

**NOEMATICA E INTERPRETACION DEL
«CANTICO ESPIRITUAL»**

Poesía y teología

EULOGIO PACHO

Tiempo atrás el *Cántico espiritual* dominó el panorama del sanjuanismo por su problemática histórico y textual. Se está erigiendo ahora en primacía editorial entre los escritos de fray Juan. Las razones son varias y complejas. No hace al caso analizarlas aquí. Parece ser que en esa obra se ve la propuesta más armónica, representativa, completa y atrayente del autor.

La polémica medio secular sobre las diferentes redacciones de la misma distorsionó bastante su lectura y comprensión. Los últimos lustros, calmada la marea, han aportado logros importantes en el campo de la hermenéutica. Se han conseguido desde «laderas» diversas, y no todos los estudiosos de última hora demuestran capacidad de asumir los resultados globalmente.

Punto de convergencia desde los diferentes enfoques es el de la conexión radical entre poema y comentario en prosa. La obra en su estadio final de elaboración íntegra y fusiona del tal manera ambos componentes que, separarlos, equivale a la disintegración del conjunto. Es legítimo, sin duda, el estudio analítico de cada una de las partes y de cada uno de los elementos. La síntesis comprensiva no puede prescindir de ninguno de ellos.

Sólo hasta cierto punto la vertiente artística y literaria del poema resulta con suficiente autonomía de interpretación. El comentario no admite indagación independiente desde ningún punto de vista, ni siquiera el pedagógico o doctrinal. Nace adherido a los versos y no puede subsistir sin ellos. La relativa autonomía del poema ha de referirse en exclusiva a su primera redacción, a la composición genuina o auténtica (la de 39 estrofas), no a la segunda (la de 40 estrofas).

La diferencia entre ambos poemas va mucho más allá de la extensión. Hoy está bien asentado que la razón de ser del poema alargado hay que buscarla en el comentario en prosa del poema

más antiguo¹. Por causas muy parecidas habría que reducir el margen autonómico del poema originario a los fragmentos sucesivos de que resulta compuesto. La superposición de los mismos o su colocación obedece a razones que no son de orden exclusivamente artístico y poético².

A las inamoviles averiguaciones históricas (un poco alegremente preteridas por ciertos ensayistas modernos) hay que sumar otros muchos datos de la semiología a la hora de un examen global y comprensivo del *Cántico*. No todos son aplicables en la misma medida a las partes integrantes, pero ninguno puede excluirse para su recta interpretación, ni siquiera para la poesía aislada, exenta o en estado virginal.

Los criterios exigidos para otras obras y otros autores no pueden rechazarse sin más para el *Cántico* ni para los demás escritos sanjuanistas. A la hora de definir las relaciones entre poesía y comentario en prosa hay que respetar todos los elementos aportados con certeza por la semiología. Parece demasiado cómodo recluirse en la sólo semántica o semasiología. No suele irse más allá cuando se trata de determinar la tipología del poema «¿Adónde te escondiste?»

Por mucho que se reduzca el alcance de las sugerencias apuntadas en el comentario o declaración, nunca podrá negarse del todo la interpretación del propio autor, a no ser que se considere a fray Juan un embustero o un ingenuo moralizante. Quiere decirse que la comprensión literaria y poética de los versos no puede prescindir absolutamente de las conexiones señaladas por el autor entre poema y comentario.

Aunque no es ese el punto que aquí interesa — dentro de la hermenéutica global de la obra — no estará demás tenerlo presente. Mantiene su importancia incluso cuando la consideración se centra en la prosa pedagógica, por la que los dos elementos del

¹ Las razones expuestas en publicaciones anteriores han sido aceptadas con práctica unanimidad. Las adelanté en el trabajo *La clave exegetica del Cántico espiritual*, en *Ephemerides Carmeliticæ* 9 (1958) 307-337; 11 (1960) 312-351. En otro enfoque, en *Vértice de la poesía y de la mística* (Burgos 1983) 127-182.

² Está perfectamente asentado que el poema del *Cántico* es el resultado de tres bloques estróficos a notable distancia cronológica y en diversos lugares. A ellos hay que sumar para el *segundo Cántico* la estrofa once, de composición aún más tardía. Además de la síntesis de los datos históricos recogida en la ob. cit. p. 13-29, puede consultarse la exposición más amplia en *San Juan de la Cruz y sus escritos* (Madrid 1969) 126-150, 188-204 y en ed. crítica del *Cántico A/A'* (Madrid 1981) 14-89.

escrito dieron origen al título con que es conocido: *Cántico espiritual*³.

1. Mística y poesía

Ha quedado superada la etapa en que la exégesis doctrinal del *Cántico* prescindía metodológicamente de las implicaciones derivantes de la relación poema-comentario, por lo mismo, del otro binomio, poesía-mística. En nuestros días se ha ido con frecuencia a otro extremo: a reducir la experiencia mística a hecho poético y a vaciar de contenido válido el comentario en prosa. No se ha logrado tender un puente seguro y hacedero por todos entre lo literario y lo doctrinal; si se prefiere, espiritual. Es frecuente recluir la mística del *Cántico* en la poesía y considerar la declaración del autor como doctrinarismo insignificante, en el plano espiritual, y como lánguido alegorismo, en el literario. Conviene replantear y repensar el problema.

Hay que arrancar de algo elemental no siempre respetado: primero es la experiencia, luego su comunicación. Esta puede discurrir por cauces muy diversos y adoptar ropajes distintos. Lo que se dice de cualquier experiencia puede aplicarse a la experiencia mística, pero no a la inversa. Se entiende de la mística teopática o teística, naturalmente, no de cualquier otra forma de «experiencia mística»⁴. La experiencia mística de este tipo implica relación y contacto interpersonal, cosa no verificable en otras místicas. Si es además cristiana, la referencia personal o terminal es precisa, concreta, inconfundible.

En la experiencia mística cristiana mejor que en ninguna otra son detectables, gracias a las abundantes y variadas descrip-

³ Sobre el título de la obra pueden consultarse los estudios citados en la nota anterior. Es sabido que el poema originalmente se titula *Canciones entre el alma y el espso Cristo*; mientras el comentario se llama *Declaración de las canciones...* fusionando la poesía y la prosa. El epígrafe *Cántico espiritual* procede de la edición madrileña de 1630. No es exacto, en consecuencia, decir que este título, usual desde entonces, resulta ambiguo. El poema nunca se ha titulado *Cántico espiritual*.

⁴ Se hace referencia a los diversos tipos de experiencia llamada «mística» y que suelen encuadrarse en la trilogía: ex-extática, in-estática y teista. La primera reúne las relacionadas con la naturaleza y el cosmos; la segunda, las de vuelta sobre sí mismo; la tercera, las de referencia a la divinidad. Es claro que san Juan de la Cruz se coloca necesaria y exclusivamente en la última.

ciones disponibles, los elementos determinantes de toda experiencia, a saber: la pasividad radical, la implicación total de la persona, el acompañamiento de impactos fuertes, la comprensión nueva de la realidad y la incidencia inevitable en el curso de la propia vida.

Ya no es aceptable negar que en la creación poética se verifican algunas de estas situaciones del místico. Pero tampoco resulta de recibo identificar mística y poesía, por lo menos experiencia mística cristiana y poesía. La sabrosa problemática ha sido clarificada en los estudios más clarividentes⁵. Lo que todo el mundo acepta es la posible coexistencia del místico y del poeta, la fusión en la misma persona del poeta y del místico. El paradigma mejor definido es precisamente Juan de la Cruz.

Arrancando del paradigma sanjuanista se ha repetido con insistencia que la mística acontece al expresarse, como si el evento coincidiese con su manifestación. En el fondo, como decir que la mística es la misma creación poética. La literatura espiritual cristiana documenta hasta la saciedad que mística y poesía no coinciden siempre, que la experiencia mística no acontece como poesía. Caben situaciones de interferencia casi inevitable, a que alude santa Teresa, pero dista mucho de ser fenómeno universal⁶.

Semejante constatación autoriza a pensar que la distinción radical entre poesía y mística admite discontinuidad cronológica entre ambas. En consecuencia, puede darse auténtica poesía mística al margen del lance experiencial, es decir, a distancia del mismo. Basta que subsistan el poeta y el místico. No es necesario que coesistan. Lo que puede documentarse con la historia de la mística, tiene confirmación cabal en el arquetipo sanjuanista. En el *Cántico* mejor que en ninguna otra poesía. Bastaría a demostrarlo el proceso accidentado de su composición.

Afirmaciones prologales y documentación histórica atestiguan de consuno que los versos de fray Juan nacen adheridos a

⁵ Resumen de posturas y bibliografía fundamental en *Vértice de la poesía y de la mística*, p. 80-97. A la bibliografía allí referida conviene añadir el estudio más específico de H.A. HATZFELD, *Los elementos constitutivos de la poesía mística*, en *Nueva Revista de Filología Hispánica* 17 (1963-64). Sugestivo *Sobre el lenguaje de los místicos: convergencia y transmisión* de J.A. VALENTE, en *Syntaxis* 12/13 (1987) 95-102.

⁶ Conocidas las expresiones de S. TERESA en *Vida*, 16 3-4 y *Moradas* VI,6. Confesiones semejantes en otros místicos, como J. Ruysbroeck, E. Susón pueden verse en *Vértice*, p. 83, nota 4. La verificación de casos extremos, como puede ser el de S. Carlo di Zezze, no debe hacer olvidar el de tantos otros que parecen negados a cualquier tipo de poesía.

profundas vivencias espirituales. La creación poética brota a impulso de la experiencia mística, pero como simple comunicación de la misma. Primero ha sido la experiencia, luego su manifestación o poetización⁷.

Podrá aceptarse o no la trabazón propuesta por el autor entre su experiencia y su poesía — en el prólogo del *Cántico* —. Si no se da por válida y segura, es incorrecto apelarse luego a otras afirmaciones suyas. Es además imprescindible señalar los fallos de su argumentación. Si, en cambio, se asumen sus explicaciones quedan descartadas todas aquellas interpretaciones del poema que son incompatibles con la «inteligencia mística» en él cantada, según reitera el autor.

He insistido ya más de una vez en la relación experiencia-poesía en el caso concreto del *Cántico*⁸. Bastará recordar aquí lo esencial, en cuanto condiciona el problema indagado, es decir, el alcance doctrinal de la explicación en prosa. Primero es la relación mística y poesía, luego mística y teología. Interesa ahora aclarar lo que sobre el particular piensa fray Juan de la Cruz, no disertar sobre la problemática general.

2. Poesía y teología

Premisa indispensable para entender lo que piensa el autor del *Cántico* sobre el alcance de su comentario en prosa es el enlace establecido entre poema y «declaración». Puede sintetizarse con relativa facilidad al filo de sus palabras. Son claras y termi-

⁷ Todos los prólogos de las grandes obras sanjuanistas certifican ese proceso normal. La proximidad cronológica puede variar, como parece ser el caso entre las mismas poesías del Santo. El rigor del dato histórico obliga a separar bastante la experiencia de la *Noche* y la cristalización de su símbolo en la poesía correspondiente. Los diversos fragmentos del primitivo *Cántico*, especialmente el último, se aproximan extraordinariamente a un lance místico bien conocido, con la hermosura de Dios al fondo. Lo mismo se dice de la poesía de la *Llama* en la tradición manuscrita y más aún en la poesía que comienza «Entréme donde no supe». Véase la historia descrita en los estudios citados en la nota 2. Bastaría remitir a las *Relaciones* teresianas para verificar la secuencia cronológica normal entre experiencia y comunicación. El prólogo de la *Llama* la reafirma, tanto para la poesía como para el comentario en prosa.

⁸ Cf. de manera particular en *Vértice*, p. 43-90. Los datos del prólogo al *Cántico* son de extraordinaria penetración. Responden a un arquetipo que puede aplicarse a cualquier otro caso de genuina poesía mística.

nantes las del prólogo a la obra.

Todo arranca de un principio aceptado por razonamiento doctrinal y verificado por experiencia: no hay proporción exacta entre la experiencia vivida y su comunicación. En el fondo la experiencia mística es intraducible, inefable. Es realidad apofática. Inicia sus aclaraciones con esta doble confesión: indirecta, de poseer esa experiencia; directa, de su incapacidad para traducirla⁹.

Pese a esa condición redical de intransferible, su experiencia teopática — como la de cualquier otro — lleva una especie de carga o impulso teofánico, una fuerza irresistible a la manifestación o comunicación. Persigue con ello un agradecimiento reconocido — como eucaristía — y una invitación o comunión.

La manifestación, siempre precaria y limitada, tiende a realizarse de manera impulsiva y en forma reflexiva. La primera adopta de inmediato el ropaje simbólico o figurativo: la segunda, el descriptivo o explicativo. La primera es, ante todo, comunicación en clave vital; la segunda, comunicación en clave conceptual o doctrinal. La primera se vuelve poesía; la segunda, teología. En el caso del *Cántico*, la primera se corresponde con el poema; la segunda, con el comentario en prosa¹⁰.

Juan de la Cruz no avanza ulteriores indagaciones acerca de la interdependencia o no entre ambas en sentido general. Se limita a su caso. No duda para nada de que la primera e inmediata manifestación o teofanía ha sido la poética; la comunicación pedagógica y doctrinal ha sido posterior. Además voluntariamente, aunque condicionada por circunstancias extrañas al evento místico en sí mismo. La explicación en prosa se sujeta, en cuanto es posible, a la pauta marcada por los versos, lo que significa atada al simbolismo poético.

No aclara el prólogo si ese proceso del *Cántico* es general y obligado o sólo particular y libre. Es un punto que necesita esclarecerse con otros textos del Santo. Lo que sí resulta reiterado por él es que la experiencia mística tiende prioritaria y naturalmente a la comunicación figurada y que, por ello, encuentra cauce más mediado y fresco en la emoción poética. En el caso del

⁹ Lo demuestra una lectura, incluso superficial, del prólogo, en especial nn. 1 y 3. No hace falta que emplee el yo para darse cuenta de que el Santo se presenta en propia persona.

¹⁰ Son afirmaciones inequívocas del prólogo, nn. 1-3. Sobre la condición teofánica de la mística claro el cap. 22 del lib. 2 de S, n. 9.

Cántico está documentado abundantemente.

Ningún texto sanjuanista excluye la posible prioridad de manifestación pedagógica y conceptual, como tampoco el hecho de una cierta sincronía o, al menos, de una proximidad temporal acusada. Evidentemente esas particularidades están sujetas a situaciones y circunstancias variadas y ajenas a la misma experiencia mística, que puede quedar incluso recluida en el recinto íntimo de la persona.

De cierta reclusión cabe considerar también la simple manifestación figurativa, según las consideraciones propuestas por el autor del *Cántico*. Aquí es donde hay que encajar el problema de las relaciones entre mística poesía y mística-teología en la visión sanjuanista.

Pese a la inmediatez, frescura y plasticidad de la manifestación figurativo-simbólica, su mensaje resulta o puede resultar difuso, impreciso y hasta incomprensible. Corre el peligro de quedarse en pura exteriorización sin recepción ni percepción alguna. La enorme virtualidad de su capacidad de connotación puede inducir, en sentido contrario, a diluir y difuminar tanto su contenido que acoga hasta sentidos contradictorios. Es costatación enunciada con fuerza por fray Juan de la Cruz ¹¹.

¹¹ Pese al convencimiento de mantenerse fiel a los contenidos genuinos de la experiencia poetizada, Juan de la Cruz asegura que la «anchura» de los dílatos poéticos es tal, que es preferible dejarlos en la vaguedad que comprimirlos a «un sentido». No «hay para qué atarse a la declaración» propuesta, ya que caben otras legítimas (pról. n. 2). Se sabe que el Santo propone en alguna ocasión más de una interpretación del mismo verso, de la misma estrofa e incluso de bloques enteros de estrofas. Y no es sólo en el caso de la *Noche*, con las tres explicaciones diferentes de la primera estrofa; en el mismo *Cántico* hay ejemplos patentes. El más destacado es el de las cinco estrofas finales, cuyo sentido cambia entre la primera y la segunda redacción. Otros ejemplos más limitados pueden citarse en la estrofa 30, en el verso 3º. También en el final de la estrofa 28, n. 9, donde insinúa una clave digna de tenerse en cuenta a este propósito. Escribe: «Pero el acomodado sentido de este verso (el último de la estrofa) es decir que el alma en este estado de desponsorio espiritual ordinariamente anda en unión de amor de Dios, que es común y ordinaria asistencia de voluntad amorosa en Dios». Acaso se olvida con frecuencia, especialmente entre intérpretes literatos y lingüistas, el criterio aquí enunciado por el Santo de la «acomodación». No existe otro misterio en muchas interpretaciones del *Cántico* y de la *Noche*. Las dos primeras de ésta son simples acomodaciones o aplicaciones espirituales. Lo que hace el Santo con la Sda. Escritura, lo repite con sus poesías comentadas. Resulta demasiado cómodo el recurso al símbolo y a su inagotable

En todo caso, plantea siempre el interrogante de la autenticidad y de su interpretación genuina. Se lo plantea primero y necesariamente el mismo místico obedeciendo a otro impulso natural, que es el de la comprensión: el esfuerzo por la conceptualización y la enunciación. Es tendencia natural, como lo es la de servirse de las ideas para conocer y comunicar lo que se conoce.

La verificación natural de que sólo a través de conceptos precisos y concretos es posible la comprensión y la enunciación de la realidad explícita que el místico sienta también impulso a manifestar su experiencia a través de categorías mentales y enunciados conceptuales. Es el paso de la connotación figurada a la expresión denotativa. Tiene conciencia de un achicamiento de su experiencia, pero a la vez persuasión de una clarificación de cara a los demás. Pasa de poesía a la teología, de la mística poetizada a la mística teologizada.

Aquí está la clave para la inteligencia y valorización del «comentario» sajuanista a su poema. Evidentemente, la cuestión de su alcance y de su valor — como en cualquier otro caso similar de explicación mística — se centra, no tanto en el contenido y en el hecho de la experiencia, cuanto en su comunicación o manifestación. Esta dice referencia a los demás, por tanto, resulta más o menos eficaz según logre hacerles partícipes de lo que intenta traducir. El traductor debe conocer ambas lenguas: la de la experiencia y la de la ciencia.

En el caso del *Cántico* estamos ante alguien que ha dado respuesta el doble impulso apuntado: al de la manifestación figurativa y al de la comunicación conceptual. Con la primera se siente personalmente mejor identificado, pero poco comprendido y participado; con la segunda, menos satisfecho, pero mejor compensado y comunicado¹². Explicar el porqué equivale a definir las relaciones entre ambas manifestaciones y determinar el valor concedido a la teología.

virtualidad para explicar los modos sanjuanistas. No es de este lugar un análisis pormenorizado al respecto, ni lo exige la problemática estudiada.

¹² Es lo que afirma al insistir en que no es conveniente «atarse» a la declaración en prosa por él propuesta; mejor dejar los «dichos en su anchura» para que cada uno se aproveche de ellos «según su modo y caudal de espíritu». Eso es lo que él «tiene por mejor» (pról. n. 1-2).

3. Incomprensibilidad e inefabilidad

Manifestación figurada y enunciación doctrinal son, pues, formas correspondientes a sendos impulsos naturales. Pueden estar escalonadas cronológicamente, o pueden ser independientes. Puede darse una sin la otra, o existir sólo una. En el *Cántico espiritual* acontecen progresivamente y en sincronía, pero con interdependencia confesada por el mismo autor.

Ninguna de las dos comunicaciones es completa o exhaustiva, pero a ambas se les atribuye valor y autenticidad. La limitación de su alcance se pone en relación directa con la incomprensibilidad y la inefabilidad de lo divino. A ellas se espela reiteradamente fray Juan para excusarse de su pobre «balbucir», de no acertar a «decir lo que querría decir».

Nadie debe dejarse guiar por las apariencias y pensar que el autor confunde incomprensibilidad e inefabilidad, por más que a veces parezca intercambiarlas. Distingue perfectamente ambas cosas o propiedades de lo infinito y de lo divino.

Incomprensibilidad dice, para él, relación directa al objeto o término del conocer y comprender. Es incomprehensible todo aquello que supera la capacidad humana de abarcarlo conceptualmente. En cambio, la inefabilidad alude en forma directa a la expresión misma mental o externa. Es la incapacidad de manifestar lo que se ha percibido y sentido.

Dios y su misterio, en cuanto objeto-término del conocimiento y de la experiencia, es incomprehensible (mejor que «incompreensible») e inabordable. Es también, naturalmente, inefable, en cuanto no tiene efabilidad adecuada. La razón específica de una y otra característica es diferente en la explicación sanjuanista.

a. Incomprensibilidad

En el hecho de la incomprensibilidad fundamenta el autor su teología negativa (de remoción) y las consecuencias o aplicaciones inevitables. Constituye uno de los principios básicos de su sistema. Bastará recordar algún texto fundamental.

En el mismo pórtico del *Cántico* Juan de la Cruz recalca que Dios es inaccesible e incomprehensible; que nada de cuanto puede «comprender» la potencia humana tiene que ver con él. «Que, pues Dios es inaccesible y escondido, 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. Y 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, siendo más verdad lo contrario»¹³.

De ese principio arranca el Santo para implantar su radical sistema de negación. Si nada hay que sea proporcionado a Dios, al absoluto, nada podrá servir para conectar directamente con él. Incomprensibilidad y trascendencia son correlativas en el pensamiento sanjuanista. Se apela al principio de la correlación entre medios y fin.

Entre tantos textos reiterativos bastará recordar a este propósito los propuestos de intento como premisas en la *Subida*. Una de esas premisas se formula así: «Ninguna criatura ni alguna noticia que puede caer en el entendimiento, le puede servir de próximo medio para la divina unión con Dios». Y la razona así:

«Entre todas las criaturas superiores ni inferiores, ninguna hay que próximamente junte con Dios ni tenga semejanza con su ser. Porque, aunque es verdad que todas ellas tienen, como dicen los teólogos, cierta relación a Dios y rastro de Dios — unas más y otras menos, según su más principal ser —, de Dios a ellas ningún respecto hay ni semejanza esencial, antes la distancia que hay entre su divino ser y el de ellas es infinita, y por eso es imposible que el entendimiento pueda dar en Dios por medio de la criaturas, ahora sean celestiales, ahora terrenas, por cuanto no hay proporción de semejanza»¹⁴.

La aplicación-conclusión no es menos perentoria: «Por tanto, ni aprehensión sobrenatural en este mortal estado le puede servir — al hombre — de medio próximo para la alta unión de amor con Dios; porque todo lo que puede entender el entendimiento, y gustar la voluntad, y fabricar la imaginación, es muy disímil y desproporcionado a Dios»¹⁵.

Más que premisa, resulta aplicación de cuanto antecede la demostración de la trascendencia divina propuesta en otro lugar. Es bien conocido textualmente, pero conviene recordar que en el capítulo cuarto del primer libro de la *Subida* el problema de la trascendencia se inserta en un contexto afectivo y ético más que

¹³ CB 1,12. Conviene advertir que el texto y el contexto inmediato corresponden a párrafos añadidos por la segunda redacción de la obra. La idea se repite en muchos otros lugares. Casi a la letra en la carta 13 (según mi ed. Burgos 1982 y 1987). También L1B 3,51-52.

¹⁴ S 3,8,3. A completar con la lectura íntegra de todo el capítulo y con el paralelismo de S 1,3-4.

¹⁵ S 2,8,5 a seguido del texto copiado anteriormente. Todo el cap. 3 de S 2 es muy importante.

ontológico, en óptica espiritual. Sigue este hilo lógico en su discurso.

Caminar a la unión con Dios equivale a la privación o negación «del apetito en todas las cosas», lo que puede llamarse una noche oscura. No es facultativo, sino necesario e ineludible, porque dos cosas contrarias no pueden coincidir ni coexistir. Y tal son Dios las criaturas. Como quiera que el afecto, el amor o el apego tienden a identificar objeto y sujeto, se sigue que si la persona entrega su amor a las cosas criadas se iguala e identifica con ellas y excluye a Dios como termino de su realización. A la inversa, si se consigna afectivamente a Dios, apartando el apego a las cosas, se une e iguala con Dios ¹⁶.

Esta dialéctica existencial se apoya en la realidad ontológica de los dos extremos contrarios; en este caso, el todo y la nada. Arguye fray Juan: «Todas las cosas de la tierra y del cielo, comparadas con Dios, nada son»... De manera que todo el ser de las criaturas, comparado con el infinito ser de Dios nada es. Y, por tanto, el alma que en él pone su afición, adelante de Dios también es nada, y menos que nada... Y, por tanto, en ninguna manera podrá esta alma unirse con el infinito ser de Dios, porque lo que no es no puede convenir con lo que con lo que es». La aplicación minuciosa a valores fundamentales de la apreciación humana reincide siempre, como estribillo, en idéntico planteamiento: cualquier valor temporal comparado con Dios «es nada y menos que nada», por cuanto la distancia entre ambos es infinita, suma ¹⁷.

No debe olvidarse nunca el inciso clave: «comparado con el ser de Dios». Quiere decirse que no es una profesión de nihilismo, de negación de la realidad; es confrontación de realidades. Otra aclaración determinante, aunque también por inciso, esclarece todo el sentido de la visión sanjuanista referente a la «purificación-noche».

Después de haber aclarado que se trata de eliminar el apego caprichoso a los valores terrenos o criados, añade: «Y por eso llamamos esta desnudez noche para el alma, porque no tratamos

¹⁶ S 1,4,1-3. Para ulterior aclaración sobre el principio de la «virtud unitiva» o «igualitaria» del amor puede consultarse la nota explicativa a este lugar en la edición citada (de 1987) p. 127-128.

¹⁷ Según puede comprobarse, la confrontación finito-infinito, Dios-criatura en los nn. 4-5 del cap. 4 del primer libro de *Subida* se refieren a valores ontológicos, mientras los nn. 6-7 aluden más bien a valores psicológicos y morales.

aquí del carecer de las cosas, porque eso no desnuda al alma de ellas, que es lo que deja libre y vacía de ellas, aunque las tenga. Porque no ocupan al alma las cosas de este mundo ni la dañan, pues no entra en ellas, sino la voluntad y apetito que moran en ella»¹⁸.

Dos cosas dejan bien en claro estas afirmaciones del Santo: la trascendencia absoluta de Dios y su incompatibilidad con cualquier cosa finita. La primera afecta a todos los órdenes del ser y del actuar; la segunda se sitúa en el plano de la voluntad y del amor. La primera da razón de la incomprendibilidad, la segunda, de la contrariedad. La oposición como todo-nada atañe en exclusiva a la segunda relación.

La trascendencia no implica en sí oposición sino superación, distancia suma e infinita, como le gusta repetir a fray Juan. De ahí que en el orden ontológico «todas las criaturas tienen cierta relación a Dios y rastro de él». Por eso mismo, insiste también en la posibilidad y realidad de un conocimiento de Dios por ese rastro dejado en la creación. Bien conocidas son las magníficas estrofas cuarta y quinta del *Cántico*. No sólo es posible acercarse a Dios en el plano del conocimiento por las criaturas sino también en el espiritual o afectivo. Basta que se cumpla lo indicado antes. No es cuestión de carecer de ellas — lo que es imposible — sino de erigirlas o no en centro del amor del querer¹⁹.

Por muy elevado y rico que sea el conocimiento de Dios derivado del rastro divino en el mundo, nunca se corresponderá con la realidad. La incomprendibilidad de Dios quedará intacta. Ello no quiere decir que los enunciados de ese conocimiento sean falsos e inservibles. Tienen aplicación limitada al trasladar de un plano a otro conceptos y lenguaje. Es el recurso de la analogía, el trueque de lo idéntico por lo parecido. Esa virtualidad de la conceptualización humana y de su manifestación sirve de soporte a la misma revelación y a la fe. La analogía es el instrumento de la filosofía y de la teología.

En este reducto es en el que opera Juan de la Cruz cuando intenta comunicar «por términos usados» su experiencia, es decir, cuando hace teología, por tanto, cuando explica los versos de

¹⁸ Se lee ese texto clave en S 1,3, 4. Debe emparentarse necesariamente con la trama del libro 3º al establecer la dialéctica entre bienes y males, daños y provechos provenientes del uso de las cosas, es decir, de las diversas clases de «bienes».

¹⁹ Es el principio básico apuntado en S 1,4; 3,1-2 y 15-16, amén de otros muchos textos incidentales.

sus poemas. Insistirá por un lado, en que cualquier idea de Dios y cualquier expresión, no tienen equivalencia ni remota con él; por otra parte, intentará comunicar (a través de esos conceptos y expresiones) lo que sabe por ciencia y experiencia de Dios.

No se refugia entonces en el apofatismo, como cuando intenta describir la experiencia. La justificación del fracaso y de la impotencia es entonces la incomprendibilidad. Algo dice y propone de Dios, pero a distancia infinita de él. Es la analogía, expresión limitada e imperfecta, pero directa, fundamentalmente denotativa. También el lenguaje analógico está recortado por la inefabilidad, pero no es ésta su base radical. Si acaso, un sobreañadido o consecuencia. La raíz se sitúa en la incomprendibilidad, por cuanto dice (según lo expuesto) referencia directa al objeto o término de la conceptualización e indirecta a la enunciación. En rigor de términos, y dentro de la visual juancruciana, todo lo incomprendible es inefable, pero no todo lo inefable es incomprendible. Lo incomprendible se refugia en la analogía y se sirve de ella; lo inefable busca lo figurativo y simbólico. La primera es comunicación fundamentalmente denotativa; la segunda, connotativa. La primera juega con conocimiento conceptual; la segunda con percepción aconceptual. En una funciona el teólogo, en la otra el místico; en una la ciencia, en otra la experiencia.

Se vuelve así por otro camino al punto de partida, es decir, a la relación entre ambas cuando coinciden en el mismo sujeto, cuando se da un místico doblado en teólogo, como en el caso de Juan de la Cruz. Al punto en que se ha colocado esta indagación, todo se reduce a saber cómo él relaciona la propia experiencia con la ciencia. Antes conviene aclarar ulteriormente el sentido y la justificación de la inefabilidad, presentada siempre como adherida a la experiencia.

b. Inefabilidad

Juan de la Cruz recurre con notable frecuencia a la dificultad de expresar y comunicar realidades espirituales. Tiene constancia de muchos fenómenos y situaciones cuya enumeración o descripción resulta imposible o muy difícil. Si se repasan atentamente los textos en que aparece la confesión de incapacidad, se constata con facilidad que no todos hacen referencia a experiencias místicas. En muchos casos alude a los repliegues misteriosos de la psicología humana, a las tergiversaciones de la pasión desatada y a otras manifestaciones éticas y espirituales dificultosas de catalogar. En semejantes denuncias no se trata del apofatismo

propriadamente tal. La cosa en sí es perfectamente efable²⁰.

La inefabilidad queda reservada en los textos sanjuanistas para la experiencia profunda de lo divino. Distingue grados y niveles en esa experiencia. También sensaciones penosas y frutivas. No suele establecer correlación alguna entre ellas y posibles diferencias de comunicación. A lo largo del *Cántico* persiste una especie de insinuación diluida sobre cierta graduación de inefabilidad, como si fuese en crescendo a partir de determinadas experiencias. Es lo que parecen insinuar textos como el que comenta «la interior bodega», el que explica la penúltima estrofa y todos aquellos en que recalca la idea diciendo que «es totalmente indecible», a semejanza del final de la *Llama*²¹.

Sin forzar demasiado las expresiones cabría cierta progresividad en el intento de traducir la experiencia mística. Parece normal dentro de la fenomenología aludida en el *Cántico* y en los otros escritos. A medida que se ahonda en la vivencia de lo divino o la experiencia se vuelve más viva y penetrante parece disminuir la capacidad de comunicarla, por cuanto la referencia posi-

²⁰ Por ejemplo, cuando asegura que «no se puede explicar con palabras, ni aun entenderse con entendimiento, la variedad de inmundicia que la variedad de apetitos causan en el alma»: S 1,9,4. Poco más adelante se reafirma en la idea: «Para entender algo de este feo desorden del alma con sus apetitos... y su mucha variedad y multitud... sería nunca acabar, ni entendimiento angélico bastaría para lo poder entender»: ib. n. 7. Casos semejantes en L1B 1,21; 3,73; 4,3-4; S 1, 9, 3-7, 3, 19, 1, 1.

²¹ Los tres prólogos, de *Subida*, *Cántico* y *Llama*, reafirman contes-tes el hecho de la inefabilidad como «carencia de lenguaje» para expresar lo que se ha experimentado. El largo camino intentado para «decir algo» se cierra con la última página de *Llama*, de mayor vigor en la primera que en la segunda redacción. Cuanto más elevadas son las experiencias — según la graduatoria propuesta por el mismo autor — se insinúa un crescendo en la dificultad-imposibilidad de manifestación. Naturalmente, no se da correspondencia necesaria entre los niveles señalados y el lugar de los textos; hay que atender al tipo de experiencias descritas en cada caso o lugar. Así en la estrofa 7^a se habla de inefabilidad porque se alude explícitamente al matrimonio espiritual cantado y explicado luego en la 26. Su explicación se introduce aquí como algo mucho más difícil de dar a entender que lo dicho anteriormente: «Para decir algo de esta bodega y declarar lo que aquí quiere decir o dar a entender el alma, era menester que el Espíritu Santo tomase la mano y moviese la pluma»; CB 26,3. Debe compararse con S 2,26,1, donde trata de la inteligencia desnuda: «Para hablar propiadamente de esta inteligencia de verdades desnudas que se da al entendimiento, era necesario que Dios tomase y moviese la pluma; porque sepas, amado lector, que excede toda palabra lo que ellas non para el alma en sí mismas».

ble a lo humano y conocido se esfuma cada vez más. Es lo que insinúan con claridad los textos del *Cántico* ²².

Para fray Juan de la Cruz la dificultad normal y natural de comunicar la experiencia traspasa una barrera que la convierte en imposibilidad. Es cuando esa experiencia alcanza determinado nivel y puede llamarse mística, es decir, pasiva y sobrenatural, en el sentido atribuido por él a este término. El umbral divisorio está entre la meditación y la contemplación. La experiencia contemplativa pura es mística y es inefable.

Ocioso insistir en esa equiparación tan reiteradamente establecida por el Santo. Lo que aquí importa es comprobar la razón de la inefabilidad. Tampoco es dudosa. La apunta con ligeras variantes siempre que se ve forzado a ello. No hace falta salirse del *Cántico* para apurar textos. El motivo último de la inefabilidad de la experiencia mística radica y reside en su carácter aconceptual. Secundariamente, en su referencia a lo incomprensible. Lo he ilustrado en otras ocasiones y no merece la pena insistir en algo cómodamente verificable ²³.

Basta repasar los textos fundamentales relativos a la «noticia amorosa», a la «teología mística», a la «inteligencia o sabiduría mística», a la contemplación y a la noche oscura. Valga por todos un texto del *Cántico*:

«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 espiri-

²² Parece que lo inefable comienza al borde de la contemplación, al hacer su aparición la «noticia amorosa», y se va consumando a medida que se vuelve más delgada y pura. Cuanto más desnuda de formas y accidentes es la comunicación-experiencia menos efable se produce. Véanse datos y ejemplificaciones en *Vértice*, p. 70-73.

²³ Ob. cit. 74-77. Aunque a veces parece aplicar idéntico criterio a las cosas divinas en general, como en N 2,17,6, la confrontación de textos deja bien en claro que lo inefable es propio de lo místico. Tal como afirma, por ejemplo, en LIB 2,21: «No hay vocablos para declarar cosas tan subida de Dios como en estas almas pasan, de las cuales el propio lenguaje es entenderlo para sí, y sentirlo para sí, y callarlo y gozarlo el que lo tiene». Esforzarse por comunicarlo implica riesgo de disminuir su valor. Por ser «imposible decirse, ni querría hablar de ello, porque no se entiende que aquello no es más de lo que se dice». Se refiere no a la infinita grandeza de Dios, sino al «toque de vida eterna» que siente el alma cuando se le comunica.

tual... enseña Dios ocultísima y secretísimamente al alma sin saber ella cómo; lo cual algunos espirituales llaman entender no entendiendo. Porque esto no se hace en el entendimiento que llaman los filósofos activo, cuya obra es en las formas y fantasías y aprehensiones de las potencias corporales; más hácese en el entendimiento en cuanto posible y pasivo, el cual sin recibir las tales formas, etc. sólo pasivamente recibe inteligencia sustancial desnuda de imagen, la cual le es dada sin ninguna obra ni oficio activo»²⁴.

En cualquier hipótesis sobre la argumentación aducida, queda a salvo el sentir de fray Juan. Para él la mística — inteligencia, experiencia — es intraducible por términos reales («vulgares y usados», dice el prólogo n. 1), porque no ha seguido el cauce normal de la imagen y de la idea. Carece de «forma expresiva propia», porque no ha sido fruto del proceso habitual del conocer para comunicar.

La aconceptualización originaria condiciona necesariamente su manifestación y comunicación. No quiere decirse que carezca de valor y contenido noético; sólo que no sigue el mismo proceso que el conocimiento conceptual. La diferencia afecta por igual a la génesis y a la enunciación. Mientras la conceptualización tiende a la formulación real, aunque sea de tipo analógico, la experiencia se proyecta natural y espontáneamente en formas figurativas, propias de otra analogía, es decir, de proporcionalidad impropia²⁵. Frente al lenguaje denotativo de la ciencia-conocimiento, se afirma el lenguaje connotativo con todas sus ventajas y sus inconvenientes.

Al afirmar fray Juan que la «inteligencia mística» se refugia en «figuras y comparaciones o semejanzas» (que no leídas con la carga de espíritu que llevan en sí más bien parecen «dislates que dichos puestos en razón») en modo alguno excluye la posibilidad de una comunicación «por términos usados y vulgares», es decir,

²⁴ CB 39,12. En el mismo *Cántico* idéntica explicación en 14-15,14. Otros textos estrictamente paralelos S 1,11,6; 2,16,10; 2,26,16; 2,29,7; 2,32,2; N 2,12,5; LIB 3,34, etc. Es punto definido en el sanjuanismo.

²⁵ Aunque no formula explícitamente el Santo la teoría escolástica de la analogía, se mueve, sin duda alguna, en el marco de la misma, manteniéndose fiel a la propuesta tomista, como en tantas otros puntos. No interesa aquí discutir el valor de semejante teoría; basta comprobar que sirve de cañamazo a fray Juan de la Cruz, lo mismo que la teoría del conocimiento por abstracción, tal como se propone en los lugares citados en la nota anterior.

técnicos y reales. Lo que insinúa es que en tal caso se produce una reflexión, una conceptualización y una enunciación sobrevenidas al evento místico. Exactamente lo que hace él en sus comentarios en prosa, como en el *Cántico espiritual*. Tampoco excluye el Santo la posibilidad de que la comunicación por esa vía se haga sin la mediación de la manifestación simbólica o figurativa, según se dijo anteriormente. Puede ser directa, inmediata y hasta única; también mediata a través de la figuración previa, como en el *Cántico*.

En el segundo caso se impone por fuerza, no sólo el interrogante de la mutua relación, sino también el de la «autenticidad» de la comunicación doctrinal y, por lo mismo, de su valor y alcance. Esclarecido el problema de la interdependencia y conexión entre poema y comentario en prosa, queda por abordar esta última cuestión.

4. Vacío radical y comunicación

A estas alturas resulta claro que la «autenticidad» o fidelidad se propone en relación a la comunicación, no a la percepción. El místico puede siempre, o por lo menos en general, confrontar la correspondencia entre su experiencia y su reflexión conceptualizadora. También puede comprobar si le satisface más lo figurativo o lo real. Cuando toma conciencia de emisor es cuando siente las limitaciones de toda comunicación y también los pros y los contras, las ventajas y las desventajas de las diferentes formas.

De sobra conocida es la postura sanjuanista a este respecto. Nada hay que oponer a su solución. Se basa en la distinción de dos clases de receptores: quienes han tenido experiencias similares y quienes carecen de ellas. Para los primeros el comentario o explicación doctrinal es casi ocioso. Les basta ponerse en sintonía con el portador de la experiencia para captar la autenticidad y densidad de su mensaje. Para ellos es mucho más sugestivo y apropiado el lenguaje figurativo, la comunicación simbólica (supuesta la comprensión lingüística) que la terminología doctrinal. Esta achica y reduce la realidad al marco angosto de lo denotativo. La expresión figurada la mantiene en la virtualidad y vitalidad de lo connotativo.

En contrapartida, para quienes carecen de experiencia mística, la riqueza opulenta de lo simbólico puede quedarse en «dislates»; no pasar de sugerencia y atisbo. Les dice mucho más la explicación razonada y la terminología «vulgar y usada», es decir, técnica y corriente. Arrancando de este planteamiento sanjuanis-

ta, y teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, surge la pregunta ya apuntada : ¿se mantiene válido y auténtico lo místico al traducirse y comunicarse por conceptualización, siendo así que se ha adquirido por vía aconceptual? Es lo mismo que indagar si retiene idéntico valor noético entre portador y receptor.

Conviene insistir en que ninguna traducción-comunicación (real o figurada) trasmite toda la realidad. Para fray Juan de la Cruz sólo algo, lo «menos que es en sí». También resulta evidente que el autor concede valor a sus explicaciones doctrinales, a su comentario en prosa. No se trata de comentario literario, sino doctrinal-espiritual. Sería un contrasentido escribirlo sin la persuasión de que consigue comunicar realidades y conocimientos de utilidad para los demás. Si se tienen en cuenta los datos de la semiología, cualquier duda al respecto no parece razonable.

Claro está que el valor y la utilidad se salvan dentro de una pedagogía espiritual que se sirva de las propias experiencias y busque cierta adaptación para hacer de guía a otros. Como si se tratase de un sentido alegórico o moralizante (tropológico) semejante al de ciertos comentarios de la Biblia. No se discute aquí esa evidencia; lo que se trata de averiguar es si, según el propio autor, lo esencial de su exposición es comentario genuino y válido en sentido de interpretación «auténtica», interpretación histórica o literal.

A lo largo y ancho del texto se trasparenta como una persuasión indiscutible. Todo hace sospechar que el Santo quiere y logra desentrañar conceptualmente sus experiencias ofreciendo una explicación teológica seria y segura. Semejante impresión choca a primera vista con otros postulados fundamentales del sistema sanjuanista. Por ese flanco se han detectado dificultades a la hora de aceptar la autenticidad y el valor del *Cántico*, conjunto de poema y comentario.

Entre los escollos de mayor entidad destaca el que se refiere a la desnudez o vacío de formas, imágenes, conceptos y noticias que exige y postula fray Juan de la Cruz en su propuesta espiritual. No es algo marginal y accesorio para él. Es un puntal de todo su sistema.

Pocas cosas tan repetidas como la exigencia de «negar», «purificar» o «vaciar» la capacidad humana de toda noticia, idea o forma concreta en los sentidos interiores, en el entendimiento y en la memoria. Todas las potencias y sentidos han de vaciarse de cuantas formas y aprensiones puedan ocuparlos. Es indiferente el camino o vía por donde han llegado. Mientras no haya un barrido radical de todas ellas, no habrá comunicación directa o unión con Dios.

La razón suprema quedó ya señalada. Dios no cabe en esas formas ni tiene que ver con ellas, las trasciende todas. Por consiguiente, no pueden servir de medio próximo o inmediato para conectar con él de manera directa. Son sólo medios remotos para descubrirle y conocerle «analógicamente». La conclusión del Santo es tajante: «Ninguna criatura ni alguna noticia que pueda caer en el entendimiento le puede servir de medio próximo para la divina unión con Dios»²⁶.

Por si la afirmación pudiera parecer demasiado perentoria, se detiene a demostrarla con argumentos filosóficos y teológicos. Los capítulos 11-12 del segundo libro de la *Subida* y los primeros del tercero, amén de otros muchos textos dispersos, dejan reducido espacio a la duda.

La desnudez y vacío son condiciones o exigencias, no objetivos propuestos como ideales, como fin a sí mismos. Cuando se ha producido la situación que llevan inherente, es cuando se realiza e la unión, el contacto y la experiencia. Dios se hace sentir no por formas y conceptos sino por «noticia amorosa», en contemplación, a modo de intuición. Quiere significar fray Juan que existe correlación entre vacío de formas y experiencia mística. De ahí surge la grave dificultad apuntada. Queda, pues, por saber si la no correspondencia entre «inteligencia mística» y lenguaje conceptual excluye una traducción válida y auténtica de aquélla.

La solución sanjuanista es indirecta, pero firme y constante. Arranca de la verificación personal. El místico no deja de realizarse como persona; más bien lo hace con ventaja respecto a los demás. Llega a cierta plenitud de realización que no todos los hombres consiguen. No pierde, por tanto, sus capacidades y operaciones naturales. Actúan en determinados momentos de manera diferente a lo que es puramente natural.

En consecuencia, el vacío radical de formas, aprensiones y noticias no equivale a ignorancia, olvido ni abulia. Las facultades están expeditas en sus operaciones y en su mecanismo humano psicológico. Cuando el místico ejerce como maestro, teólogo, director o interlocutor nada tiene que mendigar a los demás. No se ha vaciado de su ciencia ni de sus conocimientos, Convive pacíficamente con el místico, como sucedía en fray Juan de la Cruz.

Todo ello quiere decir, que el vacío radical postulado por fray Juan para que se produzca la mística, es de índole intencional, ética o espiritual. Es querer carecer de esas realidades afectivamente. La purificación y la negación no afectan a la realidad,

²⁶ S 2,8, epígrafe, n. 3-5, con los capítulos paralelos 11-12.

como recuerda el Santo. Eso no está en mano del hombre, que también es realidad criada y limitada. La verdadera desnudez es de apegos y apetitos. De ahí que tenga su raíz última en la voluntad. Las demás potencias y capacidades se purifican y vacían en tanto en cuanto dependen en su actuación del «imperio» de la voluntad, en cuando forman con ella un todo, que es «la fortaleza del alma»²⁷. La depuración urgida ha de realizarse en el apego o apetito, en el afecto o amor que tiene la capacidad de «igualar» al sujeto con el objeto.

Esa es la tesis repetida sin cesar a lo largo de los escritos sanjuanistas. Todo el primer libro de la *Subida*, que es premisa para los demás, se ocupa de ese tema: de la necesidad urgente de apagar todo apetito, chico y grande, por mínimo que sea²⁸. No es cuestión de eliminar la realidad o carecer de las cosas y de las ideas; eso no depura el espíritu, insiste fray Juan.

En esa misma línea se coloca cuando diserta largo y tendido sobre los «daños» que causan los apetitos o apegos, y enumera los bienes y males que se siguen en seguir o en rechazar todo tipo de aprehensiones y afecciones. En esa dialéctica se desenvuelve la trama de la *Subida* y de la *Noche*²⁹. De toda evidencia, el hombre no recibe daño alguno en apilar sus conocimientos, en desarrollar su memoria, en mantener en forma sus sentidos. En el plano humano y psicológico son valores irrenunciables. Fray Juan los reconoce y estima en lo que son y valen.

Lo que dice de los bienes sensuales vale a mayor abundamiento de cualquier otro género de noticias, aprensiones y conocimientos. Merece la pena releer el texto:

²⁷ En S 3,16 se presenta la «fortaleza del alma», del hombre, como el conjunto de inclinaciones, potencias, impulsos y sentidos movidos y encauzados por la voluntad, que ejerce su obra a través de las pasiones, reducidas a las cuatro clásicas: gozo, esperanza, dolor y temor. Se trata también de un principio fundamental del sistema escolástico asumido por el Santo como instrumento de trabajo.

²⁸ Es la propuesta repetida en los capítulos centrales del primer libro de la *Subida* (2-12) en relación a los «apetitos» y en el libro 2º, cap. 11-12 en relación a toda noticia o aprensión intelectual, imaginaria o sensitiva. De nuevo en el tercer libro se aplica a las «aprensiones de la memoria» y a las «afecciones de la voluntad».

²⁹ El planteamiento mismo en clave de «daños y provechos», peculiar del tercer libro de la *Subida* y de toda la *Noche oscura*, indica que el proceso purificativo se orienta al querer carecer y al vaciarse afectivamente de los que en sí son y se consideran bienes.

«Quiero poner aquí un documento para que se vea cuándo dichos sabores de los sentidos hacen provecho y cuando no. Y es que todas las veces que, oyendo músicas y otras cosas, y viendo cosas agradables, y oliendo suaves olores, y gustando algunos sabores y delicados toque, luego al primer movimiento se pone la noticia y afección de la voluntad en Dios, dándole más gusto aquella noticia que el motivo sensual que se la causa, y no gusta de tal motivo sino por eso, es señal que saca provecho de lo dicho y que le ayuda lo tal sensitivo al espíritu. Y en esta manera se puede usar, porque entonces sirven los sensibles al fin para que Dios los crió»³⁰.

Identico razonamiento se aplica a los demás géneros de bienes o realidades que se le pueden ofrecer al hombre. Sigue en pie, sin embargo, la exigencia ineludible de purificación. «De donde se sigue claro — escribe en otro lugar — que, como el alma se acabe de purificar y vaciar de todas las formas e imágenes aprehensibles, se quedará en esta pura y sencilla luz... Que, si quitase esos impedimentos y velos del todo, quedándose en la pura desnudez y pobreza de espíritu, luego ya el alma, pura y sencilla, se transforma en aquella sencilla y pura sabiduría, que es el Hijo de Dios; porque faltando lo natural al alma enamorada, luego se infunde de lo divino, natural y sobrenaturalmente, porque no se dé vacío en la naturaleza»³¹.

Se daría semejante vacío si la purificación espiritual implica-se la desaparición de toda idea e imagen. Con todo, permanece en pie el hecho de que en el lance místico y en la contemplación divina no funcionan. La experiencia se produce al margen del recuerdo conceptual, según recalca fray Juan. Se verifica una especie de superación del mecanismo normal de percibir y conocer. Conlleva cierta suspensión o inhibición del proceso natural. Para el Santo, es un potenciamiento de la capacidad humana. Esta vuelve reforzada a su actuación en el momento sucesivo a la experiencia. Se pone entonces en marcha normalmente el impulso del recuerdo y de la evocación, que pueden recaer sobre el contenido mismo de la experiencia mística.

Esa es la justificación sanjuanista de su teología y de su co-

³⁰ S 3,24,5. El «documento» es perfectamente aplicable a las otras seis categorías de bienes examinados. De hecho, los «bienes sensuales» son los que se presentan como más reacios a ser «provechosos» espiritualmente. En S 3,17,2 los seis géneros de bienes considerados en la obra.

³¹ S 3,15,4 con su contexto inmediato.

mentario en prosa. Y es precisamente en una de sus últimas páginas donde se detiene a razonar esa postura. No suele concedérsele demasiada atención, acaso por tratarse de un añadido muy representativo de la segunda redacción del *Cántico*.

En ningún otro lugar afronta de manera tan directa y explícita la dificultad de conjugar el enriquecimiento aconceptual de la experiencia mística y el caudal doctrinal puesto a servicio de la teología o explicación científica. Merece la pena un breve comentario.

Llegada el alma a «la interior bodega» recibe una bebida que se derrama y difunde como el vino por todos los miembros y venas del cuerto. Es una comunicación de Dios sustancialmente en toda el alma». Potencias y sustancia del alma beben «sabiduría y ciencia de Dios altísima». Se trata de una merced propia ya del matrimonio espiritual. Aunque persiste el estado de unión, una vez llegada el alma a esa meta, es únicamente según la sustancia del alma, no según las potencias.

La «altísima bebida de Dios» se presenta como algo pasajero, como gracia o experiencia concreta que 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». De ahí que en la poesía haya cantado: «Cuando salía/ por toda aquesta vega/ ya cosa no sabía»³².

A esa altura del comentario introduce fray Juan en el segundo *Cántico* una larga disertación para explicar cumplidamente lo que escribió de manera menos razonada en la primera redacción de la obra. Por la incorporación del nuevo texto se acaba de clarificar el sentido preciso del vacío exigido por la experiencia mística elevada.

A la vez, se justifica la afirmación clave, antes reproducida, sobre la imposibilidad del vacío total en la naturaleza. El vacío-no saber, exigido primero y producido luego por la experiencia mística, se coloca explícitamente en el plano espiritual, no en el psicológico ni en el noético.

A ese nivel no se da desnudez ni eliminación alguna, sino potenciamiento. Se trata de un texto clave que suena así:

«Y no se ha de entender que, aunque el alma queda en este no saber, pierde allí (en la interior bodega) los hábitos de las ciencias adquisitos que tenía, que antes se le perfeccionan con el más perfecto hábito, que es el de la ciencia sobrenatural que

³² CB 26, paralela poética y místicamente a la 22 y también a la 24. Se trata el tema analizado en el texto en el comentario a los versos 3-4.

se le ha infundido; aunque ya estos hábitos no reinan en el alma de manera que tenga necesidad de saber por ellos, aunque no impide que algunas veces sea.

Porque en esta unión de sabiduría divina se juntan estos hábitos con la sabiduría superior de las otras ciencias, así como, juntándose una luz pequeña con otra grande, la grande es la que priva y luce, y la pequeña no se pierde, antes se perfecciona, aunque no es la que principalmente luce. Así entiendo que será en el cielo, que no se corromperán los hábitos que los justos llevaren de ciencia adquirita, y que no les harán a los justos mucho al caso, sabiendo ellos más que eso en la sabiduría divina»³³.

La extensión queda compensada con la densidad y profundidad. La idea central del pensamiento sanjuanista gira en torno a los «hábitos de ciencia», es decir, a la capacidad radical y los conocimientos adquiridos con el estudio, la reflexión, el progresivo enriquecimiento. De todo eso no hay evaporación ni disminución con el advenimiento de la experiencia mística, incluso la más elevada. Cuando esos hábitos pueden ponerse en acto (según la terminología de la «escuela») tienen ventajas añadidas.

Lo que sí resulta incompatible con la irrupción mística es el ejercicio actual, el acto propio de las facultades o potencias. Se reafirma con idéntica fuerza a seguido del texto anterior: «Pero las noticias y formas particulares de las cosas y actos imaginarios, y cualquiera otra aprehensión que tenga forma y figura, todo lo pierde e ignora — el alma — en aquel absorbimiento de amor». Dos son las causas apuntadas: en primer lugar, porque estando actualmente «absorta y embebida», no puede estar en «otra actualmente ni advertir a ella»; en segundo lugar, porque la transformación en Dios con su sencillez y pureza la «deja limpia y pura y vacía de todas formas y figuras que antes tenía»³⁴.

Se confrontan, por tanto, dos momentos o situaciones transitorias: la merced divina o el lance místico y el acto concreto del pensar o recordar humano. No son compatibles. Lo son, en cambio, el estado permanente de unión y la actuación de los hábitos de conocer, reflexionar y recordar. Apurando más las cosas, fray Juan añade que el efecto de la «bebida amorosa, altísima de Dios» dura y queda algún tanto». Por consiguiente, «dura también el no saber, de manera que no pueda — el alma — advertir en particular a cosa

³³ Ib. n. 16, ligeramente retocado respecto al CA.

³⁴ Ib. n. 17, también retocado con respecto al CA.

ninguna hasta que pase el efecto de aquel acto de amor»³⁵.

El pensamiento ya presente en la primera redacción del *Cántico* se aquilata en la segunda y se completa con la definición de ese «no saber» con que queda el alma. Se refiere, por lo mismo, no a la suspensión de la advertencia particular, sino al efecto general que deja en el alma, como situación espiritual y como capacidad de reflexión o evocación y consiguiente enunciación. Escribe textualmente el Santo en el añadido propio del segundo *Cántico*:

«Y para entender mejor esto, es de saber que la causa más formal de este no saber del alma cosa del mundo, cuando está en este puesto, es el quedar ella informada de la ciencia sobrenatural, delante de la cual todo el saber natural y político del mundo antes es no saber que saber. De donde, puesta el alma en este altísimo saber, conoce por él que todo esotro saber que no sabe a aquello, no es saber, sino no saber, y que no hay que saber en ello»³⁶.

La aplicación inmediata revela el sentido final del «no saber». No es otro que el aludido por san Pablo cuando afirma que «lo que es más sabiduría de los hombres es estulticia delante de Dios» (1 Cr 3,19). Eso es lo que comprende y penetra el alma que pierde el saber humano. Concluye el Santo:

«Lo cual es porque, estando en aquel exceso de sabiduría alta de Dios, esle ignorancia la baja de los hombres; porque las mismas ciencias naturales y las mismas obras que Dios hace, delante de lo que es saber a Dios, es como no saber, porque donde no se sabe a Dios, no se sabe nada»³⁷.

La confirmación viene de nuevo de san Pablo (1 Cr 2,14). Los sabios del mundo son insipientes, aunque como a tales juzgan a los sabios de Dios. Estos han gustado a Dio; los otros, sólo los sabores del mundo.

Se cierra de este manera el círculo indagatorio y el interrogante final sobre el valor de la ciencia que Juan de la Cruz emplea para manifestar y comunicar ese «sabor de Dios».

³⁵ Ib.

³⁶ Ib. n. 13. Se trata de una añadidura importante del CB, sugerida en el ms. de Sanlúcar de Barrameda. Asume e introduce aquí textos paulinos muy asiduos de la pluma sanjuanista. Pueden verse: S 2,19,11; 2,26,14; LIB 2,4. También S 1,4,5; 2,6,8. Todos en contextos muy similares. Prueba supletoria, si se necesitase, de la paternidad sanjuanista.

³⁷ Ib. prosigue el añadido del CB al CA.

* * *

Intenta traducir lo mejor posible el contenido vital y noético de la propia experiencia mística aplicando los principios y criterios aquí enunciados. No importa que no lo declare de manera explícita. Tampoco es imprescindible que tenga siempre advertencia consciente. Procede por instinto natural y coherencia lógica en consonancia con sus convicciones.

Ante las frecuentes dificultades encontradas, se hacen inevitablemente presentes las reflexiones sobre las pautas seguidas; se vuelven conscientes los criterios adoptados en el proceso comunicativo de sus comentarios.

El de las «Canciones espirituales entre el alma y el Esposo Cristo» se realiza a notable distancia cronológica de los trances místicos que originan los versos. Esos «sabores» o «toques» divinos se han repetido con posterioridad; se han ido adelgazando y acumulando en la vida de fray Juan. Como él dice, han ido «fecundando el alma de inteligencia y amor de Dios, que bien puede decir que concibe de Dios»³⁸.

El progresivo enriquecimiento del saber místico no ha borrado ni eliminado su conocer natural ni su ciencia adquirida. También ésta ha ido aumentando con lectura, estudio y reflexión. Y no es únicamente suposición. Existen pruebas documentales de lecturas reiteradas de ciertos libros preferidos, como del *De Beatitudine* y otros.

Cuando se decide a explicar su experiencia inicial y poetizada pone a servicio de la comunicación — por tanto, del comentario — la riqueza acumulada posteriormente por vía de mística y de ciencia. El resultado final acumula, por convergencia, ciencia y experiencia. Ofrece una condensación, sin duda, superior a la referencia inicial del poema.

Al momento de iniciar el comentario podía haberse desprendido de los versos y caminar independientemente de ellos para ofrecer la visión teológica y la aplicación pedagógica. Aunque hubiera ganado en claridad y orden, se hubiera perdido buena parte de la carga vital y doctrinal del comentario adherido a los versos. Parece evidente que al incidir sobre ellos revivió en profundidad experiencias pasadas. Se produjo en su alma una especie de revi-

³⁸ CB 8,4-5. Desde otro ángulo y con diferente enfoque he tratado de las relaciones entre mística y teología, en el caso sanjuanista, en *San Giovanni della Croce, místico e teologo*, p. 297-330 del vol. *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Roma, ed. del Teresianum, 1982.

viscencia del «sabor divino». Se le abrió de nuevo «la noticia y el calor», a semejanza de lo atestiguado en el caso de la *Llama*. Reviviscencia, evocación y reflexión se fusionan así a la hora de explicar la experiencia mística.

Son avales más que suficientes para garantizar el valor y el alcance del *Cántico espiritual*. La intención pedagógica y la atadura material a los versos han producido cierto alegorismo e incontables «acomodaciones» espirituales. Frente a ese dato marginal y secundario se ofrece la interpretación auténtica, la comunicación válida y la enunciación teológica de la experiencia mística. La mística y la teología de fray Juan de la Cruz.