconducir lo natural y creado, que estaba «estragado» por el pecado, a la unión con Dios. El hombre ha de buscar y centrarse en el amor de Dios porque sólo el amor de Dios puede hacer la transformación de devolver todos los amores humanos a la intención divina: volver al lugar primordial donde Dios había visto que «todo era bueno», porque aún no había distinción entre lo profano y lo sagrado ya que no era necesaria y todo el Paraíso puesto en manos del hombre y la mujer era el ámbito de la comunicación libre y espontánea de la humanidad con Dios. El camino de la vida espiritual queda bien delimitado, por tanto, como la búsqueda del amor auténtico, el amor de Dios, alejándose de los falsos amores: «Y así, es como si dijera: ni pondré mi corazón en las riquezas y bienes que ofrece el mundo, ni admitiré los contentamientos y deleites de mi carne, ni repararé en los gustos y consuelos de mi espíritu, de suerte que me detenga en buscar a mis amores por los montes y riberas de las virtudes y trabajos» (CB 3,5). El amor humano queda purificado: «beber en la fuente del Amor para poder amar verdaderamente. Al final sólo hay un amor auténtico. El plural designa los falsos amores, sólo los múltiples reflejos del único amor verdadero, y solo corresponden a una única manera de sugerir la potencia infinita del único amor»²³⁹. El amor de Dios incluye y realiza el amor humano²⁴⁰.

Juan de la Cruz hace uso de términos profanos sin ver en ellos mal ni pecado, cuando sí que eran connotaciones que tenían en su ambiente original. Ha perdido la malicia respecto a palabras y expresiones amorosas. Quizás es otra huella de aquella experiencia del *Cántico* que el mismo autor parece compartir, estando «como Adán en la inocencia, que no sabía qué cosa era mal; porque está tan inocente, que no entiende el mal ni cosa juzga a mal...» (CB 26,14). La humanidad de Cristo nos devuelve la inocencia original para poder ver todas las cosas con la mirada y la belleza que Dios puso en ellas.

La consagración o divinización del amor humano

La simbología sponsal apunta a la consagración o divinización del amor humano o, con otras palabras, la presencia del amor divino en el amor humano. Cuando el amor al hermano brota del amor de Dios, está alimentándose, recibe y entrega el único amor auténtico: no se da a sí mismo, sino el amor de Dios en él. Corresponde al más genuino pensamiento paulino: «y ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí. Esta vida en la carne, la vivo en la fe del Hijo

²³⁹ A. BORD, *Les amours chez Jean de la Croix*, o.c., p. 173.

²⁴⁰ Unas reflexiones sobre la unidad del amor a Dios y el amor a los hombres: cf. M. Á. CADRECHA, *San Juan de la Cruz. Una eclesiología de amor*, o.c., p. 315-318. Podemos decir que Juan de la Cruz habla del amor, no en sentido de «caridad» limosna o ayuda al prójimo, sino en su esencia, desde la fuente divina.

de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Ga 2,20)²⁴¹. El amor divino regenera, ilumina e integra el amor humano²⁴².

El amor esponsal es unidad de amor humano y divino, pero no desde la ingenuidad y afirmación simple de lo humano, como proclaman algunos autores como J. C. Nieto, sino como experiencia catártica que ha atravesado la *noche* de las nadas y que alcanza los jardines del Paraíso redimido por Cristo. El amor divino y el humano son un único amor en Cristo: Amor único que el Hijo nos revela y comunica²⁴³. El auténtico amor humano sólo se revela en la unión con Cristo. Toda la obra de Juan de la Cruz tiene la finalidad suprema de anunciar que el hombre puede vivir en este amor auténtico en el que se recupera todo lo creado, todo lo bello, todo lo bueno. El ágape y el eros se unen, pero no en el limbo de nuestros propios deseos absolutizados que quieren ascender al cielo (nueva torre de Babel del orgullo humano), sino en el pesebre de nuestra pobreza y desnudez: allí donde se ha hecho presente el amor de Dios, una vez que acogemos la iniciativa de quien nos amó primero (cf. 1Jn 4,19) y quitamos los obstáculos para que la encarnación de ese mismo amor se haga cuerpo en nuestros cuerpos, en el misterio de la unidad de un único cuerpo, el de la esposa de Cristo.

La Encarnación está en el centro de este misterio. En el fondo la obra sanjuanista está expresando la radicalidad del amor divino que se ha hecho carne con el Verbo. Se consagra así y se diviniza el amor humano contemplado en Cristo del cual participa el cristiano. Y, también, implícitamente, se está afirmando la presencia del amor divino en el amor humano, ya que todo lo creado está llamado a su plenitud en Cristo, por quien fueron creadas todas las cosas: «Dios crió todas las cosas con gran facilidad y brevedad y en ellas dejó algún rastro de quien él era, no sólo dándoles el ser de nada, mas aun dotándolas de innumerables gracias y virtudes, hermo­seándolas con admirable orden y dependencia indeficiente que tienen unas de otras, y esto todo haciéndolo por la Sabiduría suya por quien las crió, que es el Verbo, su Unigénito Hijo» (CB 5,1). La locura de amor divino hace el milagro de igualar a los amantes, transformando al alma y regenerando sus deseos y aspiraciones, elevándolos a la plenitud del amor divino. Todo lo creado fue pensado y «hermo­seado» en la figura del Hijo. Juan

²⁴¹ Un texto que Juan de la Cruz cita con frecuencia: CA 11,6; CA 27,4; CB 12,7; CB 22,6; LIA 2,30; LIB 2,34.

²⁴² Al final del proceso purificativo el ser humano puede amar, no ya con amor propio, sino con inflamación de amor divino: «Siéntese aquí el espíritu apasionado en amor mucho, porque esta inflamación espiritual hace pasión de amor; que, por cuanto este amor es infuso, es más pasivo que activo, y así engendra en el alma pasión fuerte de amor» (N 2,11,2). Un amor divino que se ha inhabitado en el hombre, asumiéndolo completamente: «cuánta y cuán fuerte podrá ser esta inflamación de amor en el espíritu, donde Dios tiene recogidas todas las fuerzas, potencias y apetitos del alma, así espirituales como sensitivas, para que toda esta armonía emplee sus fuerzas y virtud en este amor, y así venga a cumplir de veras con el primer precepto, que, no desechando nada del hombre ni excluyendo cosa suya de este amor» (N 2,11,2). Lo ha dicho bien claro: ¡no desechando nada del hombre ni excluyendo cosa suya de este amor! El amor divino incluye y asume todo lo que el hombre es y vive.

²⁴³ Lo señala Von Balthasar, remarcando la fuente trinitaria: «El amor trinitario es la forma suprema y única de todo amor entre Dios y el hombre y de los hombres entre sí»: H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, vol. 7. El Nuevo Testamento, Encuentro (Madrid 1987) p. 390.

de la Cruz purifica al hombre y sus potencias para no absolutizar el signo, para no quedar apegado a la criatura, y alcanzar el seno mismo del misterio. Y en él, todas las cosas, todas las criaturas.

Nada más lejos del místico auténtico que la cerrazón en uno mismo y la estéril soledad de quien se quiere alejar de todas las cosas y vive refugiado en su castillo de cristal. Bien al contrario, la mística esponsal nos presenta el núcleo de la experiencia cristiana como una experiencia de amor, una salida en busca del Tú, que nos prepara para recibir el Amor auténtico y para centrar la propia vida en él, amando así a todos los «tús» con dicho amor y recibiendo la sabiduría sabrosa que nos muestra la identidad de las cosas tal como Dios las pensó, degustándolas en su ser auténtico. La experiencia mística sanjuanista es «un fragmento de la eternidad de Dios en la historia vivida por el hombre»²⁴⁴ que ha descubierto la plenitud de la vida humana con el descubrimiento del TU divino experimentado como esposo del alma²⁴⁵. La espiritualidad esponsal se centra en la relación del hombre con Dios, iluminando todas las relaciones interhumanas. También ilumina la unión matrimonial, pero su alcance va mucho más allá²⁴⁶. Nos parece un grave error reducir las aplicaciones de la espiritualidad esponsal a la pastoral matrimonial²⁴⁷.

La relación hombre-mujer se constituye como una relación básica de la humanidad, como aquella antropología adecuada que viene reclamada intrínsecamente por la espiritualidad esponsal. La esponsalidad, aplicada a las relaciones humanas, reflejaría la vocación primordial del ser humano a la unidad, que sólo puede realizarse en el amor de Dios. Es la llamada que Dios hace al hombre y la mujer para salir de las historias humanas fruto del pecado, que han estado

²⁴⁴ L. BORRIELLO, «Esperienza mistica», en AAVV., *Dizionario di Mistica*, o.c., p. 473.

²⁴⁵ Cf. S. CASTRO, «El amor como apertura trascendental del hombre», en *RevEsp* 35 (1976) p. 431-436.

²⁴⁶ Hay un texto de *Subida* que considera el matrimonio social como otro elemento que ha de sufrir el proceso de la «purificación sanjuanista». Se trata de S 3,18,6, donde Juan de la Cruz, siguiendo una pauta del pensamiento paulino que justifica el celibato cristiano, declara el peligro que hay también en el matrimonio, como en otros bienes temporales. Juan señala que «porque ya que se tenga (mujer o marido), conviene que sea con tanta libertad de corazón como si no la tuviese». Llama la atención que Juan no usa la cita bíblica para insistir en la preferencia por el celibato sobre el matrimonio sino que más bien está enfocando el tema hacia el desapego del matrimonio mismo para los casados, abriendo nuevas perspectivas para una vivencia de su pedagogía espiritual en todos los estados de vida. No sólo contempla su doctrina para los religiosos/as carmelitas o de otras órdenes sino que también contempla la vivencia de su doctrina en el estado matrimonial, siempre y cuando se viva con un total desapego de todo, sabiendo que «no se ha de poner el gozo en otra cosa que en lo que toca a servir a Dios». Implícitamente Juan está diciendo que la experiencia espiritual es experiencia de amor esponsal de la persona con Cristo y que si el hombre o la mujer ponen el corazón fuera de esto, aun cuando se trate de la propia mujer o del marido, están errando el camino. Por eso habla de los bienes temporales (entre los cuales está el casamiento, los hijos, etc. (cf. S 3, 18, 1) y del necesario desapego de ellos que debe vivirse (cf. S 3,20,2).

²⁴⁷ Ocurre con excesiva frecuencia. La espiritualidad esponsal oscila entre un espiritualismo angelical y la aplicación a la vida matrimonial y familiar, cuando su esencia ilumina toda la espiritualidad cristiana y todas las relaciones y se puede aplicar a cualquier estado de vida, tal y como la concibe y la vive Juan de la Cruz.

caracterizadas por la rivalidad y por el desencuentro, para volver a la intención divina original simbolizada en el Paraíso. La sponsalidad apunta al seno del misterio de Dios, del cual es un reflejo. Apunta al misterio divino trinitario, y a las misteriosas relaciones amorosas en su seno, origen de todas las cosas. Sólo en Dios pueden el hombre y la mujer vivir plenamente unidos en el único amor auténtico, para hacer posible la paz y la fraternidad de la humanidad. Juan de la Cruz es el cantor del amor humano y divino, ya inseparablemente unidos en el misterio de la Encarnación que ha traído el amor al mundo de manera inape-
lable²⁴⁸. Pero este amor enamorado, divino y humano, trascendente y a la vez profundamente real y concreto, es un gran don que hay que acoger, y que por ello es exigente. Requiere unas condiciones, a cuya clarificación Juan ha dedicado toda su tarea pedagógica.

El símbolo esponsal ilumina el amor humano

El amor, para no ser un sentimiento difuso o una intuición abstracta, reclama una concreción, una dirección concreta hacia un tú personal. Un amor real, exclusivo e inclusivo, pero no excluyente²⁴⁹. La concreción en el Tú, que responde a un dinamismo de polarización humana inscrito en su dimensión relacional-dialogal es una exigencia real. Cuando se rehúye esta polarización que asegura la concreción del amor se suele caer en sentimentalismos o generalizaciones espiritualistas que se vacían de humanidad. El amor humano ha de ser concreto, real: el amor ha de ser auténticamente enamorado. Pero la aportación de Juan de la Cruz es precisamente la insistencia en que el Tú fontal del amor humano-cristiano es Dios, es Jesucristo. Él es el Esposo²⁵⁰. Y en Él hay que vivir el amor al prójimo, como una dimensión concreta del amor a Dios que no está en contradicción con el amor al hombre²⁵¹. Incluso el amor de pareja en el matrimonio es una expresión de la realización del amor de Dios recibido en Cristo y concretado sacramentalmente en una relación personal de un hombre y una mujer, pero que tampoco puede ser nunca excluyente, sino abierto a todos.

²⁴⁸ Acertadamente insiste G. Castro en el valor integrador del símbolo en los elementos humano-divinos: «No es posible vivir el amor esponsal sin descubrir el valor trascendente, divino, religioso y sacramental del amor, y viceversa, no existe una experiencia mística que pueda prescindir del gran signo (sacramentum magnum) del amor humano»: G. CASTRO MARTÍNEZ, «El simbolismo místico. Símboli ricorrenti in Santa Teresa di Gesù e in San Giovanni della della Croce», en AAVV, *Mística e mística carmelitana*, o.c., p. 220.

²⁴⁹ Exclusivo a Dios y contrario a las idolatrías, pero este amor es a la vez inclusivo de todos los hombres y abierto a todos; cf. J. SANZ MONTES, *La simbología esponsal como clave hermenéutica...* o.c., p. 84-86.

²⁵⁰ La experiencia sanjuanista es la salida radical al encuentro del Tú divino, revelado como camino de unidad con Cristo: cf. M. S. ROLLÁN, «El vaciamiento del yo: una aproximación a la introspección sanjuanista», p. 69-70; cf. M. S. ROLLÁN, «El Tú como eje de distancia y aproximación en la obra de San Juan de la Cruz», en AAVV, *Juan de la Cruz, espíritu de llama*, o.c., p. 833-846.

²⁵¹ Sobre la no contradicción y el fundamento del amor humano en el amor divino, tal y como la Revelación nos lo presenta: cf. G. ROSSÉ, «L'amore», en *Sofia* 3 (1995) p. 7-16.

El sentimiento individual, que en la actualidad está muy valorizado en la experiencia amorosa humana, pierde por completo su papel central, dentro de la experiencia del amor sanjuanista²⁵². También el sentimiento ha de pasar la *noche* de la fe, ser purificado, para poder vivir los sentimientos de Jesús, y entonces gozar de los deleites que acompañan a la unión²⁵³. Los sentimientos están relacionados con procesos cognoscitivos y afectivos. En cierto sentido, Juan da primariedad a la voluntad que dirige al alma hacia el amor. Afecta por tanto esta experiencia primariamente a lo afectivo, pero tampoco se deja mover por ello, sino por la decisión amorosa que se genera en el ámbito de la fe. La experiencia sanjuanista rompe con todo sentimentalismo, pero al final recibe el gozo definitivo de unos sentimientos purificados y renovados en Cristo. El amor de Dios, la caridad, purifica al hombre de «sus amores y sentimentalismos»²⁵⁴. El infierno es para Juan la incapacidad de amar²⁵⁵. Por el contrario, la experiencia de la cruz es un «morir de amor», una entrega de amor total y definitiva²⁵⁶. El cristiano se une a la experiencia redentora-esposal del Hijo. El amor a los hermanos «como el Maestro nos ha amado» significa participar en su morir de amor y en su donación plena y definitiva. «Morir de amor» es participar en la redención del Esposo, dando su vida por la Esposa.

El amor de Dios tomó la iniciativa y reconstruye el camino del hombre hacia Dios sobre la huella del camino de amor que Dios ha hecho ya hacia el hombre. Sólo el «amor loco de Dios»²⁵⁷ puede salvar realmente la distancia inmensa que separa al hombre de Dios, y puede realizar la voluntad divina de engrandecer al alma (cf. CB 28,1), de realizar en plenitud su vocación de hijo de Dios, de divinizarlo. En este camino, Juan llegará a sus últimas consecuencias, que ya estaban anunciadas en la Palabra de Dios. Casi podemos decir que la doctrina sanjuanista resulta una «ínsula extraña» en medio del pensamiento cristiano occidental²⁵⁸,

²⁵² «No consiste en sentir grandes cosas, sino en tener grande desnudez y padecer por el Amado» (D 119). Cf. V. CAPANAGA, *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina*, o.c., p. 268-277. El amor no parte de los «sentimientos» sino de la voluntad y decisión emprendida desde el centro de la persona.

²⁵³ Que no es regalo sentimental ni fruto del esfuerzo personal, sino don del Espíritu Santo (cf. N 1, 2, 5; LIB 2, 27), en medio de una lucha interior contra todos los enemigos, interiores y exteriores (cf. CB 34, 4; cf. S 2, 5, 5; 15, 2-5).

²⁵⁴ «El corazón aficionado y apegado a las cosas del mundo; el cual, para comenzar a ir a Dios, se ha de quemar y purificar todo lo que es criatura con el fuego del amor de Dios. Y en esta purgación se ahuyenta el demonio, que tiene poder en el alma por asimiento a las cosas corporales y temporales»: cf. S 1, 2, 2.

²⁵⁵ Cf. CB 22,3; 40,5; cf. N 2,6,2.

²⁵⁶ Cf. CB 11, o últimos versos del Pastorcico: «y muerto se ha quedado asido dellos, el pecho del amor muy lastimado». La centralidad espiritual de un amor que hace sufrir y lleva hasta «morir de amor», es un elemento frecuente en la reforma carmelitana con influencia de la poesía popular (cf. M. ANDRÉS, *San Juan de la Cruz, maestro de espiritualidad*, Temas de hoy, Madrid 1996, p. 26-28), pero no hay que olvidar su raigambre profundamente bíblica (cf. Jn 15,13: «nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos»).

²⁵⁷ Cf. P. EVDOKIMOV, *El amor loco de Dios*, Narcea (Madrid 1990).

²⁵⁸ La tradición cristiana oriental ha reflexionado más sobre la divinización del cristiano. Juan de la Cruz puede tener aquí un papel de diálogo y de unidad entre Occidente y Oriente.

que siempre ha sido mucho más comedido y medido en las afirmaciones de la unión del hombre con Dios²⁵⁹. El axioma sanjuanista de la igualdad de amor como meta de su visión antropológico-teológica del hombre y de su unión espiritual con Dios le sirve para salvar la inmensa distancia entre la criatura y el totalmente Otro divino, donde la iniciativa fue de Dios. El hombre unido a Dios puede vivir en su amor, y responderle así de manera adecuada, amando a sus hermanos. El amor de Dios infundido al alma por el E.S. salva las distancias entre Dios y el hombre (y los hombres entre sí), pero no en un sentido ontológico, filosófico, sino en un sentido vivencial, afectivo, misteriosa y entrañablemente humano.

Hasta aquí hemos insistido en la espiritualidad sanjuanista como espiritualidad de amor. Vamos a fijarnos ahora en la doctrina sanjuanista en atención a la voluntad, capacidad humana vaciada en el proceso catártico y «plenificada» después con amor divino. Bajo este prisma, podemos definir la espiritualidad sanjuanista como una espiritualidad del deseo y del placer.

2. UNA ESPIRITUALIDAD DEL DESEO Y DEL PLACER

En *Cántico* la vida cristiana se ilumina como un camino de amor guiado por la fe que conduce la llama del deseo a la unidad con el Esposo-Cristo. Podemos definir la espiritualidad sanjuanista del *Cántico Espiritual* como una espiritualidad del deseo²⁶⁰. Hemos seguido el recorrido del *Cántico*, que va de la ausencia a la presencia y del encuentro al desposorio y a la unión matrimonial, como una progresión del deseo del alma para encontrar y unirse con su Amado²⁶¹.

Una pedagogía espiritual para los deseos humanos

Para Juan el deseo tiene una gran importancia²⁶². Con este término tan actual, podríamos incluir numerosas reflexiones sobre los apetitos, las aficiones, afectos,

²⁵⁹ Ello ha motivado siempre dudas y críticas al pensamiento sanjuanista, por ejemplo el famoso debate abierto por J. Maritain anteriormente aludido en el cap. 3º nota 211.

²⁶⁰ M. Sagrario Rollán ha recogido en una obra diversas reflexiones suyas bajo esta perspectiva, de gran interés: cf. M. S. ROLLÁN, *Amor y deseo en San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo (Burgos 2003). Compartimos su concepción de que toda la antropología sanjuanista se formula en clave de deseo. Para una visión de la doctrina sanjuanista bajo la perspectiva del deseo: cf. M. S. ROLLÁN, *Éxtasis y purificación del deseo (Análisis psicológico-existencial de la noche en la obra de San Juan de la Cruz)*, Institución «Gran Duque de Alba» de la Excma. Diputación Provincial de Ávila, (Ávila 1991) p. 235; cf. M. S. ROLLÁN, «Cuerpo y lenguaje como epifanía en San Juan de la Cruz» en ACTAS vol. 3 p. 395-406; cf. F. DE HARO IGLESIAS, M.; cf. «Deseos» en DicSJC p. 380-391; cf. «Apetitos» p. 144-160; cf. S. ROS GARCÍA, «La experiencia del deseo abisal en San Juan de la Cruz: Que bien sé yo la fonte que mana y corre», en *SanJcruz* 35 (2005) p. 5-32.

²⁶¹ Juan de la Cruz asume elementos de la tradición patristica de forma profundamente personal. Es evidente en este tema la huella de Gregorio de Nisa, que habla de la «epéktasis», como tensión originada en el deseo de Dios, progresiva y ascendente, sin acabar nunca: cf. GREGORIO DE NISA, *Sobre la vida de Moisés II*, 219-248, o.c., p. 198-211.

²⁶² Cf. A. CUGNO, *Saint Jean de la Croix*, Fayard (Paris 1979) p. 124. Esta obra hace una interesante reflexión sobre la experiencia sanjuanista, dando respuesta al hombre como ser de deseos, que solamente puede realizarlos en la relación con Dios, en una experiencia de amor, que es

asimientos, gustos, arrimo, etc.²⁶³. Un campo semántico que ocupa un gran número de páginas de las obras de Juan de la Cruz²⁶⁴. El apetito es un concepto fundamental del pensamiento sanjuanista, comprendido a menudo como un afecto desordenado: «el apetito sin purificar aparece como un asimiento afectivo a nosotros mismos y a las cosas»²⁶⁵. El sentido y el apetito, pensados para ser siervos del alma, pueden rebelarse contra el espíritu y adueñarse de él, dominándolo tiránicamente²⁶⁶.

La espiritualidad sanjuanista es una doctrina espiritual hacia la unión con Dios, pero también es una pedagogía del deseo humano, una respuesta a los más profundos anhelos de amor y de unidad que hay en su corazón, mediante un camino de purificación que proyecta la llama del deseo hacia la fuente divina. El hombre es para Juan un ser de deseos, pero los deseos humanos han de ser purificados para alcanzar su fin último, que es la unión con Dios²⁶⁷. El deseo último del hombre, lo sepa o no, es Dios, la unión con Él²⁶⁸. El deseo humano corre el peligro de distraerse con lo parcial y creado, sin llegar a la fuente divina. Juan insiste de diversas maneras: el corazón «no se satisface con menos que Dios» (CB 35,1); «Fuera de él nada ama», «ni con ninguna cosa menos que él se contenta»

desposesión de uno mismo e ignorancia de todo, donde Dios penetra y sacia el corazón humano: cf. *ib.* p. 237-258.

²⁶³ El DRAE define el término «desear» con tres sentidos: 1) Aspirar con vehemencia al conocimiento, posesión o disfrute de una cosa; 2) anhelar que acontezca o deje de acontecer algún suceso; 3) sentir apetencia sexual hacia una persona. Junto al significado genérico, se establece como variante típica, propia del significado común del término, el sentido sexual. Está expresando un contenido del lenguaje popular: el deseo sexual tiene un valor importante como prototipo del deseo humano. Vemos aquí interesantes conexiones de gran importancia antropológica. Juan de la Cruz va a asumir como imagen comunicativa del camino espiritual la imagen sponsal, con inequívocas connotaciones sexuales. Un deseo profundamente humano sirve y encamina la expresividad del mayor Bien, al cual se ha de dirigir el hombre. También aquí se sigue la tradición carmelitana de asumir lo popular profano (poesía amorosa, etc.) y pasarlo a «lo divino» o sagrado (llevarlo a su fuente divina).

²⁶⁴ Las palabras deseo y desear aparecen más de 400 veces en sus obras (cf. Concordancias, p. 2082: exactamente aparecen «desear», 276 veces, 80 en CA y 110 en CB; y «deseo», 154 veces, 34 en CA y 44 en CB. En la misma línea está el concepto del apetito, usado 579 veces, en el sentido de afecto, ansia, deseo, y con frecuencia sobreentendido como un afecto desordenado.

²⁶⁵ J. BARUZI, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, o.c., p. 418.

²⁶⁶ Cf. ESJ vol. 2 p. 166-167.

²⁶⁷ A nivel puramente humano, toda satisfacción del deseo conduce inexorablemente a una nueva insatisfacción: cf. C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Los registros del deseo. Del afecto, el amor y otras pasiones*, DDB (Bilbao 2001) p. 38. Pero en la visión sanjuanista hay que buscar a Dios, porque es la fuente del deseo, «porque el deseo de Dios es disposición para unirse con Dios»: LIB 3,26. «Cuanto más quiere dar, tanto más hace desear, hasta dejarnos vacíos para llenarnos de bienes [...] por cuanto los bienes inmensos de Dios no caben ni caen sino en corazón vacío y solitario»: Cta 15 a Leonor de San Gabriel, 8 julio 1589. Y en LI B 3,23 añade: «Tanto más de hartura y deleite había el alma de sentir aquí en este deseo, cuanto mayor es el deseo».

²⁶⁸ Es lo que el hombre «natural y sobrenaturalmente apetece»: CB 38,3. El contenido del deseo radical del hombre es el Sumo Bien o la felicidad, que todo hombre aspira en su corazón (cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* XIV, 15, 21, en *Obras completas*, BAC 39 (Madrid 2ª edic. 1964); *Confesiones* I, 1,1, BAC minor, Madrid 2ª 1988, p. 23-24). Incluso podemos interpretar en esta línea autores actuales: «el deseo del hombre es el deseo del Otro» (cf. J. LACAN, *Écrits*, Seuil, Paris 1966, p. 628).

(CB 1,14)²⁶⁹. Todos los deseos humanos, también el eros o deseo-amoroso, ha de ser buscado en Dios, «siendo Dios aquí el principal amante que con la omnipotencia de su abisal amor absorbe el alma en sí con más eficacia y fuerza que un torrente de fuego» (CB 31,2). En la unión con Dios el hombre recupera la inocencia y todo lo creado recobra la belleza que Dios puso en la naturaleza como huella de la hermosura del Verbo. Por eso el mismo lenguaje queda purificado y el amor humano, dignificado y elevado a la imagen divina, es medio adecuado para expresar los misterios de amor, intimidad y sabiduría que el hombre puede vivir unido a Dios.

Los afectos humanos no son destruidos sino transformados²⁷⁰, purificando egoísmos y afectos de propiedad. Los deseos han de ser conducidos hacia el Deseo: «Aquel que yo más quiero» (CB 2)²⁷¹. El deseo humano ha sido preparado en la medida y en la dirección de Dios desde el comienzo, de modo que nada nos sacia por completo en nuestros deseos²⁷². Incluso algunas visitas divinas tienen la finalidad de aumentar el deseo, ya que «sirven para avivar la noticia y aumentar el apetito y, por consiguiente, el dolor y ansia de ver a Dios» (CB 1,19), «le hacen crecer el hambre y apetito de verle a Él como es» (CB 6,4). Ya San Agustín había dicho: «Dios, haciendo esperar, extiende el deseo. Haciendo desear, extiende el alma. Extendiendo el alma, la hace capaz de recibir [...] Así es nuestra vida: ejercitarnos deseando»²⁷³.

En el fondo el deseo nos conduce a una realidad más profunda del hombre: a su anhelo de unidad, a la vuelta al lugar al que pertenece, a su origen²⁷⁴. También en el deseo humano está la huella de la imagen y semejanza del Creador, aunque haya quedado deformada por el pecado²⁷⁵. Dios está en el origen y en el fin de los deseos humanos²⁷⁶. La espiritualidad y la experiencia cristiana conducen al

²⁶⁹ «Todas las cosas le son nada, y ella es para sus ojos nada. Sólo su Dios para ella es el Todo» (LIB 1,32).

²⁷⁰ Cf. F. URBINA, *La persona humana en Juan de la Cruz*, o.c., p. 46-47.

²⁷¹ La tradición patristica es importante en el tema del deseo de Dios, de ver a Dios. Quizás el más cercano a Juan de la Cruz es Gregorio de Nisa, en cuya doctrina mística el deseo es la búsqueda continua y sin término del bien último que es Dios, motivado por la imagen divina que el ser humano reproduce interiormente, y al que debe llegarse por un camino de purificación de lo sensible y lo carnal, creciendo en virtud (cf. GREGORIO DE NISA, *Sobre la vocación cristiana*, Ciudad Nueva (Madrid 1992) p. 85-86. Además de los autores ya citados podemos insistir en dos más: cf. BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Serm. 84, nº 1 p. 558; ST I, q. 12, a. 1,4,5; q. 3, a. 8; I-II, q.5; TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, Lib. 3, cap. 48, 50 y 57, *Typographia Forzani* (Roma 1927) p. 333-336.339-340.349-350.

²⁷² Cf. N. CABASILAS, *La vida en Cristo*, Rialp (Madrid 1955) p. 169-171.

²⁷³ Cf. SAN AGUSTÍN, *Comentario a la primera carta de San Juan*, citado en B. ARMINJON, *La Cantata del Amor*, o.c., p. 246. También Gregorio Magno habla en este sentido: GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job* V, IV, 6, PL 75, p. 682-683. También San Bernardo: cf. BERNARDO DE CLARAVAL, «Sermones sobre el Cantar de los Cantares», o.c., Serm. 74, p. 494-501.

²⁷⁴ Cf. P. TILLICH, *Amor, poder y justicia*, Libros del Nopal, Ariel (Barcelona 1970) p. 46.

²⁷⁵ Cf. A. CENCINI, «Com'è bello stare insieme...». *La vita fraterna nella stagione della nuova evangelizzazione*, Paoline (Milano 1996) p. 90. 93. 116

²⁷⁶ Es necesario edificar la espiritualidad con una buena base antropológica: «la oposición entre deseo y amor corresponde a un falso espiritualismo que, por culpabilidad, niega un deseo siempre presente»: A. VERGOTE, *Dettes et désirs*, Seuil (Paris 1978) p. 78.

hombre hacia la fuente única que puede saciar todos los anhelos humanos en plenitud: Dios mismo. La tarea religiosa fundamental será la de reconducir el deseo humano a la intención divina²⁷⁷.

Podemos situar de manera apropiada el camino sanjuanista como una espiritualidad del deseo, que sabe ascender (por negación de los apetitos) hacia Dios, origen y fuente de todos los deseos, y desde allí recupera, sanada de concupiscencia (la herida del pecado que ha impregnado al hombre y a todo lo creado) toda la naturaleza, todo lo creado. El hombre redimido puede al fin ser rey de la creación y descubrir en Dios todas las cosas, con un nuevo deseo inocente y redimido de ellas²⁷⁸. Este es el sentido que apunta, en el *Cántico Espiritual*, la imagen explícita y poderosa del Paraíso bíblico: la unión con Dios conduce al Paraíso y consigue la recuperación de la inocencia originaria paradisiaca perdida por el pecado (cf. CB 26,14).

Si la espiritualidad esponsal sanjuanista puede caracterizarse como una espiritualidad del deseo humano y en muchas ocasiones, sobre todo en las etapas finales de la unión con Dios, subraya los deleites y la fruición que el alma experimenta, creemos que también cabe caracterizarla como una espiritualidad del placer²⁷⁹.

El placer en la unión con Dios

La visión sanjuanista denuncia que cuando el hombre se deja llevar por sus gustos y apetitos y pone su amor en las criaturas, queda apresado en ellas y no puede amar y gustar el Absoluto, a Dios²⁸⁰. El núcleo de la ascesis se sitúa en el aspecto afectivo y apetitivo. El apego a las criaturas impide la unión y la plenitud que en ella se recibe, y más bien oscurece, cansa y entristece al alma. El objetivo de la ascética sanjuanista no es la negación en sí, sino como camino para un

²⁷⁷ Cf. P. TILLICH, *Amor, poder y justicia*, o.c., p. 152; cf. E. FUCHS, *Deseo y ternura: fuentes e historia de una ética cristiana de la sexualidad y del matrimonio*, Desclée (Bilbao 1995) p. 208. Ambos autores se están refiriendo al deseo sexual, nosotros lo ampliamos a todos los deseos.

²⁷⁸ No es del todo acertado afirmar que Juan de la Cruz quiere que el hombre aparte absolutamente su apetito y su deseo de las criaturas para ponerlo sólo en Dios, si esto no lo entendemos bien. El deseo y apetito siempre estarán dirigidos a las criaturas, porque a Dios no lo vemos, y Juan de la Cruz no busca una «fuga mundi» con rechazo de lo creado. La ambición sanjuanista es más profunda y más humana. Juan pretende que nuestro deseo y apetito dirigidos a Dios encuentren en Él todas las cosas. Esta consideración nos permite comprender los contrastes del sistema sanjuanista y contemplar la recuperación de todas las cosas y el aumento de los apegos y los deseos que puede vivir el hombre nuevo ya transformado, tal y como lo contemplamos en las últimas etapas de la unión.

²⁷⁹ El término «placer» tiene una serie de connotaciones negativas, al relacionarlo con el tema de las pasiones y vicios. En este sentido lo rechaza también, en muchas ocasiones, por ejemplo, Gregorio de Nisa (cf. GREGORIO DE NISA, *Sobre la vida de Moisés, II*, nº 46, 59-61, 71, 132, 282-283, 286, 297-301, o.c., p. 123ss.). También en este punto nos parece que el Nisano está más ligado al neoplatonismo y a su desprecio de la materia, mientras que la experiencia sanjuanista nos da las claves, desde una espiritualidad profundamente cristocéntrica, para iluminar una redención total de la corporeidad y también del lenguaje, con unos ojos nuevos, como los de Adán en la inocencia.

²⁸⁰ «Los bienes inmensos de Dios no caben ni caen sino en corazón vacío y solitario» (Cta 15).

mayor deleite: «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). La ascesis activa y la catarsis pasiva van a limpiar la psicología humana de todas aquellas sensaciones y deleites que le impedirían el goce por excelencia de la unión con Dios, y la transformación en la fuente de la hermosura²⁸¹, que es el Verbo, lo único que da valor a todo lo creado²⁸².

Cuando se llega al culmen de la unión podríamos hablar de una experiencia profunda de placer integral, de plenitud corpóreo-espiritual que alcanza a todo el ser, pero que no corresponde a una simple sensación placentera a nivel de los sentidos²⁸³. Juan de la Cruz habla de la fruición y el deleite, el placer y la plena satisfacción que experimenta el hombre en Dios cuando lo ama de veras y alcanza la unión a la que está llamado. Centrado el hombre en Dios, puede gustar todas las cosas, porque la catarsis lo ha purificado para no quedar atrapado en los bienes creados y ahora encuentra la huella divina: está preparado para degustar en todo la presencia divina. El proceso purificador lleva a buscar primariamente a Dios, descubrir el placer del encuentro con Él, y después gozar allí de todas las cosas²⁸⁴: gustar de todo lo creado en Dios y sólo en Él. No quedarse nunca con sus dones, sino buscarlo a Él mismo²⁸⁵.

Hay términos, como el placer y el deleite, que parecen haber quedado a merced de una cultura irreligiosa, y que, en la tradición han quedado denostados o rechazados de manera injusta, ya que, en verdad, son patrimonio propio de la espiritualidad bíblica y cristiana. Hay que rescatar estos conceptos y vocablos de la cultura del pecado y llevarlos a su lugar natural y verdadero de la vida de la gracia. En esta línea debemos interpretar a san Juan de la Cruz, quien precisamente nos pone la condición de necesidad para la recuperación de los mismos: el placer y el deleite del hombre brotan de Dios y sólo pueden darse en Él, nunca al margen suyo. Este es el gran regalo al que prepara el camino catártico y ascético.

El gozo de la unión con Dios expresa así la plenitud del encuentro esponsal al que el hombre y la mujer están llamados. Este gozo y plenitud no se lo pueden dar mutuamente, en cuanto seres creados, uno al otro, sino que lo han de recibir como don gratuito divino. Sin embargo, es Dios mismo quien convoca a ambos, al hombre y la mujer, a la comunidad humana y eclesial, para la celebración del gozo de este

²⁸¹ Cf. ESJ vol. 2 p. 388.

²⁸² Cf. CRISÓGONO DE JESÚS, *San Juan de la Cruz. Su obra científica...* o.c., vol. 2, p. 314.

²⁸³ También San Buenaventura afirma que el alma, para poder degustar la dulzura divina ha de estar ejercitada, depurada y elevada: cf. BONAVENTURA, *Soliloqui i altres escrits*, o.c., p. 89-106.

²⁸⁴ El alma purificada puede gustarlo todo, más y mejor: «así al espíritu le conviene estar sencillo, puro y desnudo de todas maneras de afecciones naturales, así actuales como habituales, para poder comunicar con libertad con la anchura del espíritu con divina Sabiduría, en que por su limpieza gusta todos los sabores de todas las cosas con cierta eminencia de excelencia» (N 2,9,1).

²⁸⁵ Sólo buscando a Dios se acaba encontrando todas las cosas, incluidas las que perdió, como dibuja la senda del Monte de perfección: «Cuando yo no lo quería téngolo todo sin querer [...]. Cuando menos lo quería téngolo todo sin querer».

encuentro. En el paraíso bíblico estaban Adán y Eva; en el nuevo paraíso recobrado en Cristo vuelven a estar el hombre y la mujer nuevos, seguidores del Esposo-Cristo²⁸⁶. El gozo y el deleite no parten, por tanto, de los sentidos, influyendo a lo interior de la persona, sino que ahora parten de lo interior y van hacia fuera²⁸⁷, comunicando «recreación y deleite» (cf. CB 40,6), en celebración gozosa y compartida (cuando sea posible, como ocurrió en Ávila, Beas y en Granada). El gozo espiritual impregna los sentidos que ahora reconocen la presencia del Otro en las criaturas.

Toda la naturaleza, todo lo creado se ha iluminado y revela la belleza de un plan de Dios que unifica Creación y Redención en un gran canto de alabanza²⁸⁸. Todo se ha convertido en deleite de amor y de conocimiento, todo revela el misterio, cuando los ojos han sido lavados con la sangre del Cordero en la fuente cristalina de la fe: «Mi amado, las montañas, los valles solitarios nemorosos, las ínsulas extrañas, los ríos sonoros, los silbos de los aires amorosos...». Todo el hombre, cuerpo y espíritu, experimenta el gozo y el deleite: la redención es una experiencia del hombre integral²⁸⁹. El placer ha sido devuelto al plan de Dios:

San Juan de la Cruz ha exorcizado definitivamente el placer, conjurando las sospechosas connotaciones de que se ha visto cargado en la literatura espiritual. El deleite placentero tiene origen divino, en una fuente incontaminada en la que puede beberse el placer. Basta que el hombre sepa llegar a ella por cauces limpios, mantenga puro el recipiente del espíritu. Tal como se gusta y se disfruta en el centro del alma limpia y pura, se difunde y derrama por potencias y sentidos, hasta las últimas extremidades del cuerpo²⁹⁰.

Juan de la Cruz parece haber alcanzado el sentido del Cosmos a través de la recuperación de la mirada virginal sobre las cosas²⁹¹, contemplando las cosas en Dios y a Dios en las cosas. Todas las criaturas emergen al final de proceso sanjua-

286 Ya dijimos que una de las más bellas páginas recreadas por la fascinación de la hermosura divina y la participación en ella fue suscitada en Juan de la Cruz por las palabras de la carmelita descalza Francisca de la Madre de Dios. No conviene olvidar cómo nuestro análisis ha mostrado la reactualización de las profundas experiencias sanjuanistas de unión con el Amado vinculadas a la relación histórica de hombres y mujeres convocados para seguir a Jesús en radicalidad que se comunican mutuamente las luces recibidas. Se trata de una relación entre personas que recíprocamente se regalan a Dios y que experimentan la cercanía y la riqueza de la presencia divina, con sus dones.

287 Cf. ESJ vol. 2 p. 401-402.

288 Al final del proceso sanjuanista, bien comprendido, se pueden asumir perfectamente las palabras de Rahner: «Abandonar la criatura y apartarse de ella es la primera fase para nosotros, pecadores, siempre nueva, del hallazgo de Dios. Pero sólo la primera. El servicio a la criatura regresando al mundo enviado por Dios podría ser la segunda fase. Pero todavía hay otra: encontrar en Dios la criatura misma en su naturaleza propia e independencia [...] encontrar lo pequeño en lo grande, lo limitado en lo ilimitado, la criatura (¡ella misma!) en el Creador: esta es la tercera y suprema fase de nuestra relación con Dios»: K. RAHNER, «Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios», o.c., p. 55.

289 Cf. M. HERRÁIZ, «Llama de amor viva. Consagración de un místico y un teólogo» en AAVV., *Místico e profeta...* o.c., p. 107.

290 ESJ vol. 2 p. 407.

291 Cf. F. URBINA, *La persona humana en Juan de la Cruz*, o.c., p. 365-366.

nista con la belleza y el fulgor de la mirada amorosa de Dios que las ha desposado. A estas alturas sí que podemos responder a la cuestión que la modernidad suscita sobre el erotismo de algunos poemas sanjuanistas.

3. UNA ESPIRITUALIDAD DEL EROS

Una lectura integrada de Juan de la Cruz

Podemos responder ya a algunas cuestiones actuales: ¿Cabe hablar de una espiritualidad erótica o del Eros en Juan de la Cruz? ¿Puede iluminar la mística espousal sanjuanista un erotismo humano? Todo lo analizado hasta el momento nos permite responder afirmativamente a estas dos preguntas. El eros neoplatónico proporciona algunos elementos del discurso espiritual sanjuanista, al presentar el deseo humano de salir de la propia fragilidad para buscar su plenitud en el Absoluto, su realización en Dios. Pero Juan de la Cruz traslada este esquema de pensamiento a una espiritualidad bíblica y cristiana, y lo revive e interpreta a la luz de la experiencia personal²⁹². El eros platónico es superado con la gracia de la Encarnación que Juan de la Cruz contempla y transfigurado en eros bíblico sale del mundo de las ideas para abrazar la materia y la corporalidad del mundo real, con la vuelta a la inocencia del Paraíso.

En el primer capítulo introductorio hablamos de un recurso actual con cierto éxito a la interpretación erótica a un nivel puramente humano en la obra de Juan. Ciertamente que es un dato biográfico innegable la relación de Juan con la mujer, afirmado por muchos testigos. Es un hecho contrastado y significativo de las personas que dirige espiritualmente, preferentemente del género femenino: numerosas mujeres se relacionan con mucho afecto y algunas crecerán bajo su dirección y llegarán hasta las más altas cimas del Espíritu. La mayoría, carmelitas, pero también numerosas personas laicas: la más insigne y cercana, Ana de Peñalosa. El extraordinario número de mujeres con las que establece relación²⁹³

²⁹² Reconocemos el esfuerzo de E. MAIO, *St. Jhon of the Cross: the imagery of Eros*, Playor (Madrid 1973), pero se sitúa a un nivel literario, que no alcanza el sentido espiritual y religioso de Juan. Ciertamente que Gregorio de Nisa recoge elementos platónicos que cristianiza (un eros que avanza hacia Dios: cf. GREGORIO DE NISA, *Sobre la vida de Moisés*, II, 231, o.c., p. 204), que después influirán en Juan de la Cruz. Pero Juan cristianiza aún más profundamente el eros platónico, iluminándolo en el misterio de la Encarnación. No se trata de un viaje en el mundo de las ideas hacia un ideal de perfección espiritual alejada de lo material, sino que más bien se da una experiencia de asunción de lo material-corporal unido a lo espiritual, en un viaje de gracia y redención, en el que el eros es recuperado, pero con toda la corporalidad, que ha sido sanada y purificada.

²⁹³ En La Encarnación de Ávila (María de Yera, Leonor de Cepeda, Ana María, Ana de San Bartolomé), en Beas (Ana de Jesús, María de la Madre de Dios, Lucía de San José, Catalina de Jesús y María de Jesús, Magdalena del Espíritu Santo, Francisca de la Madre de Dios, Catalina de Cristo, Catalina de la Cruz), en Granada (Mariana de Jesús, Isabel de la Encarnación, María de la Cruz, Agustina de san José, María Evangelista y María de san Juan, Potenciana de Jesús, Melchora de los Reyes, Beatriz de la Encarnación, María de la Concepción), en Caravaca (Ana de San Alberto, Ana de la Encarnación), en Malagón (Marina de san Angelo, Isabel de la Anunciación), en Segovia (Mariana de la Cruz, Isabel de Jesús, Beatriz del Sacramento, Isabel de Santo Domingo, María de la Encarnación), en Baeza (Teresa de Ybros, María Vilches, Juana de Arjona, María de la Paz, María

y la comunicación afectuosa y abierta que descubrimos en las pocas cartas de Juan que se han conservado resultan chocantes, si las relacionamos con la propia doctrina recogida en sus escritos, cuando se considera esta fuera de su contexto vital²⁹⁴. También hubo varones que alcanzaron una intimidad con Juan, pero no se puede comparar el número²⁹⁵. Pero no debemos caer en una interpretación simplista y parcial, sino más bien descubrir si es posible un erotismo que brote de la entraña misma de su doctrina espiritual²⁹⁶.

Todas las criaturas, también los hombres y las mujeres, son objeto del demolidor proceso purificativo que aparece en CB pero que se desarrolla sobre todo en la *Subida* y en la *Noche*. Estamos a punto para poder ya establecer el sentido de la íntima unidad de las diversas posibilidades de lectura exenta o religiosa, que se revelan en el contenido de la obra sanjuanista: «Es imposible leer los poemas del místico español únicamente como textos eróticos o como textos religiosos. Son lo uno, lo otro, y algo más, algo sin lo cual no serían lo que son»²⁹⁷. Llegados

de Calancha, Bernardina de Robles), en Úbeda (María de Molina, Catalina e Inés Salazar, Clara de Benavides, María Bazán).

²⁹⁴ Una doctrina de nada, soledades, desapegos, silencios y sacrificios. Muchos dichos, avisos y cautelas reafirman estas experiencias: «Viva como si no hubiese en este mundo más que Dios y ella, para que no pueda su corazón ser detenido por cosa humana» (AvGe 22). Pero es un elemento sustancial de esta doctrina la relación de comunión vivida que está en la base de esta espiritualidad. Juan de la Cruz está hablando a carmelitas descalzos/as que viven en comunidad, no habla a eremitas solitarios en el desierto. Las «nadas, soledades, desapegos, etc.» son experiencias interiores, dentro de una vida de comunidad. Olvidar esto sería deformar a Juan de la Cruz.

²⁹⁵ Francisco de Yepes, Pedro Orozco, Juan Evangelista, Martín de la Asunción, Eliseo de los Mártires, Juan de Santa Ana, Inocencio de San Andrés, Alonso de la Madre de Dios, Pedro de san Hilarión, y pocos más.

²⁹⁶ Cuando se hace una interpretación erótica o naturalista de los poemas de Juan de la Cruz, conviene presentar el conjunto de su pensamiento. La relación hombre-mujer hay que incluirla en ámbito de relaciones con las criaturas, como uno de esos bienes creados, que pueden ser objeto de apetito o afición personal y pueden distraer al hombre de su fin último que es Dios, como le pasó a Salomón, que perdió su gran sabiduría por su afición a las mujeres: cf. S 1, 8, 6. Siguiendo la doctrina sanjuanista respecto al uso o la relación con todos los bienes que se expone en la *Subida*, los pasos necesarios para la relación hombre-mujer serían los mismos de los bienes naturales, temporales y sensuales, a los cuales hace referencia cuando habla de las pasiones del alma, concretamente del gozo, en el libro tercero de la *Subida*. Juan de la Cruz afirma el necesario apartamiento del gozo de las cosas temporales (cf. S 3, 18, 1-2) ya que hay mayor gozo cuanto mayor es el desapropio de las cosas, porque ayuda a gustar la verdad de las cosas (cf. S 3, 20, 2). Y conoce los daños que sufre el hombre que cae en la concupiscencia de los bienes naturales («hermosura, gracia, donaire, complejión corporal»: cf. S 3, 21, 1-2), daños como la soberbia, el deleite sensual y la lujuria, embotando la razón y ahogando el espíritu (cf. S 3, 22; en S 3, 22, 2 se alude a los males que vienen del gusto de los dones y gracias naturales de la mujer). Resalta los muchos provechos de no poner el gozo en los bienes naturales que son engañosos (cf. S 3, 23, 1), y tampoco en los bienes sensuales, que son las impresiones naturales de los sentidos (cf. S 3, 24, 1), ya que el hombre ha de vaciarse para recibir en contemplación los gustos y gozos de los sentidos espirituales (que también son sensaciones, pero de unos sentidos ya purificados que descubren en la inocencia la auténtica belleza de lo creado: cf. S 3, 26, 5). Tampoco los bienes morales o los sobrenaturales o espirituales (cf. S 3, 27ss.), en uno mismo o en otra persona, han de ser objeto de afición o apego. El espiritual está, por tanto, desapegado de todas las cosas, y por ello puede tenerlas en gran libertad, mientras que si se apegó a alguno de estos bienes, sufrirá por ello (cf. S 3, 20, 3).

²⁹⁷ O. PAZ, *La Llama doble. Amor y erotismo*, Seix Barral (Barcelona 1993) p. 23.

a este punto de desarrollo del pensamiento sanjuanista sí que podemos hablar del erotismo de san Juan de la Cruz, pero comprendido, no como visión de su obra «desde una ladera» puramente profana, sino como resultado final del camino integrador de todas las laderas de su vida y su doctrina. Lo «profano» ha quedado integrado y unificado en Cristo, en su humanidad gloriosa, y allí lo contempla el alma unida a su Esposo²⁹⁸.

Ciertamente estamos ante un tema delicado dentro del pensamiento sanjuanista que no ha sido suficientemente aclarado, pero que está incluido en el contenido de la espiritualidad del símbolo esponsal sanjuanista: la recuperación de todas las cosas, con el goce y el deleite de ellas en Dios es un fruto de la unión esponsal del alma con Cristo. Aquí se recupera la inocencia de la visión de las criaturas y se contemplan con la bondad y la belleza paradisíacas que Dios puso en ellas (como Adán en el Paraíso, que no conoce ni entiende el mal: cf. CB 26,14) y que, por el camino de la historia humana del pecado, fueron deformadas y mal vividas.

Erotismo en Juan de la Cruz

El pensamiento sanjuanista supera la dicotomía eros-ágape que demasiado estrictamente planteaba Anders Nygren²⁹⁹. No se puede establecer una contradicción absoluta entre ambos términos, considerando al primero como deseo ligado a la concupiscencia y al segundo como puro amor divino. Más bien habría que decir que el eros representa el deseo de la criatura, diseñado por Dios para realizarse en el amor divino (ágape). La discontinuidad entre ambos pertenece a la historia humana del pecado, y es, sin embargo, salvada cuando el hombre avanza en el plan de salvación divino: «La conversión no es una destrucción del deseo; es la recuperación y concentración de las fuerzas del deseo dentro de la espera del amor. El mismo eros que deseaba, se pone a amar; la conversión es interior al eros mismo»³⁰⁰. El erotismo de Juan de la Cruz, en línea con el *Cantar*, recogido y asimilado de la tradición bíblica y patrística, expresa la bondad y el atractivo de todo lo creado cuando ha vuelto a la intención divina, atravesados caminos y noches bajo la guía del amor. Revela entonces todo su esplendor paradisíaco: «Y vio Dios que todo era bueno». Juan asume el lenguaje erótico de la Tradición y lo usa con libertad³⁰¹. Tras el proceso purificativo-catártico se puede asumir la unión con Dios con el mejor lenguaje para hacerlo, el erótico-esponsal. Si la Encarnación era

²⁹⁸ Recordemos las conclusiones de un apartado anterior sobre el tema de los misterios de la Encarnación y la Humanidad de Cristo, donde el símbolo esponsal sanjuanista a la luz del misterio de la unión hipostática del Verbo encarnado, revela la belleza que Dios puso en todo lo creado a imagen del Verbo.

²⁹⁹ Cf. H. SANSÓN, *L'esprit humain selon Saint Jean de la Croix*, Publications Faculté des lettres d'Alger, Presses Universitaires de France (Paris 1953) p. 247-259; cf. NYGREN, A., *Eros y ágape*, Sagitario (Madrid 1969); cf. G. RAVASI, *Il Cantico dei Cantici*, EDB (Bologna 1992) p. 863-864.

³⁰⁰ Cf. W. G. TILMANN, «Das Paradies als Zentrum des Verlangens. Eine Strukturelle Analyse des Cántico», en AAVV., *Juan de la Cruz, espíritu de llama*, o.c., p. 254.

³⁰¹ Cf. S. CASTRO, «La experiencia de Cristo: foco central de la mística», en AAVV., *Experiencia y pensamiento...* o.c., p. 188-190.

el misterio pasmoso de que lo sagrado se hizo profano en el Verbo (cf. CB 23; cf. R 305-310), ahora sabemos que para el alma unida a Dios, «con Él, por Él, y en Él», todo lo profano es ya sagrado.

La ascensión del lenguaje erótico asumido del *Cantar* en Juan de la Cruz tiene un profundo trasfondo teológico que brota del significado salvífico de la Encarnación³⁰²: cuando se usa el lenguaje erótico para expresar el amor divino, se nos está insinuando de manera clara la redención de la corporeidad, como consecuencia implícita y fruto maduro de la obra salvífica realizada en Cristo. Y se expresa también la divinización del amor humano. La sexualidad cristiana, redimida en Cristo, nos muestra el secreto de su pureza original, escondida en la fragilidad de la carne. La relación hombre-mujer, que no tenía sentido en sí misma, manifiesta ahora su capacidad comunicativa: su sentido es la relación, la comunicación, la reciprocidad, la celebración de las Bodas del Esposo con la Humanidad³⁰³. La sexualidad se revela como lenguaje comunicativo del amor, como expresividad de la carne redimida que anhela la unidad. La experiencia cristiana, vivida en profundidad y asumiendo su carácter místico, conduce a una vivencia en la que se llega a asumir todo lo creado, con su belleza y su atractivo, con su erotismo: «no desechando nada del hombre ni excluyendo cosa suya de este amor» (N 2,11,2). Se da un encuentro de unidad que abarca y da plenitud a la persona integral, incluida su condición sexuada. No es muy adecuado decir que Juan canta al amor profano³⁰⁴, ya que más bien habría que decir que para Juan de la Cruz no hay amor profano, y que el amor auténtico es único, viene de Dios, y siendo divino es profundamente humano.

Cabe entonces, una interpretación erótica de Juan, pero que es una interpretación «de vuelta» de Dios, donde ha sido ya purgada toda concupiscencia y todo expresa el gozo y el deleite de la creación, el erotismo de la comunión interhumana expresada en la más profana materialidad corporal, la cual ha sido santificada por el espíritu divino y expresa genuinamente la vida divina en la humanidad. Balthasar habla de «la prestación del eros humano para dejarse cubrir por el eros divino»³⁰⁵. El eros se integra así perfectamente con el ágape cristiano³⁰⁶:

Dios hizo buenas todas las cosas (cf. Gn 1), y en Jesucristo, la creación entera ha sido redimida. El hombre nuevo que nos trae Jesús no nace de la voluntad divina, sino de Dios (cf. Jn 3,1-21). Ello no significa renunciar al eros, sino dejar que se ilumine por

³⁰² Cf. C. P. THOMPSON, *Canciones en la noche. Estudio sobre san Juan de la Cruz*, Trotta (Madrid 2002) p. 370.

³⁰³ De aquí se deriva la sacramentalidad del matrimonio cristiano como signo del amor de Cristo y la Iglesia.

³⁰⁴ Contradecimos a J. C. NIETO, *San Juan de la Cruz, poeta del amor profano*, Swan (Madrid 1988) p. 161.

³⁰⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria vol. 3*, o.c., p. 140.

³⁰⁶ Cf. C. BASEVI, «La corporeidad y la sexualidad en el corpus paulinum», en AAVV., *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, Instituto de Ciencias para la Familia, Universidad de Navarra (Pamplona 1989) p. 798; cf. M. ALIOTTA, *Donna, uomo: per un'etica della sessualità*, San Paolo (Cinisello Balsamo 1994) p. 30; cf. P. EVDOKIMOV, *Sagrament de l'amor. El misteri conjugal a la llum de la tradició ortodoxa*, Ariel (Barcelona 1964) p. 111-112. También lo dice Benedicto XVI en su encíclica *Deus Caritas est*.

la participación en la experiencia de la Encarnación del Hijo de Dios. El eros redimido –liberado de la concupiscencia y virginizado– y el ágape manifestado –que es la vida de Dios convertida en fraternidad– constituyen el hombre uno, integral, nacido en la Pascua de resurrección³⁰⁷.

No cabe un erotismo naturalista o puramente humano, como quien imagina idealmente un hombre sin pecado. Sólo caben dos caminos: la vida humana en el pecado y la vida humana en la gracia, que nos ha sido regalada en Cristo, comunicación de vida divina. Sólo cabe un erotismo cristiano, donde la intención purificada del hombre y la mujer en la virginidad de Cristo dispone a ambos para amarse mutuamente según la intención divina original. Pero es el espíritu el que ilumina lo natural, y no al revés. Cabe por tanto, hablar de una «espiritualidad erótica»³⁰⁸ en san Juan de la Cruz, si enmarcamos bien el sentido de esta expresión en el contexto del pensamiento del autor y sin eludir la armonía global de su pensamiento, pero ampliándolo a las posibilidades de una cultura de la reciprocidad que hubiese permitido una mayor aplicación y expresividad de los principios que sus obras nos transmiten.

Recuperar el eros desde la Redención

En nuestra cultura cristiana recibida de la tradición, tendríamos que liberarnos de la concepción escrupulosa y negativa respecto a la sexualidad humana y descubrir en ella precisamente su vocación natural a la vida de la gracia, a la unidad, al amor esponsal. Obviamente siempre existe el peligro de la deformación y el engaño que acecha todas las cosas, pero habría que destacar más la llamada de la gracia original presente en lo creado y que anhela encontrar su plenitud de redención en Cristo. La imagen simbólica esponsal usada por Juan de la Cruz nos conduce a una visión profundamente humana en sentido de recuperación de una realidad fundamental como es la sexualidad, integrando el atractivo interhumano y el erotismo en la experiencia nuclear del amor cristiano, y conectándola perfectamente con la espiritualidad cristiana y con el mensaje de Jesús. La sexualidad ha sido un tema que no ha sido bien integrado en nuestra tradición cristiana occidental, ha motivado muchos sufrimientos individuales y es hoy un motivo importante de incompreensión, alejamiento y abandono de la Iglesia. Hay que recuperar la sexualidad como fuente de espiritualidad³⁰⁹, experiencia humana sanada en la Redención integral del hombre completo por la Encarnación de Jesucristo: «En la sexualidad personal todo cristiano está llamado a hacer florecer la caridad de Cristo operante en las relaciones internas entre los miembros del cuerpo místico: una caridad entregada a vivificar la comunión de los santos»³¹⁰.

³⁰⁷ F. CASANOVAS, «Eros y Ágape en la virginidad cristiana», *CambMent* 28 (1998) p. 10.

³⁰⁸ Cf. A. LÓPEZ CASTRO, «Hacia una espiritualidad erótica en San Juan de la Cruz», *MontCarm* 104 (1996) p. 53-73.

³⁰⁹ Esta es la idea básica de la sugerente obra de W. MÜLLER, *Besar es orar. La sexualidad como fuente de espiritualidad*, Sal Terrae (Santander 2005).

³¹⁰ T. GOFFI, «Sexualidad», en AAVV., *Diccionario de Espiritualidad* vol. 3, Herder (Barcelona 1984) p. 388.

El atractivo del erotismo humano se convierte así en una huella impresa en la naturaleza de su vocación divina a la plenitud esponsal. Es verdad que corre el peligro de distraer al hombre del fin último que es Dios, pero este peligro es compartido con todas las cosas creadas. Sin embargo, el erotismo humano puede también ser una huella evocadora de la belleza divina, y una exhortación a la trascendencia y a buscar la satisfacción en la fuente única y eterna del amor esponsal. Una fuente que mana en la noche. Todo esto no rebaja en nada las exigencias radicales que el santo propone en el camino de la vida espiritual para quienes quieran llegar hasta el final. También el «erotismo natural» ha de pasar su kénosis, su pascua, para expresar la huella de la «carne redimida». Para todos aquellos que lleguen a tomar conciencia del fracaso, de la banalidad y de la vacuidad de todas las cosas (cf. CB 1,1), también de la sexualidad y del erotismo «puramente naturales», siempre será una referencia el testimonio de quien afirma que la meta y objetivo final de aquellos deseos suyos, incluso los más «profanos», pueden realizarse en plenitud en Dios mismo, de cuyo misterio brotaron todas las cosas.

Una reflexión en esta línea puede ser muy significativa como aportación a nuestra sociedad, en una época que tanto lo necesita³¹¹. Remarcando los peligros morales de la sexualidad corremos el peligro de olvidar que «Dios todo lo hizo bueno». Cuando la carne no va gobernada por el espíritu se extravía. Pero la persona humana es un ser corporeizado, cuya identidad en esta y la otra vida le ha de venir por la unión esponsal con Cristo. Cuanta menos concupiscencia haya, habrá más auténtico erotismo bíblico y cristiano. He aquí un elemento esencial del mensaje sanjuanista. Es necesario recuperar el erotismo de la vida cristiana, redimido y rescatado en el amor esponsal de Cristo³¹². Aunque todo está al servicio de mostrar la gloria de Dios: «La relación hombre-mujer no tiene finalidad en sí misma, sino que está llamada a expresar la gloria de Dios, a manifestar el

³¹¹ Hace años P. Ricoeur distinguió tres grandes etapas marcadas por una relación cambiante entre la religión y la sexualidad en la civilización occidental: cf. P. RICOEUR, «Wonder, Eroticism and Enigma», en AAVV. (coord. Hendrik Ruitenbeek) *Sexuality and Identity*, Dell Publishing Co. (New York 1970) p. 13-24. Una primera etapa de identificación y unidad de ambas en el contexto de los mitos y rituales religiosos antiguos; una segunda etapa, que coincide con la aparición de las grandes religiones en el mundo, de separación y distanciamiento, valorando el poder peligroso de la sexualidad, que ha de ser disciplinada y domesticada; una última etapa, a las puertas de la cual nos encontramos, que se caracterizará por el deseo de reconciliar la sexualidad con la experiencia religiosa, en el contexto de una visión global de la persona humana. Nos parece que Juan de la Cruz nos aporta elementos interesantes para esta integración de la sexualidad en la espiritualidad cristiana.

³¹² Un texto evangélico significativo es el relato de la pecadora de Lc 7,44-47. Jesús valora muy positivamente el movimiento decidido y valiente, profundamente erótico, de la mujer que le ha ungido, y lo reconoce como un movimiento de amor auténtico («porque ha mostrado mucho amor»). Precisamente este gesto provoca el juicio de Simón. Los fariseos se preocupan mucho por la impureza que llega desde fuera. A Jesús parece que no le preocupa esta, y sí, en cambio, la impureza que nace en el fondo del corazón. En la riqueza expresiva del gesto y la mirada de la mujer, con todo su erotismo, se manifiesta el espíritu humano desde la corporalidad. Se trata precisamente de que los movimientos humanos sean cauce de un amor auténtico, reconocido por Jesús, y que no sean expresión de un corazón lastrado con oscuros juicios e intenciones. Es necesario recuperar el erotismo del amor humano, descubierto con la mirada inocente de la humanidad de Jesús.

desposorio de la comunidad eclesial con Jesucristo»³¹³. La relación hombre-mujer es la antropología adecuada pensada por Dios para su manifestación en Cristo a su Iglesia-esposa. Y el erotismo en la intención divina es la belleza de la relación humana cuando transparente la hermosura del Creador.

Se ha de recuperar el Eros en una cultura genuinamente cristiana³¹⁴. Tenemos que volver a las raíces de la fe cristiana, donde la Revelación y la Redención van indisolublemente ligadas a la carne³¹⁵. Se trata de uno de los misterios ocultos en los profundos senos de las inmensas cavernas de la piedra, que corresponden a la humanidad de Cristo. La conciencia de la experiencia cristiana como una experiencia de amor vivido en la corporalidad, ha motivado una reflexión profunda desde hace relativamente poco tiempo, pero ya está dando sus frutos en el ámbito teológico³¹⁶. Continuamos nuestro trabajo con una proyección de la dimensión trinitaria implícitamente recogida en la obra sanjuanista, y sus dimensiones comunitarias.

4. UNA ESPIRITUALIDAD TRINITARIA

La experiencia fundamental de Juan de la Cruz, reflejada en su obra, y a lo largo de su vida, es una experiencia de la Trinidad³¹⁷, y lo mismo podríamos decir de Teresa de Jesús³¹⁸. La inhabitación del alma por la Trinidad es la experiencia

³¹³ F. CASANOVAS, *Una Declaració d'amor*, o.c., p. 255.

³¹⁴ Aunque el «eros» fue asimilado a la salvación por algunos santos padres como Dionisio Areopagita y Gregorio de Nisa, la tradición posterior y la escolástica medieval tendieron a contraponer el eros como amor natural, concupiscente, al ágape como amor desinteresado, sobrenatural. Esta distinción es demasiado simplista, y va en contra de la unidad del ser humano: cf. E. PRZYWARA, *El cristianismo según san Juan*, Ediciones Dinor (San Sebastián 1961) p. 278 ss. La espiritualidad cristiana sufrió la radical oposición que San Agustín marcó entre eros y ágape, pero el mismo Agustín tuvo que explicar el segundo en función del primero: cf. F. RAURELL, «El plaer eròtic en el Càntic dels Càntics», en *RevCatTeol* 6 (1981) p. 257-298. No podemos, por tanto, eliminar el eros humano de la teología y la espiritualidad, porque está incluido en la dimensión antropológica del amor, a la luz de la cual Dios se nos revela: cf. V. MORLA, *Poemas de amor y de deseo. Cantar de los Cantares*, Verbo Divino (Estella 2004) p. 74-81.

³¹⁵ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario (Salamanca 2ª edición 1998) p. 70-71.

³¹⁶ Lo comprobamos en las obras citadas de Juan Pablo II y de Benedicto XVI. Para una síntesis del sentido bíblico-teológico de la sexualidad y la corporalidad: cf. C. ROCCHETTA, *Hacia una teología de la corporalidad*, Ediciones Paulinas (Madrid 1993) p. 151-163.

³¹⁷ Cf. JOSÉ DE JESÚS MARÍA (QUIROGA), *Historia de la Vida y virtudes del Venerable Padre Fray Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León (Salamanca 1992) p. 210-211. 431-434. Ana de san Alberto afirma que Juan estaba absorto a menudo y que «la ordinaria presencia de Dios Nuestro Señor que traía, era tratar su alma dentro de la Santísima Trinidad, y que en compañía de aquel misterio de tres Divinas Personas le iba muy bien a su alma»: Dicho de Ana de San Alberto, BMC 14 p. 196-197. Alonso de Madre de Dios dice que «diciendo misa de la Santísima Trinidad, al tiempo de la consagración, en medio de una resplandeciente gloria, se les mostraron las Tres divinas personas» de un modo muy levantado: ALONSO M. D., «Suma de la Vida», en AAVV., *Primeras biografías y apologías de San Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León (Salamanca 1991) p. 61.

³¹⁸ Cf. A. MAS ARRONDO, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, Institución Gran Duque de Alba (Ávila 1993) p. 188; una visión global en M. HERRÁIZ, «Teresa de Jesús, experiencia trinitaria», en *MontCarm* 109 (2001) p. 3-34.

nuclear y culminante que aparece en CB y LI (cf. CB 1,6; 1,7; 11,3; 38-39; LI B 4,14-16)³¹⁹. El contenido esencial de la sponsalidad sanjuanista entronca indisolublemente con la participación en la vida trinitaria, accediendo a ella por la unión con Cristo, el Esposo³²⁰.

Ya hemos mostrado en el análisis de *Cántico* la acción del Espíritu Santo como presencia divina que prepara el encuentro y comunica la vida trinitaria a los hombres. El E. S. es el que prepara el banquete de bodas (cf. CB 17,8-9) capacitando al hombre para acoger los dones del Esposo y responder adecuadamente, y se sitúa como motor de su nuevo dinamismo transformado en el amor, administrando todos los bienes³²¹. Ya hemos comentado cómo Juan insiste en la dimensión personal de la experiencia del alma que entra en tal misterio de vida intradivina. ¿Podríamos decir algo más de la dimensión comunitaria y eclesial?

La vida trinitaria y las relaciones humanas

En CB 12,7 se muestra el contenido de la unidad sponsalicia:

De tal manera se dibuja la figura del Amado y tan conjunta y vivamente se retrata en él, cuando hay unión de amor, que es verdad decir que el Amado vive en el amante, y el amante en el Amado; y tal manera de semejanza hace el amor en la transformación de los amados, que se puede decir que cada uno es el otro y que entrambos son uno. La razón es porque en la unión y transformación de amor el uno da posesión de sí al otro, y cada uno se deja y trueca por el otro; y así, cada uno vive en el otro, y el uno es el otro y entrambos son uno por transformación de amor (CB 12,7).

Juan se está refiriendo aquí a la transformación divina fruto de la unión, por la inhabitación de la vida divina en el hombre, que había sido prometida por Jesús a sus seguidores, tan cercana al texto preferido de Jn 17. Pero esta inhabitación mutua también podemos hallarla en la relación del Padre y del Hijo de los *Romances* sanjuanistas³²². Nos encontramos, por tanto, con dos niveles: por un lado,

³¹⁹ Una visión conjunta de la obra sanjuanista nos permite descubrir una concepción global de la vida divina que brota de la Trinidad y se encarna en la Encarnación (cf. *Romances*), que llama al hombre a la unión y le conduce al desposorio-matrimonio del alma con Cristo (donde se personaliza la unión Cristo-Iglesia) donde la humanidad recibe los dones de la vida trinitaria a través del alma ya purificada (cf. *Cántico y Llama*). Se puede hablar de una auténtica mística trinitaria: cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria* vol. 3, o.c., p. 151; cf. M. HERRÁIZ, «Llama de amor viva. Consagración de un místico y un teólogo» en AAVV, *Místico e profeta...* o.c., p. 101; C. GARCÍA, *La Mística del Carmelo*, Monte Carmelo (Burgos 2002) p. 98.

³²⁰ Acertadamente intuyó Baruzi como un rasgo fundamental de la mística sanjuanista la «penetración de la Trinidad por parte del alma deificada»: J. BARUZI, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, o.c., p. 640. Para una visión de la doctrina trinitaria sanjuanista: cf. J. MARIO FARAONE, *La inhabitación trinitaria según San Juan de la Cruz*, Editrice Pontificia Università Gregoriana (Roma 2002).

³²¹ Cf. M. Á. DÍEZ, *Pablo en Juan de la Cruz*, o.c. p. 360-361.

³²² «Como amado en el amante, uno en otro residía» (R 21-22). Incluso podríamos decir, más propiamente, que en los *Romances* nos encontramos la fuente original de esa inhabitación en la vida trinitaria, que después también podemos encontrar en la relación del alma-esposa con su esposo. Los *Romances* nos muestran un cierto talante sponsal, en el seno mismo de Dios, de cuya fecundidad brotan todas las cosas. De «aquella eterna fonte» trinitaria se deriva la sponsalidad de Cristo con su

las relaciones intratrinitarias, pericoréticas, de mutua donación total, y de mutua y total interpenetración, de engendrar y ser engendrado. Por otro lado descubrimos que esta misma experiencia se traspassa a las relaciones del hombre con Dios, del alma con el Esposo.

Pero ¿qué influencia tiene esta inhabitación divina en las relaciones humanas? En sentido general podemos decir que el alma unida a Dios vive una caridad universal para todos de la que se habla en CB 28-29 (*que ya sólo en amar es mi ejercicio, etc.*)³²³. Podríamos añadir que si la vida divina se comunica al hombre en la unión con Cristo, también esa misma vida divina repercutirá la experiencia interpersonal de aquellas almas que se encuentran y se relacionan en el amor único de Dios. Y al mismo tiempo se trata de la genuina identidad de la Iglesia como comunidad de los hijos de Dios convocados al amor y la unidad.

Según nuestra comprensión unitaria de la vida y obra de Juan de la Cruz, conviene estudiar sus relaciones humanas con sus contemporáneos, carmelitas o no, para buscar la huella de esta vida intratrinitaria trasladada a las relaciones humanas. Los testimonios sobre Juan, ya desde los más antiguos, nos hablan de una capacidad de conocer lo que el hermano pasaba y tenía en su interior³²⁴, la capacidad que tenía de adivinar el pensamiento³²⁵ o de comunicación a distancia³²⁶, no era sino una modalidad de su capacidad para entrar dentro del otro. ¿No serán las huellas de las vivencias de una persona sumergida en el amor de Dios?

No debiera extrañarnos la comunicación íntima, el conocimiento del otro y de su realidad, incluso la presencia de experiencias de telepatía u otras, en personas que aceptamos que están llamadas a vivir una experiencia cristiana y de comunión cuyo origen se encuentra en la vida de unidad intratrinitaria. Comprendemos en este sentido la relación especial que Juan mantuvo tanto con Teresa de Jesús como con Ana de Jesús, aunque ello reclamaría un desarrollo más pormenorizado que no

Esposa, la Iglesia, y con el alma humana, y se capacita al hombre para participar en la vida divina intratrinitaria.

³²³ Los testigos sanjuanistas hablan de ello respecto a la vida misma del santo: cf. Dicho de Francisca de San Eliseo, BMC 14, p. 162; cf. Dicho de Isabel de Cristo, BMC 14 p. 235.

³²⁴ Aparece en el primer Dicho de Juan Evangelista del 26 abril 1598, y otros casos: cf. A. FORTES, *Actas de gobierno y declaraciones...* o.c. p. 288, 311, 356, 421, 423, 424, 442-443, 460.

³²⁵ Cf. Carta de Doña María de Paz, BMC 14 p. 46. Diversos testimonios dicen que adivinaba el interior de las personas: «Preguntábanle después estas personas cómo había podido saber tan particularmente los secretos de sus almas. Y él respondía que en la suya misma veía lo que pasaba en las que tenía a su cargo, para guiarlas»: Dicho de Jerónimo de la Cruz, BMC 25 p. 137; cf. ALONSO M. D., *Vida, virtudes y milagros...* o.c., p. 334.

³²⁶ Cf. Dicho de Alonso de la Madre de Dios, BMC 24 p. 556; cf. Dicho de Juana de Pedraza, BMC 24 p. 499-501. Esta misma gracia la tenía Ana de Jesús, según testimonios de carmelitas como María de la Encarnación, tanto en Beas como en Granada: cf. BERTOLDO IGNACIO DE SANTA ANA, *Vida de la Madre Ana de Jesús, coadjutora de Santa Teresa en la reforma del Carmelo y fundadora en Francia y Bélgica*, Imprenta San José (Burgos 1901) vol. 1, p. 312.

cabe en el presente trabajo³²⁷. Precisamente este es el contenido de Jn 17, donde Jesús pide al Padre por sus discípulos: «que todos sean uno, como tú en mí y yo en tí, para que el mundo crea». La experiencia de unidad, con sus repercusiones psicológicas, recibida como don divino en la comunidad cristiana³²⁸. Sin desarrollar explícitamente en su doctrina este aspecto de la interrelación humana como vivencia del amor trinitario interiorizado, Juan lo vivió en sus relaciones personales, según las circunstancias concretas de su tiempo, con sus condicionamientos y sus peculiaridades.

Lo más propio de Juan de la Cruz, no es tanto la espiritualidad individualista de unión con Dios, al margen de los hermanos, sino la edificación de una vida de comunidad fraterna que sea expresión de esa unidad con Dios (y en perfecta comunión con la experiencia teresiana). Ello ha quedado oculto, quizás por las peculiares circunstancias de la vida histórica del santo, y por la mentalidad eclesial de espiritualidad barroca que le sucedió y que queda recogida en los procesos testimoniales³²⁹. Pero si profundizamos en algunos testimonios que nos evocan el

³²⁷ Numerosos testimonios refieren una extraordinaria comunicación entre Juan de la Cruz y Ana de Jesús. Tenemos algunos detalles en una carta autógrafa de María de Jesús, carmelita de Lerma, del 11 de abril de 1614 (cf. Dicho de Fray Alonso de la Madre de Dios, BMC 14 p. 410-411; cf. ALONSO M. D., *Vida, virtudes y milagros...* o.c., p. 407-408), donde recoge los recuerdos de Ana referidos a Juan. Destaca cómo en una ocasión, en que Juan estuvo a punto de despeñarse por un barranco, ella intuyó a distancia el gran peligro que Juan corría y le acompañó con su intensa oración. Después, al dialogar ambos, el santo le dijo: «¿Luego ella era la que me tuvo?». Juan está reconociendo en su vida una presencia de Ana, que camina a su lado, y en cierto sentido, le protege. Se adivina aquí por tanto, una experiencia de comunión que se expresa a distancia: como uno que tiene al otro en su interior, y por ello experimenta y vive la vida del otro. ¿No estamos aquí acaso, ante un hombre y una mujer, que son imagen de Dios, y que experimentan algún cierto aspecto de la «*pericoreis*» divina, la interpenetración y comunicación mutua? La huella de la misma experiencia de amor y mutua y total entrega y de vida uno dentro del otro que contemplamos en los *Romances de la Trinidad* y que dibuja el *Cántico*. La biografía de Bertoldo señala que en esta oración de Ana por favorecer a Juan ella sufrió la reapertura de una herida que había sufrido en ocasión de participar años atrás de otra gracia espiritual extraordinaria que había compartido con Santa Teresa (cf. I. BERTOLDO *Vida de la Madre Ana de Jesús...*, o.c., vol 1, p. 237.). Crisógono recogió esta experiencia en su biografía sanjuanista (cf. CRISÓGONO DE JESÚS, *Vida y obras de san Juan de la Cruz*, BAC (Madrid 10ªed. 1978) p. 258-259) y la sitúa en un contexto de diversas situaciones de extraordinaria comunicación espiritual entre Ana y Juan, que también recogen otra biografías: cf. I. BERTOLDO, *Vida de la Madre Ana de Jesús...*, o.c., vol 1, p. 234-238; cf. *Ib.* vol 2, p. 348. Recoge también del manuscrito 12.738, fol. 41 de la Biblioteca Nacional de Madrid una declaración de Hilario de San Agustín sobre Ana de Jesús: «Como nuestro santo padre fray Juan de la Cruz la trató y confesó, no sé si siete años, me dijo (ella) que diversas veces le daba Dios a sentir y conocer el uno del otro lo que les pasaba en la oración, y cuando se veían, el uno se los manifestaba al otro, y hallaban era verdad» (cf. CRISÓGONO DE JESÚS, *Vida y obras de san Juan de la Cruz*, o.c., p. 259, nota c. Crisógono hace notar que este testimonio coincide plenamente con otro de Beatriz de la Concepción, compañera de Ana en Francia y Bélgica, en su declaración sobre Ana de Jesús).

³²⁸ Hablando de fenómenos relacionados con la conciencia, como intuición de los corazones, discernimiento de espíritus o sabiduría teológica «se puede considerar que la vida elevada produce un cierto despego de sí mismo que permite un acercamiento afectivo o intelectual cuyo alcance supera las posibilidades normales»: cf. C. A. BERNARD, *Introducción a la Teología Espiritual*, o.c., p. 169.

³²⁹ Cf. T. EGIDO, «Contexto histórico de Juan de la Cruz», en AAVV., *Experiencia y pensamiento...* o.c., p. 337.

ambiente de la fundación de Alcalá, Ávila, Baeza o Granada³³⁰ podemos encontrar las huellas de la más genuina aportación de la espiritualidad teresiano-sanjuanista, generadora de humanismo cristiano³³¹.

Una mística trinitaria y esponsal que reclama una eclesiología de comunión

Se podría profundizar sobre ciertos elementos de las relaciones intradivinas que constituyen los ejes de las relaciones humanas en el plan divino. Habría que hablar de un eterno engendrar y ser engendrado que se viven eternamente en la Trinidad, y que desde ella brota en fecundidad hacia todas las cosas. También el hombre y la mujer están llamados a un eterno engendrarse y ser engendrados mutuamente por la participación de la maternidad eclesial de la Iglesia, en cuyo seno reviven el misterio de la fecundidad divina³³². La mujer Teresa engendra a Juan a la novedad de la reforma, y él tiene un papel fundamental suscitando la perfección de las descalzas. Ni Juan ni Teresa llegaron a hacer una reflexión sistemática de este tipo, porque no cabía en los esquemas de la época, ni en la antropología, ni en la eclesiología del momento. Pero ¿acaso no están implícitas estas proyecciones antropológicas en la experiencia mística trinitaria que ellos vivieron?³³³ El ambiente de gestación de las obras sanjuanistas, particularmente el CA, apunta en esta dirección.

La experiencia de inhabitación trinitaria en el alma personal, a la que nos conduce la unión con el Esposo ha de ser profundizada en línea de relación interpersonal³³⁴. Así lo vivieron Juan de la Cruz y Teresa de Jesús en el ambiente

³³⁰ Cf. A. FORTES, *Actas de gobierno y declaraciones...*, o.c., p. 396; cf. ALONSO M. D., *Vida, virtudes y milagros...* o.c., p. 156-157; cf. *lb.* p. 172. 210; cf. *lb.* p. 319-326. En dos pequeños capítulos queda reflejado el ambiente granadino: cf. *lb.* p. 378-389. La biografía de Alonso es, la que, a mi parecer, recoge mejor este aspecto del magisterio sanjuanista. No deja de ser significativo que no haya sido publicada hasta el año 1989.

³³¹ El amor teresiano es relacional, crea unidad entre los hermanos, es esponsal, en cuanto se nutre del amor unitivo del Esposo encarnado y se vierte en la humanidad concreta hacia los hermanos. En cambio, la ley de la penitencia y la observancia, fomenta más el individualismo y no valora tanto la caridad concreta que humaniza las relaciones, acusándola de «anchura y comodidad». No edifica unidad en el amor. La ley genera perfeccionismos individuales, la gracia genera vida de caridad y fraternidad entre los hermanos, auténtica santidad comunitaria que se expresa en unidad fraterna. Los perfeccionismos conducen a idolatrías y modelos ideales inimitables; la caridad fraterna edifica una vida familiar en la que se puede progresar y se engendra auténtica cultura.

³³² Siguiendo el modelo de María, madre de la Iglesia: J. ESQUERDA BIFET, *Diccionario de la Evangelización*, BAC (Madrid 1998) p. 438-440 (cf. «Madre de la Iglesia»).

³³³ Encontramos cierto talante esponsal en la relación de Juan con las carmelitas, particularmente con Ana de Jesús, y también en la relación libre y sorprendente de la misma Teresa de Jesús con el P. Jerónimo Gracián. Nos encontramos con un tema de gran interés que, una vez más, vincula a Juan de la Cruz con Teresa de Jesús. Ambos comparten una espiritualidad esponsal que reclama una antropología adecuada, donde el hombre y la mujer pueden amarse en libertad celebrando la unión del alma con el único Esposo, que es Cristo.

³³⁴ El vivir dentro del otro es una característica de la espiritualidad esponsal, que el autor explica en formas diversas: «Cada uno vive en el otro, y el uno es el otro y entrambos son uno por transformación de amor»: CB 13,7. Busca citas evangélicas (Gal 2,20: «no vivo yo, es Cristo quien

original del Carmelo teresiano³³⁵ y las huellas las encontramos en sus escritos y también en su biografía. Fuera de ese contexto de humanismo cristiano (fruto de contemplar la humanidad de Cristo) se deforma la imagen de los fundadores carmelitanos y su carisma.

La espiritualidad esponsal sanjuanista del *Cántico* expresa la aventura espiritual como búsqueda y encuentro con el único Esposo del alma, Cristo. Pero es Dios mismo quien pone al hombre y a la mujer uno al lado del otro, porque «no es bueno que el hombre esté solo»³³⁶. Es la experiencia genuina de Juan de la Cruz, fuente de su espiritualidad esponsal³³⁷. La espiritualidad esponsal sanjuanista converge por su propia naturaleza en una eclesiología de comunión. La unidad intratrinitaria divina se transmite por Cristo Esposo a la Iglesia-Esposa, generando unidad y comunión, y realizando la unidad de la humanidad en un nuevo Paraíso redimido por Cristo. En su sustrato más profundo la eclesiología de comunión se fundamenta en la unión esponsal con Cristo. Cristo se une a la Esposa y le transmite la vida divina de amor y unidad. La comunión entre los miembros de la Iglesia se alimenta de la unión esponsal de cada uno con Cristo, y de la unión esponsal con su cuerpo, que es la Iglesia. La comunión no es una simple unión de buenas voluntades o voluntarismos humanos, sino un don que viene del Padre, en el Hijo, por el Espíritu. La Iglesia es una comunidad esponsal, es el cuerpo mismo de Cristo, hecho una sola cosa con Él.

vive en mí», en CB 12,7 o en LIB 2,34), o también con adagios de la tradición («el alma más vive donde ama que en el cuerpo donde anima»: CB 8,3; CB 11,10). Y en la *Cta 11* a doña Juana de Pedraza, en Granada, del 28 enero 1589: «y aun de la propia (alma) se olvida por la amada, porque más vive en la amada que en sí».

³³⁵ El caso de Teresa es especialmente significativo, aunque apenas haya sido reflexionado y más bien se ha interpretado como una excepción original de la irrepetible personalidad de la santa. La relación espontánea y libre que Teresa manifiesta con J. Gracián, cuando ella estaba en las Moradas Séptimas, (que llegó a atemorizar un poco a Gracián en algún momento y debió ser juzgada poco conveniente por algunos miembros de la Orden) quizás sea el ejemplo más claro de una «esponsalidad en las relaciones humanas» que viene unida a la esponsalidad espiritual que une al alma con Dios. Esta relación, bendecida por el mismo Dios (lo afirma Teresa en *Rel 41*, abril de 1575), desarrolla aquella antropología que viene reclamada por la espiritualidad esponsal. Para estudiar las relaciones de Teresa con J. Gracián basta con leer las cartas de Teresa a este y algunos comentarios que Gracián hace sobre su relación con Teresa dispersos en sus obras: *Peregrinación de Anastasio*; *Escolias a la vida de Santa Teresa compuesta por el P. Ribera*; *Diálogos sobre la muerte de la M. Teresa de Jesús*. Vemos aquí elementos importantes del ambiente fundacional del Carmelo teresiano, conocido por las primeras compañeras de Teresa y por Juan de la Cruz.

³³⁶ Es interesante el capítulo de C. A. Bernard sobre la dualidad del hombre y la mujer, estableciendo elementos fundamentales de distinción y diferencia entre ambos que se deben considerar en la espiritualidad: C. A. BERNARD, *Teología Espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, o.c., p. 229-258.

³³⁷ En el camino espiritual no se puede viajar solo, se necesita compañía: «El alma sola, sin maestro, que tiene virtud, es como el carbón encendido que está solo: antes se irá enfriando que encendiendo» (D 7). Lo explica más extensamente, comentando el texto del Eclesiastés «¡Ay del solo, que cuando cayer no tiene quien le levante!», donde insiste en la necesaria comunicación con el maestro espiritual, principalmente, pero también con los hermanos de comunidad, siguiendo ejemplos de san Pablo, Pedro y Moisés: cf. S 2,22, 12-19.

De este modo, en la Iglesia se continúa el misterio de la Encarnación³³⁸. Como fruto del Espíritu, la presencia de Dios-Amor es recibida y vivida en la comunidad, la cual se constituye en el lugar más idóneo para testimoniar al mundo que Dios es Amor-Comunión³³⁹: «La vocación a la comunicación y a la comunidad es la huella de la Trinidad en el hombre»³⁴⁰. Juan de la Cruz contemplaba este misterio en Jn 17.

Acabamos nuestra reflexión fijándonos en la dimensión mística de la espiritualidad sanjuanista. La característica mística predomina en Juan sobre la poética y sobre la teológica³⁴¹. Pero la mística de Juan de la Cruz es sponsal, por tanto, humana, cálida, relacional, unitiva. Sería lo contrario a una mística fría, conceptual, racional o intelectual. La sponsalidad es la senda que conduce a participar en el misterio de Dios mismo: es abrazo del Espíritu a la carne, de Dios al hombre, amor engendrador de vida divina en la humanidad que capacita la respuesta amorosa del hombre.

5. UNA ESPIRITUALIDAD MÍSTICA

La mística como experiencia de Dios

Baruzi acertó en valorar la importancia decisiva que la categoría experiencia tiene en la doctrina sanjuanista, dedicando la tercera parte de su libro a la relación entre experiencia y doctrina³⁴², y concluyendo en la cuarta parte con una síntesis doctrinal. Su opción fue matizada y enriquecida con la reflexión de los especialistas en los años sucesivos³⁴³. J. Vives señala con acierto la genialidad del método

³³⁸ Cf. M. D. CHENU, *El Evangelio en el tiempo*, Estela (Barcelona 1966) p. 152.

³³⁹ Cf. G. ROSSÉ, «Dios Amor en el Nuevo Testamento», en AAVV., *Dios Amor en la tradición cristiana y en los interrogantes del hombre contemporáneo*, Ciudad Nueva (Madrid 1993) p. 85; cf. ROSSÉ, G., «La espiritualidad de comunión y el testamento de Jesús» en *CuadAbba 1* (1991) p. 95.

³⁴⁰ A. CENCINI, «Com'è bello stare insieme...». o.c., p. 205.

³⁴¹ Cf. C. GARCÍA, «Juan de la Cruz entre la escolástica y la nueva teología», o.c., p. 91.

³⁴² Cf. J. BARUZI, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, o.c., p. 241-368. La experiencia está siendo revalorizada en teología y espiritualidad: cf. B. JIMÉNEZ DUQUE, «Experiencia y teología», en ACTAS vol. 3 p. 155-176; En Juan de la Cruz tenemos una experiencia de amor que produce un genuino conocimiento humano: cf. B. JIMÉNEZ DUQUE, «Noticia amorosa», en *SanJcruz 12* (1993) p. 211-236.

³⁴³ La visión baruziana adquiere un matiz racionalista donde el conocimiento divino, purificado radicalmente a nivel intelectual, parece olvidar la importancia del amor, tal y como el pensamiento sanjuanista lo presenta: es conocimiento de «noticia amorosa», que implica no sólo al entendimiento y la memoria sino también la voluntad. Conviene subrayar que la influencia neoplatónica es profundamente cristianizada en Juan de la Cruz, transformada en una visión «teologal trinitaria del proceso espiritual»: cf. S. GUERRA, «San Juan de la Cruz y la teología mística en el siglo XX», en ACTAS vol. 3 p. 187. La mística metafísica que Baruzi presenta no corresponde a la médula del pensamiento sanjuanista, tal y como señala claramente J. MARITAIN, *Distincuir para unir los grados del saber*, Club de Lectores (Buenos Aires 1968) p. 30-31. El conocimiento amoroso sanjuanista muestra que las cosas no sólo se conocen sino que se gustan (cf. pról. CB). Se distingue, por tanto, un conocimiento intelectual (teología escolástica), de un conocimiento místico, que da conocimiento sabroso, deleite y fruición: placer. El mismo Maritain, al hacer una lectura demasiado tomista de Juan de la Cruz no parece valorar

sanjuanista de iluminar su propia experiencia mística a la luz de la Revelación cristiana, que conducirá a una doctrina universal³⁴⁴.

Emil Brunner, en su obra *Die Mystik und das Wort*³⁴⁵ remarcaba el contraste entre la mística, que tendería a lo indefinido y sentimental, y el cristianismo auténtico, que se centra en la escucha de la Palabra, la cual ha llegado a hacerse carne. La mística esponsal sanjuanista consigue realizar airosamente el salto desde lo inefable místico hasta lo real y concreto e histórico, expresado bellamente no sólo en hermosa poesía sino también en una vida que comunica luminosamente humildad, servicio y gozo, además de su profunda doctrina de mistagogía espiritual. Precisamente el simbolismo esponsal, recogido de la *Biblia* y del *Cantar*, ha hecho posible este encuentro y esta actualización de la Encarnación en medio de la historia. Aunque al final de todo, el Otro conserva su misterio, y la comunicación resulta ser invitación-exhortación para entrar en una experiencia de fe³⁴⁶.

Otro problema fundamental que plantea la experiencia mística cristiana es el de compaginar las revelaciones privadas de los místicos con la revelación de la Escritura interpretada por la tradición eclesial. Juan de la Cruz tiene una doctrina clara y católica al respecto: la revelación cristiana ya se nos dio por completo en la persona de Jesucristo y Dios ya no tiene más que decir. Todo lo que Dios nos descubra será simplemente manifestación de lo ya revelado en Cristo (cf. S 2,27). Sí que cabe, por otro lado, experiencias místicas con un componente de conocimiento que nos permitan penetrar en los misterios de Cristo que aún permanecen ocultos. Con el paso del tiempo, y a pesar de sus arriesgadas afirmaciones, la Iglesia declara doctor a Juan de la Cruz y de este modo está asumiendo implícitamente los elementos fundamentales de su doctrina, con su vertiente mística³⁴⁷.

adecuadamente la aportación sanjuanista, relegándola a una práctica de contemplación que no parece aportar demasiado al conocimiento real. En este punto es acertada la crítica de Morel cuando afirma «la parcialidad de una posición que crea una fosa entre ciencia y experiencia», sin percibir que la realidad no puede circunscribirse al orden de la teoría ni tampoco al de la práctica: cf. G. MOREL, *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix*, o.c., vol. 2 p. 270. Bien al contrario, el análisis de la doctrina sanjuanista del *Cántico* nos transmite un conocimiento que es experiencia humana integral, que asume lo intelectual y lo afectivo, la parte sensitiva y la racional, lo teórico y lo práctico.

³⁴⁴ Cf. J. VIVES, *Examen de amor...* o.c., p. 44.

³⁴⁵ Cf. E. BRUNNER, *Die Mystik und das Wort*, Mohr Siebeck (Tubingen 1924).

³⁴⁶ Cf. J. JIMÉNEZ MELIÀ, «*Las subidas cavernas de la piedra*...» o.c., p. 85.

³⁴⁷ El camino de la mística es siempre una experiencia de unión con Dios que tiene dos formas principales: la monista, en la cual el individuo pierde su identidad al fundirse simbióticamente con el Creador, y la teísta, en la cual la persona conserva su identidad, aunque experimente una profunda transformación. El misticismo cristiano es teísta, ya que no puede saltar la distancia sustancial entre la criatura y el Creador. Juan de la Cruz se sitúa claramente dentro de la ortodoxia, aunque la descripción espiritual de las experiencias de la unión sirve en ocasiones para establecer puentes de contacto con místicas no cristianas que fácilmente podrían calificarse de monistas y panteístas. Juan de la Cruz establece la clara diferencia cuando afirma que la unión no es sustancial con Dios, aunque sí la siente el alma en su misma sustancia: hay una transformación en la sustancia del alma al dejarse modelar por los toques divinos, pero no hay simbiosis plena, ni suplantación. Cuando Juan habla de transformación mutua del amante y del amado está hablando a nivel psicológico, desde el punto de vista personal. Por ello afirma también que la filiación divina del alma es por participación, y no por naturaleza, la cual corresponde sólo al Hijo.

Dos grandes teólogos protestantes como P. Tillich y K Barth discutieron el siglo pasado la valoración de la mística³⁴⁸. Barth critica al místico por querer alcanzar a Dios «fuera de la historia» en una experiencia psicológica personal, minusvalorando la revelación histórica divina en la Biblia. Tillich, por el contrario, valora positivamente el «misticismo bautizado» (que se somete a la mediación cristiana), atribuyéndole una función teológica que relativiza las concreciones históricas, con sus posibles deformaciones, y pone su referencia en el misterio de Dios y su trascendencia.

Nos parece que las sospechas de Barth de un misticismo subjetivo que procura con esfuerzos y técnicas psicológicas reproducir las condiciones de unas revelaciones divinas buscadas por el sujeto no se corresponden con la doctrina mística sanjuanista. Juan de la Cruz es precisamente, un gran crítico desconfiado ante las «experiencias extraordinarias» que, con su rigurosa doctrina de desapego y purificación simplemente está eliminando los obstáculos para que la gracia divina pueda actuar plenamente en la persona. Juan pone las condiciones para la experiencia de Dios, y por tanto, al mismo tiempo, de una mística subjetiva que se ajuste al canon de la Revelación objetiva³⁴⁹. Además resulta significativa su actitud humilde de someter todo a la Iglesia católica (lo señala reiteradamente en los prólogos de sus grandes obras), y la actitud atestiguada por todos los testimonios biográficos de obediencia a sus superiores, aun en caso de injusticias sufridas.

Mística y religión

Conviene aquí volver de nuevo al texto citado de M. L. von Franz, que hacía referencia a las experiencias religiosas como experiencias humanas fundamentales, en el origen de la religión, que corresponden precisamente, a las estructuras psíquicas del ser humano³⁵⁰. La misma revelación recogida en la Biblia, que corresponde a experiencias de diversas personas en épocas distintas hasta llegar al Nuevo Testamento, recoge símbolos y experiencias de Dios, conocimiento divino asimilado en las estructuras propias de la psique humana. Del mismo modo que esas mismas experiencias se produjeron, circularon en una tradición oral y des-

³⁴⁸ Un resumen del debate lo hace C. P. THOMPSON, *El poeta y el místico. Un estudio sobre el Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz*, Swan (Madrid 1985) p. 219-222.

³⁴⁹ Estamos de acuerdo con la consideración de la mística como experiencia peculiar y más elevada de la experiencia religiosa común, y no como deformación de ella: «El místico es aquel en quien la relación común de todo cristiano con Dios se da y se manifiesta en máxima plenitud»: J. VIVES, *Examen de amor... o.c.*, p. 13.

³⁵⁰ El texto de Von Franz en Cap. 1º, nota 68. También H. Bergson afirmaba que la religión es «la cristalización, operada por un sabio enfriamiento, de lo que la mística vino a depositar, ardiendo, en el alma de la humanidad»: H. BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Ed. Sudamericana (B. Aires 1962) p. 236. En la mística estaría, por tanto, el núcleo esencial de la religión: «La mística, considerada en toda su riqueza, es el núcleo central de la fe cristiana, de la espiritualidad y de la teología [...] por su referencia esencial al Misterio fundante, acogido por la fe, contemplado en la historia, experimentado en la vida y reflexionado en la teología. En ella se asegura la circularidad entre la fides quae y la fides qua, en la que alcanza su expresión plena el misterio revelado»: C. GARCÍA, *Mística, misterio y teología. Historiografía y criteriología de la mística. Lección inaugural del curso académico 2003-2004*, Facultad de teología del Norte de España-sede de Burgos, (Burgos 2003) p. 46.

pués pasaron a quedar plasmadas por escrito en los libros bíblicos, también podemos afirmar que Dios sigue comunicándose al hombre de múltiples modos y maneras, que a su vez serán asimiladas con las formas propias de la psique humana. El hecho de que la Revelación bíblica resulte esencial y canónica para la fe cristiana nos da precisamente los elementos para clarificar la veracidad y autenticidad de dichas experiencias. También es verdad, sin embargo, que las mismas experiencias místicas de todas las épocas tienen un papel importante para mostrar los contenidos auténticos de la Tradición, en actitud crítica y vigilante con la omnipresente tendencia humana a la deformación, a la rutina, a adorar ídolos, y a deformar el «depósito de la fe», que no es un depósito de doctrinas muertas sino de experiencias vivas que han de ser vividas en comunidades vivas y nos proporcionan un conocimiento auténtico del Dios vivo. El misticismo no se opone a la revelación histórica y objetiva, sino que la sostiene, sometiéndose a ella. Lo que hay que rechazar son los falsos misticismos, de los cuales, Juan de la Cruz es el desenmascarador por excelencia. A Juan de la Cruz se le ha asignado el título de Doctor Místico, por centrarse, precisamente, en allanar el camino para asegurar la genuina experiencia mística³⁵¹.

Von Hügel, un gran estudioso de las religiones, distinguía tres elementos indispensables y en pugna en la esencia de la religión: «la especulación racional o elemento doctrinal, la institución comunitaria y social, y el impulso místico»³⁵². En Juan se ve claramente el predominio del tercer elemento, integrando las influencias de los otros dos. Juan de la Cruz tiene la virtud de mostrar el sentido último de la mística como experiencia de Dios, que contiene un componente subjetivo que la persona interpreta a partir de los elementos culturales, teológicos, etc. de que dispone, y ello supone un cierto condicionamiento y una imprecisión. Pero Juan de la Cruz liga su testimonio con una experiencia humana vivida que, bajo ciertas condiciones, puede ser asimilada y repetida por otras personas, y ello es la garantía de su «objetividad», aunque la palabra humana manifieste siempre su carácter insuficiente para expresar lo inefable. Ciertamente se podría definir a Juan como un «práctico o practicante» de la contemplación, como hacía J. Maritain³⁵³, pero no tanto para acentuar el sentido negativo de su falta de precisión en una terminología escolástica³⁵⁴, sino para afirmar la objetividad experiencial de su doctrina, vivida y transmitida con grandes frutos, en su época y en épocas posteriores³⁵⁵.

³⁵¹ Actualmente se reconoce que la mística cristiana implica dos dimensiones fundamentales y complementarias, la ontológica y la subjetivo-psicológica, inseparablemente unidas: cf. F. RUIZ, «Natura dell'esperienza mistica nella spiritualità carmelitana», en AAVV., *Mística e mística carmelitana*, o.c., p. 15.

³⁵² J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Trotta (Madrid 1999) p. 30.

³⁵³ J. MARITAIN, «Saint Jean de la Croix praticien de la contemplation», en *EtudCarm* 16 (1931) p. 61-109.

³⁵⁴ Con acierto se ha señalado que la fluctuación terminológica sanjuanista está motivada por su búsqueda creativa y constante para hablar sobre la experiencia de Dios en términos cognoscitivos, comprensibles: cf. M. OFILADA, *San Juan de la Cruz. El sentido experiencial del conocimiento de Dios. Claves para un acercamiento filosófico al santo Doctor*, Monte Carmelo (Burgos 2002) p. 379.

³⁵⁵ Aunque en la mística sanjuanista predomine más la dimensión subjetiva-psicológica que la objetiva-ontológica, no se refiere al sentido del subjetivismo moderno, sino a la relación personal con

Tradicionalmente la mística ha estado poco considerada en el seno de la teología occidental, muy preocupada por el conocimiento objetivo y racional. Esto ha llevado a una clara limitación de la experiencia religiosa y a un empobrecimiento de su discurso en formulaciones y conceptos abstractos. No deja de ser significativo que la separación de teología y santidad en la vida de la Iglesia fuese acompañada de un olvido de la humanidad de Jesús, y de una falta de atención a modelos antiguos, integradores e iluminadores como el de la simbólica esponsal³⁵⁶, dando paso a actitudes más racionalistas, o integristas, o fideistas, o pietistas, etc. Aunque la teología espiritual ha ido olvidando progresivamente la imagen del «simbolismo nupcial», que tanta riqueza y valoración tuvo en la tradición antigua³⁵⁷, nos parece que el lenguaje religioso habrá de recuperar esta imagen porque ayuda a penetrar el misterio de Dios y el misterio de la historia de salvación.

Estamos en una época de crisis cultural y religiosa, con grandes cambios en la humanidad. Las grandes instituciones religiosas han perdido poder e influencia. Hoy más que nunca resulta necesaria una renovación del lenguaje y de la espiritualidad para iluminar la religiosidad del futuro³⁵⁸, con la unidad de la mística y la religión, de la espiritualidad y la vida.

La teología y la mística se necesitan mutuamente³⁵⁹, al servicio del cristiano y de la Iglesia, de su vivencia y de su comprensión. Algún autor ha llegado a afirmar que «la mística supone la salvación de la religión»³⁶⁰. Resuenan las proféticas palabras de K. Rahner: «El hombre religioso de mañana será un «místico», una persona que «ha experimentado algo» o no podrá seguir siendo religioso»³⁶¹.

el misterio: cf. C. GARCÍA, *Mística, misterio y teología...* o.c., p. 34. Por otro lado, no cabe una dimensión ontológica-objetiva fuera de una psique psicológica que la perciba subjetivamente. Por tanto, el dilema, estrictamente, no existiría.

³⁵⁶ Ya con sus primeros autores (Orígenes, Gregorio de Nisa, San Bernardo, etc.) la simbólica esponsal es una forma expresiva vivenciada humana y espiritualmente para participar en el misterio de la revelación, y no solamente una imagen alegórica intelectual.

³⁵⁷ Cf. LUCIEN MARIE DE S. J., *L'expérience de Dieu. Actualité du message de Saint Jean de la Croix*, Cerf (Paris 1968) p. 59-76; cf. P. ADNÉS, «Mariage spirituel», en *DicSp* 10 (1977) p. 400-403.

³⁵⁸ Cf. F. HEILER, *Die Bedeutung der Mystiker für die Weltreligionen*, E. Reinhardt (München 1919).

³⁵⁹ Cf. B. JIMÉNEZ DUQUE, «Experiencia y teología» en *ACTAS* vol. 3 p. 176. Actualmente se da un proceso de acercamiento entre la teología y la mística, con una nueva revalorización de la experiencia en el seno de una mística objetiva, centrada en contemplar el Misterio: C. GARCÍA, *Mística, misterio y teología*, o.c., p. 30-32. La teología y la mística se necesitan hoy para asegurarse mutuamente su autenticidad: cf. S. ROS, «Mística teología», en *DTJ* p. 998; cf. F. RUIZ, *Introducción a san Juan de la Cruz...* o.c., p. 68-80.

³⁶⁰ W. JÄGER, *La ola es el mar. Espiritualidad mística*, DDB (Bilbao 5ªed. 2002) p. 16.

³⁶¹ K. RAHNER, «Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft» en *Schriften zur Theologie* XIV, Benzinger (Einsiedeln 1980) p. 375.

EPÍLOGO

Si tuviésemos que resumir el contenido de la espiritualidad esponsal sanjuanista a la luz del *Cántico Espiritual*, lo haríamos así: se puede conocer, amar, poseer y gozar a Dios en esta vida (y en Él, conocer, amar, poseer y gozar de todas las cosas), como primicia de lo que será la otra vida contemplando su gloria, porque Dios nos ha capacitado para ello al unirse esponsalmente a la humanidad por Cristo en el árbol de la cruz y ahora nosotros podemos unirnos esponsalmente a Cristo por fe y amor, conduciendo a Él nuestros deseos y dejándonos purificar en el camino de la perfección cristiana bajo la guía misteriosa y oscura, pero también segura, del Espíritu Santo, en el seno de la comunidad eclesial, donde las vivencias trinitarias a las que accede la persona orientan y modelan las relaciones interhumanas en experiencia de comunión. El itinerario espiritual del alma hacia Dios pasa por etapas de purificación, iluminación y unión. Sobresale la importancia de dos momentos fundamentales: el desposorio, en el cual ambos se dan un sí entero y comprometido para la unión, y el matrimonio, que es la unión misma, que conlleva una transformación y la participación en la vida divina.

Por otro lado, si tuviese que resumir las aportaciones que el presente trabajo de investigación puede hacer a la bibliografía sanjuanista, lo haría así: se ha realizado un estudio completo y profundo de la espiritualidad esponsal sanjuanista, integrando los trabajos de los últimos años. Creo haber conseguido una síntesis de muchos elementos que están dispersos, en muchos trabajos muy variados, para fundamentar el contenido teológico del símbolo esponsal en el *Cántico Espiritual* de Juan de la Cruz, unificando temas e intuiciones que el autor presenta en su obra con una cierta imprecisión, y que por tanto reclaman una visión de conjunto del *Cántico*, pero también una mirada al resto de sus obras fundamentales, escritas simultánea y complementariamente. Hemos conseguido rastrear huellas de su experiencia mística en su obra, y seguir el proceso genético de su redacción, con las variantes del proceso y sus motivaciones, valorando la importancia del contexto vital en el que se produce la obra sanjuanista y mostrando claramente las importantes influencias que Juan de la Cruz recibe de su ambiente más cercano. También hemos rastreado las huellas que las tradiciones espirituales recibidas han dejado en su obra, aunque el autor haga de ellas una síntesis muy personal. El

Cántico no es la obra de un intelectual que hace acopio de temas y doctrinas, sino una obra de comunión carismática carmelitana que recoge las experiencias del santo y de otras personas, con el discernimiento y la reflexión sanjuanista.

También hemos podido mostrar la importancia que la relación hombre-mujer tiene en la elaboración de la doctrina esponsal sanjuanista. Aunque Juan de la Cruz no hace una reflexión expresa sobre dicho aspecto, no creemos que el tema esté exento de valor teológico, como ya hemos mostrado, y se acerca así y se unifica la tradición de exégesis alegórica espiritual del símbolo esponsal con la nueva apertura antropológica con la que la esponsalidad se considera en nuestra época, que ha llegado al magisterio con Juan Pablo II y con Benedicto XVI: la antropología adecuada que viene reclamada por la esponsalidad³⁶². El misterio del designio esponsal de Dios (cf. Romances) suscita una espiritualidad esponsal (*Cántico*) y convoca una antropología adecuada (Ávila-Beas-Granada)³⁶³. Nos parece insuficiente la aplicación de la espiritualidad esponsal al ámbito del matrimonio, aunque ciertamente se trata de una posibilidad muy sugerente³⁶⁴. La espiritualidad esponsal sanjuanista ilumina el camino espiritual del hombre y la mujer en todas las vocaciones, tanto el celibato como el matrimonio, poniendo los fundamentos de las relaciones humanas, y de la relación del hombre con la mujer, en la unión con Cristo.

La espiritualidad del símbolo esponsal sanjuanista se ha desvelado como un camino de amor del alma-persona hacia la unión con Dios bajo la figura del Esposo que es Cristo. La intuición de Juan de la Cruz en medio de una compleja situación histórica de la Iglesia es recuperar y hacer revivir la esponsalidad como núcleo de la experiencia cristiana recogida por la tradición que comentaba el *Cantar de los Cantares* y que él reproduce con su *Cántico Espiritual*³⁶⁵. La Palabra de Dios tiene necesidad de ser releída y revivida en el seno de la Iglesia, y sus símbolos han de ser retomados y actualizados en la dinámica intraeclesial. Reviviendo el *Cantar* Juan lo devuelve actualizado al seno de la comunidad viva de la Iglesia, resaltando el simbolismo del amor esponsal como fuente de su vitalidad

³⁶² JUAN PABLO II, *Mulieris Dignitatem* 7: «En la unidad de los dos, el hombre y la mujer son llamados desde su origen no sólo a existir uno al lado del otro, o simplemente juntos, sino que son llamados también a existir recíprocamente, el uno para el otro». Y se especifica a continuación que no se trata sólo del matrimonio, sino que toda la historia humana ha de realizarse «en el ámbito de esta llamada».

³⁶³ En el mismo centro del pensamiento sanjuanista y su experiencia mística hemos encontrado los elementos que justifican las nuevas perspectivas con las que la esponsalidad es considerada en la actualidad (*Catequesis sobre el amor humano* de Juan Pablo II, etc.). Aunque Juan no lo explicita, el proceso genético-histórico de su obra escrita recoge la huella de una antropología adecuada que ilumina la espiritualidad esponsal.

³⁶⁴ Esta perspectiva abierta ilumina algunas obras como la de E. MAURI, *Il grande sacramento. Note di spiritualità coniugale a cura di Giorgio Bertella*, San Paolo (Milano 1998), extendiendo las intuiciones de una espiritualidad conyugal a todos los estados de vida.

³⁶⁵ Cf. A. M. SICARI, A., «XXXII Semana de Espiritualidad del Teresianum», en *RivVitSpir* 45 (1991) p. 409-430; cf. A. M. SICARI, «S. Giovanni della Croce nella Chiesa del suo e del nostro tempo», en AAVV., *Dottore mistico. San Giovanni della Croce. Simposio nel IV Centenario della sua morte*, Teresianum (Roma 1992) p. 69-90.

interna³⁶⁶. Es muy significativo que la esponsalidad haya tenido escaso eco en la tradición carmelitana, siendo, a nuestro entender, aquello que apunta al más profundo centro de la vida y de la obra sanjuanista, e incluso de la teresiana. Se trata aún, a mi parecer, de un tesoro escondido en las subidas cavernas de la piedra (cf. CB 37), con un mensaje importante para el hombre de hoy y de mañana.

Por otro lado, podemos intuir que las implicaciones antropológicas de una espiritualidad esponsal, tal y como las hemos contemplado en Juan de la Cruz e intuimos en Teresa de Jesús, han estado presentes como un talante que ha acompañado la vida de numerosas figuras de la Iglesia, aunque no aborden el tema explícitamente en sus obras. Muchos datos y testimonios nuevos aguardan una revisión de nuestra historia eclesial para redescubrir una antropología esponsal con relaciones llenas de humanidad que han enriquecido los caminos del Espíritu en la Historia.

La doctrina sanjuanista tiene una especial atracción para el hombre de hoy y para la cultura actual porque comunica una experiencia vivida de Dios, una historia personal de salvación cuyas huellas hemos conseguido rastrear en el *Cántico* y otros escritos, constituida como paradigmática experiencia de fe y de vida³⁶⁷: en el fondo se trata de una experiencia humana fundamental, la búsqueda y encuentro del Amor, conectando con profundos anhelos humanos³⁶⁸. La labor pedagógica sanjuanista tiene un futuro importante, en un mundo como el actual con una «religiosidad difusa, polimórfica y de contenido marcadamente subjetivo»³⁶⁹. Conviene escuchar a un maestro en conducir a hombres y mujeres hacia las fuentes de la vida, hacia el núcleo de la experiencia cristiana. Aunque en el futuro la religión pase de ser un fenómeno de masas a otro de élites, siempre tendrá una importancia esencial el testimonio de los místicos, como testigos de lo trascendente en tiempos de crisis³⁷⁰.

³⁶⁶ «El amor humano en sí mismo (y no como simple metáfora) habla de Dios; en la vida terrena quien ama conoce a Dios y lo irradia, precisamente a través de su amor; revelándolo a la humanidad [...]. El *Cantar* propone la fuerza de la utopía de una humanidad liberada hacia la cual tender como hombres y como creyentes. En esta humanidad florecen los dones creados y se manifiesta la armonía del eros y del ágape, o sea, del placer con el amor, del deseo con la caridad, de la posesión con la donación»: G. RAVASI, *Il Cantico dei Cantici*, EDB (Bologna 1992) p. 134; cf. *Ib.* p. 863.

³⁶⁷ Cf. C. GARCÍA, «San Juan de la Cruz entre la escolástica y la nueva teología», en AAVV., *Dottore místico...o.c.*, p. 118-119.

³⁶⁸ En tiempos de crisis y cansancio de lenguajes racionalistas y doctrinarios vemos un lenguaje sugerente, simbólico, lleno de intuiciones, abierto a la experiencia, lleno de autenticidad: cf. B. SECON-DIN, «La mística y los místicos hoy: la presencia de San Juan de la Cruz», en ACTAS vol. 3 p. 321.

³⁶⁹ A. ÁLVAREZ BOLADO, «En medio y a las afueras...», o.c., p. 265.

³⁷⁰ Cf. S. ROS GARCÍA, «La seducción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz», en AAVV., *La mística del siglo XXI*, o.c., p. 222.

BIBLIOGRAFIA FUNDAMENTAL

La presente bibliografía recoge las obras de bibliografía estrictamente sanjuanista-teresiana. El conjunto de la bibliografía usada para este trabajo aparece en el extracto de la tesis, publicado por la Universidad de Comillas (Colección Tesis Doctorales: Nº193/2009). Para una amplia BIBLIOGRAFÍA SANJUANISTA tenemos la obra de MANUEL DIEGO SÁNCHEZ, *Actualidad bibliográfica en torno a San Juan de la Cruz*, EDE (Madrid 2000), obra de 734 páginas, con 6.328 reseñas bibliográficas.

Obras de san Juan de la Cruz y subsidios

Vida y obras completas de San Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia universal. Biografía de Crisógono de Jesús y Matías del Niño Jesús. Edición crítica, notas y apéndices de Lucinio Ruano (del SS. Sacramento), BAC (Madrid 10 ed. 1978).

San Juan de la Cruz. Obras completas, Revisión textual, introducciones y notas al texto: José Vicente Rodríguez. *Introducciones y notas doctrinales:* Federico Ruiz Salvador, EDE (Madrid 5ª ed. 1993).

San Juan de la Cruz. Obras completas. Introducciones, notas y revisión del texto: Eulogio Pacho, Monte Carmelo (Burgos 7ª ed. 2000).

San Juan de la Cruz. Poesías (edic. Domingo Yndurain), Cátedra (Madrid 3ª ed. 1987).

San Juan de la Cruz. Poesías (edic. de Paola Elia), Castalia (Madrid 1990).

Cántico Espiritual y poesías. Manuscrito de Sanlúcar de Barrameda. Facsímil y transcripción, 2 vol. Junta de Andalucía, Turner (Madrid 1991).

Cántico Espiritual y poesías. Manuscrito de Jaén, Facsímil y transcripción, 2 vol. Junta de Andalucía, Turner (Madrid 1991).

San Juan de la Cruz. Cántico espiritual. Primera redacción y texto retocado. Revisado por Eulogio Pacho. Fundación Universitaria Española (Madrid 1981).

Cántico Espiritual. Segunda redacción. Revisado por Eulogio Pacho. Monte Carmelo, 2 vol. (Burgos 1999).

CONCORDANCIAS, *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*, Edición preparada por Juan Luis Astigarraga / Agustí Borrell / F. Javier de Lucas, Teresianum (Roma 1990).

FONTECHA, CARMEN, *Glosario de voces comentadas en ediciones de textos clásicos*, CSIC (Madrid 1941).

Fuentes y biografías

AAVV., (coord. Eulogio Pacho), *San Juan de la Cruz. Doctor de la Iglesia. Documentación relativa a la declaración oficial*, Teresianum (Roma 1991).

AAVV., *Primeras biografías y apologías de San Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León (Salamanca 1991).

ALONSO DE LA MADRE DE DIOS, «Suma de la Vida y milagros del venerable padre fray Juan de la Cruz», en AAVV., *Primeras biografías y apologías de San Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León (Salamanca 1991) p. 47-79.

– *Vida, virtudes y milagros del santo padre Fray Juan de la Cruz*, EDE (Madrid 1989).

ALONSO FERNÁNDEZ, M^a DEL PUERTO, «Ana de Jesús, profeta de ayer y hoy», en *RevEsp* 63 (2004) p. 251-299.

Archivium Bibliographicum Carmeli Teresiani, Teresianum (Roma 2000).

ANA DE SAN BARTOLOMÉ, *Obras completas (edic. preparada por Julen Urkiza)*, Monte Carmelo (Burgos 1998).

BEATRIX DE LA CONCEPTION, *Lettres choisies (présentées par Pierre Serouet)*, Desclée de Brouwer (Paris 1967).

BERTOLDO IGNACIO DE SANTA ANA, *Vida de la Madre Ana de Jesús, coadjutora de Santa Teresa en la reforma del Carmelo y fundadora de la orden en Francia y Bélgica*, 2 vol., Imprenta de San José (Burgos 1901).

– *Ane de Jésus et les constitutions carmélites déchausées*, Alfred Vromant (Bruxelles 1874).

BRENAN, GERALD, *San Juan de la Cruz*, Laia/paperback (Barcelona 1974).

BRUNO DE JESÚS MARÍA, *San Juan de la Cruz*, Ediciones Fax (Madrid 1943).

Saint Jean de la Croix, Plon (Paris 1929).

CRISÓGONO DE JESÚS, *Vida de san Juan de la Cruz*, BAC (Madrid 1946).

ELISEO DE LOS MÁRTIRES, «Dictámenes del Espíritu», en *Vida y Obras de san Juan de la Cruz*, BAC (Madrid 10 ed. 1978) p. 430-435.

FORTES, ANTONIO, *San Juan de la Cruz. Actas de gobierno y declaraciones de los primeros testigos*, BMC 26, Monte Carmelo (Burgos 2000).

FORTES, A. / PALMERO, R., *Ana de Jesús. Escritos y documentos*, BMC 29, Monte Carmelo (Burgos 1996).

FRANCISCO DE SANTA MARÍA (PULGAR), *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia...*, tomo 2, Diego Díaz de la Carrera, (Madrid 1655).

FRANCISCO DE YEPES, *Escritos espirituales*, EDE (Madrid 1990).

- GRACIÁN, JERÓNIMO, *Peregrinación de Anastasio*, Monte Carmelo (Burgos 1905). Existe otra nueva edición editada por Teresianum (Roma 2001).
- *Diálogos sobre la muerte de la M. Teresa de Jesús*, Monte Carmelo (Burgos 1913).
 - *Escolias a la vida de Santa Teresa compuesta por el P. Ribera*, Instituto Histórico Teresiano (Roma 1982).
- JAVIERRE, JOSÉ MARÍA, *Juan de la Cruz, un caso límite*, Sígueme (Salamanca 2002).
- JERÓNIMO DE SAN JOSÉ (EZQUERRA), *Historia del venerable padre fray Juan de la Cruz* (edición de J. V. Rodríguez), Junta de Castilla y León (Salamanca 1993).
- JOSÉ DE JESÚS MARÍA (QUIROGA), *Historia de la Vida y virtudes del Venerable Padre Fray Juan de la Cruz* (edición de Fortunato Antolín), Junta de Castilla y León (Salamanca 1992).
- *Vida de San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo (Burgos 1927).
- MARÍA DE SAN JOSÉ, *Ramillete de mirra*, en AAVV., *Humor y espiritualidad*, Monte Carmelo (Burgos 1966) p. 362-427.
- PROCESOS DE BEATIFICACIÓN Y CANONIZACIÓN. Estos procesos aparecen recogidos en 5 volúmenes de la BMC, con los números 14, 22, 23, 24, 25. Los tres primeros recogen los procesos ordinarios, los dos últimos los procesos apostólicos (que aparecían algo también en el primer volumen). Es una de las fuentes fundamentales del presente trabajo.
- SERVAIS-MARIE DE SAINT-ANGE, *La vénérable Anne de Jésus. Coadjutrice de Sainte Thérèse et Fondatrice du Carmel en France et en Belgique*, Picard-Balon (Namur 1907).
- SILVERIO DE SANTA TERESA. «Biografía», en *Obras de san Juan de la Cruz*, Monte Carmelo (Burgos 1929-1931).
- Historia del Carmelo Descalzo en España, Portugal y América*, 14 vol. Monte Carmelo. (Burgos 1935-1949).
- YUSTE, BELÉN / RIVAS CABALLERO, SONNIA L., *Una carmelita en Flandes. Vida de Ana de San Bartolomé, compañera inseparable de Teresa de Jesús (1549-1626)*, Edicel Centro Bíblico Católico (Madrid 2006).

Bibliografía sanjuanista-teresiana

- AAVV., (coord. Ermanno Ancilli), *Diccionario de Espiritualidad*, 3 vol., Herder (Barcelona 1984).
- AAVV., (coord. Eulogio Pacho), *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Eulogio Pacho (dir.), Monte Carmelo (Burgos 2000).
- AAVV., (coord. Federico Ruiz), *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, EDE (Madrid 1990).
- AAVV., (coord. Hendrik Ruitenbeeck) *Sexuality and Identity*, Dell Publishing Co. (New York 1970).
- AAVV., (coord. José Servera Baño), *En torno a San Juan de la Cruz*, Ediciones Júcar (Madrid 1987).

- AAVV., (coord. Luce López Baralt-Lorenzo Piera), *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*, Trotta (Madrid 1996).
- AAVV., (coord. L. Borriello/E. Caruana/M.R. Del Genio/N. Suffi) *Diccionario de Mística*, San Pablo (Madrid 2002).
- AAVV., (coord. María Jesús Mancho Duque), *La espiritualidad española del siglo XVI: Aspectos literarios y lingüísticos*, Universidad de Salamanca (Salamanca 1990).
- AAVV., (coord. Tomás Álvarez), *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, en AAVV., Tomás Álvarez (dir.) Monte Carmelo (Burgos 2000).
- AAVV., *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista (Ávila, 23-28 de septiembre de 1991)*, 3v. Junta de Castilla y León (Valladolid 1993). Abreviatura: ACTAS
- AAVV., *Antropología de San Juan de la Cruz*, Institución Gran Duque de Alba (Ávila 1988).
- AAVV., *Dizionario di Mistica*, Librería Editrice Vaticana (Città del Vaticano 1998).
- AAVV., *Dottore mistico. San Giovanni della Croce. Simposio nel IV Centenario della sua morte*, Teresianum (Roma 1992).
- AAVV., *El Padre Gracián, discípulo, amigo, provincial de Santa Teresa*, Monte Carmelo (Burgos 1984).
- AAVV., «Herencia histórica y dinamismo evangelizador». Actas del Coloquio Internacional de Misiones OCD. Larrea, 14-19 enero 2002, en *MontCarm 101* (2002).
- AAVV., *Hermenéutica y mística: san Juan de la Cruz*, Edit. Tecnos (Madrid 1995).
- AAVV., *Humor y espiritualidad*, Monte Carmelo (Burgos 1966).
- AAVV., *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León (Salamanca 1991).
- AAVV., *Introducción a San Juan de la Cruz*, Institución Gran Duque de Alba (Ávila 1987).
- AAVV., *Juan de la Cruz, espíritu de llama: Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591-1991)*, Institutum Carmelitanum (Roma 1991).
- AAVV., *La mística del siglo XXI*, Centro Internacional de Estudios Místicos, Editorial Trotta (Madrid 2002).
- AAVV., *Mística e mística carmelitana*, Libreria Editrice Vaticana (Città del Vaticano 2002).
- AAVV., *Mistico e profeta. San Giovanni della Croce nel IV Centenario della sua morte*, Teresianum (Roma 1991).
- AAVV., *Mystique et continence*, DDB (Paris 1952).
- AAVV., *San Juan de la Cruz and Fray Luis de León. International Symposium. November 14-16, 1991*, Juan de la Cuesta (Newark Delaware 1993).
- AAVV., *San Juan de la Cruz: Diálogo y hombre nuevo*, EDE (Madrid 1976).
- AAVV., *Sanjuanística. Studia a professoribus Facultatis Theologicae ordinis Carmelitarum Discalceatorum* (Roma 1943).
- AAVV., *Simboli e Mistero in San Giovanni della Croce*, Teresianum (Roma 1991).
- AAVV., *Simposio sobre San Juan de la Cruz*, Secretariado Diocesano Teresiano-Sanjuanista (Ávila 1986).

- AAVV., *II Simposio sobre San Juan de la Cruz*, Secretariado Diocesano Teresiano-Sanjuanista (Ávila 1989).
- ACKERMAN, JANE, «El ensanchamiento del alma: la doctrina de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús sobre el efecto de la gracia en el alma», en *SanjCruz* 7 (1991) p. 9-22.
- ADEODATO DI SAN GIUSEPPE, «San Giovanni della Croce e S. Teresa del Bambino Gesù» en AAVV. (coord. E. Pacho), *San Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia. Documentación relativa a la declaración oficial*, Teresianum (Roma 1991) p. 470-482.
- ALONSO MIGUEL, ÁLVARO, «Aproximaciones recientes a la poesía de San Juan de la Cruz», en AAVV., *II Simposio sobre San Juan de la Cruz*, p. 135-154.
- ALONSO, DÁMASO, *La poesía de San Juan de la Cruz (Desde esta ladera)*, Aguilar (Madrid 4ª 1966).
- ALONSO, PAULINO, «San Juan de la Cruz en el sistema de espiritualidad de San Pablo de la Cruz», en AAVV., *Dottore mistico...*, o.c., p. 311-346.
- ALVAR LÓPEZ, MANUEL, «La Palabra trascendida de San Juan de la Cruz», en AAVV., *Simposio sobre San Juan de la Cruz*, o.c., p. 207-234.
- ÁLVAREZ BOLADO, ALFONSO, «En medio y a las afueras de la sociedad secularizada: mística y secularización», en ACTAS vol. 3 p. 249-276.
- ÁLVAREZ SUÁREZ, ANIANO, *Dialogando con Fray Juan de la Cruz*, Monte Carmelo (Burgos 1988).
- voz «caridad teologal» en DicSJC p. 277-286.
- ÁLVAREZ, TOMÁS, «El futuro de nuestro pasado. Teresa de Jesús y la seducción de los místicos», en AAVV., *La mística del siglo XXI*, o.c., p. 191-201.
- «Jerónimo Gracián, pionero de las misiones teresianas», en AAVV., «Herencia histórica y dinamismo evangelizador», a.c., p. 29-49.
- «La madre Teresa habla de fray Juan de la Cruz. Repertorio de textos teresianos sobre el santo», en AAVV., *Experiencia y pensamiento...*, o.c., p. 401-459.
- «Los amores de Teresa de Jesús en la novela de José Luis Olaizola», en *Mont-Carm* 101 (1993) p. 85-92.
- Numerosas voces del DicTJ («desposorio espiritual» p. 493-505, etc.).
- *Teresa de Jesús. Obras Completas*, Monte Carmelo (Burgos 1997).
- ANDÍA, ISABEL DE, «La teología mística de San Dionisio», en ACTAS vol. 3 p. 97-126.
- ANDRÉS MARTÍN, MELQUIADES, «La teología en Salamanca durante los estudios de San Juan de la Cruz (1560-1570)», en AAVV., *Juan de la Cruz, espíritu de llama...*, o.c., p. 213-230.
- *San Juan de la Cruz, maestro de espiritualidad*, Ediciones Temas de hoy (Madrid 1996).
- ANTOLÍN, FORTUNATO, «Los superiores de la congregación y San Juan de la Cruz», en AAVV., *Místico e profeta...*, o.c., p. 567-597.
- ARANGUREN, JOSÉ LUIS, *San Juan de la Cruz*, Júcar (Madrid 1973).
- «San Juan de la Cruz» en *Estudios literarios*, Gredos (Madrid 1976) p. 9-92.
- ARÓSTEGUI, LUIS, voz «Experiencia mística» en DicSJC p. 591-612.

- ASÍN PALACIOS, MIGUEL, *Huellas del Islam. Santo Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz*, Espasa-Calpe (Madrid 1941).
- *Sadilios y alumbrados*, Hiperión (Madrid 1990).
- AVILÉS FERNÁNDEZ, MIGUEL, «San Juan de la Cruz y el erasmismo» en ACTAS vol. 2 p. 99-117.
- BALDEÓN, ALFONSO, voz «Búsqueda de Dios» en DicSJC p. 229-238.
- BALLESTERO, M., *Juan de la Cruz: de la angustia al olvido*, Ediciones 62 (Barcelona 1977).
- BALTHASAR, HANS URS VON, «Juan de la Cruz», en *Gloria. Una estética teológica*, vol. 3. *Estilos laicales*, Encuentro (Madrid 1987) p. 117-178.
- *Ensayos teológicos I. Verbum Caro*, Cristiandad (Madrid 1964).
- *Estados de vida del cristiano*, Encuentro (Madrid 1994).
- *Gloria. Una estética teológica. 7 vol.*, Encuentro (Madrid 1985-1989).
- *Solo el amor es digno de fe*, Sígueme (Salamanca 3ª ed. 1990).
- *Sponsa Verbi*, Cristiandad (Madrid 1964).
- *Teodramática vol.2*, Encuentro (Madrid 1992).
- «Teología y santidad» en *Communio* 6 (1987) p. 486-494.
- BARSOTTI, DIVO, *La teologia spirituale di San Giovanni della Croce*, Rusconi (Milano 1990).
- BARUZI, JEAN, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Junta de Castilla y León (Valladolid 1991).
- BEINERT, WOLFGANG, *Diccionario de Teología Dogmática*, Herder (Barcelona 1990).
- BENASSAR, BARTOLOMÉ, «Recepción y audiencia de Juan de la Cruz en Francia», en ACTAS vol. 2 p. 395-403.
- BENGOECHEA, ISMAEL, *La felicidad en San Juan de la Cruz*, Miriam (Sevilla 1988).
- *San Juan de la Cruz y la mujer*, Monte Carmelo (Burgos 1998) p. 156-158.
- *San Juan de la Cruz y la Virgen*, Miriam (Sevilla 1990).
- BERNARD, Charles A., *Theologie symbolique*, Tecui (París 1978).
- BLOMMESTIJN, HEIN, «Discovering de self and the World through the eyes of God. A selective reading of the Spiritual Canticle», en *StSpir* 3 (1993) p. 173-199.
- BOBES NAVES, M^a DEL CARMEN, «La lírica de san Juan de la Cruz», en *Poesía y teología*, Monte Carmelo (Burgos 1990) p. 127-161.
- «Lecturas del Cántico Espiritual desde la estética de la recepción», en AAVV., *Simpósio sobre San Juan de la Cruz*, o.c., p. 15-51.
- BOCOS, FLORENTINO, «Las criaturas en el proceso espiritual de San Juan de la Cruz», en *Juan de la Cruz, espíritu de llama...*, o.c., p. 581-596.
- BORD, ANDRÉ, «La influencia de Juan de la Cruz sobre San Francisco de Sales y Santa Juana de Chantal», en *SanCruz* 10 (1994) p. 155-172.
- «Le rayonnement de Jean de la Croix au XVIIIè siecle français», en AAVV., *Místico e profeta...*, o.c., p. 419-459.
- *Les amours chez Jean de la Croix*, Beauchesne (Paris 1998).

- *Plotin et Jean de la Croix*, Beauchesne (Paris 1996).
- BORRIELLO, LUIGI, «Influsso e presenza nella spiritualità italiana», en AAVV., *Místico e profeta...*, o.c., p. 461-479.
- BOUSOÑO, C., *Teoría de la expresión poética*, Gredos (Madrid 6ª edic. 1976).
- BRÄNDLE, FRANCISCO, *Biblia en san Juan de la Cruz*, EDE (Madrid 1990).
- «La fe que se hace vida. La fe en el evangelio de Juan y la experiencia del místico», en *RevEspir* 54 (1995) p. 523-543.
- CADRECHA, M. Á., *San Juan de la Cruz. Una eclesiología de amor*, Monte Carmelo (Burgos 1980).
- CAPANAGA, VICTORINO, *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina*, Premio de la universidades españolas en el Certamen del IV Centenario del nacimiento de San Juan de la Cruz en 1942 (Madrid 1950).
- CASERO, JUAN, «El Espíritu Santo, agente principal en la dirección del alma (Estudio a partir de San Juan de la Cruz)», en *TeolEsp* 23 (1979) p. 131-180.
- CASTAÑO MORENO, MARÍA PURIFICACIÓN, «El simbolismo animal en el Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz», en *SanjCruz* 8 (1999) p. 235-253.
- CASTELLANO CERVERA, JESÚS, «Experiencia del misterio litúrgico en San Juan de la Cruz», en AAVV., *Experiencia y pensamiento...*, o.c., p. 113-154.
- «Mística bautismal. Una página de san Juan de la Cruz a la luz de la tradición», en AAVV. *San Juan de la Cruz: Diálogo y hombre nuevo*, EDE (Madrid 1976) p. 127-144.
- «La preghiera sacerdotale di Gesù nei Santi dei Carmelo», en *RivVitSpir* 43 (1990) p. 286-293.
- CASTRO, GABRIEL, «Llama del amor viva», en AAVV., *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, o.c., p. 493-529.
- «Llama del amor viva. Poema del amor, el tiempo y la muerte», en *MontCarm* 99 (1991) p. 445-476.
- «El simbolismo en el lenguaje», en *Teresa de Jesús* 36 (1988) p. 19-26.
- «Il simbolismo mistico. Simboli ricorrenti in Santa Teresa di Gesù e in San Giovanni della della Croce», en AAVV., *Mística e mística carmelitana*, o.c., p. 177-221.
- CASTRO, SECUNDINO, *Cristo, vida del hombre (El camino cristológico de Teresa confrontado con el de Juan de la Cruz)*, EDE (Madrid 1991).
- *Cristología teresiana*, EDE (Madrid 1978)
- «Dios, exigencia y plenitud del hombre», en AAVV., *Antropología de San Juan de la Cruz*, o.c., p. 85.
- «El amor como apertura trascendental del hombre en san Juan de la Cruz», en AAVV., *San Juan de la Cruz: Diálogo y hombre nuevo*, EDE (Madrid 1976) p. 93-125.
- *Hacia Dios con san Juan de la Cruz*, EDE (Madrid 1986).
- «Jesucristo en la mística de Teresa y Juan de la Cruz» en AAVV., *Místico e profeta...*, o.c., p. 179-210.
- «La experiencia de Cristo: foco central de la mística», en AAVV., *Experiencia y pensamiento...*, o.c., p. 169-194.

- «San Juan de la Cruz. El camino de lo inefable», en AAVV., *Introducción a San Juan de la Cruz*, o.c., p. 91-102.
- Voz «Noche oscura del alma» en DicSJC p. 1033-1062.
- CEA, EMETERIO G. DE, «Teología y mística: Santo Tomás y San Juan de la Cruz», en AAVV., *Dottore mistico...*, o.c., p. 211-233
- CELAYA, GABRIEL, «La poesía de vuelta en San Juan de la Cruz», en AAVV., *Exploración de la poesía*, Seix Barral (Barcelona 1972) p. 89-122.
- CEPEDA ADÁN, JOSÉ, «La antropología del Espíritu en Juan de la Cruz», en ACTAS vol. 3 p. 127-154.
- «La Castilla que vivió San Juan de la Cruz», en AAVV., *Antropología de San Juan de la Cruz*, o.c., p. 7-21.
- CERNUDA, LUIS, «Tres poetas clásicos», en *Prosa Completa*, Seix Barral (Barcelona 1975) p. 758.
- CIPRIANI, NELLO, «L'uomo spirituale in S. Agostino e S. Giovanni della Croce», en AAVV., *Dottore mistico...*, o.c., p. 131-150.
- CLAUDIO DE JESÚS CRUCIFICADO, «Influencia y desarrollo de la autoridad y doctrina de San Juan de la Cruz hasta las controversias quietistas» en AAVV., *San Juan de la Cruz. Doctor de la Iglesia. Documentación...*, o.c., p. 483-518.
- CONTRERAS MOLINA, FRANCISCO, «El Cantar de los Cantares y el Cántico Espiritual», en *SanjCruz* 9 (1993) p. 27-73.
- COSSÍO, J. M. de, «Rasgos renacentistas y populares en el Cántico espiritual de san Juan de la Cruz» en *Escorial* 25 (1942) p. 205-228.
- CRISÓGONO DE JESÚS, *Compendio de Ascética y mística*, Ediciones de Espiritualidad (Madrid 1949).
- *San Juan de la Cruz. El hombre, el doctor, el poeta*, Labor (Barcelona 1935).
- *San Juan de la Cruz. Su obra científica y literaria*, Editorial Mensajero de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, 2 vol. (Ávila 1929).
- «Introducción al estudio de la filosofía en el misticismo de san Juan de la Cruz» en *RevEspir* 1 (1942) p. 231-240.
- «Vida de San Juan de la Cruz», en *Vida y obras de san Juan de la Cruz*, BAC (Madrid 10ª ed. 1978) p. 23-340.
- CUEVAS GARCÍA, CRISTÓBAL, «El Bestiario simbólico en el Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz», en AAVV., *Simposio sobre San Juan de la Cruz*, o.c., p. 181-203.
- «Estudio literario», en AAVV., *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, o.c., p. 125-201.
- «La literatura, signo genérico. La literatura como signo de lo inefable: el género literario de los libros de San Juan de la Cruz», en AAVV., *En torno a San Juan de la Cruz*, o.c., p. 23-56.
- «Poesías» en AAVV., *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, o.c., p. 283-313.
- «San Juan de la Cruz y la trasgresión de la norma expresiva» en ACTAS vol. 1 p. 49-73.

- CUGNO, ALAIN, *Saint Jean de la Croix*, Fayard (Paris 1979).
- CHEVALLIER, PHILIPPE, «Le Cantique spirituel de saint Jean de la Croix a-t-il été interpolé?» *BullHisp* 24 (1922) p. 307-342.
- DANIELOU, JEAN, «Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse», en *DicSp* p. 1872-1875.
- *Platonisme et théologie mystique*, Aubier (Paris 1944).
- DE RUBÍ, BASILI, «Mística sanjuanista y sus relaciones con la escuela franciscana», en *EstFrancisc* 52 (1951) p. 77-96.
- DIDIER, HUGUES, «San Juan de la Cruz como *consumatum* est de la Biblia en la historia de la latinidad cristiana», en *ACTAS* vol. 3 p. 339-349.
- DÍEZ, MIGUEL ÁNGEL, *Lecturas medievales de san Juan de la Cruz*, Monte Carmelo (Burgos 1999).
- «Nueve Romances. Glosa bíblica», *MontCarm* 99 (1991) p. 477-555.
- *Pablo en Juan de la Cruz. Sabiduría y ciencia de Dios*, Monte Carmelo (Burgos 1990).
- *Y el hombre Dios sería*, Monte Carmelo (Burgos 1992).
- DOMÍNGUEZ LÓPEZ, CHARO, «El dinamismo de la voluntad en San Juan de la Cruz. Aproximación léxica», en *ACTAS* vol. 1. p. 325-337.
- DONÁZAR, ANSELMO, *El hombre de las ínsulas extrañas*, Monte Carmelo-El Carmen (Burgos 1985).
- *La Cierva vulnerada. Retorno de Teresa de Jesús*, Ediciones El Carmen (Vitoria 1982).
- *Principio y fin de una reforma. Una revolución religiosa en tiempos de Felipe II. La reforma del Carmen y sus hombres*, Guadarrama (Bogotá 1968).
- *San Juan de la Cruz y el Verbo encarnado*, Ediciones El Carmen (Vitoria 1998).
- DOROTEO DE LA SAGRADA FAMILIA, *Diálogos Místicos sobre la «Subida del Monte Carmelo»*, Luis Gili (Barcelona 1942).
- DUVIVIER, ROGER, *Le dynamisme existentielle dans la poésie de Jean de la Croix*, Didier (Paris 1973).
- EDMONDO MARIA DELLA PASSIONE, «Il Monte di San Giovanni della Croce» en *AAVV., Sanjuanística. Studia a professoribus Facultatis Theologicae ordinis Carmelitarum Discalceatorum* (Roma 1943) p. 3-24.
- EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS / STEGGINK, OTGER, *Santa Teresa y su tiempo. 3 volúmenes*. Biblioteca Salmanticense, Col. Estudios nº 54 (Salamanca 1984).
- *Tiempo y vida de San Juan de la Cruz*, BAC (Madrid 1992).
- *Tiempo y vida de Santa Teresa*, BAC (Madrid 3ª ed.1996).
- «Dos maestros y una misma doctrina», en *SanjCruz* 2 (1984) p. 77-90.
- «La esperanza según San Juan de la Cruz» en *RevEspir* 1 (1942) p. 255-281.
- *La herencia teresiana*, EDE (Madrid 1975).
- *San Juan de la Cruz y el misterio de la Santísima Trinidad en la vida espiritual*, Universidad de Salamanca (Zaragoza 1947).

- «Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Antagonismo somático y Simbiosis espiritual», en *Juan de la Cruz, espíritu de llama...*, o.c., p. 319-341.
- EGAN, KEITH J., «The Biblical imagination in the Living Flame of Love», en *Juan de la Cruz, espíritu de llama...*, o.c., p. 507-521.
- EGIDO, TEÓFANES, «Contexto histórico de San Juan de la Cruz», en RUIZ, F. (c), *Experiencia y pensamiento...*, o.c., p. 335-378.
- «Claves históricas», en AAVV., *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, o.c., p. 59-124.
- «San Juan de la Cruz: de la hagiografía a la historia», en AAVV., *Juan de la Cruz, espíritu de llama...*, o.c., p. 7-22.
- ELIZALDE, IGNACIO, «San Juan de la Cruz: simbolismo metafórico», en ACTAS vol. 1 p. 295-308.
- ESQUERDA BIFET, JOAN, «Dimensión misionera de la contemplación en San Juan de la Cruz», en AAVV., *Dottore mistico...*, o.c., p. 379-400.
- EULOGIO DE SAN JUAN DE LA CRUZ, *La transformación total del alma en Dios, según San Juan de la Cruz*, Universidad Pontificia de Salamanca, EDE (Madrid 1963).
- «Principios teológicos fundamentales de la doctrina teresiana», en *RevEspir* 87-89 (1963) p. 526.
- FERNÁNDEZ DE MENDIOLA, DOMINGO A., «Opción misional de la congregación italiana, siguiendo el espíritu de Santa Teresa y la llamada de los Papas», en AAVV., «Herencia histórica y dinamismo evangelizador», en *MontCarm* 101 (2002) p. 141-204.
- FERNÁNDEZ MARTÍN, LUIS, «El Colegio de los Jesuitas de Medina del Campo en tiempo de Juan de Yepes», en AAVV., *Juan de la Cruz, espíritu de llama...*, o.c., p. 41-61.
- FORTES, ANTONIO. «Fecha de composición del «CánticoB» de san Juan de la Cruz» *MontCarm* 107 (1999) p. 39-76.
- FLÓREZ FLÓREZ, RAMIRO, «Razón mística: la experiencia de la interioridad en San Juan de la Cruz y San Agustín», en AAVV., *II Simposio sobre San Juan de la Cruz*, o.c., p. 159-200.
- FORESTI, FABRIZIO, «Le radici bibliche della Salita del Monte Carmelo di S. Giovanni della Croce», *Carmelus* 28 (1981) p. 226-255.
- FRADEJAS LEBRERO, J., «Sobre los romances de San Juan de la Cruz» en AAVV., *Simposio sobre San Juan de la Cruz*, o.c., p. 53-68.
- GABRIELLE DI SANTA MADDALENA, *San Giovanni della Croce, Dottore dell'Amore divino*, Edizioni di Vita Cristiana (Firenze 2ª ed. 1943).
- GAITÁN, JOSÉ DAMIÁN, «Conocimiento de Dios y sabiduría de la fe en San Juan de la Cruz», en AAVV., *Experiencia y pensamiento...*, o.c., p. 251.
- «San Juan de la Cruz: en torno a Subida y Noche. Su relación con el poema Noche oscura», en AAVV., *Introducción a San Juan de la Cruz*, o.c., p. 77-90.
- «Subida del Monte Carmelo» en AAVV., *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, o.c., p. 361-399.

- «Subida del Monte Carmelo y Noche oscura» en AAVV., *Místico e profeta...*, o.c., p. 17-53.
- Voz «aniquilación», en DicSJC p. 111-116.
- GARCÍA LÁZARO, EUTIQUEO, «Cristo en la mística de San Juan de la Cruz», en *Juan de la Cruz, espíritu de llama...* o.c., p. 687-704.
- GARCÍA MUÑOZ, FLORENCIO, *Cristología de San Juan de la Cruz*, FUE (Madrid 1982).
- GARCÍA ORDÁS, ÁNGEL MARÍA, *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, Teresianum (Roma 1967).
- GARCÍA ORO, JOSÉ, *La reforma de los religiosos españoles en tiempo de los Reyes Católicos*, Instituto Isabel la Católica (Valladolid 1969).
- «Observantes, recoletos, descalzos: la monarquía católica y el reformismo religioso del siglo XVI» en ACTAS vol. 2 p. 53-97.
- GARCÍA PALACIOS, JOAQUÍN «Léxico de «luz» y «calor» en Llama del Amor viva», en *Juan de la Cruz, espíritu de llama...*, o.c., p. 383-411.
- GARCÍA, CIRO, *¿Adónde te escondiste? La búsqueda de Juan de la Cruz*, Monte Carmelo (Burgos 1999).
- «El Cántico Espiritual. Poema nupcial», en *MontCarm* 99 (1991) p. 399-424.
- *La Mística del Carmelo*, Monte Carmelo (Burgos 2002).
- «La mística nella scuola carmelitana», en AAVV., *Mística e mística carmelitana*, o.c., p. 69-115.
- «San Juan de la Cruz entre la escolástica y la nueva teología», en AAVV., *Dottore mistico...*, o.c., p. 91-130.
- *Teología espiritual contemporánea. Corrientes y perspectivas*, Monte Carmelo (Burgos 2002).
- Voz «Antropología sanjuanista», en DicSJC p. 123-142.
- GARCÍA, FÉLIX, «San Juan de la Cruz y la Biblia» en *RevEspir* 1 (1942) p. 372-388.
- GARRIDO, PABLO MARÍA, *El solar carmelitano de San Juan de la Cruz. La antigua provincia de Castilla (1416-1839)*, BAC (Madrid 1996).
- «El solar carmelitano de San Juan de la Cruz. La provincia de Castilla desde sus orígenes hasta los tiempos del santo», en AAVV., *Juan de la Cruz, espíritu de llama...*, o.c., p. 85-110.
- *San Juan de la Cruz y Francisco de Yepes*, Sígueme (Salamanca 1989).
- GIORDANO S. / PAOLICCI, C., *Nicolò Doria. Itinerari economici, culturali, religiosi nei secoli XVI-XVII tra Spagna, Genova e l'Europa*. Institutum historicum teresianum, Studia 7 (Roma 1996).
- GIOVANNA DELLA CROCE, «Semantica della parola. Il linguaggio mistico di San Giovanni della Croce», en AAVV., *Juan de la Cruz, espíritu de llama...*, o.c., p. 493-505.
- GONZÁLEZ CUENCA, JOAQUÍN, «Un aprendido canto: la Tradición en la técnica poética de San Juan de la Cruz», en ACTAS vol. 1 p. 211-212.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OLEGARIO, «Introducción» en ACTAS vol. 3 p. 11-16.
- «Memoria, misterio y mística en San Juan de la Cruz», en ACTAS vol. 3 p. 429-453.

- GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, NICOLÁS, «Fray Juan de la Cruz, confesor de La Encarnación en Ávila», en *Juan de la Cruz, espíritu de llama...*, o.c., p. 231-248.
- GOYA, BENITO, «S. Giovanni della Croce e le psicologie della trascendenza», en AAVV., *Dottore mistico...*, o.c., p. 419-450.
- GUERRA, AUGUSTO, «Un camino de diálogo para el encuentro de San Juan de la Cruz con el mundo moderno», en AAVV., *Antropología de San Juan de la Cruz*, o.c., p. 117-135.
- «La experiencia universal de noche oscura» en *IgleViva* 161 (1992) p. 459-473.
- GUERRA, SANTIAGO, «San Juan de la Cruz y la teología mística en el siglo XX», en ACTAS vol. 3 p. 177-194.
- GUILLÉN, JORGE, «San Juan de la Cruz o lo inefable místico», en AAVV., *Lenguaje y poesía*, Revista de Occidente (Madrid 1972) p. 73-110.
- GUILLÉN, JOSÉ, «La poética en el Cántico Espiritual», *RevEspir* 1 (1942) p. 438-447.
- GUILLET, LOUIS, *Nuit de lumière*, Maison Mame (Tours 1969).
- HAMILTON, ALASAIR, *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbados*, James Clarke (Cambridge 1992).
- HARO IGLESIAS, MIGUEL F., «La noche del sufrimiento. Interpretación simbólica de la vida y sus crisis según San Juan de la Cruz» en *SanjCruz* 6 (1990) p. 61-77.
- voces «deseos», Afectos», «apetitos» en DicSJC.
- HATZFELD, H., *Estudios literarios sobre mística española*, Gredos (Madrid 2ª edic. 1968).
- HERRÁIZ, MAXIMILIANO, «Del Dios del riesgo al riesgo de «hacerse» hombre», en *Juan de la Cruz, espíritu de llama...*, o.c., p. 657-671.
- «El riesgo de ser constructores del propio destino», en AAVV., *Antropología de San Juan de la Cruz*, o.c., p. 114.
 - «Il carattere specifico della mistica di Teresa di Gesù e di Giovanni della Croce», en AAVV., *Mistica e mistica carmelitana*, o.c., p. 116-152.
 - «La oración, experiencia teologal», en AAVV., *Experiencia y pensamiento...*, o.c., p. 195-224.
 - «Llama de amor viva. Consagración de un místico y un teólogo» en AAVV., *Místico e profeta...*, o.c., p. 81-113.
 - «San Juan de la Cruz: el amor insaciable», en AAVV., *Introducción a San Juan de la Cruz*, o.c., p. 116-117.
 - «Teresa de Jesús, experiencia trinitaria», en *MontCarm* 109 (2001) p. 3-34.
- JAVIERRE, JOSÉ MARÍA, *Juan de la Cruz, un caso límite*, Sígueme (Salamanca 1992) p. 15.
- JENNINGS, ELIZABETH, *Every changing shape*, André Deutsch (London 1961).
- JIMÉNEZ DUQUE, BALDOMERO, «Experiencia y teología» en ACTAS vol. 3 p. 155-176.
- *Juan de la Cruz. Camino y mensaje*, Institución Gran Duque de Alba (Ávila 1987) p. 155.
 - «La pedagogía de San Juan de la Cruz» en *RevEspir* 1 (1942) p. 309-331.
 - «Noticia amorosa», en *SanjCruz* 12 (1993) p. 211-236.

- *San Juan de la Cruz. Figura y mensaje*, San Pablo (Madrid 2000).
- «Significado de una reforma», en *LetrDeus* 12 (1982).
- JIMÉNEZ LOZANO, JOSÉ, «El hombre sin atributos», en *ACTAS* vol. 2 p. 19-32.
- Bloc de Notas, en *Vida Nueva* nº 923, 9 de marzo de 1974, p. 29.
- JIMÉNEZ MELIÀ, JOSEP, «*Las subidas cavernas de la piedra*». *La Mistica de sant Joan de la Creu, una mística de cristificació* (tesis doctoral), Facultat de Teologia de Catalunya (Barcelona 1997).
- JOHNSON KURUPPASSERY, MANUAL, *The nupcial symbolism in the Cántico Espiritual of San Juan de la Cruz*, Tesina de licenciatura, Facultad de Teología del Norte de España (Burgos 2001).
- JUAN DE JESÚS MARÍA, «Le amará tanto como es amada. Estudio positivo sobre la igualdad de amor del alma con Dios en las obras de San Juan de la Cruz» en *EphCarm* 6 (1955) p. 3-103.
- JUAN JOSÉ DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN, *La psicología de San Juan de la Cruz*, Edit. Sagrado Corazón de Jesús (Santiago de Chile 1944).
- JUAN PABLO II (WOJTYLA, KAROL), *La fe según San Juan de la Cruz*, BAC minor 53, EDICA (Madrid 1979).
- «Carta Apostólica de su santidad Juan Pablo II» en *San Juan de la Cruz. Boletín del IV centenario de su muerte* nº 7-8, 14 feb/14 abr (Sevilla 1991).
- JUNG, C. G. *El hombre y sus símbolos*, Caralt (Barcelona 1984).
- KRINEN, JEAN, «Du nouveau sur Thomas de Jésus, L'avènement de la mystique del lumières en Espagne (1601-1607)» en *BullHisp* 64bis (1962) p. 113-135.
- KUMBLOLICKAL AUGUSTINE, JOSÉ, *La unión con Dios en san Juan de la Cruz y san Francisco de Sales. Estudio comparativo de su propuesta doctrinal*, Monte Carmelo (Burgos 2002).
- LANGELLA, SIMONA, «Baruzi, Maritain, Morel: tres lecturas acerca de la mística sanjuanista», en *ElBas* 21 (1996) p. 5-21.
- LARA GARRIDO, JOSÉ, «La mirada divina y el deseo. Un símbolo complejo en san Juan de la Cruz», en AAVV., *Simposio sobre san Juan de la Cruz*, o.c., p. 69-97.
- LARRAÑAGA, VICTORIANO, «San Ignacio de Loyola y san Juan de la Cruz: convergencias y divergencias», *RevEspir* 15 (1956) p. 261-276.
- LASSA, ENRIQUE, «Conferencias. Semana Sanjuanista de Úbeda en 1983», en *SanjCruz* 1 (1983) p. 17-73.
- LÁZARO CARRETER, FERNANDO, «Poética de San Juan de la Cruz», en *ACTAS* vol. 1 p. 25-45.
- LOBATO, ABELARDO, «Presencia de San Juan de la Cruz en la filosofía moderna», en AAVV., *Dottore místico...*, o.c., p. 451-480.
- LÓPEZ BARALT, LUCE, «El Cántico Espiritual o el júbilo de la unión transformante» en AAVV., *San Juan de la Cruz and Fray Luis de León. International Symposium. November 14-16, 1991*, Juan de la Cuesta (Newark Delaware 1993) p. 145-189.
- *Huellas del Islam en la literatura española*, Hiperión (Madrid 1989).

- «Los lenguajes infinitos de san Juan de la Cruz en Ibn 'Arabi de Murcia» en AAVV., *Actas del VI Congreso Internacional de Hispanistas*, Toronto University (Toronto 1980) p. 173-177.
- *San Juan de la Cruz y el Islam*, Hiperión (Madrid 1990).
- LÓPEZ CASTRO, ARMANDO, «El viaje al corazón de la nada: Eckhart y Juan de la Cruz», en *SanjCruz* 23 (1999) p 5-21.
- «Hacia una espiritualidad erótica en San Juan de la Cruz», *MontCarm* 104 (1996) p. 53-73
- LÓPEZ DIAZ-OTAZU, ANA MARIA, *Aproximación a san Juan de la Cruz de la mano de santa Teresa*, Narcea (Madrid 1990) p. 154-168.
- LÓPEZ GARCÍA, MARÍA ÁNGELES, «El léxico nupcial en los escritos de Juan de la Cruz», en ACTAS vol. 1 p. 339-351.
- LUCIEN MARIE DE S. JOSEPH, «*Expérience mystique et expression symbolique chez Saint Jean de la Croix*», en AAVV., *La polarité du symbole*, Etudes Carmelitaines (Paris 1960) p. 20-51.
- *L'expérience de Dieu. Actualité du message de Saint Jean de la Croix*, Cerf (Paris 1968).
- MAAS, FRANS, «Eshatologie bei Johannes vom Kreuz», en AAVV., *Juan de la Cruz, espíritu de llama...*, o.c., p. 761-780.
- MALATIC, ATANASIO G., «In Cristo tutte le cose: Cristo nella mistica sanfrancescana e sangiovannista», en AAVV., *Dottore mistico...*, o.c., p. 186.
- MANCHO DUQUE, M^a JESÚS, «Antítesis dinámicas de la Noche oscura», en *Juan de la Cruz, espíritu de llama...*, o.c., p. 369-382.
- *El símbolo de la Noche en San Juan de la Cruz. Estudio léxico-semántico*, Universidad de Salamanca (Salamanca 1982).
- «Notas sobre arcaísmos en el Cántico Espiritual», en *SanjCruz* 20 (1997) p. 225-240.
- *Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz*, FUE (Madrid 1993).
- *Recursos léxico-semánticos en los escritos de san Juan de la Cruz*, Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista (Ávila 1988).
- MANERO SOROLLA, MARÍA PILAR, «Ana de Jesús y Juan de la Cruz: perfil de una relación a examen», en *BolMenPel* 70 (1994) p. 5-53.
- MARCOS MARTÍN, ALBERTO, «San Juan de la Cruz y su ambiente de pobreza» en ACTAS vol. 2 p. 143-184.
- MARITAIN, JACQUES, «Saint Jean de la Croix praticien de la contemplation», en *EtudCarm* 16 (1931) p. 61-109.
- *Distinguir para unir los grados del saber*, Club de Lectores (Buenos Aires 1968).
- MARTÍN PORTALES, JOSÉ MANUEL, «Colin P. Thompson, una revisión del sanjuanismo», *SanjCruz* 33 (2004).
- «Jean Baruzi y el problema de la experiencia mística» en *SanjCruz* 9 (1993) p. 117-132.
- «Mística y expresión (ante un estudio sanjuanista de Miguel Norbert-Ubarri) en *SanjCruz* 30 (2003) p. 197-225.

- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, EMILIO J., *Tras las huellas de Juan de la Cruz. Nueva biografía*, EDE (Madrid 2006).
- MAS ARRONDO, ANTONIO, *Acercar el cielo. Itinerario espiritual con Teresa de Jesús*, Sal Terrae (Santander 2ª ed. 2004).
- *El hombre en Cristo y Cristo en el hombre. Análisis teológico de las VII Moradas en los escritos de Santa Teresa de Jesús*, Facultad de teología del Norte de España (Burgos 1993).
- *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, Institución Gran Duque de Alba (Ávila 1993).
- MAS LACABE, EUGENIO «Conferencias sanjuanistas. X Semana sanjuanista de Úbeda», en *San Juan de la Cruz... pájaro solitario*, Carmelo Teresiano (Úbeda 1988) p. 33-45.
- MATANIC, A., *In Cristo tutte le cose: Cristo nella mistica sanfrancescana e sangiovanista*, en AAVV., *Doctore Mistico...*, o.c., p. 183-198.
- MATHEW, IAIN, *El impacto de Dios. Claves para una lectura actual de San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo (Burgos 2001).
- *The Knowledge and Consciousness of Christ in the light of the Writings of St. John of the Cross* (tesis doctoral inédita) University of Oxford 1991.
- MEJÍA, RAFAEL, *Carmelos de Francia (1604-1990)*, Monte Carmelo (Burgos 1992).
- MERÍ CUCART, CONCEPCIÓN, «Unión con Dios, dinamismo psicológico-espiritual en San Juan de la Cruz», en *SanjCruz* 39 (2007) p. 91-141.
- MIALDEA BAENA, ANTONIO JOSÉ, «Algunas cuestiones sobre san Juan de la Cruz y el canon de la literatura española», en *SanjCruz* 30 (2002/II) p. 161-193.
- MONTANER, EMILIA, «Tras las huellas de fray Juan: las informaciones de Salamanca», en *ACTAS* vol. 2 p. 457-472.
- MORALES, JOSÉ LUIS, *El Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz: su relación con el Cantar de los Cantares y otras fuentes literarias*, EDE (Madrid 1971).
- MOREL, GEORGES, *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix*, 3 vol., Aubier (Paris 1960-1961).
- MORENO VILLA, JOSÉ, «Línea poética de San Juan de la Cruz y carácter de sus palabras», en AAVV., *En torno a San Juan de la Cruz*, o.c., p. 171-182.
- MORIONES, ILDEFONSO, *Ana de Jesús y la herencia teresiana. ¿Humanismo cristiano o rigor primitivo?* Teresianum (Roma 1968).
- *El Carisma carmelitano. Estudio sobre los orígenes*, Edizioni del Teresianum (Roma 1972),
- *El Carmelo teresiano y sus problemas de memoria histórica*, Ediciones El Carmen (Vitoria 1997).
- MOSIS, RUDOLF, *Der Mensch und die Dinge nach Johannes vom Kreuz*, Echter Verlag (Würzburg 1964).
- NAVARRO, ALEJO, *Al paso de Dios, al paso del hombre. Pedagogía de la experiencia cristiana en San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo (Burgos 2000).
- NIETO JIMÉNEZ, LIDIO, «La Naturaleza en el Cántico Espiritual», en AAVV., *Simposio sobre San Juan de la Cruz*, o.c., p. 153-173.

- NIETO, JOSÉ CONSTANTINO, *Místico, poeta, rebelde, santo: en torno a San Juan de la Cruz*, Fondo de Cultura Económica (Madrid-México 1982).
- *San Juan de la Cruz, poeta del amor profano*, Swan (Madrid 1988).
- NORBERT UBARRI, MIGUEL, *Las categorías de espacio y tiempo en san Juan de la Cruz. La articulación de lo inefable*, Editorial de Espiritualidad (Madrid 2002).
- OFILADA MINA, MACARIO, *San Juan de la Cruz. El sentido experiencial del conocimiento de Dios. Claves para un acercamiento filosófico al santo Doctor*, Monte Carmelo (Burgos 2002).
- OLAIZAOLA, JOSÉ LUIS, *Los amores de San Juan de la Cruz*, Edic. Martínez Roca (Barcelona 1999).
- O'REILLY, TERENCE, O'REILLY, TERENCE, «La figura de Aminadab en los escritos de San Juan de la Cruz», en *SanjCruz* 31-32 (2003) p. 187-196.
- «San Juan de la Cruz y la lectura de la Biblia: el romance Encima de las corrientes», en *ACTAS* vol. 1 p. 221-231.
- OROZCO, EMILIO, *Poesía y mística*, Guadarrama (Madrid 1954).
- «Simbolismo místico y poético: su identificación y alcance en Juan de la Cruz», en *AAVV., En torno a San Juan de la Cruz, o.c.*, p. 183-191.
- PACHO, ALBERTO, voz «San Agustín y SJC» en *DicSJC* p. 41-46.
- voz «San Gregorio Magno» en *DicSJC* p. 710-712.
- PABLO MAROTO, DANIEL DE, «Dimensión histórica de San Juan de la Cruz» en *AAVV., Místico e profeta..., o.c.*, p. 231-267.
- «La España de san Juan de la Cruz», en *AAVV., Introducción a San Juan de la Cruz, o.c.*, p. 9-30.
- PACHO, EULOGIO, «Cronología sanjuanista» en *AAVV., Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz, o.c.*, p. 45-58.
- *El Cántico Espiritual. Trayectoria histórica del texto*, Teresianum (Roma 1967).
- *Estudios Sanjuanistas*, 2 vol., Monte Carmelo (Burgos 1997).
- *Introducción a san Juan de la Cruz*, Monte Carmelo (Burgos 1982).
- *San Juan de la Cruz. Historia de sus escritos*, Monte Carmelo (Burgos 1998).
- «Jerónimo Gracián de la Madre de Dios. Vida y obra», en *AAVV., El Padre Gracián, discípulo, amigo, provincial de Santa Teresa*, Monte Carmelo (Burgos 1984) p. 7-57.
- «Lenguaje y mensaje» en *AAVV., Experiencia y pensamiento..., o.c.*, p. 53-81.
- *Reto a la crítica. Debate histórico sobre el «Cántico Espiritual» de san Juan de la Cruz*, Monte Carmelo (Burgos 1988).
- *San Juan de la Cruz. Cántico espiritual. Primera redacción y texto retocado, Edición crítica*, Fundación Universitaria Española (Madrid 1981).
- *San Juan de la Cruz, Cántico Espiritual. Segunda Redacción. Edición crítica*, Monte Carmelo (Burgos 1998).
- *San Juan de la Cruz. Proyecto espiritual. Lectura ordenada de los textos*, Monte Carmelo (Burgos 1989).
- *San Juan de la Cruz. Temas fundamentales*, 2 vol., Monte Carmelo (Burgos 1984).

- *Vértice de la poesía y de la mística. El Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo (Burgos 1983).
- Voces diversas del DicSJC y del DicTJ.
- PALACIOS, ISIDRO-JUAN, «Cómo podrá sobrevivir la mística en nuestra megalópolis moderna» en AAVV., *La mística del siglo XXI*, o.c., p. 45-74.
- PAOLICCI, C. / GIORDANO S., *Nicolò Doria. Itinerari economici, culturali, religiosi nei secoli XVI-XVII tra Spagna, Genova e l'Europa*. Institutum historicum teresianum, Studia 7 (Roma 1996).
- PANEDAS, PABLO, «San Juan de la Cruz y fray Luis de León», en AAVV., *Dottore místico...*, o.c., p. 169-181.
- PAZ, OCTAVIO, *La Llama doble. Amor y erotismo*, Seix Barral (Barcelona 1993).
- PELLE-DOÜEL, IVONNE, *St Jean de la Croix et la nuit mystique*, Ed. Du Seuil (Paris 1960).
- PEPIN, FERNANDE, *Noces de Feu. Symbolisme du «Cántico Espiritual» de Saint Jean de la Croix à la lumière du «Canticum Canticorum»*, Bellarmin (Paris-Montreal 1972).
- PÉREZ, GUMERSINDO, «Dios en su palabra. San Juan de la Cruz», en *SanjCruz 3* (1987) p. 189-219.
- PÉREZ, JOSEPH, «Mística y realidad histórica en la Castilla del siglo XVI», en *ACTAS* vol. 2 p. 33-52.
- PERRIN, D. B., *Canciones entre el alma y el esposo de Juan de la Cruz. A Hermeneutical Interpretation*, Catholic Scholars Press (San Francisco 1996).
- *For love of the World. The old and new self of John of the Cross*, Catholic Scholars Press (San Francisco 1997).
- PIERLUIGI DI SANTA CRISTINA, «Il ritorno alla giustizia originale» en AAVV., *Sanjuanística. Studia...*, o.c., p. 227-255.
- PIKAZA, XABIER, «Amor de Dios y contemplación cristiana: Introducción a San Juan de la Cruz», en *ACTAS* vol. 3 p. 51-96.
- *El Cántico Espiritual de san Juan de la Cruz. Poesía. Biblia. Teología*, Paulinas (Madrid 1992).
- PIÑERO MORAL, RICARDO, «La inefabilidad mística: oráculo para la metafísica», en *ACTAS* vol 3. p. 351-363.
- PRADO ROVELLA, RICARDO, *Belleza y experiencia mística. Impulso amoroso y experiencia estética en Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo (Burgos 2001).
- QUERALT, ANTONIO, «Meditazione e contemplazione: Ignazio di Loyola e Giovanni della Croce, due pedagogie spirituali», en AAVV., *Dottore místico...*, o.c., p. 235-282.
- RENAULT, E., «Le Christ dans la vie de St. thérèse d'Ávila», *Carmel 1* (1976) p. 22-45.
- RICOEUR, PAUL, «Wonder, Eroticism and Enigma», en AAVV. (coord. Hendrik Ruitenbeeck) *Sexuality and Identity*, Dell Publishing Co. (New York 1970) p. 13-24.

- RODRÍGUEZ CASADO, VICENTE, «La sociedad española en la época de San Juan de la Cruz», en AAVV., *II Simposio sobre San Juan de la Cruz*, o.c., p. 13-32.
- RODRÍGUEZ, JOSÉ VICENTE (DE LA EUCARISTÍA), «Demonios y exorcismos, duendes y otras presencias diabólicas en la vida de San Juan de la Cruz», en ACTAS vol. 2 p. 295-346.
- «El tema de la Iglesia en san Juan de la Cruz», *EphCarm* 17 (1966) p. 368-404.
 - «Escritos breves», en AAVV., *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, o.c., p. 315-360.
 - «Juan de la Cruz y la ecología», en *RevEspir* 46 (1987) p. 109-133.
 - «La denuncia profética de San Juan de la Cruz», en *SanjCruz* 2 (1984) p. 53-76.
 - «Magisterio oral de san Juan de la Cruz», en *RevEspir* 33 (1974) p. 109-224.
 - «Noche oscura», en AAVV., *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, o.c., p. 401-442.
 - «San Juan de la Cruz, exorcista en Ávila (1572-1577)», en *Juan de la Cruz, espíritu de llama...*, o.c., p. 249-264.
 - «San Juan de la Cruz: magisterio oral y escritos breves» en AAVV., *Místico e profeta...*, o.c., p. 115-151.
 - «San Juan de la Cruz: su defensa de la razón y de las virtudes humanas», en AAVV., *Antropología de San Juan de la Cruz*, o.c., p. 50-54.
 - *San Juan de la Cruz, profeta, enamorado de Dios y maestro*, Instituto de Espiritualidad a Distancia (Madrid 1987).
- RODRÍGUEZ-SAN PEDRO, LUIS ENRIQUE, «La formación universitaria de San Juan de la Cruz», en ACTAS vol. 2, p. 221-249.
- ROLLÁN, MARÍA DEL SAGRARIO, *Amor y deseo en San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo (Burgos 2003).
- «Cuerpo y lenguaje como epifanía en San Juan de la Cruz» en ACTAS vol. 3 p. 395-406.
 - «De la fe angustiada a las ansias de amor. Sören Kierkegard y San Juan de la Cruz», en AAVV., *Juan de la Cruz, espíritu de llama...*, o.c., p. 863-881.
 - «El Tú como eje de distancia y aproximación en la obra de San Juan de la Cruz», en AAVV., *Juan de la Cruz, espíritu de llama...*, o.c., p. 833-846.
 - «El vaciamiento del yo: una aproximación a la introspección sanjuanista», en AAVV., *Antropología de San Juan de la Cruz*, o.c., p. 69-70.
 - *Éxtasis y purificación del deseo (Análisis psicológico-existencial de la noche en la obra de San Juan de la Cruz)*, Institución Gran Duque de Alba (Ávila 1991).
- ROS GARCÍA, SALVADOR, «La seducción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz», en AAVV., *La mística del siglo XXI*, o.c., p. 203-222.
- RUANO DE LA IGLESIA, LUCINIO (del Santísimo Sacramento), *La alegría cristiana, una clave de iniciación en San Juan de la Cruz*, Signum Christi (Ávila 1990).
- «La doctrina del Cuerpo Místico en San Juan de la Cruz», en *RevEspir* 3 (1944) p. 181-211; *RevEspir* 4 (1945) p. 77-104 y 251-275.
- RUBIO, DAVID, *La Fonte. Comentario*, Minerva (La Havana 1946).

RUIZ, ALFONSO, «La correspondencia de Gracián con Santa Teresa vista desde el Epistolario teresiano», en AAVV., *El Padre Gracián, discípulo, amigo, provincial de Santa Teresa*, Monte Carmelo (Burgos 1984) p. 59-108.

RUIZ SALVADOR, FEDERICO, «Discernimiento y mediaciones», en *RevEspir* 38 (1979), p. 551-578.

– «Estructuras de la vida teologal», en *MontCarm* 88 (1980) p. 367-409.

– «Interioridad psíquica y espiritual en San Juan de la Cruz», en AAVV., *Dottore mistico...*, o.c., p. 41-68.

– *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*, BAC (Madrid 1968).

– «Jesucristo: rostro humano de Dios, rostro divino del hombre», en AAVV., *Antropología de San Juan de la Cruz*, o.c., p. 77.

– «Lectura integrada de los escritos de San Juan de la Cruz», en ACTAS vol. 3 p. 19-49.

– *Metodo e strutture di antropologia sanjuanista*, en AAVV., «Temi di Antropologia teologica», *Teresianum* (Roma 1981), p.403-437.

– *Místico y maestro San Juan de la Cruz*, EDE (Madrid 1986).

– «Natura dell'esperienza mistica nella spiritualità carmelitana», en AAVV., *Mistica e mistica carmelitana*, o.c., p. 11-45.

– «Ruptura y comunión» en AAVV., *Mistico e profeta...*, o.c., p. 153-177.

– «San Juan de la Cruz. El mensaje» en *EphCarm* 19 (1968) p. 45-71.

– «San Juan de la Cruz: visión mística y estética de un pensador original», en AAVV., *Introducción a San Juan de la Cruz*, o.c., p. 49-61.

– «Síntesis doctrinal» en AAVV., *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, o.c., p. 203-281.

– «Unidad y contrastes: hermenéutica sanjuanista», en AAVV., *Experiencia y pensamiento...*, o.c., p. 17-52.

– «Vida teologal durante la purificación interior en los escritos de San Juan de la Cruz», en *RevEsp* 18 (1959) p. 341-379.

– «Vida y experiencia carmelitana en los escritos de San Juan de la Cruz», en AAVV., *Juan de la Cruz, espíritu de llama...*, o.c., p. 673-686.

SABINO DE JESÚS, *Rutas de santidad*, El Carmen (Vitoria 1956).

SAN ROMÁN, JUAN BOSCO, «El tercer centenario de la muerte de San Juan de la Cruz», en AAVV., *Mistico e profeta...*, o.c., p. 599-640.

SÁNCHEZ DE MURILLO, JOSÉ SANCHEZ, «Estructura de pensamiento en San Juan de la Cruz. Ensayo de interpretación fenomenológica», en AAVV., *Experiencia y pensamiento...*, o.c., p. 297-334.

– «Una cumbre del pensamiento europeo: San Juan de la Cruz», en *SanjCruz* 7 (1991) p. 23-45.

SÁNCHEZ LORA, JOSÉ LUIS, «Fray Juan de la Cruz frente al culto barroco a San Juan de la Cruz: *Arreados de agnusdeis y reliquias y nóminas, como los niños de dijes*», en ACTAS vol. 2 p. 371-393.

- SÁNCHEZ SOLANA, EMILIO, «Ciclo de conferencias. XII Semana sanjuanista de Úbeda» en *SanjCruz* 6 (1990) p. 91-102.
- «En torno a Subida-Noche», en *SanjCruz* 5 (1989) p. 39-125.
- SÁNCHEZ, MANUEL DIEGO, «Juan de la Cruz en la renovación litúrgica del concilio Vaticano II», en AAVV., *Místico e profeta...*, o.c., p. 641-679.
- SÁNCHEZ LORA, JOSÉ LUIS, *El diseño de santidad. La desfiguración de San Juan de la Cruz*, Universidad de Huelva (Huelva 2004).
- SANSÓN, HENRI, *L'esprit humain selon Saint Jean de la Croix*, Publications de la Faculté des lettres d'Alger, Presses Universitaires de France (Paris 1953).
- SANTARRUFINA ALCAIDE, JOSÉ FRANCISCO, «¿San Juan de la Cruz puede dialogar con el hombre moderno?», en *SanjCruz* 2 (1984) p. 27-50.
- SANZ, EDUARDO, «Y el hombre Dios sería. La vocación humana según San Juan de la Cruz», en *SanjCruz* 29 (2002) p. 53-80.
- SARMIENTO, EDWARD, «A brief consideration of the erotic element in the Cántico Espiritual of St. John of the Cross», en *MtCarmD* 40 (1992) p. 14-18.
- SECONDIN, BRUNO, «La mística y los místicos hoy: la presencia de San Juan de la Cruz», en ACTAS vol. 3 p. 299-324.
- SEGARRA PIJUAN, JUAN, *El discernimiento espiritual en San Juan de la Cruz (Subida)*, extracto de tesis doctoral, Teresianum (Roma 1989).
- SEO KIM, KWANG, *La función del amor en la unión transformante y divinización del hombre, según san Juan de la Cruz*, Facultad de Teología del Norte de España-sede de Burgos, (Burgos 2006).
- SENBRE, RICARDO, «Sobre la composición del Cántico Espiritual», en ACTAS vol. 2 p. 95-106.
- SESÉ, BERNARD, «Juan de la Cruz y la cuestión de lo femenino», en *RevEspir* 60 (2001) p. 245-258.
- SICARI, ANTONIO, «L'amato e la Sposa» en *Simboli e Mistero in San Giovanni della Croce*, Teresianum (Roma 1991) p. 75-96.
- «S. Giovanni della Croce nella Chiesa del suo e del nostro tempo», en AAVV., *Dottore mistico...*, o.c., p. 69-90.
- «Teresa de Ávila. La experiencia mística en defensa del dogma» en *Communio* 6 (1987) p. 555-567.
- «XXXII Semana de Espiritualidad del Teresianum», en *RivVitSpir* 45 (1991) p. 409-430.
- SILVERIO DE SANTA TERESA. *Historia del Carmelo Descalzo en España, Portugal y América*, 14 vol. Monte Carmelo. (Burgos 1935-1949).
- «Fray Juan de la Cruz, Doctor providencial» en *RevEspir* 1 (1942) p. 332-371.
- SIMARRO PUIG, A., «El problema del conocimiento resuelto por San Juan de la Cruz» en *RevEspir* 15 (1956) p. 295-308.
- SOEUR MARIE-ANNE DE JÉSUS, *Anne de Jesus. Fondatrice du Carmel en France et en Belgique*, Editions du Lion de Juda (Burtin 1988).
- STEGGINK, OTGER, «Arraigo de fray Juan de la Cruz en la Orden del Carmen», en AAVV., *Juan de la Cruz, espíritu de llama...*, o.c., p. 129-155.

- *Experiencia y realismo en Santa Teresa y San Juan de la Cruz*, EDE (Madrid 1974) p.152-154.
- «Fray Juan de la Cruz, carmelita contemplativo: vida y misterio», en ACTAS vol. 2 p. 267.
- «Observancia y descalcez carmelitana: reforma romano-tridentina y reforma (española) del Rey; un conflicto y su primer víctima», en AAVV., *Juan de la Cruz, espíritu de llama...*, o.c., p. 265-292.
- STEIN, EDITH, *Ciencia de la cruz. Estudio sobre San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo (Burgos 3ª ed. 1998).
- STRINA, GIOVANNI, «Juan de Jesús María y las misiones: viento teresiano en las velas», en AAVV., «Herencia histórica y dinamismo evangelizador», en *MontCarm 101* (2002) p. 51-74.
- TELLAECHEA IDÍGORAS, J. IGNACIO, «La mística de San Juan de la Cruz y las heterodoxias: mística, alumbrados y quietistas», en ACTAS vol. 2 p. 347-369.
- TAVARD, GEORGES, *Jean de la Croix, poète mystique*, Cerf (Paris 1987).
- THOMPSON, COLIN POWELL, «Aminadab tampoco parecía: presencia y ausencia en el Cántico y en el Cantar», en *Insula 46* (1991) p. 10-11.
- *Canciones en la noche. Estudio sobre san Juan de la Cruz*, Trotta (Madrid 2002).
- *El poeta y el místico. Un estudio sobre «El Cántico Espiritual» de San Juan de la Cruz*, Swan / Avantos & Hakeldama (Madrid 1985).
- «El mundo metafórico de San Juan», en ACTAS vol. 1 p. 75-93.
- TILMANN, W. G., «Das Paradies als Zentrum des Verlangens. Eine Strukturelle Analyse des Cántico», en AAVV., *Juan de la Cruz, espíritu de llama...*, o.c., p. 413-448.
- TORRES, CONCEPCIÓN, *Ana de Jesús. Cartas (1590-1621). Religiosidad y vida cotidiana en la clausura femenina del siglo de Oro*, Ediciones Universidad de Salamanca (Salamanca 1996).
- URBINA, FERNANDO, *La persona humana en Juan de la Cruz*, Instituto Social Leon XIII (Madrid 1956).
- URQUIZA, JULIÁN, «La beata Ana de San Bartolomé y la transmisión de la herencia teresiana», en *MontCarm 84* (1976) p. 115-301.
- «San Juan de la Cruz en los escritos de la beata Ana de San Bartolomé», en ACTAS vol. 2 p. 437-456.
- VACA, CÉSAR, «San Juan de la Cruz y algunos aspectos del problema espiritual moderno» en *RevEspir 1* (1942) p. 282-299.
- VALABEK, REDENTO M., «St. John of the Cross in christian mysticism», en AAVV., *Dottore mistico...*, o.c., p. 347-369.
- VALENTE, J. Á., «Eros y fruición divina» en *Variaciones sobre el pájaro y la red, precedido de La piedra y el centro*, Tusquets (Barcelona 1991).
- «Formas de lectura y dinámica de la tradición», en AAVV., *Hermenéutica y mística: san Juan de la Cruz*, Edit. Tecnos (Madrid 1995).
- VAN DEN BOSSCHE, LOUIS, *Anne de Jésus, coadjutrice de Sainte Thérèse d'Ávila*, Desclée de Brouwer (Bruxelles 1958).

- VILNET, JEAN, *Bible et mystique chez Saint Jean de la Croix*, DDB (Bruges 1949).
- «L'Écriture et les Mystiques», en *DicSp* 4 (1958) p. 248-253.
 - *La Biblia en la obra de Juan de la Cruz*, Desclée (Buenos Aires 1953).
- VIVES, JOSÉ, *Examen de amor. Lectura de San Juan de la Cruz*, Sal Terrae (Santander 1978).
- WAACH, HILDEGARD, *San Juan de la Cruz*, col. Patmos, Rialp (Madrid 1960).
- WAAIJMAN, KEES, «Allí me hirió el amor. Estudio sobre la poesía Super flumina Babylonis de Juan de la Cruz», en *StSpir* 3 (1993) p. 200-212.
- WAAIJMAN, KEES & BLOMESTIJN, HEIN, «L'homme spirituel a l'image de Dieu selon Jean de la Croix», en *Juan de la Cruz, espíritu de llama...*, o.c., p. 623-655.
- WATT, NINFA, «El estilo de Santa Teresa en un mundo antifeminista», en *Mont-Carm* 92 (1984) p. 287-318.
- WILHELMSSEN, ELIZABETH, *Process of Knowledge and Process of Communication in John of the Cross*, Ann Arbor, University Microfilms International (Michigan 1985).
- YNDURAIN, DOMINGO, *Aproximación a san Juan de la Cruz. Las letras del verso*, Cátedra (Madrid 1990).
- *San Juan de la Cruz. Poesía*, Cátedra (Madrid 3ª ed. 1987).
 - «San Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia», en *Ínsula* 537 (1991) p. 20.
- YNDURAIN, FRANCISCO, «San Juan de la Cruz, entre alegoría y simbolismo», en *Relación de clásicos*, Prensa española (Madrid 1969) p. 11-21.
- ZABALZA, LAUREANO (DE LA INMACULADA), *El desposorio espiritual según San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo (Burgos 1964).

CANCIONES ENTRE EL ALMA Y EL ESPOSO

Esposa

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

2. Pastores, los que fuerdes
allá por las majadas al otero,
si por ventura vierdes
aquel que yo más quiero,
decidle que adolezco, peno y muero.

3. Buscando mis amores,
iré por esos montes y riberas;
ni cogeré las flores,
ni temeré las fieras,
y pasaré los fuertes y fronteras.

4. ¡Oh bosques y espesuras,
plantadas por la mano del Amado!
¡Oh prado de verduras,
de flores esmaltado!
Decid si por vosotros ha pasado.

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

6. ¡Ay, quién podrá sanarme!
Acaba de entregarte ya de vero;

no quieras enviarme
de hoy más ya mensajero,
que no saben decirme lo que quiero.

7. Y todos cuantos vagan
de ti me van mil gracias refiriendo,
y todos más me llagan,
y déjame muriendo
un no sé qué que quedan balbuciendo.

8. Mas ¿cómo perseveras,
¡oh vida!, no viviendo donde vives,
y haciendo porque mueras
las flechas que recibes
de lo que del Amado en ti concibes?

9. ¿Por qué, pues has llagado
aqueste corazón, no le sanaste?
Y, pues me le has robado,
¿por qué así le dejaste,
y no tomas el robo que robaste?

10. Apaga mis enojos,
pues que ninguno basta a deshacellos,
y véante mis ojos,
pues eres lumbré dellos,
y sólo para ti quiero tenellos.

11. Descubre tu presencia,
y máteme tu vista y hermosura;
mira que la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y la figura.

12. ¡Oh cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados!

13. ¡Apártalos, Amado,
que voy de vuelo!

Esposo

Vuélvete, paloma
que el ciervo vulnerado
por el otero asoma
al aire de tu vuelo, y fresco toma.

Esposa

14. Mi Amado las montañas,
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonoros,
el silbo de los aires amorosos,

15. la noche sosegada
en par de los levantes del aurora,
la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora.

16. Cazadnos las raposas,
que está ya florecida nuestra viña,
en tanto que de rosas
hacemos una piña,
y no parezca nadie en la montiña.

17. Detente, cierzo muerto;
ven, austro, que recuerdas los amores
aspira por mi huerto,
y corran sus olores,
y pacera el Amado entre las flores.

18. ¡Oh ninfas de Judea!,
en tanto que en las flores y rosales
el ámbar perfumea,
morá en los arrabales,
y no queráis tocar nuestros umbrales.

19. Escóndete, Carillo,
y mira con tu haz a las montañas,

y no quieras decillo;
mas mira las compañías
de la que va por ínsulas extrañas.

Esposo

20. A las aves ligeras,
leones, ciervos, gamos saltadores,
montes, valles, riberas,
aguas, aires, ardores
y miedos de las noches veladores:

21. por las amenas liras
y canto de serenas os conjuro
que cesen vuestras iras,
y no toquéis al muro,
porque la Esposa duerma más seguro.

22. Entrado se ha la Esposa
en el ameno huerto deseado,
y a su sabor reposa,
el cuello reclinado
sobre los dulces brazos del Amado.

23. Debajo del manzano,
allí conmigo fuiste desposada
allí te di la mano,
y fuiste reparada
donde tu madre fuera violada.

Esposa

24. Nuestro lecho florido,
de cuevas de leones enlazado,
en púrpura tendido,
de paz edificado,
de mil escudos de oro coronado.

25. A zaga de tu huella
las jóvenes discurren al camino
al toque de centella,
al adobado vino,
emisiones de bálsamo divino.

26. En la interior bodega
de mi Amado bebí, y cuando salía
por toda aquesta vega,
ya cosa no sabía;
y el ganado perdí que antes seguía.

27. Allí me dio su pecho,
allí me enseñó ciencia muy sabrosa,
y yo le di de hecho
a mí, sin dejar cosa;
allí le prometí de ser su Esposa.

28. Mi alma se ha empleado,
y todo mi caudal en su servicio;
ya no guardo ganado,
ni ya tengo otro oficio,
que ya solo en amar es mi ejercicio.

29. Pues ya si en el ejido
de hoy más no fuere vista ni hallada,
diréis que me he perdido;
que, andando enamorada,
me hice perdidiza, y fui ganada.

30. De flores y esmeraldas,
en las frescas mañanas escogidas,
haremos las guirnaldas
en tu amor floridas
y en un cabello mío entretejidas.

31. En solo aquel cabello
que en mi cuello volar consideraste,
mirástele en mi cuello,
y en él preso quedaste,
y en uno de mis ojos te llagaste.

32. Cuando tú me mirabas,
su gracia en mí tus ojos imprimían:
por eso me adamabas,
y en eso merecían
los míos adorar lo que en ti vían.

33. No quieras despreciarme,
que, si color moreno en mí hallaste,
ya bien puedes mirarme
después que me miraste,
que gracia y hermosura en mí dejaste.

Esposo

34. La blanca palomica
al arca con el ramo se ha tornado
y ya la tortolica
al socio deseado
en las riberas verdes ha hallado.

35. En soledad vivía,
y en soledad ha puesto ya su nido;
y en soledad la guía
a solas su querido
también en soledad de amor herido.

Esposa

36. Gocémonos, Amado,
y vámonos a ver en tu hermosura
al monte y al collado,
do mana el agua pura;
entremos más adentro en la espesura.

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

38. Allí me mostrarías
aquello que mi alma pretendía,
y luego me darías
allí tú, vida mía,
aquello que me diste el otro día:

39. El aspirar del aire,
el canto de la dulce filomena,
el soto y su donaire,
en la noche serena,
con llama que consume y no da pena.

40. Que nadie lo miraba,
Aminadab tampoco parecía,
y el cerco sosegaba,
y la caballería
a vista de las aguas descendía.

ANEXO FOTOGRÁFICO



Institución Gran Duque de Alba



Juan de la Cruz, poeta del amor humano y divino.



Fot. 2. Panorámica de Fontiveros. Lugar de nacimiento de Juan de Yepes.



Fot. 3. Panorámica de Medina del Campo. Aquí pasó Juan su infancia y juventud. En 1563 tomó el hábito carmelitano y una vez ordenado sacerdote celebra su primera misa en 1567.



Fot. 4. Medina del Campo. Pozo milagroso donde dice la tradición que cayó el niño Juan de Yepes y fue salvado de morir ahogado por una misteriosa «Señora».



Fot. 5. Monasterio de San José, Madres Carmelitas Descalzas. Medina del Campo. En septiembre de 1567 Juan conoce a Teresa de Jesús, que le convoca para la reforma de la Orden.



Fot. 6. Duruelo, cercanías. Aquí empezó la Reforma Descalza masculina con Juan de la Cruz y Antonio de Jesús.



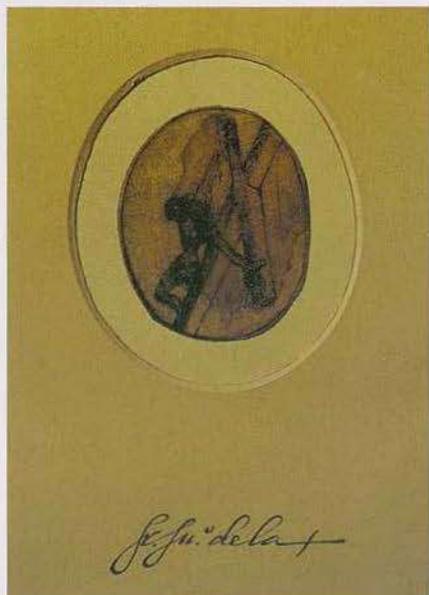
Fot. 7. Visita de Teresa de Jesús a los primeros descalzos en Duruelo. Cuadro del convento de La Santa en Ávila



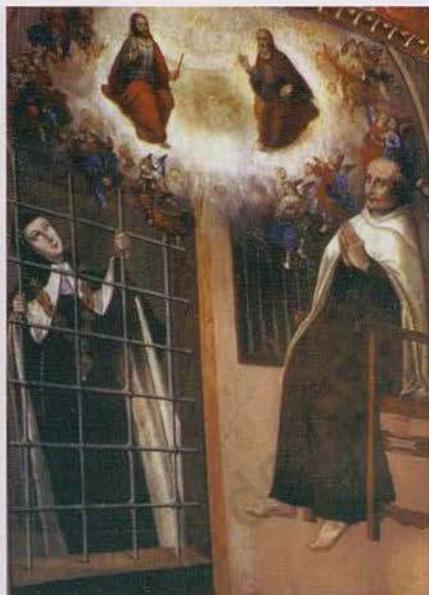
Fot. 8. Convento de La Encarnación, Ávila. Aquí convivieron cinco años Juan y Teresa de Jesús. Teresa había llamado a Juan como confesor de las carmelitas.



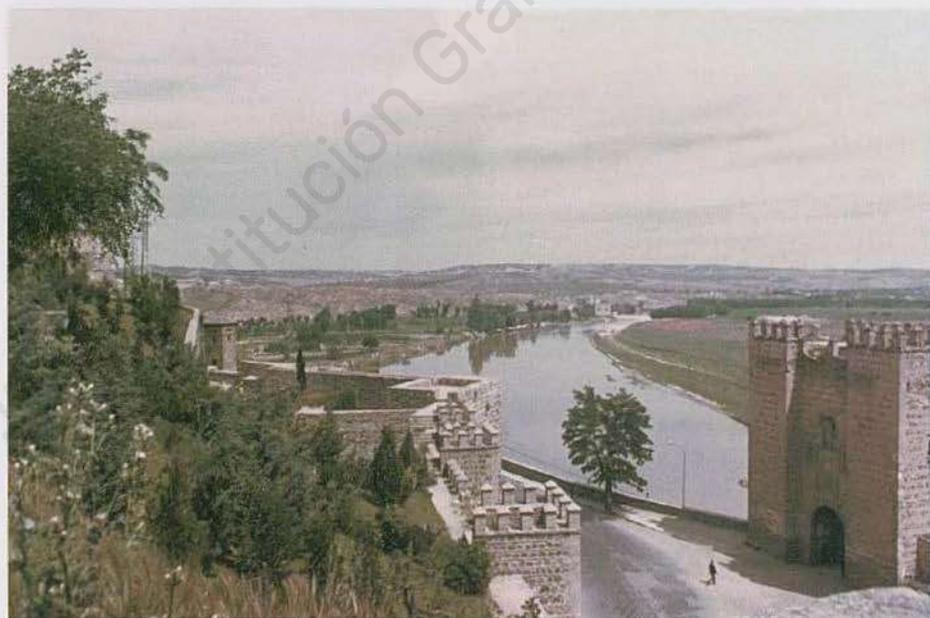
Fot. 9. Exterior de la ermita de san Juan de la Cruz. Monasterio de La Encarnación, Ávila.



Fot. 10. Cristo de San Juan de la Cruz. Carmelitas descalzas. Monasterio de La Encarnación.



Fot. 11. Éxtasis de santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz en el locutorio hablando con la santísima Trinidad. Monasterio de La Encarnación.



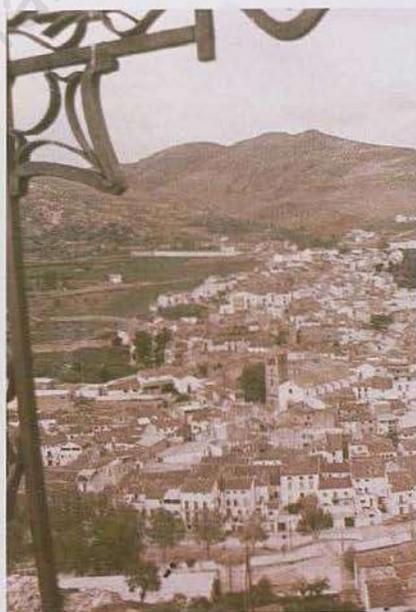
Fot. 12. Antiguo emplazamiento del convento, hoy desaparecido, de los carmelitas calzados de Toledo, donde Juan estuvo encarcelado.



Fot. 13. Aldeanos del Carmen. Toledo. «Salí sin ser notada [...] por la secreta escala, disfrazada».



Fot. 14. Cuadro de los Carmelitas Descalzos de Toledo que representa la huida de la cárcel.



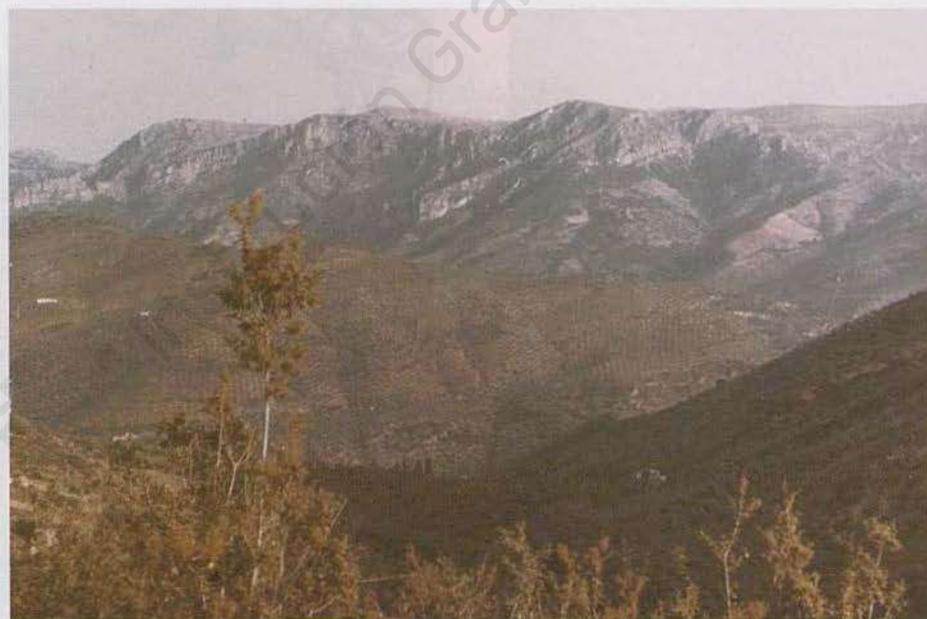
Fot. 15. Panorámica de Beas de Segura (Jaén).



Fot. 16. Convento Carmelitas Descalzas.
Beas de Segura. Jaén.



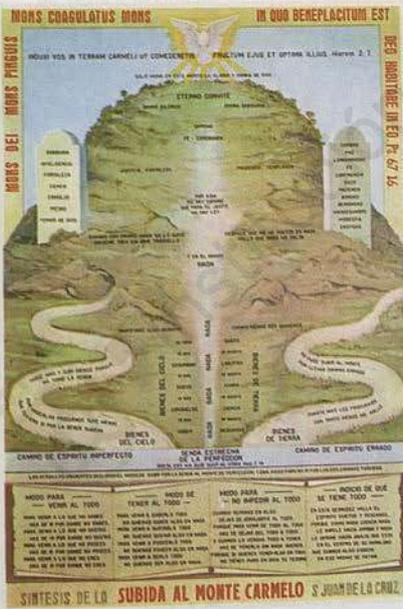
Fot. 17. Imagen antigua que representa a
Ana de Jesús en intensa oración.



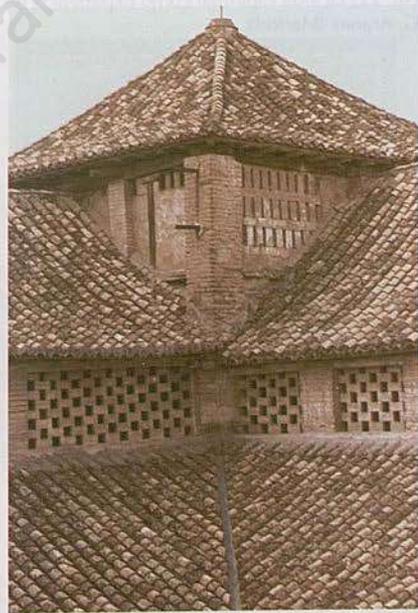
Fot. 18. Soledad del Calvario. Sierra de Segura. En octubre de 1578 Juan es nombrado prior del monasterio carmelitano. «Mi Amado, las montañas, los valles solitarios, nemorosos...».



Fot. 19. Panorámica de Baeza, donde Juan es nombrado rector carmelitano en 1579.



Fot. 20. Esquema de la Subida al Monte de Perfección.



Fot. 21. Descalzas del Gran Capitán. Granada. La priora Ana de Jesús recibirá el Cántico Spiritual el año 1584.



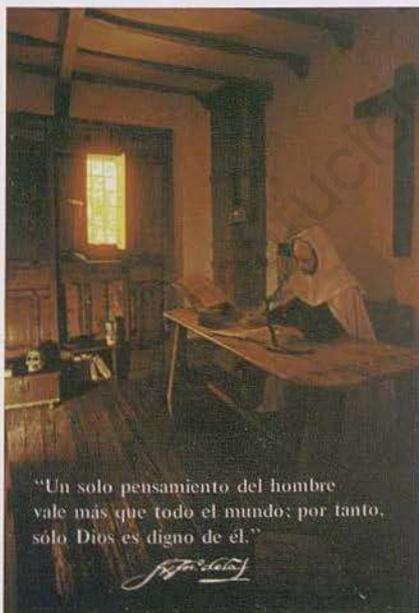
Fot. 22. La vida espiritual como experiencia de la Trinidad. Cuadro de las carmelitas descalzas de G. Aranaz (Madrid).



Fot. 21. Vista general de El Carmen, Segovia. En 1588 Juan fue nombrado prior y consejero de la Consulta de los Descalzos. Asume responsabilidades en la Orden.



Fot. 24. Paisaje desde la ermita de La Cueva. Segovia. «El soto y su donaire...».



Fot. 25. Reconstrucción de la celda de san Juan de la Cruz. Úbeda (Jaén).



Fot. 26. Imagen antigua de Catalina de Jesús, priora de Beas fallecida en 1586.



Fot. 27. Huerta de san Juan de la Cruz. Peñas grajeras compradas por el santo. Segovia. « A las subidas cavernas de la piedra nos iremos...».



Fot. 28. Cueva de las peñas grajeras. Vista del Alcázar. Segovia.



Fot. 29. Juan explicó a su hermano Francisco que había pedido a Jesús padecer con Él.



Fot. 30. Imagen de Juan de la Cruz, excelso poeta místico.



Fot. 31. La Carolina. Vestigios de La Peñuela, donde el santo al final de su vida hizo los últimos retoques de la *Llama* (LIB).



Fot. 32. Cubierta del Códice de Sanlúcar de Barrameda, clave para estudiar del Cant A al Cant B.

DECLARACION

Delas canciones. que tratan de el exercicio de
amor entre el alma. y el esposo Christo.
en la qual se tocan y declaran algu-
nos puntos. y efectos de qua-
cion: apeticion de la
madre Anna

De Je-

sus. priora de las descalças en sant
Joseph. De Granada A-

ño de 1524

Años.



*Este libro es el borrador de q ya se
saco en limpio e se fue de la*

Fot. 33. Portada del Códice de Sanlúcar (CA) con retoques manuscritos del santo: «Este libro es el borrador del que ya se sacó en limpio, fr. Juan de la t»

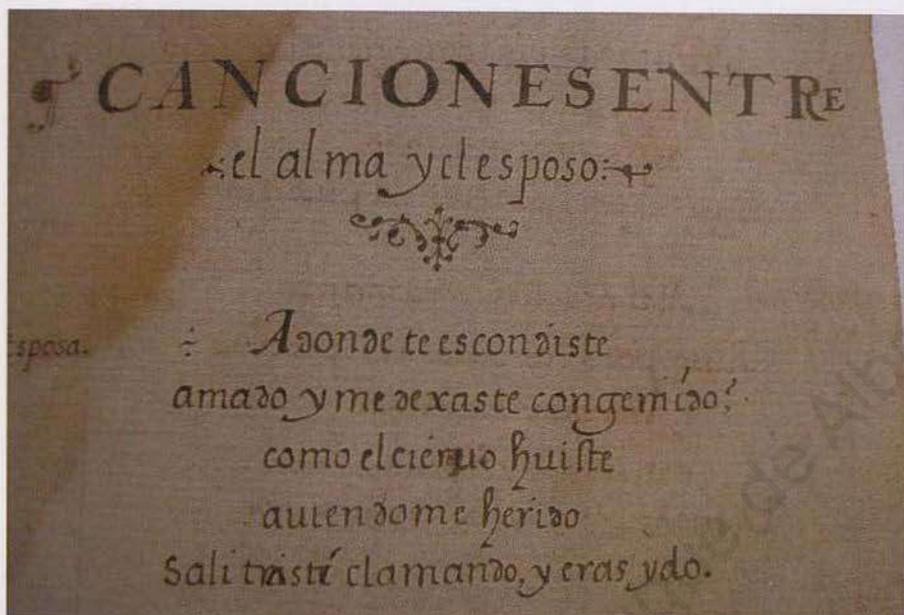
alma. y para seguir esta charidad, a se
de exercitar lo que de ella dice el apostol,
1 cor. 13. diciendo. La charidad es paciente, es benigna,
no es envidiosa, no ha mal, no se en
soberuece, no es ambiciosa, no busca sus
mesmas cosas, no se alborota, no piensa
mal, no se huelga sobre la maldad, goza
se en la Verdad, todas las cosas sufre
que son de sufrir, cree todas las cosas (es
asaber) las que se deuen creer, toda las
cosas espera, y todas las cosas sustenta,
es asaber / que con vienen a la charidad.

CANCIÓN 13. Y 14

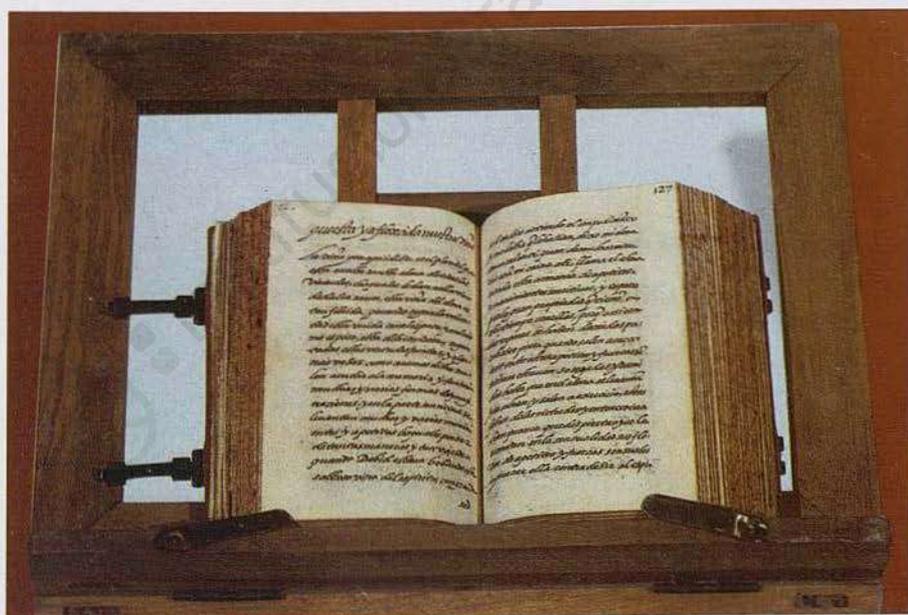
¶ Miaman, las montañas,
los valles solitarios remotosos,
las insulas estrañas,
los rios sonorosos,
El syluo de los ayres amorosos,

la.

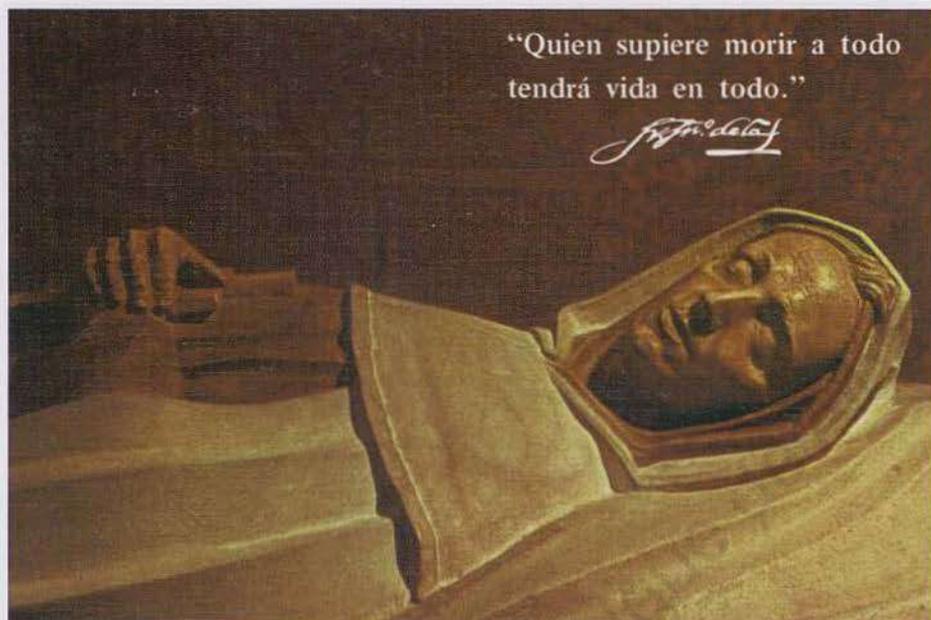
Fot. 34. Canciones fundamentales para descubrir la vivencia espiritual esponsal.



Fot. 35. Retoques de Juan. Cambió «triste» por «tras ti». «Salí tras ti clamando [...]».



Fot. 36. Cántico *Espiritual* de san Juan de la Cruz del Códice de Jaén (CB).



Fot. 37. Imagen yacente sobre el primitivo sepulcro. Museo de san Juan de la Cruz. Úbeda (Jaén).



Fot. 38. Detalle del sepulcro de san Juan de la Cruz, en la iglesia del convento de los carmelitas descalzos de Segovia.

LIBROS PUBLICADOS EN ESTA COLECCIÓN:

- 1 LUIS LÓPEZ, Carmelo y otros. *Guía del Románico de Ávila y primer Mudéjar de La Moraña*. 1982. ISBN 84-00051-83-1
- 2 TEJERO ROBLEDO, Eduardo. *Toponimia de Ávila*. 1983. ISBN 84-00053-06-0
- 3 ROBLES DÉGANO, Felipe. *Peri-Hermenías*. 1983. ISBN 84-00054-54-7
- 4 GÓMEZ-MORENO, Manuel. *Catálogo Monumental de Ávila*. 2003. ISBN 84-00054-70-9
- 5 RUIZ-AYÚCAR ZURDO, M.^a Jesús. *La Capilla Mayor del Monasterio de Gracia*. 1982. ISBN 84-00052-56-0
- 6 SOBRINO CHOMÓN, Tomás. *Episcopado Abulense, Siglos XVI-XVIII*. 1983. ISBN 84-00055-58-6
- 7 HEDO, Jesús. *Antología de Nicasio Hernández Luquero*. 1985. ISBN 84-39852-58-4
- 8 GONZÁLEZ HONTORIA, Guadalupe y otros. *El Arte Popular en Ávila*. 1985. ISBN 84-39852-56-8
- 9 GARZÓN GARZÓN, Juan María. *El Real Hospital de Madrigal*. 1985. ISBN 84-39852-57-6
- 10 MARTÍN MARTÍN, Victoriano y otros. *Estructura Socioeconómica de la Provincia de Ávila*. 1985. ISBN 84-39853-55-X
- 11 RUIZ-AYÚCAR ZURDO, María Jesús y otros. *El Retablo de la Iglesia de San Miguel de Arévalo y su restauración*. 1985. ISBN 84-00061-02-0
- 12 RUIZ-AYÚCAR, Eduardo. *Sepulcros artísticos de Ávila*. 1985. ISBN 84-00060-94-6.
- 13 CABEZA SÁNCHEZ-ALBORNOZ, María Cruz. *La Tierra Llana de Ávila en los siglos XV-XVI. Análisis de la documentación del Mayorazgo de La Serna (Ávila)*. 1985. ISBN 84-39855-76-1
- 14 ARNÁIZ GORROÑO, María José y otros. *La Iglesia y Convento de la Santa en Ávila*. 1986. ISBN 84-50534-23-2
- 15 SOMOZA ZAZO, Juan José y otros. *Itinerarios Geológicos*. 1986. ISBN 84-00063-50-3
- 16 ARIAS CABEZUDO, Pilar; LÓPEZ VÁZQUEZ, Miguel; y SÁNCHEZ SASTRE, José. *Catálogo de la escultura zoomorfa, protohistórica y romana de tradición indígena de la Provincia de Ávila*. 1986. ISBN 84-00063-72-4

- 17 FERNÁNDEZ GÓMEZ, Fernando. *Excavaciones arqueológicas en El Raso de Candeleda*. 1986. ISBN 84-50547-50-4
- 18 PABLO MAROTO, Daniel de y otros. *Introducción a San Juan de la Cruz*. 1987. ISBN 84-00065-65-4
- 19 RUIZ-AYÚCAR ZURDO, María Jesús y otros. *La Ermita de Nuestra Señora de las Vacas de Ávila y la restauración de su retablo*. 1987. ISBN 84-50554-55-1
- 20 LUIS LÓPEZ, Carmelo. *La Comunidad de Villa y Tierra de Piedrahíta en el tránsito de la Edad Media a la Moderna*. 1987. ISBN 84-60050-94-7
- 21 MORALES MUÑIZ, María Dolores. *Alfonso de Ávila, Rey de Castilla*. 1988. ISBN 84-00067-85-1
- 22 DESCALZO LORENZO, Amalia. *Aldeavieja y su Santuario de la Virgen del Cubillo*. 1988. ISBN 84-86930-00-6
- 23 GARCÍA FERNÁNDEZ, Emilio C. *El reportaje gráfico abulense*. 1988. ISBN 84-86930-04-9
- 24 CEPEDA ADÁN, José y otros. *Antropología de San Juan de la Cruz*. 1988. ISBN 84-86930-06-5
- 25 SÁNCHEZ MATA, Daniel. *Flora y vegetación del Macizo Oriental de la Sierra de Gredos*. 1989. ISBN 84-86930-17-0
- 26 MARTÍN GARCÍA, Gonzalo. *La industria textil en Ávila durante la etapa final del Antiguo Régimen. La Real Fábrica de Algodón*. 1989. ISBN 84-86930-13-8
- 27 GARCÍA MARTÍN, Pedro. *El substrato abulense de Jorge Santayana*. 1990. ISBN 84-86930-23-5
- 28 MARTÍN JIMÉNEZ, María Isabel. *El paisaje cerealista y pinariego de la tierra llana de Ávila. El interfluvio Adaja-Arevalillo*. 1990. ISBN 84-86930-27-8
- 29 SOBRINO CHOMÓN, Tomás. *Episcopado Abulense. Siglo XIX*. 1990. ISBN 84-86930-30-8.
- 30 RUIZ-AYÚCAR ZURDO, Irene. *El proceso desamortizador en la Provincia de Ávila (1836-1883)*. 1990. ISBN 84-86930-16-2
- 31 RODRÍGUEZ, José Vicente y otros. *Aspectos históricos de San Juan de la Cruz*. 1990. ISBN 84-86930-33-2
- 32 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *El Infante don Luis A. de Borbón y Farnesio*. 1990. ISBN 84-86930-35-9
- 33 MUÑOZ JIMÉNEZ, José Miguel. *Arquitectura Carmelitana (1562-1800)*. 1990. ISBN 84-86930-37-5
- 34 DOMÍNGUEZ GONZÁLEZ, Pedro; y MUÑOZ MARTÍN, Carmen. *Opiniones y actitudes sobre la enfermedad mental en Ávila y la locura en el refranero*. 1990. ISBN 84-86930-41-3
- 35 TAPIA SÁNCHEZ, Serafín de. *La Comunidad Morisca de Ávila*. 1991. ISBN 84-7481-643-2
- 36 MARTÍNEZ RUIZ, Enrique. *Acabemos con los incendios forestales en España*. 1991. ISBN 84-86930-42-1
- 37 ROLLÁN ROLLÁN, María del Sagrario. *Éxtasis y purificación del deseo*. 1991. ISBN 84-86930-47-2
- 38 GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Nicolás; y CRUZ VAQUERO, Antonio de la. *La Custodia del Corpus de Ávila*. 1993. ISBN 84-86930-79-0

- 39 CASTILLO DE LA LASTRA, Agustín del. *Molinos de la zona de Piedrahíta y El Barco de Ávila*. 1992. ISBN 84-86930-60-X
- 40 MARTÍN JIMÉNEZ, Ana. *Geografía del equipamiento sanitario de Ávila. Mapa Sanitario*. 1993. ISBN 84-86930-74-X
- 41 IZQUIERDO SORLI, Monserrat. *Teresa de Jesús, una aventura interior*. 1993. ISBN 84-86930-80-4
- 42 MAS ARRONDO, Antonio. *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*. 1993. ISBN 84-86930-81-2
- 43 STEGGINK, Otger. *La Reforma del Carmelo Español*. 1993. ISBN 84-86930-82-0
- 44 TEJERO ROBLEDO, Eduardo. *Literatura de tradición oral en Ávila*. 1994. ISBN 84-86930-94-4
- 45 GARCÍA FERNÁNDEZ, Emilio C. *Ávila y el cine: historia, documentos y filmografía*. 1995. ISBN 84-86930-96-0
- 46 HERRÁEZ HERNÁNDEZ, José María. *Universidad y universitarios en Ávila durante el siglo XVII*. 1994. ISBN 84-86930-92-8
- 47 MARTÍN GARCÍA, Gonzalo. *El Ayuntamiento de Ávila en el siglo XVIII. La elección de los Regidores Trienales*. 1995. ISBN 84-89518-01-7
- 48 VILA DA VILA, Margarita. *Ávila Románica: talleres escultóricos de filiación Hispano-Languedociana*. 1999. ISBN 84-89518-53-X
- 49 SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Teresa y otros. *Estudio Socioeconómico de la Provincia de Ávila*. 1996. ISBN 84-86930-24-3
- 50 HERRERO DE MATÍAS, Miguel. *La Sierra de Ávila*. 1996. ISBN 84-89518-16-5
- 51 TOMÉ MARTÍN, Pedro. *Antropología Ecológica*. 1996. ISBN 84-89518-17-3
- 52 GONZÁLEZ DE POSADA, Francisco; y BRU VILLASECA, Luis. *Arturo Dupeyrier: mártir y mito de la Ciencia Española*. 2005. ISBN 84-89518-22-X
- 53 SOBRINO CHOMÓN, Tomás. *San José de Ávila. Historia de su fundación*. 1997. ISBN 84-89518-26-2
- 54 SERRANO ÁLVAREZ, José Manuel. *Un periódico al servicio de una provincia: El Diario de Ávila*. 1997. ISBN 84-89518-31-9
- 55 TEJERO ROBLEDO, Eduardo. *La villa de Arenas de San Pedro en el siglo XVIII. El tiempo del infante don Luis (1727-1785)*. 1998. ISBN 84-89518-30-0
- 56 MARTÍN GARCÍA, Gonzalo. *Mombeltrán en su Historia*. 1997. ISBN 84-89518-32-7.
- 57 CHAVARRÍA VARGAS, Juan Antonio. *Toponimia del Estado de La Adrada según el texto de Ordenanzas (1500)*. 1998. ISBN 84-89518-33-5
- 58 MARTÍNEZ PÉREZ, Jesús. *Fray Juan Pobre de Zamora. Historia de la pérdida y descubrimiento del galeón San Felipe*. 1997. ISBN 84-89518-34-3
- 59 BERNALDO DE QUIRÓS, José Antonio. *Teatro y actividades afines en la ciudad de Ávila (siglos XVII, XVIII y XIX)*. 1998. ISBN 84-89518-40-8
- 60 FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Maximiliano. *Prensa y comunicación en Ávila (siglos XVI-XIX)*. 1998. ISBN 84-89518-44-0
- 61 TROITIÑO VINUESA, Miguel Ángel. *Evolución Histórica y cambios en la organización del territorio del Valle del Tiétar abulense*. 1999. ISBN 84-89518-47-5

- 62 ANDRADE, Antonia y otros. *Recursos naturales de las Sierras de Gredos*. 2002. ISBN 84-89518-57-2
- 63 SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Andrés. *La Beneficencia en Ávila*. 2000. ISBN 84-89518-64-5
- 64 SABE ANDREU, Ana M.^a *Las Cofradías de Ávila en la Edad Moderna*. 2000. ISBN 84-89518-66-1
- 65 BARRENA SÁNCHEZ, Jesús. *Teresa de Jesús una mujer educadora*. 2000. ISBN 84-89518-67-X
- 66 CANELO BARRADO, Carlos. *La Escuela de Policía de Ávila*. 2001. ISBN 84-89518-68-8
- 67 NIETO CALDEIRO, Sonsoles. *Paseos y jardines públicos de Ávila*. 2001. ISBN 84-89518-72-6
- 68 SÁNCHEZ MUÑOZ, M.^a Jesús. *La Cuenca Alta del Adaja (Ávila)*. 2002. ISBN 84-89518-79-3
- 69 ARRIBAS CANALES, Jesús. *Historia, Literatura y fiesta en torno a San Segundo*. 2002. ISBN 84-89518-81-5
- 70 GONZÁLEZ CALLE, Jesús Antonio. *Despoblados en la comarca de El Barco de Ávila*. 2002. ISBN 84-89518-83-1.
- 71 ANDRÉS ORDAX, Salvador. *Arte e iconografía de San Pedro de Alcántara*. 2002. ISBN 84-89518-85-8.
- 72 RICO CAMPS, Daniel. *El románico de San Vicente de Ávila*. 2002. ISBN 84-95459-92-5.
- 73 NAVARRO BARBA, José Antonio. *Arquitectura popular en la provincia de Ávila*. 2004. ISBN 84-89518-92-0.
- 74 VALENCIA GARCÍA, M.^a de los Ángeles. *Simbólica femenina y producción de contextos culturales. El caso de la Santa Barbada*. 2004. ISBN 84-89518-89-0
- 75 LÓPEZ FERNÁNDEZ, M.^a Isabel. *La arquitectura mudéjar en Ávila*. 2004. ISBN 84-89518-93-9
- 76 GONZÁLEZ MARRERO, M.^a del Cristo. *La Casa de Isabel la Católica. Espacios domésticos y vida cotidiana*. 2005. ISBN 84-89518-94-7
- 77 GARCÍA GARCIMARTÍN, Hugo J. *El valle del Alberche en la Baja Edad Media (siglos XII-XV)*. 2005. ISBN 84-89518-95-5
- 78 FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Maximiliano. *Elecciones en la provincia de Ávila, 1977-2000: comportamiento político y evolución de las corporaciones democráticas*. 2006. ISBN 84-96433-22-6
- 79 CAMPDERÁ GUTIÉRREZ, Beatriz I. *Santo Tomás de Ávila: historia de un proceso crono-constructivo*. 2006. ISBN 84-96433-26-9
- 80 CHAVARRÍA VARGAS, Juan Antonio; GARCÍA MARTÍN, Pedro; y GONZÁLEZ MUÑOZ, José María. *Ávila en los viajeros extranjeros del siglo XIX*. 2006. ISBN 84-96433-30-7.
- 81 CABALLERO ESCAMILLA, Sonia. *La escultura gótica funeraria de la Catedral de Ávila*. 2006. ISBN 978-84-96433-37-3
- 82 FERRER GARCÍA, Félix A. *La invención de la Iglesia de San Segundo*. 2006. ISBN 978-84-96433-38-0.

- 83 SABE ANDREU, Ana. *Tomás Luis de Victoria, pasión por la música*. 2008. ISBN 978-84-96433-61-8.
- 84 GONZÁLEZ MUÑOZ, José María. *Gestión tradicional de los recursos hidráulicos en el Alto Tiétar (Ávila): molinos harineros*. 2008. ISBN 978-84-96433-62-5
- 85 BERMEJO DE LA CRUZ, Juan C. *Actitudes ante la muerte en el Ávila del siglo XVII*. 2008. ISBN 978-84-96433-76-2
- 86 FERRER GARCÍA, Félix A. *Rupturas y continuidades históricas: el ejemplo de la basílica de San Vicente de Ávila, siglos XII-XVII*. 2009. ISBN 978-84-96433-77-9
- 87 RUIZ-AYÚCAR ZURDO, M.^a Jesús. *La primera generación de esculturas del siglo XVI en Ávila. Vasco de la Zarza y su escuela*. 2009. ISBN 978-84-96433-80-9
- 88 GÓMEZ GONZÁLEZ, M.^a de la Vega. *Retablos barrocos del valle del Comeja*. 2009. ISBN 978-84-96433-79-3
- 89 GUTIÉRREZ ROBLEDO, José L. *Las murallas de Ávila. Arquitectura e historia*. 2009. ISBN 978-84-96433-83-0
- 90 CALVO GÓMEZ, José A. *El monasterio de Santa María de Burgohondo en la Edad Media*. 2009. ISBN 978-84-96433-91-5
- 91 SOBRINO CHOMÓN, Tomás. *San José de Ávila: Desde la muerte de Santa Teresa hasta finales del siglo XIX*. 2009. ISBN 978-84-96433-96-0
- 92 MARTÍN GARCÍA, Gonzalo. *Sancho Dávila, soldado del rey*. 2010. ISBN 978-84-96433-92-2
- 93 PÉREZ GUTIÉRREZ, Manuel. *Astronomía en los castros celtas de la provincia de Ávila*. 2010. ISBN 978-84-96433-63-2
- 94 MONSALVO ANTÓN, José M.^a. *Comunalismo concejil abulense: Paisajes agrarios, conflictos y percepciones del espacio rural en la Tierra de Ávila y otros concejos medievales*. 2010. ISBN 978-84-15038-13-9
- 95 LUIS LÓPEZ, Carmelo. *Formación del territorio y sociedad en Ávila (siglos XII-XV)*. 2010. ISBN 978-84-15038-16-0



Institución Gran Duque de Alba



Institució Gran Duque de Alba

Inst. C

ISBN 978-84



9 788415