

JESUCRISTO EN LA MÍSTICA DE TERESA Y JUAN DE LA CRUZ

SECUNDINO CASTRO

Es frecuente comprender la experiencia religiosa de estas dos figuras * dentro de unos parámetros idénticos, con leves y simples matizaciones. Y, sin embargo, muchos de los que así proceden se ven obligados a afirmar que en el tema de Cristo y, más en concreto sobre el sentido de su Humanidad en la vivencia mística cristiana, las perspectivas en que ambos se colocan son, al menos aparentemente, distintas ¹.

No faltan quienes consideran que estamos ante dos visiones místicas muy opuestas, creciendo la distancia, precisamente en todo lo referente al Cristo hombre ².

* Transcribo los textos teresianos por *Santa Teresa de Jesús. Obras Completas. Edición manual. Transcripción, Introducciones y notas de EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D. y OTGER STEGGINK, O. CARM.* Madrid, BAC, 1974, 4ª edición.

Los de San Juan de la Cruz por *San Juan de la Cruz. Obras Completas. Revisión textual, introducciones y notas al texto: JOSÉ VICENTE RODRIGUEZ. Introducciones y notas doctrinales: FEDERICO RUIZ SALVADOR.* Madrid, Espiritualidad, 1980, 2ª edición.

¹ «Quiconque a parcouru les écrits de Thérèse d'Avila (ne serait-ce que son Autobiographie) et ceux de Jean de la Croix ne peut manquer d'être frappé de la différence de ton qui existe au sujet du Christ entre les deux carmes de XVI^e siècle» (G. MOREL, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix.* Paris, Aubier, 1960, vol. II, p. 180). Lo mismo Tomás de la Cruz: «Il est certain que, dans la synthèse sanjuaniste, l'humanité du Christ offre un profil nettement différent de celui qu'elle a chez Thérèse» (*L'École Carmélitaine, en Dictionnaire de Spiritualité VII - 1*, col. 1100-1101; véase todo el artículo, col. 1096-1108).

² «Pero ¿qué es lo que la enfría en el trato con Fray Juan? Creo que es el concepto de Jesucristo, que trata de imponer a su dirigida» (A. DONAZAR, *Fray Juan de la Cruz. El hombre de las ínsulas extrañas.* Burgos, Monte Carmelo, 1985, p. 38. Por su parte J.C. Nieto afirma: «Los fundadores de la reforma carmelitana y su herencia mística tenían concepciones diferentes acerca de la visión mística del mundo y de la experiencia mística, si bien tales diferencias no llevaron a una ruptura de la colaboración armo-

Existe a este respecto un dato innegable. En las primeras ediciones de las obras impresas del Santo se suprimieron algunas frases, alusivas al paso de la meditación a la contemplación, en las que el autor aconseja suspender toda representación o imaginación corpórea, incluidas las que expresan lo humano del Señor. No hace falta señalar que los editores veían aquí contradicciones claras con el pensamiento de Santa Teresa.

En estas páginas quiero entrar a fondo en el problema. Ello me obligará, a veces, a analizar minuciosamente no sólo lo relacionado con el tema de Cristo propiamente dicho, sino también con los principios de su mística, ya que, como es obvio, al ser la realidad de Cristo centro nuclear de la experiencia, necesariamente ha de existir una estrecha conexión con las bases antropológicas, filosóficas y teológicas en que se sustenta³.

Me permito remitir al lector, para una visión más amplia de la cristología de Teresa y de Juan de la Cruz, a mis estudios anteriores, donde he expuesto por separado mi opinión sobre cada uno de ellos⁴.

Aquí me limitaré a compararlas, aunque juzgo imprescindible trazar muy sintéticamente las líneas más representativas de las dos experiencias. Como este primer acceso al tema ha de ser necesariamente breve, es en este punto principalmente donde aconsejo que se presuponga como trasfondo de comprensión cuanto he dicho en las publicaciones aludidas.

niosa en su trabajo y en su esfuerzo idealista por unirse con lo divino» (*Místico, Poeta, Rebelde, Santo. En torno a San Juan de la Cruz*. Madrid, Fondo de cultura económica, 1979, p. 240). No señalan estas diferencias en sus recientes trabajos EFREN DE LA MADRE DE DIOS, *Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Sistematizaciones de la vida espiritual* en Monte Carmelo, 97 (1989) 285-313, ni L. RUANO, *Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. ¿Dos conceptos de Dios, del mundo, del hombre?*, Ib. pp. 315-376.

³ El ánimo de concordismo le obliga a E.W. Trueman Dicken a minimizar el problema y a descubrir la proximidad de ambos autores allí donde juzgo que no se encuentra; cf. *El crisol del amor. La mística de Santa Teresa y San Juan de la Cruz*. Barcelona, Herder, 1967, pp. 322-323.

⁴ S. CASTRO, *Cristología teresiana*. Madrid, Espiritualidad, 1978. *Ser cristiano según Santa Teresa*. Madrid, Espiritualidad, 1985, 2ª ed. *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*. Madrid, Espiritualidad, 1986. *La experiencia de Cristo: foco central de la mística*, AA.VV., *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*. Madrid, Espiritualidad, 1990, pp. 169-193.

I. PRIMER ACERCAMIENTO AL CRISTO DE TERESA Y DE JUAN DE LA CRUZ

a. BREVE PRESENTACIÓN DE LA CRISTOLOGÍA TERESIANA

1. *Experiencia*

Cristo, como centro catalizador de la experiencia, surge en los lejanos días de su llamada a la vida religiosa⁵. Parece que la persona del Señor se abre ante su mirada al ritmo de su despertar afectivo (V 3, 1ss). El Dios de su infancia, un tanto impersonal, abstracto y configurado en la línea de los atributos clásicos de la Divinidad: Omnipotencia, omnisciencia, justicia, etc, se expresa ahora en el Cristo humano, cercano y sufriente⁶. La afectividad desbordante, en ese momento de Teresa, junto con las meditaciones evangélicas fueron la raíz inmediata de este gran hallazgo: el paso del Dios Yahvé al Señor Jesucristo, comprendido desde su Humanidad. A partir de aquí brilla para Teresa el evangelio, como el lugar donde se refleja la historia de Dios que ella quiere revivir. Si psicología quedará imantada por esa luminosidad. La oración constituirá el punto de engarce entre su yo y el del Cristo descubierto.

Creo que no es inexacto afirmar que el Dios de su infancia se aproxima y parece mucho al del A.T. y el de su juventud empalma con el de los sinópticos. De cualquier forma, es necesario admitir una línea divisoria entre ambos momentos. La niñez representa al Dios heredado, el de la juventud es algo muy suyo, que ha nacido de sus mismas entrañas, cuando a los gritos desgarradores de la afectividad no daba respuesta el Yahvé de los dos primeros capítulos de la autobiografía. Este Cristo comenzó a des-

⁵ «Al principio el Dios de Teresa era el resultado del instinto y del Antiguo Testamento. Es el Dios que aflora en los primeros capítulos de la autobiografía. Su sangre hebrea se mezcla con la universal y emerge ese tipo de Dios tremendo, justiciero y exigente; un Dios distante, con casi imperceptibles rasgos neotestamentarios» (S. CASTRO, *El proyecto cristiano de Santa Teresa, leído hoy*, en *Revista de Espiritualidad* 45 (1986) 465).

⁶ Esto puede apreciarse en los dos primeros capítulos de la *Vida*. Existen diferencias notables entre el Dios de estos capítulos y el que comienza a despuntar en el tercero.

puntar en los días de su estancia entre las agustinas de Santa María de Gracia (V 3, 1ss; 9,4), y encontró una primera eclosión, cuando tomó la decisión de hacerse religiosa (V 3,6). El hecho tuvo lugar dentro del marco de lo que pudiéramos denominar el primer *éxodo teresiano*, cuando en pleno campo y soledad retornó a su alma la vivencia de la historia salvadora, que Dios había seguido con ella. También Teresa fue conducida al desierto para hablarle al corazón (V 3,4-6).

Por estas mismas fechas datan los teresianistas el inicio de una preciosa costumbre, que indica hasta qué punto se ha humanizado Dios en su vida. Todas las noches, antes de dormirse, pensaba un rato en los sufrimientos de Cristo en Getsemaní. Así — dice ella — «comencé a tener oración sin saber que era» (V 9,4). Dato precioso para determinar con exactitud el concepto teresiano de oración. Ya no hace falta decir que su primera plegaria silenciosa estará plenamente cristificada: «Procuraba lo más que podía traer a Jesucristo, nuestro bien y Señor dentro de mi presente, y (...) si pensaba en algún paso le representaba en lo interior (V 4,8; cf. 9,4.6). Su profesión religiosa gozará también de una orientación enteramente crística (V 4,3). Por eso a sus primeras infidelidades saldrá Cristo «con rostro airado» (V 7,6). Su famosa conversión (V 9, 1 ss) tendrá como escenario una imagen de Cristo sufriente y muy tierna y las confesiones de San Agustín, por las que se escapan los lamentos cristológicos de Pablo. En Santa Teresa todo se resuelve en Cristo.

Las referencias al Cristo humano van a ser constantes y se acrecentarán al surgir las visiones sobrenaturales, cuyo foco central es el Cristo resucitado (V 27, 2; 28,1-3; 29,3; 37,6; 40,5). Se trata del encuentro con una nueva dimensión. Hasta ahora se representaba al Señor en las formas de su vida terrestre (V 4,8; 9,4.6). También algunas veces pretendía configurarlo con los atributos de su resurrección (V 12,2-3; 13,11.13.22; CE 42,4), pero es ahora, cuando esta perspectiva se injerta con fuerza en su existencia, proyectando nueva luz a su Cristo anterior. Ya le contemplará siempre resucitado, aun cuando la visión se refiera a alguna faceta terrena de la vida de Cristo: «Casi siempre se me representaba el Señor así resucitado y en la Hostia lo mismo, sino era algunas veces para esforzarme, si estaba en tribulación, que me mostraba las llagas, algunas veces en la cruz y en el huerto y con la corona de espinas pocas... *mas siempre la carne glorificada*» (V 29,3).

De forma sencilla e inconsciente, pero no por ello menos sublime, Teresa conecta con muchas de las perspectivas de la cristología actual, que se aproxima a los Evangelios desde la luz

pascual, bajo cuya iluminación fueron compuestos.

Las experiencias de las visiones crecieron y el resultado no se dejó esperar: el objeto contemplado cada vez se muestra a sus ojos en forma más sublime (7M 2,2-3). Su Cristo se trasfiguraba en una luz pascual siempre nueva; su carne parecía ya espiritual (7M 2,3). El proceso creciente terminaría, por el momento, en la captación de un gran misterio que toca los mismos cimientos de la antropología: Cristo percibido en el centro medular del ser: «De presto se recogió mi alma y parecióme ser como un espejo claro toda, sin haber espaldas ni lados, ni alto ni bajo que no estuviese toda clara, y en el centro de ella se me representó Cristo nuestro Señor como le suelo ver. Parecíame en todas las partes de mi alma le veía claro como en un espejo, y también este espejo — yo no sé decir cómo — se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa» (V 40,5). El Cristo del último capítulo de la autobiografía va a desencadenar la grandiosa cristofanía del libro de *Moradas*⁷.

Tal fue la primacía de Cristo en su existencia que al comienzo de las experiencias trinitarias notará un cambio tan brusco, que tardará algún tiempo en adaptarse (CC 15). Pero la sorpresa cristológica también nos sale aquí al paso, pues una vez ascendida a este nuevo nivel trinitario, verá gozosa que su Cristo resucitado, lejos de extinguirse, aparecerá más glorioso y brillante. Teresa ha encontrado la carne de Cristo en el mismo seno de Dios⁸.

No es necesario recordar que en cada grado de ascenso a lo divino, Cristo se halla presente en crecimiento ininterrumpido. Su realidad humana no desaparece en ningún momento en el horizonte de la conciencia del místico (V 22,9; 6M 7,9), y su percepción afectiva es punto de referencia continuo. Estamos indiscutiblemente ante una mística de la Humanidad de Cristo⁹.

⁷ Cf. S. CASTRO, *La experiencia de Cristo centro estructurador de «las Moradas»*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*. Salamanca, vol. II, 1983, pp. 927-944. Aquí podrá comprobar el lector cómo el origen literario-religioso de *Moradas* se halla en la última imagen cristológica de Vida (40,5), en torno a la cual después se vertebra todo.

⁸ «Lo de la visiones imaginarias ha cesado; mas parece que siempre se anda esta visión intelectual de estas tres Personas y de la Humanidad, que es — a mi parecer — cosa muy más subida» (CC 66,3).

⁹ «Santa Teresa supera por instinto sobrenatural la colisión histórica entre una "mística de la esencia divina", de larga herencia platónica, acentuada por los místicos renanos y actualizada para ella por los franciscanos Osuna y Laredo, y una espiritualidad centrada en la contemplación de la humanidad de Jesús» (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*. Madrid, BAC, 1975, p. 337).

2. *El tema de la Humanidad del Señor*

Como es sabido, Teresa aborda el problema del sentido de la Humanidad en la vida espiritual en dos luminosos capítulos (V 22; 6M 7). Dos piezas literarias, que, como he demostrado en otra parte, en la mente de la autora quieren ser la clave de lectura de toda su obra¹⁰. Su pensamiento es verdaderamente nítido. El espiritual, en cuanto de él dependa, no debe vaciarse totalmente de las imágenes. Su referencia psicológica siempre ha de ser Cristo. Es cierto, lo reconoce Santa Teresa, que en determinados momentos la meditación se hace imposible, pero no lo es la adhesión y contemplación activa de los misterios de la vida del Señor (6M 7,9-12). Esta percepción tan fina del ser de Jesús llena de deleite al alma y la impide seguir el proceso discursivo, pues éste se orienta a la búsqueda de la verdad, que ahora encuentra plenamente en esa preciosa mirada al misterio. Admite, pues, Teresa que puede llegar algún tiempo en que la meditación cese. Pero no cree que el hombre se pueda sentir incapacitado de representar de forma intensa esa figura que cautiva por entero su ser y la sumerge en el objeto amado.

Como se ve, Teresa no quiere que desaparezca en ningún instante la realidad de Jesucristo de nuestro pensamiento. Se apoya en una serie de razones muy variadas y que van desde el amor y el agradecimiento hasta argumentos de Biblia y de conveniencia teológica.

Expondré brevemente las bases de su argumentación. Puede dividirse su discurso en dos partes. En la primera fundamenta sus razones en argumentos positivos. Aquí ante todo se fija en el testimonio de la Biblia, que nos presenta a Cristo como nuestro único modelo. Ejemplaridad que debe permanecer en todos los tramos del trayecto (V 22,5-6.11; 6M 7,6). En la vida mística no es posible vivir siempre en intensidad luminosa, se necesita acudir con frecuencia en busca de esta luz, la vida de Cristo. Además la contemplación infusa no es permanente (V 22,5-6.11). Pero no se trata sólo de hallar en Cristo un modelo práctico, funcional, es que Cristo es el camino, la puerta y el único acceso al padre (6M

¹⁰ En estos dos capítulos se esconde el secreto teresiano. El que los libros de Teresa no se hayan leído desde aquí, constituye la causa principal de la incompreensión de su doctrina, que viene generalmente interpretada a la luz del concepto tradicional de mística» (S. CASTRO, *Cristología teresiana y nueva espiritualidad* en *Surge* 40 (1982) p. 285; para cuanto sigue, cf. todo el artículo, pp. 276-293.

7,6). En el libro de *Moradas* perfila mejor su argumento añadiendo algunos preciosos textos joaneos, en los que se muestra al Cristo humano como realidad imprescindible para el encuentro con el Padre (6M 7,6). Quizás en esta nueva argumentación, añadida a la de *Vida*, se oculte el secreto de sus muchas disputas con los teólogos que la obligaron a matizar más bíblicamenté su pensamiento (4M 3,4). Igualmente, se vio obligada a introducir el argumento litúrgico (6M 7,12), a tenor del cual, el místico, por muy encumbrado se halle en las vías del Espíritu, ha de traer presente al Cristo hombre, pues a él se refieren las celebraciones de sus misterios (6M 7,10-12). No sería comprensible que los momentos cumbres de estas celebraciones no impregnara hasta los tuétanos su alma: «Y si esto no hace, es bien que lo procure hacer, que yo sé que no lo impedirá la muy subida oración; y no tengo por bueno que no se ejercite en esto muchas veces» (6M 7,12). Teresa fundamenta su creencia cristológica en la Biblia, no acepta otros principios.

Acude también a la experiencia de los santos y recuerda algunos que, a su juicio, siguieron el mismo camino (V 22,7)¹¹. Con la Biblia como fondo pretende, a la luz de la vivencia de los santos y la suya propia, realizar una lectura profundamente teológica del tema (V 22,1-3; 6M 7, 14-15). Sorprende la seguridad con que se mueve en un campo tan complejo (V 22,5-6; 6M 7,6.12.15).

El segundo procedimiento argumental tiene por objeto hacer ver las numerosas derivaciones negativas que se siguen de no aceptar su doctrina. Ante todo, se pierde la ejemplaridad práctica del Señor (V 22,7; 6M 7,13). Para Teresa esto es como perder la brújula; el camino se borra y no se sabe cómo comportarse ante los mil incidentes que en él puedan presentarse. Ella tiene experiencia del aliento que el buen amigo Cristo da en ese tiempo de perplejidad¹². Pero todavía podemos ir más allá. El espiritual que tanto se va separando mentalmente de lo humano de Cristo, quizás un día comience a sentir la tentación de no querer gustar de la dulzura de la Eucaristía, por ser cosa que cae en razón del

¹¹ En *Moradas* curiosamente omite el argumento de tradición («de algunos santos, grandes contemplativos» (V 22,7). ¿Quizás le hicieron ver que no interpretaba bien a esos espirituales?. Al final, Teresa se atrincheró en la Biblia y en ella misma, en la palabra que le dirige Cristo: «Muy, muy muchas veces lo he visto por experiencia, hámelo dicho el Señor» (V 22,6).

¹² «Cuando no se puede tener tanta quietud y en tiempo de sequedades, es muy buen amigo Cristo, porque le miramos hombre y vémosle con flaquezas y trabajos, y es compañía» (V 22,10).

sentido (6M 7,15). El distanciamiento de lo corpóreo alcanza así al mismo sacramento del amor, núcleo de todo el vivir cristiano, poniendo también en peligro la devoción a la Virgen y a los santos.

Una actitud semenjante pudiera hacer vacilar los fundamentos de la virtud de la humildad, base y cimiento de todo el edificio espiritual (7M 4,9). Quien se mueva dentro de estas coordenadas cree que está alcanzando la perfección, por lo que difícilmente se libraré de algún pensamiento, aunque sea ligero, de auto-complacencia. Ella quiera ahorrar a sus discípulos este peligro, pegándoles a la Humanidad de Cristo y despreocupándoles de su situación psicológico-mística, que habrían de tener al pararse a discernir si ya ha llegado el momento de pasar del período de la meditación al de contemplación (V 22,5). Carencia de humildad que descubre también en no hallarse a gusto en la contemplación de los misterios del Señor (V 22,5).

Las consecuencias negativas de tales posturas tocan a la misma psicología humana, pues nosotros «no somos ángeles», somos espíritus encarnados y en nuestro camino hacia Dios hemos de tener siempre presente esa condición (V 22,10). Sin la presencia de esta Sagrada Humanidad el espíritu humano se encuentra sin arrimo (V 22,9). Teresa, cansada de buscar argumentos para probar cosa tan clara, terminará recurriendo a la misma antropología, asegurando que Dios nos regaló las potencias para utilizarlas, no para *encantarlas* (4M 3,8).

Ya hemos aludido al hecho de que en *Moradas* aporta un nuevo argumento, al mismo tiempo que se detiene largamente en exponer las diferencias entre meditación y contemplación activa o de simple mirada. De todo ello se infiere que reduce la mística al seguimiento. Para ella lo principal es la imitación perfecta de Cristo. Cualquier sospecha de infravaloración de lo humano del Señor la pone en guardia. Su mayor bien lo halla en el Cristo humano-divino, percibido siempre bajo esa doble dimensión (V 22,10; 6M 7,15).

El matrimonio espiritual, cumbre del proceso, tiene lugar con Cristo resucitado, que se manifiesta así en el interior del hombre (7M 2,1-3; CC 25).

Teresa no elabora un tratado de cristología, pero de tan numerosas afirmaciones cristológicas es fácil inferir algunas conclusiones, que pudieran ser como los principios de ese tratado de Cristo en ciernes. Concibe la realidad de Jesucristo como unidad indivisible. En una época en que se tendía con frecuencia a fraccionar el ser del Señor, ella «comprende» en sus vivencias las múltiples riquezas de Cristo, dentro de un todo siempre unido.

Desde la Escritura y la afectividad percibe que la Humanidad del Señor goza de dimensiones universales. A partir de la experiencia del cuerpo de Cristo capta las realidades terrenas e incorpora a su mística nuestra propia corporeidad. De ahí el rechazo (inconsciente) del neoplatonismo místico¹³. Aun aceptando el vacío imaginativo, éste en ningún caso debe referirse al cuerpo de Cristo, que forma parte indivisible con su persona (V 22,1) y que se constituye en el centro focal de la experiencia religiosa (V 40,5).

Teresa no lo formula de forma expresa, pero comprende que el hecho de que el Verbo haya asumido la carne y después la haya encumbrado a la resurrección quiere decir que la última palabra sobre lo creado no la tiene el pensamiento, que se desliga de esa realidad, sino el entendimiento informado por la luz emanada de la fe cristológica. En este caso, la carne es superior a la idea, previa a la misma.

Otro elemento singular de este razonamiento teresiano se refiere a la noción cristológica de Dios, que se impone a la autora en su vivencia diaria de Jesús. Ella se ha situado en ese centro comprensor desde donde se irradia una luz crística que todo lo invade. Pero quizás lo más singular de su cristología se refiere a que el proceso religioso por ella seguido imita muy de cerca al de la historia de la salvación bíblica: 1. Una experiencia de Dios al modo del A.T., que queda perfectamente reflejada en los primeros capítulos de la autobiografía; 2. Después viene el descubrimiento de la Humanidad del Señor; 3. Más tarde se produce el encuentro trinitario, pero sin que se extinga la percepción radiante de la Humanidad resucitada.

La espiritualidad teresiana es indudablemente una religiosidad de la Humanidad de Cristo o, si se prefiere, del Cristo total, comprendido a partir del Cristo hombre. Es innegable que sus planteamientos rompen bastante con los de la mística admitida generalmente en su tiempo. Por tanto, la comprensión de Teresa que se realice desde ese ámbito hermenéutico está condenada de antemano al fracaso.

¹³ «Por eso, por ejemplo, en el problema de la presencia y de la utilización más o menos de la Humanidad de Cristo en la alta vida espiritual... no hay en el fondo más que un problema de ensamblaje entre el platonismo y el cristianismo. Como es sabido, Santa Teresa ha adoptado una actitud crítica tajante ante el mismo, sin duda, la más coherente con todo el entramado de los principios y experiencias de la espiritualidad cristiana» (B. JIMÉNEZ DUQUE, *La oración, lugar privilegiado para la experiencia*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, vol. II, o.c. p. 966).

b. LA EXPERIENCIA CRISTOLÓGICA EN LA MÍSTICA SANJUANISTA

1. *Problemática*

En Santa Teresa la espiritualidad se confunde con la propia vivencia. No estamos seguros de que suceda otro tanto con Juan de la Cruz. Este no escribió su autobiografía y él mismo atestigua las fuentes de sus escritos: «No fiaré ni de experiencia ni de ciencia, porque lo uno y lo otro puede faltar y engañar; mas, no dejándome de ayudar en lo que pudiere de estas dos cosas, aprovecharme he para todo lo que, en el favor divino, hubiere de decir... de la divina Escritura» (S, pról, 2). Los libros sanjuanistas son un conjunto armónico de experiencia personal y ajena, canalizadas por una lectura peculiar de la Biblia, y contrastado todo ello a la luz de la ciencia mística de entonces.

Hoy nadie pone en duda la centralidad de Cristo en este pensamiento¹⁴. Las vacilaciones se dejan sentir en si su obra presupone una experiencia de religiosidad natural o filosófica, en la que de forma inconsciente se haya podido introducir la fe cristiana, siendo ésta una explicación brillante de aquella, o la traducción del soporte de muerte, siempre exigido para alcanzar la transcendentalidad, por la cruz de Cristo y sus derivados¹⁵.

Otros han querido poner en duda la identidad neotestamentaria del Cristo sanjuanista, pretendiendo insinuar que el protagonista de sus obras es más el Verbo que Jesucristo¹⁶.

¹⁴ «La cristología sanjuanista es muy rica, aunque no constituye un tratado orgánico completo. Se ha exagerado su alcance teológico por algunos, mientras que por otros ha sido tachada de lacunosa o parcial en su vertiente mística. Son exageraciones evidentes» (E. PACHO, *San Juan de la Cruz. Temas fundamentales* - 1. Burgos, Monte Carmelo, 1984, p. 196).

¹⁵ «En ce carme, strict défenseur d'une règle aimée, en ce chrétien de si authentique qualité se cache, sans qu'il en ait lui-même conscience, un être plus ample encore, attirant en sa solitude intérieure les hommes qui viendront à lui de toutes les confessions qui, sans être liés eux-mêmes à un dogmatisme déterminé, pourront apprendre de lui une méthode de purification de leur pensée» (J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1931, p. 230).

¹⁶ «San Juan de la Cruz es una esponja empapada de cristianismo, que podría ser exprimida sin destruir su teoría mística... Estamos de acuerdo, pues aunque la teología de Juan es cristológica y aun cristocéntrica, le falta el núcleo real del cristianismo» (citado J.C. NIETO, *Místico, Poeta, Rebelde, Santo*, o.c. p. 216). No es esta la opinión de un gran conocedor del Santo y de la espiritualidad: «La construcción doctrinal de San

Los mejores conocedores del Santo, sin embargo, no dudan. Su Cristo es el de las confesiones de fe, el de los Sinópticos, el de Pablo y el de Juan, es decir, el del N.T.¹⁷ Pero con esto, aunque se ilumina mucho la cuestión, todavía algunos puntos deben ser esclarecidos. Admitida la opinión de estos últimos autores, aún es posible una pregunta: ¿Qué papel juega la Humanidad de Cristo en la experiencia mística?

2. Experiencia y pensamiento cristológicos

El camino hacia la mística se inicia a causa de un amor apasionado por Cristo (1S 14,2). El hombre sale de la terrenidad en busca de lo trascendente, debido a un ardor interior que no le deja descansar¹⁸. De esta forma, Juan ha constituido al Señor en principio de ascenso y meta del camino, ya que este amor primero se dirige a la búsqueda de su persona¹⁹. Así comienza la transposición de lo sensorial, que caracteriza este momento inicial. La imitación de Cristo es la clave, pero ello exige el conocimiento de su vida (1S 13,3)²⁰.

El segundo paso se dirigirá a purificar las zonas espirituales

Juan de la Cruz no es plotiniana, sino cristiana. Ciertamente un rumor plotiniano se escucha a lo largo de todos sus escritos. Pero es un elemento meramente formal. Común, por otra parte, a toda la literatura cristiana de occidente» (B. JIMÉNEZ DUQUE, *Juan de la Cruz. Camino y mensaje*. Ávila, 1987, p. 155).

¹⁷ «San Juan de la Cruz es uno de los eslabones más importantes de la tradición occidental de esta síntesis. Y sobre todo es uno de los representantes más fieles del eje esencial de la fe evangélica. En él encuentra la síntesis histórica una de sus formas más ricas y más útiles para el creyente, pues acertó a cargar *el acento sobre la primacía absoluta de la fe y de la caridad*, subordinando la experiencia y la disciplina contemplativa mística a esta perspectiva evangélica de base» (F. URBINA, *Comentario a Noche oscura del espíritu y la Subida al Monte Carmelo de Juan de la Cruz*. Madrid, Marova, 1982, pp. 122-123).

¹⁸ Cf. J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème*, o.c. p. 411.

¹⁹ *Subida, Noche y Cántico* se ponen en movimiento por un inmenso deseo de Cristo.

²⁰ «Nunca tomes por ejemplo al hombre... porque te pondrá el demonio delante sus imperfecciones, sino imita a Cristo, que es sumamente perfecto y sumamente santo, y nuncaerrarás» (D 161). En el corazón del seguidor de Jesús no puede quedar el más mínimo afecto ajeno a su Señor: «Renúncielo y quédese vacío de él por amor de Jesucristo» (1S 13,4).

y sus operaciones (entendimiento, memoria y voluntad), que encuentran su correctivo adecuado en la vivencia teologal (fe, esperanza y amor). La luz y el amor que impregnan a las virtudes teologales es luz y el amor de Cristo. Dos capítulos, desde muchos puntos maravillosos, enclavan plenamente este segundo momento en Jesucristo (2S 7.22), al mismo tiempo que sirven de clave de lectura de toda su obra²¹. En sustancia, se contienen en ellos afirmaciones tan rotundas como las siguientes: La Biblia entera se orienta a Cristo²²; En él Dios nos lo ha dicho todo (2S 22,3); Cristo es el foco iluminador del pensar y del obrar cristiano. El capítulo 22 podría intitularse: «Cristo palabra definitiva y plena de Dios». El 7, por su parte, aborda la dolorosa existencia de Cristo, que se alza como vivencia modélica de sus seguidores. Toda la parte activa de la purificación consiste en un esfuerzo denodado por la identificación plena.

El paso siguiente se produce a causa de la purificación pasiva de la parte sensorial. La entrada en ella se debe a una gracia especial de Jesucristo; no dudando en identificarla con el camino estrecho de que habla el Señor (1N, párrafo que sigue al poema). Al ir recordando con relativa frecuencia esta identificación (1N 6,4; 7,3-4; 11,4) afianza todavía más la idea de que nos encontramos en pleno camino del seguimiento de Jesús.

La unidad con lo precedente también aparece claramente señalado. Ya decíamos que la inflamación de la voluntad tenía como objeto a Jesús; y ahora persiste esta inflamación, aunque en grado más intenso (1N 11,1). El deseo de Cristo es tan ardiente que se tiene la sensación de que el ser humano se extingue por él: «Son las ansias por Dios tan grandes en el alma que parece se le secan los huesos en esta sed y se marchita el natural» (1N 11,1).

La sequedad en la oración y el poco gusto por la virtud, aspectos característicos de esta primera noche, son contemplados como elementos integrantes de comunión con Cristo crucificado. Es necesario morir con él para hallar la resurrección interior (Cta 7). El sentido se crucifica en la negación del gusto. Así parti-

²¹ En el sentido de que el séptimo expresa la existencia de Cristo y el vigésimo segundo, que no puede existir otro camino o proyecto fuera de él.

²² «Juan hace una interpretación cristocéntrica de la historia del Antiguo Testamento que, según él, se encamina a Cristo. En Cristo encuentra la Biblia su unidad. La historia vista a la luz de Israel, es la historia salvífica, que Dios dirige hacia su expresión completa en Jesucristo» (J.C. NIETO, *Místico, Poeta, Rebelde, Santo*, o.c. p. 153).

cipa él también de las amarguras del Amado²³.

Pero esta noche es un simple amago²⁴, la auténtica se halla en la pasiva del espíritu, donde se tiene la sensación de haber perdido la orientación existencial. Dios se oscurece en el entendimiento y, aunque el corazón arde en amores, todo sirve de pesadilla al no comprender el hombre que Dios pueda tener algún motivo para seguir amándolo. Ciertamente se dan en algunos momentos ráfagas de luz, pero pronto desaparecen del horizonte de la conciencia y el inmenso sentimiento de la ausencia de Dios consigue borrar su recuerdo. Juan de la Cruz piensa que en estos momentos es Dios mismo quien está viniendo al alma a su propio estilo. La conmoción se produce por la dilatación que en el ser humano está efectuando la infinitud de Dios²⁵. Algunos autores han llegado a sospechar que Juan de la Cruz se ha olvidado de Cristo en esta noche horrenda. Pero no existe tal olvido. Es más, con toda propiedad puede denominarse este espacio de purificación «noche de Cristo». Veámoslo: la marcha hacia Dios se describe aquí como la salida nocturna de una mujer locamente enamorada. El transfondo de esta salida nuestro autor lo sitúa en el Cantar de los Cantares y en la marcha de la Magdalena en busca de Jesús la mañana de Pascua, «cuando todavía había tinieblas», como anota el simbolismo del evangelio de Juan (2N 13,5-7). En esas ráfagas «interpoladas» Cristo se deja contemplar por la amada. El autor llega a escribir: «El inmenso amor del Verbo Cristo no puede sufrir penas de su amante sin acudirle» (2N 19,4). El precioso capítulo 21 interpreta las tinieblas de la noche oscura como el tiempo en que la amada ha estado confeccionando el bellissimo vestido de bodas (las vivencias teologales) que deslumbrará los ojos de Cristo.

También su presencia se percibe en este momento desde el punto de vista estructural de las obras del Santo. El principio que pone en movimiento al hombre (la esposa) es el amor ardiente por el Señor («con ansias en amores, inflamada»), motivo que se va continuamente repitiendo (1S 14,2; 1N Declaración, 2; 2N 13,5. 7). Por otra parte, en el proyecto original sanjuanista *Subida* y

²³ «Crucificada interior y exteriormente con Cristo vivirá en esta vida con hartura y satisfacción de su alma» (D 91). «Bástele Cristo crucificado y con él pene y descanse» (D 96).

²⁴ «Mas se puede llamar y debe llamar cierta reformación y enfrenamiento del apetito que purgación» (2N 3,1).

²⁵ Cf. S. CASTRO, *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*, o.c. pp. 89-91.

Noche constituyen una única obra ²⁶. En este caso toda la fuerza cristológica de 2S 7.22 recaerá también sobre *Noche*, donde no tenía por qué volver a repetir los principios allí establecidos. Cristo, pues, es el Señor de la noche. Es él a quien el alma esposa pretende encontrar. La finalidad de la noche se dirige al descubrimiento del Señor, bajo una dimensión más profunda, quedando ya muy lejos las primeras percepciones (2N 24,3).

Después de tantas penalidades la esposa se siente ardientemente enamorada y llega para ella la novedad del *desposorio*, que se produce a causa de una experiencia muy intensa de la Divinidad del Amado (C 13,3). Se origina un precioso encuentro con el Señor y desde él con la Trinidad (C 13,11); la experiencia explota en percepciones vibrantes de la creación: «Siente serle todas las cosas Dios» (C 14,2); plenitud que se consigue por la transformación en Cristo (C 14,5): «El alma en este convite que ya tiene en el pecho del Esposo, de todo deleite goza y de toda suavidad gusta» (C 20,5). Pero el *desposorio* está orientado al *matrimonio*, que se realiza con Jesucristo (C 13,1). Este Cristo es el de los Evangelios, ya que Juan hace aquí mención expresa de la encarnación. Se nos recuerda además que nuestra unión con él en el bautismo ya tiene carácter esponsal (C 23,6). El matrimonio espiritual es, en opinión de Juan de la Cruz, el deseo más profundo que se oculta en el corazón humano (C 22,6). Desde sus mismas raíces éste tiene ansias incontenibles de Cristo. Las últimas estrofas de *Noche*, preciosas desde la literatura y no menos desde la estética y la mística, cantan bellísimamente este suceso, pero sobre todo lo hace la última.

Cristo va transformando en él el ser entero de la amada (C 24,6); así comienza a percibirse «vestida de Dios y bañada en Divinidad» (C 26,1). El matrimonio tiene lugar en Jesucristo, correspondiendo su preparación inmediata al Espíritu Santo (C 22,2). Estos encuentros, como hemos dicho, producen la divinización (C 22,6; 26,1).

En la comunión matrimonial se descubre a la Iglesia como la esposa ideal de estos amores (C 30,7). Un dato más que avala nuestro planteamiento de que Juan de la Cruz siempre que tiene «in mente» a Cristo está pensando en el Señor del N.T. El amor sigue creciendo hasta desear llagarle en esa llama por su fe inquebran-

²⁶ Con independencia de que al final, literariamente, hayan resultado obras distintas. Pueden verse las diversas opiniones de los autores en J. Damián GAITÁN, *Subida del Monte Carmelo y 'Noche oscura'*, en *Teresianum* XL (1989) II, 296-301.

table en él (C 31,9). Esta herida nos trae el recuerdo de aquella padecida por el alma en la estrofa primera y más todavía el de la producida por la contemplación de los misterios de la Encarnación (C 7,3).

Y la comunión prosigue en un crescendo ininterrumpido. La última estrofa de *Llama* está dedicada enteramente a Cristo. Ahora la esposa se da cuenta de que sus maduresces cristianas se derivan de la unión sponsal con el Señor (L1 3,1). El Padre y el Espíritu hacen su obra en el alma mediante el «toque» del Verbo (L1 2,16). La realidad entera (Trinidad y creación) llega hasta ella por, su intensísima comunión con Cristo (L1 4,4).

Las últimas estrofas de Cántico B recogen estos clamores de Llama y los proyectan hacia la eternidad²⁷. Hemos alcanzado un anhelo límite: contemplar cara a cara al Amado (C 36,7). La alusión a la Iglesia y a la oración sacerdotal nos advierten que el Amado está envuelto en tonalidades de encarnación (C 36,5). Sepultarse en las profundidades de la Humanidad gloriosa (C 37) y gustar allí el inmenso misterio de Dios, es un deseo tan ardiente, que pone en peligro la vida terrena de la esposa. Comunión plena con Cristo (C 38,9) y comunión igualmente plena con la Trinidad (C 39,3-4) es el lamento final que se escucha en este grito infinito.

Y Cántico se extingue con una frase feliz: «El dulcísimo Jesús, Esposo de las fieles almas» (C 40,7). En ella se condensa la naturaleza del Amado, que con tanto fervor se ha perseguido a lo largo de ese libro. Esta frase invalida cualquier suposición neoplatónica sobre Cristo.

Como hemos podido comprobar, Cristo se halla presente a lo largo de todo nuestro itinerario hacia Dios. Es verdad que en el paso de la meditación a la contemplación aconseja, supuestas unas determinadas condiciones, retirarse de toda imaginación corpórea, incluidas las referidas al mismo Cristo (2S 12,3-13,8; 1N 9). No pocos han sospechado que a partir de aquí el Cristo sanjuanista queda desencarnado, es el Verbo o el Logos de Dios de los neoplatónicos. Pero en contradicción con tal conjetura se halla el hecho de que, siempre o casi siempre que se refiere a él, lo envuelve en contenidos que recuerdan su aventura terrena.

Estamos ante algo paradójico. Por una parte, afirma que la unión con Dios no puede realizarse a través de imágenes o figuras y, por otra, la alusión constante al Verbo historizado. A lo largo de estas páginas iremos viendo que la contradicción es sólo aparente. Todas las dudas desaparecerían si pensáramos que el

²⁷ C 36-40.

Esposo del alma, de que habla Juan de la Cruz, es el Resucitado²⁸. Pero de momento basten estas simples insinuaciones con las que queremos concluir este primer acercamiento a la cristología sanjuanista.

II. PERSPECTIVAS DISTINTAS DE TERESA Y JUAN DE LA CRUZ

La síntesis que acabamos de hacer de ambos autores muestra que, aunque las semejanzas de su experiencia y pensamiento son grandes, existen también notables diferencias, derivadas de determinados factores.

Es el primero su condición existencial. Cualquier fenómeno viene comprendido por el hombre y la mujer de forma diferente. Aunque Juan de la Cruz ha ocultado su experiencia y en algunos libros se ha situado en el lugar de la mujer (esposa), apoyado en textos del Cantar y después de haber leído la obra entera de Teresa²⁹, es evidente que no puede traicionarse a sí mismo y sus planteamientos dejan traslucir los rasgos masculinos de su ser. Estos están también determinados por la perspectiva intelectual en que se coloca. Juan de la Cruz nos da a conocer su visión del misterio a través de un grande proyecto teológico que en algunos casos lleva adelante con cierta frialdad científica. Los capítulos 7 y 22 de 2S son producto de una mente fría que analiza las cosas a una cierta distancia para conseguir conclusiones racionales inquebrantables. También se deja sentir su mente de varón en la descripción misma de la experiencia, intentando encontrar siempre razones para apoyarla.

En Teresa, por el contrario, todo es experiencia y afectividad.

²⁸ El mundo de la resurrección no puede expresarse en figuras ni en imágenes que en todo caso remiten a un mundo irrendo y aescatológico. No obstante, la pasión de Juan de la Cruz por Cristo le ha obligado a no silenciar que el hombre en la eternidad tiene que sumergirse en la carne de Cristo para poder contemplar a Dios.

²⁹ «El influjo teresiano en los escritos sanjuanista es más amplio y profundo de lo que se cree corrientemente. Juan de la Cruz pone en clave doctrinal las descripciones vivencias de la Madre Teresa, confrontadas e integradas en las suyas propias» (*Obras completas de San Juan de la Cruz*, Madrid, Espiritualidad, 1980, 2ª ed. p. 747, nota 3).

Lee y comprende todo desde aquí. También razona con profundidad y sería capaz de sistematizar, pero siempre va delante la intuición y el afecto: «No diré cosa que en mí o en otras no la tenga por experiencia o dada en oración a entender por el Señor» (CE, pról 3). Su Cristo necesariamente ha de ser configurable y tangible. En aquel tiempo la mujer no tenía posibilidad de introducirse en el mundo de la cultura. De otra forma, quizás ella no hubiera podido traducir sus experiencia en moldes filosóficos y antropológicos. El hecho es que Juan de la Cruz nos brinda un sistema y Santa Teresa una experiencia, pero indudablemente su obra está formulada en términos de pensamiento. Como ejemplo puede servirnos *Cántico* que, surgido de una experiencia incommensurable, terminó reestructurado a partir de los estudios clásicos de la vida espiritual. Esto supone que nuestro místico piensa en categorías de universalidad. Teresa, en cambio, se limita a expresar lo que siente: «No diré cosa que no la haya experimentado mucho» (V 18, 7).

Juan asume las teorías de la mística clásica: pérdida de la imagen, simplicidad de la contemplación, etc. La pregunta surge de inmediato: ¿Ha experimentado personalmente toda esa gama de datos que nos ofrece? o, más bien, ¿ha canalizado el fondo de su grandiosa religiosidad dentro de ese entramado? Hoy nos es imposible dar una respuesta convincente a tales interrogantes. Dos cosas parecen seguras: se mueve con tal naturalidad y maestría en la descripción de la vivencia mística que no parece que sea sólo un cualificado observador. Algunas veces testimonia claramente su experiencia al respecto como sucede en *Cántico*, *Llama* y en algún otro lugar³⁰. Pero esto no invalida la pregunta: ¿Acaso no pudo ser su vivencia de otro orden y luego él la dio paso en los moldes clásicos de todos conocidos?

Otro factor a tener en cuenta se refiere al hecho de que Juan de la Cruz escribe después de haber leído enteramente la obra de Teresa. Parece que en algún aspecto corrige suavemente ciertos planteamientos de ella. Pero, ¿son correcciones? o, ¿más bien, meras explicaciones?. Entre éstos pudiéramos reseñar los temas relacionados con la Humanidad de Cristo y las visiones y revelaciones sobrenaturales. Pero si su pensamiento se identifica con el

³⁰ «Sería ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia mística, cuales son los de las presentes Canciones, con alguna manera de palabras se pueden bien explicar» (C pról, 1). «... Lo he diferido hasta ahora (la declaración de las estrofas) que el Señor parece que ha abierto un poco la noticia y dado algún calor» (L1 pról, 1).

de Teresa, ¿para qué escribe Juan de la Cruz?

En el tema cristológico de la Humanidad, que en seguida veremos, aunque en los dos queda claramente afirmada la realidad humana del Señor como imprescindible en el camino místico, indudablemente existen diferencias. En lo tocante a las revelaciones, aunque ambos también afirman que no son necesarias para la consecución de la perfección, como a Teresa le ayudaron tanto en su vida, las narra con cierta simpatía y agradecimiento. Implícitamente un lector poco avisado puede estar expuesto al peligro de creer que ella invita a entrar por este camino. Pero tampoco aquí Juan se muestra absolutamente radical. Si bien afirma que negándolas, si son de Dios, se consigue el efecto por él intentado, en algunas circunstancias aconseja recordarlas, para levantar desde ellas el corazón a las realidades invisibles³¹.

La diferencia más notable, sin embargo, se halla en la persistencia de la imagen en Teresa y en su superación como condición imprescindible para la mística según Juan de la Cruz (2S 24,4). Pero también aquí es necesario matizar, porque Juan hablará de imágenes que no desaparecen nunca del alma, debido a su pureza y poder evocador de la realidad que enuncian (3S 13,6). Mas, centrando el punto de mira en el ascenso a la mística, cuando Teresa se niega a quedarse en noticia oscura sin consideración particular y Juan enseña que, supuestas determinadas circunstancias, — las tres señales famosas — esto es para la iluminación, no parece posible un acuerdo total.

Claramente nos encontramos con dos espiritualidades en que las diferencias son más que de matiz³². Pero éstas en lugar de apartarlos, los une en una visión complementaria de la vivencia religiosa. Las dos responden a dos tipos de interioridad, que necesitan un contrapeso mutuo. Lejos, pues, de repelerse, se complementan y enriquecen considerablemente: lo femenino y lo masculino, la experiencia y el pensamiento, el alma y la Iglesia, la metafísica y la historia, la poesía y la prosa, la imagen y la noti-

³¹ Aunque el Santo habla de negación, no rechaza su utilización para entrar en la sustancia del espíritu: «No haciendo caso de la letra y corteza, esto es, de lo que significa o representa o da a entender, sólo advertir en tener el amor de Dios que interiormente le causan al alma... Y para sólo este efecto bien podrá algunas veces acordarse de aquella imagen y aprehensión que le causó el amor» (3S 13,6).

³² Ya hemos escuchado la opinión de Tomás de la Cruz: «Il est certain que dans la synthèse sanjuaniste, l'humanité du Christ offre un profil nettement différent de celui qu'elle a chez Thérèse» (cf. nota 1).

cia oscura y amorosa. Como es obvio, algunos de estos calificativos no corresponden exclusivamente a ninguno de los dos. Hablamos de prevalencias, no de exclusividades.

III. CRISTO EN EL PROCESO ESPIRITUAL

Estudiamos ahora la figura de Cristo a lo largo del camino hacia la trascendentalidad en ambos autores. Expuesta su cristología, nos fijamos en los puntos claves de convergencia o divergencia.

a) *Los comienzos*

El inicio del proceso en los dos casos surge de Cristo. A Teresa es Cristo quien la abre a la trascendentalidad. Juan de la Cruz sostiene otro tanto al poner en el enamoramiento del Señor el impulso que da principio a la marcha (1S 14,2). Teresa enseña: «Mirando su vida, es el mejor dechado (V 22,7). Fórmula muy similar a la de Juan de la Cruz que aconseja el conocimiento profundo de la existencia del Señor (1S 13,3). Aparentemente, la perspectiva en que ambos se colocan parece variar un tanto, pues Juan de la Cruz invita en seguida a la negación (1S 6-12) como exigencia de ese enamoramiento, mientras que Teresa busca el encuentro con él en la oración silenciosa (V 8,5-6), aunque no deja de recordar que, si el orante se abraza pronto con la cruz, caminará más de prisa³³.

La búsqueda de la compañía del Señor es la pretensión de Teresa. Por su parte, en 1S no se insiste ahora en la afectividad, sino en la renuncia, aunque el gozo que de ella pueda provenir sea muy intenso (1S 13,7). En las primeras estrofas de *Cántico* Juan se aproxima más a las perspectivas de Teresa. La negación es una marcha ansiosa por hallar cuanto antes al Amado. Teresa presenta al discípulo dialogando — «estando muchas veces tra-

³³ «Y creo es gran parte este no abrazar la cruz desde el principio, que andarán afligidos, pareciéndoles no hacen nada; en dejando de obrar el entendimiento, no lo pueden sufrir, y por ventura entonces engorda la voluntad y toma fuerzas, y no lo entienden ellos» (V 11,15; cf. V 11,12.14.18).

tando a solas» —, mientras que Juan de la Cruz piensa que es tiempo de búsqueda, no de hallazgo.

La concentración crística queda claramente plasmada en *Vida y Moradas*³⁴. En *Subida* se le sitúa en el desencadenamiento de la marcha, pero luego se alude poco a él. Se tiene la impresión de que se pone en movimiento desde un principio cristológico un amplio proceso metafísico. En *Cántico*, como hemos dicho, Juan de la Cruz se aproxima más a Teresa.

b) *Hacia la contemplación*

El trayecto comprendido entre la meditación y la contemplación Santa Teresa lo deja un poco atematizado. Insiste en que durante el período de la meditación se han de vivir intensamente las actitudes de Cristo. El orante se siente penetrado y envuelto por la realidad cristiana. Pero todavía no ha entrado a fondo la cruz como elemento discernidor. La naturaleza humana se ha adaptado a lo espiritual, como si se hubiera producido un cierto acoplamiento, sin que se hayan conmovido mucho sus estructuras (cf. 3M). Teresa denominará «almas muy concertadas», a quienes han llegado hasta estas alturas. En 2S, en cambio, todo este período viene iluminado por la vivencia de las virtudes teologales. La adhesión a Dios se mide por el vigor que impriman tan admirables actitudes. Ellas doblegan otras tantas zonas indómitas del hombre, elevándolas sobre sí.

Aquí nuestro místico se comporta como un auténtico maestro, sobre todo al hablar de la fe³⁵. Quizás nunca se ha ahondado con tanta profundidad. Jesucristo se convierte en la única luz de este camino, pues todo ha de quedar reducido a él como palabra única y definitiva del Padre. Todo cuanto en este libro se

³⁴ Cf. V12,1-3; 13,11.13.22. Parece que la interioridad de *Moradas* se basa en V 40,5 donde contempló a Cristo esculpido en el hombre. La primera morada implica este soporte. En este caso la antropología teresiana será esencialmente crística. El castillo remitiría a la Jerusalén de arriba, al cenáculo, al Paraíso, al huerto del Génesis y del Cantar. Y las imágenes y símbolos aludirían al Cristo glorioso que desde el interior del hombre expande su gloria: «Hemos contemplado su gloria». Cf. S. CASTRO, *La experiencia de Cristo, centro estructurador de «las Moradas»*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, o.c.

³⁵ Cf. CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *La Escuela mística carmelitana*. Avila, 1930, p. 29.

afirma viene redimensionado por la luz que surge de este luminoso capítulo (2S 22), cuyo complemento se halla en el otro, también consagrado a hablar enteramente de Cristo, como misterio insondable de cruz (2S 7). Juan muestra aquí su gran capacidad reductora. Los amores, sueños y esperanzas del hombre hallan su respuesta en las actitudes teologales; el eje central de éstas es Cristo, y este Cristo es el de la Biblia. Así asienta vigorosamente la dimensión crística de la existencia. Es necesario no olvidar esto para comprender que si después exige la pérdida de su imagen, es para conseguir una comprensión más profunda de su ser y no para infravalorar la parte humana del Señor.

La noche pasiva del sentido, que Juan de la Cruz describe admirablemente en el primer libro de *Noche*, encuentra buenos paralelismos en Teresa, diseminados a lo largo de las primeras moradas, con rebrotes en las cuartas y en las quintas. Los espacios de grandes sequedades y la invitación teresiana a abrazarse con la cruz hallan profundo eco en esa noche.

c) *Noche pasiva*

La noche pasiva sanjuanista tiene pocos paralelismos en las obras de Teresa. Podemos decir que desde el punto de vista estructural, ninguno. En efecto, esta densa oscuridad se sitúa en el espacio que se extiende entre la meditación y la contemplación. Bien es verdad que Santa Teresa habla antes del desposorio de una serie de formas oracionales, todavía esporádicas — recogimiento, quietud y unión —, que en algún sentido pudieran localizarse en esas ráfagas luminosas interpoladas, en las que la luz de la contemplación apaga las tinieblas de la noche (2N 7,4). En el sueño de las potencias — la oración de quietud en sumo grado según su última opinión — se habla de que el alma se siente ebria de Dios (V 16,1): «Es un glorioso desatino, una celestial locura, a donde se depende la verdadera sabiduría, y es deleitosísima manera de gozar el alma». Algo parecido acontece en algunos de los tramos de *Noche*, cuando la voluntad se siente enardecida y como si los huesos se le secan de sed por Dios (1N 11,1). Juan de la Cruz hablará del inmenso amor del Verbo Cristo que no soporta ver penar por mucho tiempo a la amada (2N 19,4; C 11,1). Teresa, por su parte, identifica toda la experiencia de esta tramo como efecto de Jesucristo que se deja sentir en el interior del hombre.

El místico carmelita exige aquí la pérdida de la imagen. En Teresa también en algún momento parece que esta imagen se ob-

nubila, principalmente en la oración de unión. Pero el punto de referencia constante es Jesucristo. A esta conclusión se llega desde el análisis literario-teológico de *Moradas* así como de algunas *Cuentas de Conciencia*, que confirman cuanto sostiene en *Vida* ³⁶.

En la noche sanjuanista el alma pierde la imagen de Jesús, aunque en ciertos momentos se recupera. Sin embargo, quien lea a fondo esta obra no podrá poner en duda que los protagonistas siguen siendo Cristo y el alma. El inicio del proceso se debió a la inflamación de la voluntad en amores por Cristo y ahora, recuerda el libro de *Noche*, esta inflamación sigue creciendo ³⁷.

Decíamos que este tramo nocturno no aparece tipificado en Teresa. Ella nos habla de grados oracionales, pero éstos no son permanentes. Aludirá a percepciones altísimas de Dios en que el alma queda en profunda soledad, después de haber alcanzado incluso el desposorio espiritual. Quizás esta situación coincida con *Cántico* 17-18, en que se habla de una modalidad especial de la noche (V 20,955).

d) *Intensísima comunión*

El desposorio implica en Teresa una relación intensísima con Jesucristo. La persona del Señor se muestra en revelaciones altísimas. Sextas *Moradas* y algunos capítulos de *Vida* (27-29; 37-40) describen este nuevo estado. Cristo se muestra resucitado, a pesar de que a veces asuma algunos aspectos de su vida terrena. En Juan de la Cruz la experiencia se ofrece sin imagen, aunque para describir esas tan altas percepciones se utilicen algunas, pero la experiencia como tal se capta sin ella ³⁸. De todas formas, no niega la posibilidad de compaginar este estado con determinadas visiones o revelaciones ³⁹. Pero su opinión es que la contem-

³⁶ Cf. S. CASTRO, *Jesucristo y su misterio*, en *Revista de Espiritualidad* 41 (1982) 146-150.

³⁷ Sobre la presencia de Cristo en la noche sanjuanista, cf. S. CASTRO, *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*, o.c. pp. 91-94.

³⁸ «La nature visible s'abime ici dans la nature invisible, le monde des formes retourne à l'univers éternel, véritable conversion du diverse à l'un que le lyrisme, à lui seul, nous fait entrevoir» (J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix*, o.c. p. 348).

³⁹ Juan de la Cruz define esta experiencia como noticia oscura y amorosa general (2S 14,12). Escuchamos a uno de sus mejores comentaristas: «El interés está centrado en esta noticia amorosa general que Dios comunica. Los dos primeros términos poseen un significado de fácil intelección: conocimiento y amor fundidos y en mutua fecundación. "Gene-

plación cuanto más nítida y pura tanto más se distancia de percepciones o representaciones configuradas; es noticia oscura y amorosa. Ahora bien, esta noticia puede hacer relación a la corporeidad de Cristo. Ciertamente que Juan de la Cruz al hablar de Cristo en este momento nunca le denomina Jesús, prefiere los términos de Verbo, Sabiduría, Hijo de Dios, etc. Cuando usa esos términos, cierto que no pretende en ningún modo prescindir de su realidad humana, por razones que en seguida veremos.

El Cristo de Teresa y el de Juan de la Cruz es el del N.T., pero percibido desde diversas perspectivas. El de Teresa es el resucitado. Ella expresamente testimonia que en las visiones siempre aparecía con la carne resucitada, aunque se le mostrara en una determinada realidad de la vida terrena; le podía ver crucificado, pero «siempre la carne glorificada» (V 29,3). Juan de la Cruz hablará poco de la experiencia del cuerpo de Cristo; la experiencia tiene lugar en la contemplación oscura y amorosa. Pero, ya hemos dicho, que en ella se puede percibir ese cuerpo de gloria. El no ve necesaria la imagen para la percepción de un cuerpo resucitado, aunque en algunas circunstancias determinadas las admite, pero son más bien la excepción. Teresa, sin embargo, tiene experiencias de que en la muy alta contemplación pervive la imagen, (en las famosas visiones imaginarias), aunque en esas cumbres lo propio es la experiencia de la presencia de Jesucristo, Dios-Hombre, en visión intelectual, sin imagen (CC 66,3).

e) *Las cumbres de la experiencia*

El último estadio, el del matrimonio, tiene muchos parecidos entre ambos, pero el punto de fricción sigue siendo el mismo. Cuando lo describen, los dos acuden a la Biblia más que en la narración de los grados precedentes. Juan hará alusiones muy concretas al Cantar y a la Cruz de Cristo (C 22), pero no menciona la resurrección. La Santa, por el contrario sitúa la escena después de la comunión, en medio de una aparición de Cristo resucitado. Juan se fija más en la transcendencia, Teresa humaniza el suceso (CC 25). En los dos casos la figura de Cristo está plenamente am-

ral" es aquí el término menos familiar. Digamos de entrada que no equivale a genérica... Se califica de general porque abarca a la totalidad de la relación de persona a persona: actitud de toda la persona humana ante Dios que se le comunica en su infinitud personal» (F. RUIZ, *Místico y maestro. San Juan de la Cruz*. Madrid, Espiritualidad, 1986, p. 215).

bientada en la Biblia. Es curioso que Juan de la Cruz señale que precisamente aquí se le revelan al alma los misterios de la Encarnación y de la redención (C 23,1) y se cite el texto paulino del vivir en Cristo (C 22,6). Tanto en uno como en el otro la transformación en Cristo es transformación divina y trinitaria; y la unión deriva en ansias apostólicas. Teresa se fijará más en el apostolado de la evangelización (7M 3,4; 4,4.9). Juan en la unión con Cristo como hecho que se constituye en un foco de atracción para muchos (C 25.29). También están de acuerdo en la imitación del Amado en el sufrimiento (C 36,13). Parece que en la narración de este último grado se ha dado un influjo mutuo.

IV. CRISTO Y LA CONTEMPLACION

San Juan de la Cruz orienta de inmediato al discípulo a la contemplación infusa. Sólo en ella quedan transcendidos los bajos modos de acceso al misterio. Para llegar aquí el Santo propone una serie de medidas de carácter moral e intelectual. Las morales dicen relación a las actitudes, pues no se trata de ejercicio psicofísico alguno, ya que la comunión que se pretende con Dios es comunión de existencia, no algo que pueda lograrse a base de depuraciones intelectivas.

Sobre las actitudes intelectivas o mentales, que pueden servir de ayuda a las anteriores, exige tres señales, como indicio de que la noticia oscura y amorosa infundida por Dios está haciendo acto de presencia en el alma. Aquí se sitúa el esfuerzo suave por ahuyentar de nosotros toda representación de lo divino en cualesquiera de sus formas. Las fricciones con Santa Teresa podrían situarse aquí. Es evidente que, cuando Teresa plantea por primera vez este tema y adopta una postura polémica con numerosos autores (V 22), no se refiere a Juan de la Cruz, ya que todavía no lo conocía. Con toda seguridad, sus adversarios de este momento son los místicos franciscanos⁴⁰. El problema era de dominio público y venía coleando en la espiritualidad española desde los místicos renanos. La contemplación es un acto simplicísimo, en el que no caben imágenes. Teresa estaba dispuesta a aceptar

⁴⁰ Cf. T. ALVAREZ, *Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa*, en Monte Carmelo, 88 (1980) 340-348.

esto ⁴¹ con tal de que se hiciera una excepción con la Humanidad del Señor: «Y que entre en cuenta este divino cuerpo con nuestras miserias ni con todo lo criado, no lo puedo sufrir» (V 22,1). Esforzarse por no representar la imagen de Jesús, le parece a Teresa desagradecimiento con el Jesús de la historia. Cree además que tal postura contradice las enseñanzas del N.T. De ahí ese cúmulo de textos bíblicos con los que quiere apoyar su argumentación.

Juan de la Cruz plantea el problema de otra manera. Cree que no es posible mantener en la oración la configuración de Jesús o algunos de sus misterios en particular, porque la contemplación infusa que ya está entrando en el alma, arrastra de tal forma la mente que la imposibilita el ejercicio de la meditación. Él piensa que en esa noticia recibe el alma mucho más contenido que con el método precedente. Teresa sostiene que si bien es cierto que la meditación en cuanto proceso deductivo se hace imposible, no lo es la contemplación activa de los misterios en que la mente se fija en ellos con representación imaginaria, y a causa de la profundidad y riqueza de esta «mirada», que absorbe en amor e inteligencia, se hace de todo punto imposible la meditación (6M 7,11-12).

Aunque es seguro que el autor del *Cántico* y de *Subida* no puede entrar entre esos autores que anatematiza Teresa, su postura es un tanto diferente. Pero, propiamente hablando, el problema no viene puesto por la supervaloración o infravaloración de la Humanidad de Jesús, sino por el hecho de que Juan de la Cruz acepta la categoría de la contemplación como el medio más sublime de acceso a la verdad, en este caso también la verdad del Cuerpo de Cristo. Teresa se mueve en otra experiencia. En lo más alto de la mística perdura la imagen. Es cierto que en los arrobamientos y éxtasis, puede perderse, pero dice ella que es para más gozarlo ⁴². En séptimas Moradas lo divino y lo humano se armonizan en el alma: «Es muy continuo no se apartar de andar con Cristo nuestro Señor por una manera admirable, donde divino y humano junto es siempre su compañía» (6M 7,9). Ella sigue pensando que la contemplación activa de los misterios es posible: «Y si esto no hace, es bien que lo procure hacer, que yo sé que no lo impedirá la muy subida oración» (6M 7,12). «Y mirad que oso de-

⁴¹ «Esto bien me parece a mí algunas veces; mas apartarse del todo de Cristo y que entre en cuenta este divino cuerpo con nuestras miserias ni con todo lo criado, no lo puedo sufrir» (V 22,1).

⁴² «Dichosa tal pérdida que es para gozar más de lo que nos parece se pierde» (V 22,9).

cir que no creáis a quien os dijere otra cosa» (6M 7,5). De ninguna manera está dispuesta a aceptar la postura contraria: «Ni nadie me hará entender — sea cuán espiritual quisiere — que irá bien por aquí» (6M 7,12). Se ha pensado que en este texto Teresa haría alusión a Juan de la Cruz, no existe fundamento alguno para tal suposición, si se exceptúa un mero contacto semántico en el famoso Vejamen, en el que en tono jocoso, contestando a su respuesta: dice: «Dios me libre de gente tan *espiritual* que todo lo quieren hacer contemplación perfecta, dé do diere».

Teresa tiene que reconocer que algunas veces se pierde la imagen. Sabe por propia experiencia que las visiones intelectuales — sin imagen — son las más sublimes, y nos dirá que al final de su vida las visiones imaginarias habían cesado. Ella en esto no tiene problema, éste radica en que nosotros por nuestra cuenta, como mera colaboración al plan divino, tratemos de superarlas. Juan de la Cruz, que parte de que el encuentro con la profundidad sólo puede realizarse mediante la noticia oscura y amorosa, es decir, mediante la contemplación infusa, admite que algunas imágenes nunca desaparecen del alma (3S 3,6). «Estas figuras que hacen los tales efectos están asentadas vivamente en el alma; que no son como las otras imágenes y formas que se conservan en la fantasía» (3S 13,7).

Al místico carmelita se le ha acusado injustamente de infravalorar la Humanidad del Señor en el proceso espiritual, pero no es cierto que eso sea así. En efecto, en los dos capítulos cristológicos famosos de *Subida* (7.22) imprime el ser del Señor de forma absoluta en el corazón y entendimiento del hombre. Como es natural, ese Cristo permanece a lo largo del camino hacia Dios, como puede comprobarse por la Canción 37, en la que la esposa canta el deseo de sumergirse en la hondura de Cristo, en la eternidad, para poder contemplar y experimentar a Dios. Este Cristo no es una figura funcional, que canalice una gran experiencia transcendental, es el origen, el objeto y la meta de la misma, y que luego adoptará diversas formas. Para explicación de esa tan alta percepción de Cristo, Juan de la Cruz se servirá de elementos bíblicos y neoplatónicos. Santa Teresa será exclusivamente bíblica.

La pequeña tensión que se crea en la admirable cristología sanjuanista se debe, a mi parecer, a no aclarar que su protagonista, como lo es en verdad, es el Cristo Resucitado. No se decantó por esta confesión quizás por miedo a que el espiritual no comprendiera del todo que ese cuerpo glorificado está trapasado por la *doxa* del Espíritu y que su aproximación a él exige la transcendencia total de esta carne nuestra. Una lectura en profundidad de

Juan de la Cruz nos hace ver que sigue siendo siempre un poeta enamorado de Dios, de la carne de Cristo y del mundo, donde ella floreció y dejó vestido de hermosura ⁴³.

V. LOS MISTERIOS DE CRISTO

a) *Pensamiento de Juan de la Cruz*

El Místico afirma al inicio del proceso que es necesario de todo punto conocer la vida de Cristo, pues el camino que se va a emprender tiene por objeto su imitación ⁴⁴. Luego sus alusiones al Jesús de la vida pública son muy reducidas y casi siempre funcionales. Pero no debemos olvidar que eso se da por conocido y que su proyecto va dirigido a conducir al hombre a la unión con Dios en la línea de la vida contemplativa, aunque después su doctrina por su insistencia en los elementos centrales de la religiosidad, tenga dimensiones prácticamente universales. Quiere descubrir en Jesús los principios más hondos del comportamiento humano. Ahora bien ¿esas conclusiones, que se deducen acerca de las actitudes, son fruto de la reflexión sobre el Nuevo Testamento o surgen de algún otro presupuesto desde el que se hace la hermenéutica de los textos neotestamentarios? ⁴⁵. La mística de

⁴³ «Assurément ce n'est pas lui qui s'éloigne du réel puisque jour après jour il pénètre jusqu'à l'intime, et si, aux derniers degrés de l'expérience, le monde pour lui, en lui, tremble come une toile ce n'est point parce que le monde aurait perdu de sa densité; au contraire, c'est le poids sans cesse accru de ses richesses qui le fait osciller» (G. MOREL, *Le sens de l'existence*, o.c. vol. III, p. 152).

⁴⁴ Con gran acierto en la preciosa síntesis que de San Juan de la Cruz nos ofrece uno de sus mejores conocedores, introduce en la antropología el tema cristológico, para hacernos ver que el hombre se encuentra a sí mismo en Cristo y que Cristo se expande en el hombre. Cristo y el hombre ya siempre inseparables; cf. J.V. RODRÍGUEZ, *San Juan de la Cruz, profeta enamorado de Dios y maestro*. Madrid, Instituto de Espiritualidad a distancia, 1987, pp. 295-364.

⁴⁵ «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» (H.U. BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*. 3. *Estilos laicales*. Madrid, Encuentro, 1987, p. 171).

Cristo no se deduce del todo de los textos del N.T. El haber omitido voluntariamente la expresión: «El Verbo se hizo carne», hace que la lectura realizada esté metodológicamente sesgada o, mejor, orientada, puesto que, a pesar de que el versículo aludido no aparezca expresamente, su contenido entra a formar parte de la verdad cristológica que Juan confiesa de Jesús. También Juan ha empleado aquí a fondo su capacidad reductora y ha concentrado en la cruz sobre todo, pero también en la Encarnación, los misterios de la vida de Cristo. En este sentido, su espiritualidad no se apoya en una teología de los misterios del Dios Encarnado⁴⁶. Es un poco fruto de su época. Es cierto que en 2S 7 y 22 se recapitula todo en Cristo, pero este Cristo no es propiamente misterio, sino palabra, esquema, proyecto.

La noticia oscura y amorosa a través de la cual se acerca al misterio de Cristo es de origen griego, ajena en gran parte a la hermenéutica bíblica. Sin embargo, tal como él la entiende es un elemento muy útil para la comprensión del mensaje de las Escrituras, ya que la palabra de Dios siempre queda abierta a una comprensión más profunda, que se prolonga y se extiende más allá del sentido captado por una hermenéutica racional. El N.T. puede ser un campo muy fértil para su utilización por causa de su simbolismo, que, como sabemos, le traspasa enteramente.

Igualmente, Fray Juan es muy parco en sus alusiones a la Resurrección, pero en este punto tenemos que proceder con gran cautela, ya que el protagonista de *Cántico* es el Resucitado, el Cristo que se esconde en la fe, en torno a la cual gira todo su sistema. Por otra parte, es tan grandiosa la cristofanía de la canción quinta que es impensable que esta vibrante ráfaga no sacuda todo su pensamiento.

Pero cabe todavía otro interrogante: ¿Es posible que llegue algún tiempo en que la realidad histórica de Cristo quede totalmente agotada y al orante ya no le diga nada? Porque eso parecería deducirse de algunas afirmaciones sanjuanistas. Cuando habla del momento en que el espiritual debe quedarse en vacío de toda imaginación y en sosiego de todo afecto configurado, afirmará que el proceso meditativo está concluido, y ello debido a que ya no se podrá extraer ningún jugo del objeto meditado, en

⁴⁶ Nuevamente me veo obligado a disentir de la opinión de J.C. Nieto: «El Cristo de Juan no redime, sino que sufre; su sangre es la expresión de lo profundo de la vía ascética y mística por la que también sus seguidores deben pasar. Cristo crucificado se niega a sí mismo; tal es el sentido de la Cruz» (*Místico, Poeta, Rebelde, Santo, o.c.* p. 215).

este caso, de Cristo. Pero ya hemos dicho que este proceso metodológico no cuestiona las inagotables riquezas ocultas en Cristo hombre. Es un juicio negativo sobre el medio gnoseológico, no sobre su objeto. La misma Santa Teresa, cuando afine su pensamiento al respecto, llegará a sostener que el trabajo de la meditación, en determinados momentos, queda totalmente sobrepasado.

En la noticia oscura y amorosa se produce una comunicación más a fondo con la revelación. Cierto que esta noticia tiene sabor plotiniano, pero en la tradición espiritual, que llega hasta Juan de la Cruz, está abierta al Espíritu Santo y puede identificarse con él. Estaríamos ante una experiencia de Cristo realizada por el Espíritu. Además, es claro que el contenido de ésta no se refiere únicamente a la Divinidad, como algunos han sostenido. Piénsese que en uno de los momentos más sublimes de la misma, el matrimonio espiritual, se le infunden a la esposa: «Dulces misterios de su Encarnación y los modos y maneras de la redención humana» (C 23,1).

En la cristología sanjuanista quedan implícitas muchas cosas, que él no creyó conveniente hacer aflorar por cuanto sus pretensiones no eran las de elaborar un tratado.

Como es natural, en la configuración del Cristo sanjuanista, tanto los elementos bíblicos como los metafísicos fueron contemplados desde el momento cultural de su tiempo, cuando todavía el misterio de la resurrección no envolvía toda la economía cristiana vivencial y hermenéuticamente. También hay que tener presente que la lectura de la Biblia se hacía acientíficamente y la autoridad del Pseudo-Dionisio alcanzaba rango de hombre inspirado. Todos estos factores han de ser tenidos en cuenta para la valoración justa de muchos textos sanjuanistas. Pero más allá de todos estos condicionantes, su experiencia religiosa junto con su prodigiosa intuición le abrieron a una maravillosa comprensión de la Biblia.

b) *La visión de Teresa*

La visión cristológica de Teresa es aparentemente más popular y sencilla. Ella desconocía los métodos hermenéuticos de entonces. El Cristo, que se percibe en su mística, es el Cristo de las imágenes de las iglesias, el de la *Vita Christi* de L. de Sajonia. Un Dios con corazón de hombre, un marido. Las visiones de Cristo condicionaron su psicología y su religiosidad. Revive la historia evangélica de la que ella es un personaje más. Al modo ignaciano,

se siente metida dentro de cada una de sus escenas. La oración se convierte en un espacio bíblico. Se considera una Tierra Santa, un nuevo Israel, que Jesús vuelve a recorrer. Y ella con él repite los éxodos, las alianzas, los adulterios, y la vuelta para siempre a los primeros amores conyugales. Si tenemos en cuenta otra línea de comprensión, como puede descubrirse en el libro de *Moradas*, el hombre es esa realidad, en cuyo fondo, de forma constituyente, se esconde Cristo, que al ponerse en movimiento por el amor, conmueve todo el edificio. La autora describe esta antropología a través de algunos símbolos bíblicos. El ser humano es un jardín, un huerto, la bodega del Cantar, el cenáculo o la Jerusalén celeste ⁴⁷.

Hablará con frecuencia de sagrada Humanidad, siempre traspasada por la Divinidad. Es el Cristo bíblico, revivido a la luz de algunos personajes del N.T. Teresa vincula su experiencia crística más estrechamente a la liturgia que nuestro Místico. Muchas de sus visiones tuvieron lugar en un ámbito litúrgico, sobre todo después de la recepción de la Eucaristía. Precisamente, la concesión de la gracia del matrimonio sucedió en el momento de la comunión, apareciéndosele Jesús como después de resucitado, con gran hermosura y resplandor (7M 2,1ss; CC 25).

La resurrección está más fuertemente afirmada que en Juan de la Cruz. Como ya conocemos, siempre que tuvo la dicha de contemplar al Señor, aunque se le mostrara en la forma de algún misterio doloroso, le vio con «la carne glorificada» (V 29,3). Dato éste, muy importante. Nos encontramos aquí con una percepción de la transcendencia más próxima a la captación normal de las cosas. Es cierto que también Teresa habla de fenómenos místicos en pura línea sanjuanista: toque sustanciales, sentimientos espirituales, pero incluso las altísimas visiones trinitarias a veces le advienen con cierta representación (CC 36; V 39,25). De este Cristo proviene una concepción más sociológica de la religiosidad. No podemos negar que Teresa ha transformado la mística clásica. No es posible leerla desde los parámetros de la mística universal, como no pocos autores hacen. Comprende y vive la

⁴⁷ «Si a esto añadimos el que en sextas moradas reserva tres capítulos para Jesucristo, como único camino hacia la santidad y objeto preferente de experiencia religiosa, se podrá concluir que el libro del *Castillo Interior* se halla trenzado en él. Cristo es la piedra angular del edificio, la savia del árbol, la fuente que riega el vergel, la luz del espejo y la imagen que se esculpe en él» (S. CASTRO, *La experiencia de Cristo, centro estructurador de las «Moradas»*, a.c. p. 932).

transcendencia desde el N.T. Intenta siempre reducir la experiencia a términos neotestamentarios.

c) *Algunas divergencias*

Juan de la Cruz se sitúa más en el concepto de mística universal, a la que con gran esfuerzo consigue dobligar al cristologismo. Como hemos advertido, su tendencia radical a sobrepasar la imagen no le impide hacer excepciones y asumirla⁴⁸.

San Juan de la Cruz plantea más «científicamente» el problema. Pero en el orden práctico es mejor el procedimiento teresiano, que, aunque en determinados casos pudiera generar tensiones, evita algunos riesgos inherentes al sistema sanjuanista. Es el principal el referente a la inevitable preocupación de si se ha llegado a ese momento de paso a la mística, con el consiguiente peligro de autocomplacencia, que tanto le preocupa a Teresa. Todo sumado, nos parece la mejor conclusión, que nos encontramos con dos formas de acceso al misterio, complementarias, que se acercan y aproximan mucho, pero que no se identifican.

Otra diferencia, también de matiz, pero muy significativa, está en relación con las imágenes eróticas. A lo largo de los siglos la mística se ha entendido como las bodas del ser humano con Dios. Ambos aceptan el hecho y lo expresan a través de figuras nupciales. Juan asume el simbolismo del Cantar de los Cantares con todas sus consecuencias. Teresa cuando tiene que servirse de alguna forma de sabor erótico no usa el símbolo, sino la comparación, y aclara la distancia que media entre la experiencia espiritual y la humana. De este modo la imagen se separa del contenido. Juan utiliza el simbolismo sin preocuparse de la posible malsonancia, porque antes ha espiritualizado a Cristo, evitan-

⁴⁸ «Juan de la Cruz continuó usando imágenes externas e internas con igual afición en los años de madurez, cuando ya había llegado a la plenitud contemplativa» (F. RUIZ, *Místico y Maestro*, o.c. p. 136). Esta tendencia a sobrepasar la imagen, con las limitaciones señaladas por el mismo Juan de la Cruz, se refiere sólo a la oración. En la vida real nuestro protagonista es un hombre que vive atento a los miles detalles de la vida. Como afirman sus súbditos — prácticamente siempre fue superior — desempeñaba estos cargos modélicamente. No vivía en la abstracción, es que la noticia oscura y amorosa de la oración, de la que Juan es tan entusiasta, si se exceptúan los primeros momentos (3S 2,5-6), afina la sensibilidad, pues conduce al hombre a la profundidad en todas las cosas.

do aludir a su condición humana, denominándole Verbo, Hijo de Dios, Sabiduría, etc., nunca Jesús. Teresa como no ha efectuado esa operación se ve obligada a utilizar la comparación. En el Santo la descripción de los fenómenos es literariamente más sublime — con el simbolismo se entra más a fondo en la realidad vivida —, pero ha tenido que pagar un gran precio: la espiritualización de Cristo. Teresa aquí ha ganado, pero ha perdido en expresividad literaria.

Juan de la Cruz en estas descripciones es sencillamente inmortal: «Es la suya una poesía esencialista que desvía rozando los accidentes físicos, no porque su poesía no los lleve, sino porque no los hace brillar, porque lo reduce todo al centro del alma... Nada de magia en los versos de Fray Juan, nada de temblores ni efectos rebuscados; nada de intenciones ocultas en el sentido freudiano; todo lo profundo, en su profundo lugar»⁴⁹.

⁴⁹ A. DONAZAR, *Fray Juan de la Cruz. El hombre de las ínsulas extrañas*, o.c. pp. 88.89.