

LÓGICA Y EXPERIENCIA EN SAN JUAN DE LA CRUZ

por Evangelista VILANOVA

1. *Introducción*

Curiosa sensación la que experimento para decir algo mínimamente digno sobre san Juan de la Cruz. Releído por enésima vez y sintiendo de nuevo el valor de cada palabra, su música oscura y luminosa —lo que podríamos llamar su misteriosa claridad— apenas se me ocurre —salvo una sucesiva relación de tópicos— algo válido que trate de explicar o de hacer sentir más próxima la dualidad de lógica y experiencia en san Juan de la Cruz. Por otra parte, es un tema nuclear de la teología y de la espiritualidad, del cual san Juan de la Cruz aparece como una figura paradigmática. Nuclear, porque atraviesa toda la historia de la vivencia cristiana desde el gnosticismo del siglo II al modernismo de principios del siglo XX y sus rebrotes actuales. Nos encontramos ante una figura emblemática, pues no debemos olvidar que san Juan de la Cruz puso orden en temas nuevos, con lenguaje nuevo, combinando la intuición experiencial del místico con el análisis riguroso del escolástico.

En él coincide la riqueza teológica de la escuela de Salamanca con la seguridad de su experiencia interna. No condescendió con expresiones vagas, confusas, que sonasen a alumbradismo, quietismo o herejía. Es un prodigio de precisión teológica y de análisis psicológico. Se descubre un ejemplo de clarificación en su síntesis sobre los caminos para conseguir la unión con Dios; respondió así a los escolásticos que oponían teología y mística como insociables.

Jean Baruzi —a quien nadie podrá negar el mérito histórico de haber provocado una renovación de la lectura de san Juan de la Cruz y de haber engendrado toda una serie de estudios atentos a valorar la carga afectiva que acompaña la expresión de la experiencia mística¹— fue el primero que

1. Cf., entre otros, T. EGIDO, *Aproximación a la biografía de san Juan de la Cruz*, en *Revista de espiritualidad* 196-197 (1990) 355-369; F. ANTOLÍN, *Aproximación a las biografías sanjuanistas*, en *Teresianum* XLI (1990/II) 473-514; P. M. GARRIDO, *Hacia una revisión de la biografía de S. Juan de la Cruz*: *ibidem*, pp. 515-541.

destacó el carácter mediador del poema en el paso de la experiencia vivida a un discurso teológico que describiera dicha experiencia. En efecto, a partir de los poemas se hace posible un cierto discurso teológico sobre la experiencia. Pero siempre con la ambigüedad bien formulada por José M. Valverde: «Dado que su intención original es la manifestación de una experiencia y un sentir religioso, cabe temer que el resultado —en un orden humano extrapoético— pueda ser opuesto al que quiso el santo: los símbolos que expresan la oscura realidad religiosa, a fuerza de ser tan bellos y de decirse en un lenguaje tan mágicamente redondeado, pueden dar lugar a que olvidemos su significado espiritual, quedándonos en el hechizo estético».² Se diría que esta ambigüedad debía aconsejar a san Juan el comentario del poema. Pero según un crítico tan agudo como Alain Cugno, «el comentario no es explotación del poema, sino que le añade un sentido que no tenía antes. Una vez leído el comentario, es posible releer el poema, dándole el sentido querido por Juan de la Cruz y desvelado en el mismo comentario. Este sentido dado se halla entonces, y sólo entonces, verdaderamente presente»³. Sin duda, «la poesía y la prosa de san Juan de la Cruz se enfrentan completándose y, de hecho, sus lectores suelen ser diferentes: algunos de los que gustan mucho de sus versos consideran sus prosas como duras y poco transitables, “aburridas”; en cambio, los amantes de la prosa de san Juan de la Cruz probablemente valoran menos su poesía, como sembrada de encantos sensuales que pueden contradecir su impulso ascético»⁴. Quizá mientras la poesía, en su lirismo, puede hacernos olvidar su sentido íntimo, es posible que la prosa acepte el sacrificio del mismo lenguaje, que al final sólo sirve para quemarse.

La complementariedad entre poesía y prosa ayuda a responder a una pregunta siempre abierta: ¿Juan de la Cruz no hace más que presentar poéticamente su propia doctrina bajo una laboriosa alegoría inspirada en el *Cantar de los cantares*, o bien su poema es una *manuductio* o acompañamiento que guía con sus palabras hacia el interior de una marcha desconcertante? En ambos casos, ¡qué densidad de experiencia y qué ciencia de palabras hay que tener para producir una obra dotada de semejante poder! A pesar del carácter insuficiente de todo lenguaje, Juan llega casi al límite con la sobriedad de estilo y de imágenes, en la plenitud de unas palabras que han adquirido forma en el silencio. Queda claro que poesía y santidad se conjugan en san Juan y se refuerzan.

Pero en este intento de síntesis debo decir, con Jean-Pierre Jossua, que «Al leer el prefacio de la segunda edición de Baruzi, me han sorprendido las reacciones temerosas de los lectores católicos de la primera ante la afirmación según la cual, sin renegar deliberadamente de las regulaciones institucionales y doctrinales, un místico como Juan de la Cruz las relativiza

2. *Reforma, Contrarreforma y Barroco*, en M. DE RIQUER - J. M. VALVERDE, *Historia de la literatura universal V*, Barcelona 1984, p. 52.

3. *Saint Jean de la Croix*, Paris 1970, p. 31.

4. DE RIQUER - VALVERDE, *Historia V*, p. 56.

por su misma experiencia, lo que han mostrado después los trabajos de Kolakowski»⁵. Realmente, en sus *Cristianos sin Iglesia*, Kolakowski no duda en afirmar al hablar de san Juan, que «como forma de comportamiento social, la mística es un intento constante para convertir los valores religiosos en independientes de la vida eclesiástica organizada; como medio de “percibir la vida”, es el sentimiento de la situación insoportable en la que el hombre es condenado a causa de su finitud, de su *status creaturae*; es a la vez el amor sentido como imposible a realizar, sino es la identificación completa con su objeto, es decir, si no es la pérdida total de sí mismo»⁶.

De aquí una propuesta de moda actualmente es que san Juan era un heterodoxo. Qué heterodoxia era la suya, es algo sobre lo que no se ponen de acuerdo los exegetas. Unos suponen que la actitud teocéntrica coincide con la de los reformistas; otros, que su efusividad proviene de los movimientos alumbrados o iluminados. Hay quien supone en san Juan un oscuro conocimiento e influjo de la mística hebrea o islámica. E, incluso, no faltan los que interpretan y explican la obra del santo de acuerdo con la teología escolástica más conservadora. Algo hay de todo esto y de muchas otras cosas. Pero la cuestión es que no basta que haya una o varias coincidencias parciales para que sea razonable predicar la adscripción al sistema correspondiente. Tampoco basta con esas coincidencias, pues, para que sean significativas, deben ser excluyentes, esto es, deben entrar en contradicción directa y explícita con los demás sistemas y sólo coincidir con el que se propone.

Pero en cuanto los datos «extravagantes» se analizan de cerca, sucede que son comunes a muchas tradiciones, como ya señaló Huxley en la «Filosofía perenne», o que no son doctrinal ni ideológicamente significativos. San Juan está dentro de lo que se conoce como renacimiento, sistema que, entre otras cosas, se caracteriza por tratar de armonizar elementos de procedencia muy diferente y aun contradictoria. De todos ellos, echa mano el santo para expresar (en verso) y explicar (en prosa) una experiencia que él está convencido de que es mística. La experiencia mística es un tipo de conocimiento, es una teología cuyo resultado es la obra de nuestro autor. Los rasgos que la caracterizan, en conjunto, grosso modo, son los normales en la época; otra cosa es cómo los armoniza y combina. Por ejemplo, alternar prosa y verso es algo que ya había hecho Bernardo Silvestre, Alain de Lille, Boecio, Dante, Giordano Bruno, etcétera. Y es algo habitual en la novela sentimental lo mismo que en la pastoril; es la tensión dialéctica que se establece entre la razón y el sentimiento semejante al de la copla y la correspondiente glosa.

Por otra parte, el platonismo de san Juan coincide con el que exponen Ficino, Pico o Garcilaso y fray Luis de León; pero también coincide con el de san Agustín, san Buenaventura, san Bernardo, y tantos otros.

5. J. P. JOSSUA, *L'écoute et l'attente. Journal théologique* II, Paris 1978, p. 174.

6. Trad. franc.: *Chrétiens sans Église*, Paris 1969, p. 379.

El esoterismo se sitúa con toda facilidad en la línea del enigmático Pseudo Dionisio, de Nicolás de Cusa, de los místicos del norte, etcétera. Y su efusividad remite, además, a Osuna, Laredo y, en general, a la mística franciscana. No cabe duda, sin embargo, de que no coincide, punto por punto, con ninguno de ellos.

No tiene por qué tampoco. Lo que hace san Juan es una síntesis de todos ellos. Y, para quien cree que ha visto a Dios, no hay otro camino que este, pues la experiencia no puede corresponder a ningún sistema racional humano. Es esa seguridad la que le permite la libertad con que construye su obra, especialmente versificada.

Pero la realidad del día también impone sus condiciones. En consecuencia, el carmelita, que es un católico convencido, se aplica a establecer las correspondientes declaraciones, en armonizar teología mística y teología dogmática.

Naturalmente, no lo consigue, es algo imposible y nadie, ni siquiera en la época, le hubiera exigido tanto; basta con la voluntad de hacerlo, con la profesión de fe y de obediencia, que implica intentarlo. Y san Juan lo intenta una y otra vez, sin conseguirlo y a pesar de que sabe bien que el intento está destinado, por definición, al fracaso; no hay posible traducción dogmática de lo inefable.

A su huella, los teólogos escolásticos o no, católicos o no, siguen intentándolo. Con peores resultados, sin duda. No hay ningún sistema dogmático, cerrado y excluyente que pueda dar cuenta de una obra como ésta. No hay más remedio que tomarla como expresión de una experiencia (la que fuera), esto es, como lenguaje humano.

Ante esta problemática insinuada, que concreta un poco más el título de esta aportación, mi esfuerzo, siempre aproximativo, de historiador de la teología, es el de devolver el pasado de san Juan no cómo debió ser sino cómo fue. No pienso en ningún fetichismo del dato objetivo, de su pura acumulación, sino en la catársis mediante la cual vence el amor a la eventual detestación del propio pasado; lo alivia de su peso absoluto —valencias positivas o negativas de la propia estimación— y simplemente lo reconoce, para recoger una lección actual, renunciando a una valoración rotunda y, en otro extremo posible, lo alivia de una narración indiferenciada de lo acaecido incapaz de decirnos nada. Además, debemos respetar una característica peculiar de este período de san Juan de la Cruz que obliga a prodigar cautelas. Sainz-Rodríguez habló de espiritualidad «fluctuante» a propósito del siglo XVI: no existieron dominicos uniformes ni jesuitas uniformes, ni menos carmelitas uniformes, pues en estas órdenes, para referirnos a las más significativas del período, se dieron diferencias interiores y se establecieron sorprendentes fuentes con corrientes que no les eran afines.

Además, san Juan de la Cruz es un autor que resulta difícil de explicar, porque a las dificultades normales e históricas, hay que añadir las que aportan los comentaristas, en el momento de interpretar las declaraciones del propio autor. En efecto, como he indicado suficientemente, la obra es

una combinación de prosa y verso que no siempre resulta ajustada ni congruente. A partir de este desajuste, comienzan los problemas de todo tipo, al tratar los críticos de encontrar un sistema superior que permita armonizar las discordancias. Esto es normal. Lo malo sucede cuando los críticos no aceptan el sistema histórico, literario y doctrinal, en el que san Juan se encuentra metido y tratan de sustituirlo por otro, desde el cual habría que interpretar la obra como conjunto, modificando o añadiendo lo que el autor no supo, no quiso o no pudo expresar⁷.

No cabe duda de que la poesía, tomada en sí misma, es tan hermosa como difícil de conceptualizar, de explicar de manera racional. En mucha menor medida, algo parecido sucede con la prosa, pues no responde (por muchos motivos) a la organización sistemática propia de los tratados doctrinales. Por ello, cuando se intentan armonizar los dos conjuntos, las disonancias se acumulan y crecen de manera geométrica. Es esta inestabilidad, esta ausencia de definiciones unívocas la que ha provocado la búsqueda de caminos esotéricos, ocultos, que permitan construir un modelo en el que todo quede explicado, aunque, para ello, haya que añadir o cortar, restringir o ampliar los significados.

2. Contexto movedizo de la mística castellana

Concierto atrevimiento, empezaré por señalar sintéticamente —quizá demasiado— el contexto en el que nos proponemos exponer la dualidad «lógica-experiencia» en el ámbito de la mística castellana en la época de san Juan de la Cruz⁸.

Dentro de los varios fenómenos englobables en la reforma católica y, posteriormente, en la contrarreforma, revisten particular interés las vicisitudes de su constelación mística. Curiosidad histórica y curiosidad teológica, pues sus frutos más genuinos, la mística carmelitana y la impostación jesuítica que deriva de los *Ejercicios*, adquirirán canonicidad hasta nuestros días. No creo necesario insistir haciendo balance histórico del período, en la yuxtaposición entre dogmáticos y místicos, tan clara entre los dominicos, por ejemplo⁹. La invasión mística reflejó en el ámbito castellano un

7. Cf. Fr. RUIZ, *Unidad de contrastes: hermenéutica sanjuanista*, en Fr. RUIZ (coord.), *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid 1990, pp. 17-52.

8. Síntesis históricas muy oportunas se pueden hallar en D. DE PABLO MAROTO, *Dimensión «histórica» de la vida y la obra de S. Juan de la Cruz*, en *Teresianum* XLI (1990/II) 401-437; T. EGIDO, *Contexto histórico de San Juan de la Cruz*: RUIZ, *Unidad de contrastes* 335-377.

9. Sería el caso de fray Luis de Granada, dominico, que estudió en el convento de San Gregorio de Valladolid, donde halló el ambiente de la reforma religiosa suscitada por Savonarola y sus discípulos. Entonces penetraba en Valladolid Erasmo, con uno de sus admiradores, Bartolomé Carranza, el cual, junto con Melchor Cano, sería compañero de fray Luis. Se halló allí en la encrucijada de las controversias suscitadas por las diversas corrientes de espiritualidad: él sería protagonista y víctima de más de una de esas duras contiendas destinadas a man-

carácter anómalamente supletorio a causa de la incapacidad integrativa del misticismo por parte de la escolástica barroca; se derivaron de ello fatales consecuencias para la dogmática. Difícilmente pudo un sinsabor de la Revelación o un sabor yuxtapuesto a la teoría excitar el apetito creador —logos— que ponderase sus coherencias interiores. Lamento no poder desgranar los difíciles meandros de un proceso que nos remonta a la alta edad media: siglos XIV y XV a propósito de la mística renano flamenca y de la *devotio moderna* tan vinculada en el occamismo. Aparece el tema místico en varios momentos de este período al filo de sus secuencias más significativas. Por ejemplo, cuando se rastrean las derivaciones de la *devotio moderna* en los *Ejercicios* ignacianos.

Los orígenes de la mística española han sido hoy objeto de estimulantes estudios y de revisión apasionada abundando los más encontrados pareceres. Yo acojo prudentemente la cartografía exhaustiva que nos entregó recientemente Melquíades Andrés en *La teología española del siglo XVI* y en el seminario compartido bajo su dirección, «Los recogidos. Nueva visión de la mística española». Debemos agradecer al sabio autor de estas obras ambiciosas una copiosa información sin precedentes sobre un problema de tamañas ramificaciones. No supone la adopción de este marco referencial una total adhesión por mi parte a las tesis sustentadas por Melquíades Andrés; el mismo Tellechea se muestra reticente y crítico sobre una categoría tan central en M. Andrés como el «recogimiento»¹⁰. No renuncio a adentrarme por otra bibliografía complementaria, a aventurar precisas observaciones que ponen de manifiesto una vez más mi carácter ecléctico y aporético de expositor. Podrá incluso advertirse un prudente «sí, pero no» respecto al optimismo totalizante de Melquíades Andrés. Confeccionar una catografía, por más que inédita y copiosa, no supone necesariamente apagar las disonancias existentes ni una elaboración enteramente convincente de sus nudos problemáticos. La tesis del meritorio historiador de nuestra mística se atrinchera en la indudable importancia de la reforma franciscana de Cisneros ya estudiada por García Oro. Debe tal vez problematizarse doctrinalmente más una ordenación, como la de Melquíades Andrés, que

tener la ortodoxia. Diversos eran los puntos de discrepancia. En el seno de la orden dominicana, los intelectualistas eran contrarios a los libros de espiritualidad en lengua vernácula. También era una cuestión discutida la frecuencia de los sacramentos, sobre todo de la comunión, hasta el punto que se atribuía a Melchor Cano haber dicho en un sermón que, para él, era una señal de que el Anticristo estaba cerca el ver tanta frecuencia de sacramentos. Pero el punto principal de discusión entre intelectualistas y místicos versaba sobre la oración mental. Los primeros creían que era cosa de alumbrados y que equivalía a guiarse por el espíritu privado en contra de la autoridad de la Iglesia. A causa de esta problemática, Melchor Cano y fray Luis de Granada se enfrentaron con una dureza muy bien explicada por A. RICO SECO, *Una gran batalla en torno a la mística. Melchor Cano contra fray Luis de Granada*, en *Revista de espiritualidad* 136 (1975) 408-427. Para comprender todo el alcance de la cuestión, cf. M. ANDRÉS MARTÍN, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid 1976, pp. 392-449.

10. *Salmanticensis* 25 (1978) 112-114.

está reactivamente pendiente de obras de envergadura que han desbozado inexplorados territorios: Bataillon y el erasmismo, las facciones internas de la espiritualidad dominicana e incluso jesuíticas estudiadas por Beltrán de Heredia, Leturia, Tellechea; los «alumbrados», difícil asunto en espera aún de acuerdo por parte de sus estudiosos: Márquez, Nieto, Selke, Tellechea, Huerga y el propio Melquíades Andrés; problemas que nacen de la conjunción de fuentes foráneas y autóctonas —lo que llega de Italia, de Flandes y de la común tradición medieval, o lo que es fruto de la convivencia secular de tres culturas, los «conversos», acentuado por Castro, Asín Palacios, Millás Vallicrosa, etc. No sólo las fuentes sino la periodización de la mística y el estudio de sus representantes de excepción: santa Teresa, san Juan de la Cruz y el contrapunto ignaciano son también hoy reexaminados. Melquíades Andrés magnifica posiblemente el franciscanismo de Osuna y, en aras del «recogimiento», rebaja algo la influencia de la mística del norte. Discute *Erasme et l'Espagne*, siguiendo las sugerencias de Asensio, así como se muestra un tanto reaccionario al incluir en el área del misticismo a los «alumbrados» y a tantas otras corrientes desorbitadas tal vez por la investigación reciente. La obra de Melquíades Andrés, pese a todas las críticas de las que pueda ser susceptible su elaboración y su tesis, tiene la ventaja inapreciable de no omitir ingrediente alguno del complejo misticismo español. Así se debe reconocer y se debe aprovechar el rico material contenido en *Los recogidos*. Pero no se trata de una mera repetición sino de una operación inversa aunque complementaria: no amasar tanto los problemas doctrinales y dibujar con eficacia sus indudables disonancias.

A mi juicio, la pluridimensionalidad de la mística castellana deriva no sólo de las influencias heteróclitas que se dieron cita en ella sino de la «edad conflictiva» (Castro) de su suelo receptor y productor. Difícilmente podía asimilar el renacimiento tomista de Melchor Cano, atento vigía de cualquier peligro interior o exterior que pudiera atentar contra una ortodoxia recientemente conseguida a tanto precio, el inquietante motivo de la «experiencia» que se repite con variables en las diversas corrientes espirituales. El terrible dominico contaba con la ayuda inquisitorial de un Valdés y podía él directa e indirectamente recordar las varias perturbaciones de la época: mesianismo y conversos, alumbrados y comuneros, erasmistas, jesuitas, primeros brotes protestantes, etc. Dos grandes hitos de la tensión resuelta entre dogmáticos y espirituales fueron el *Diálogo sobre la necesidad, obligación y provecho de la oración y de las obras virtuosas y santas ceremonias* —prolijo y expresivo título del dominico Juan de la Cruz—, al comienzo del conflicto, y los esfuerzos apaciguadores por solventarlo de la escuela carmelitana a final del siglo XVI, Tomás de Jesús y el dominico catalán Tomás de Vallgornera. ¿Se logrará, al fin, la síntesis como es propenso a afirmar Melquíades Andrés? Todo depende de lo que por síntesis se entienda. Aparece un exótico género literario nuevo, sólo comparable a la refinadísima casuística moral jesuítica que les corresponde. Nos hallamos ante un penoso remedo de la modernidad donde la experiencia mística está perfectamente prevista y reducida a cuadrícula. Se dieron excepcio-

nes: Juan de Sto. Tomás, Lessius, pero la tónica fue lo que crudamente acabo de señalar. ¿Se tratará de un problema principalmente lingüístico —vocabulario espiritual y vocabulario dogmático— o se trata más bien de una penuria de fundamentos dogmáticos? Me inclino por la segunda alternativa amparándome en un alegato impresionante, el del benedictino dom Anselmo Stolz en *Teología de la mística* (1936) ¿Formula *De religione* a san Juan de la Cruz, como asegura Melquíades Andrés? Resulta cuando menos sorprendente si pensamos en la distinta filiación y talante de los dos autores. ¿Logra la síntesis san Juan de la Cruz, como cree Melquíades Andrés, o se escapó milagrosamente su obra de un aire enrarecido? Poco captaríamos de la capacidad mística de san Juan de la Cruz desde los penosos resultados de cierta espiritualidad jesuítica.

Detrás de la incapacidad integrativa, por parte de los teólogos, de aquella dimensión que justamente debía abastecerles en circunstancias normales subyacen interrogantes doctrinales. Se afirma el influjo del Pseudo Dionisio en la mística española. Es una cuestión más secundaria aunque importante precisar cómo aconteció su filtración, si directamente mediante traducciones o mediante el indirecto injerto de Hugo de Balma, Dionisio Cartujano o Herp. Basta leer el amplio artículo *Denys* en *Dictionnaire de spiritualité* para encontrar allí un vivero de incertidumbre. Sólo muy recientemente se ha estudiado a Dionisio tras los análisis de Lossky y de Riques. Pero resultan aún problemáticas la introducción de Dionisio en el *corpus* tomista y los rebrotes dionisianos en Eckhart o en Nicolás de Cusa. Groult, en su importante estudio: *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole au XVIè siècle*, estudió la complicada penetración de Ruysbroek en España. Tanto Herp, en su influyente *Teología mística*, como su maestro Hugo de Balma, suponen la criba nominalista de Gerson, hostil al misticismo del norte —lo expone Groult al analizar la obra de Herp aprovechando los estudios de Combes sobre Gerson.

Se suele destacar el acusado realismo de la mística española que comunica, según Andrés, con el realismo paralelo de la elaboración novelística. Feliz coincidencia que deberíamos entonces explorar contra todo cantonalismo; fascinante pendulación de lo sublime a lo sórdido —de la pastoril Arcadia a la picaresca— que se respira en el ambiente de la época, suponiéndose una situación espiritual colectiva que lo permite, induciendo a un estudio literario, sociológico y político de la misma (Maravall). Nuestros místicos insisten en el carácter experimental y volitivo de su experiencia que no es sumible, comenta Andrés, por el adagio escolástico *nihil volitum quin precognitum*. O bien queda el asunto en una modesta disquisición psicológica o se ha de barruntar, al menos, una transformación ontológica; más explicable por la *docta ignorantia* de estirpe dionisiana que por un recogimiento sin mayores connotaciones. Y conviven problemáticamente la *docta ignorantia* con el voluntarismo franciscano y —se ha de suponer— nominalista también. Aún aceptando la reserva citada de «espiritualidad fluctuante», parece evidente que la mística del Carmelo no son los *Exercitia*. Se debería, por lo tanto, diferenciar mejor la *devotio moderna* de la

docta ignorantia. No basta distinguir entre espiritualidad metódica —la ignaciana—, en el precedente de Mombaert y de Cisneros, y espiritualidad «recogida» —Osuna o su herencia—, hasta llegar a la mística carmelitana. Resulta difícil imaginarse a Eckhart reconociéndose en la *Imitatio Christi*. Ni la *devotio moderna* ni la *docta ignorantia* eran asimilables, por otra parte, desde la formación tomista de Melchor Cano. Tampoco había sido posible el ingreso de la teología negativa de Dionisio en la construcción tomista sin sufrir retoques sustanciosos. El problema venía de lejos remontándose al siglo XII y a los chartrianos que Eckhart reanuda en su siglo. Era bastante explicable, por lo tanto, cierta beligerancia entre el autor del *De locis theologicis* y los espirituales, fuese cual fuese su procedencia; así sucedió, por lo demás, como lo reconoce un lúcido artículo de Márquez: «Origen y caracterización del iluminismo según un parecer de Melchor Cano». Recuérdense también los magníficos estudios de Tellechea sobre Carranza.

Análoga problematización merecería al cristocentrismo de la mística que se aplica indiscriminadamente a san Juan de la Cruz, santa Teresa, san Ignacio, Fray Luis de León. ¿No fueron cristocentrismos de diversa índole e incluso contraria?

Entrevemos la riqueza del siglo XVI español; algo más variado y movido de lo que pudiéramos suponer —más heredable, pero lo tanto.

En este contexto, sólo esbozado, san Juan de la Cruz es un autor que aparece en la encrucijada de teologías y de tendencias variadas. Con su esfuerzo, con su experiencia y con la gracia de la comunicación, construyó una mística exigente, enmarcada en una escolástica rigurosa. Así respondió al desafío antimístico de Melchor Cano y de otros profesores de la universidad de Salamanca. Su «aventura perfecta» —en palabras de Urs von Balthasar— consistió en integrar en el nuevo radicalismo cristiano, estimulado también por la reforma protestante, toda la tradición monástica, desde los griegos —del Pseudo Dionisio, en particular— pasando por la edad media, y al mismo tiempo conferirle, por la orientación moderna hacia lo personal, experimental, psicológico, un radicalismo desconocido hasta entonces¹¹.

3. *La plurilectura de Juan de la Cruz*

Para empezar, cabe hacer una lectura *neorromántica* del poema místico, como expresión directa de la vida interior de su autor, como un fragmento de su autobiografía. Y la lectura *psicologista*, pese a su reduccionismo, no queda lejos de la romántica, aun cuando la desprovea de toda su «aura»¹².

11. H. URS VON BALTHASAR, *La gloire et la croix* II-2, Paris 1972, pp. 7-8.

12. No debe olvidarse aquí la interpretación filosófica aportada por la fenomenología, como incisivamente ha expuesto J. SÁNCHEZ DE MURILLO, *Estructura del pensamiento de San Juan de la Cruz. Ensayo de interpretación fenomenológica*, en RUIZ, *Experiencia y pensamiento* 297-334.

Por el contrario, la crítica literaria *estructuralista* reclama una lectura exenta de referencias al autor, que se atenga estrictamente al texto y a lo que éste dice. Pero en realidad la referencia al autor es sustituida por la inclusión en el género: el texto es leído a la búsqueda de una estructura pre-determinada en el género al que pertenece.

La crítica *intertextual*, ateniéndose, como el *estructuralismo*, a la literalidad del texto, reconoce que éste no ha surgido de la nada, sino que supone otros textos anteriores; pero lo importante en esta relación intertextual no es, como se inclinaba a juzgar la *crítica de las fuentes*, lo que deba a obras anteriores sino, por el contrario, lo que añade, lo que innova con respecto a ellas.

Ahora bien, que el *Cántico Espiritual* de san Juan de la Cruz esté «inspirado», como se decía antes, en el *Cantar de los Cantares*, significa, para la crítica intertextual, que tiene que estudiarse no aisladamente, sino puesto en relación con él. Pero, ¿qué cambia de él, cómo lo transforma? El *Cantar de los Cantares* pinta un cuadro plástico que, como tal, es *estático*, quieto, sin acción, de un *tiempo* intemporal, si se permite la contradicción. El *Cántico Espiritual*, por el contrario, nos describe una acción dramática, tiene un argumento, consta de un diálogo, es *extático*, acontecimiento, diacronía, historicidad (también *La Noche Oscura*, del mismo san Juan de la Cruz, consiste en la narración del caminar de la esposa en la noche hasta el logro de sentirse «la amada en el amado transformada»). Estamos tentados a reconocer en esta innovación sanjuanista la expresión concreta del diferente modo, occidental y oriental, de estar en el mundo y de salir de él. En efecto, es común a la mística oriental y a la occidental una ascética que vaya más allá de la renuncia al mundo —el «claustro» medieval— hasta la superación del yo y un vaciamiento de sí mismo para «hacer sitio» a la unión. Mas, como en el caso del pecado original, este vaciamiento pretende ser *ontológico* en la mística oriental, y se conforma con ser *psicomoral* en la mística occidental o cristiana. Se trata de la que denomina san Juan de la Cruz vía activa y purgativa.

Tras el recorrido activo y purgativo se entra en la vía pasiva y unitiva. Pero, ¿en qué consiste ésta? Caben, otra vez, dos posiciones, que, un tanto simplificada, estamos llamando occidental y oriental. La primera consistiría en *experiencias*, en plural, «trances», «raptos», «éxtasis». La segunda, en la consecución de un *estado*, el del vaciamiento total del yo. ¿Cuál es la concepción de san Juan de la Cruz? Yo diría que es intermedia. Él no tenía ningún aprecio por los «raptos» y los «trances» para no hablar de las «visiones» o las «revelaciones» místicas. Pero creo que, para él, lo místico no es, sin más, el *estado* de quien ha dejado atrás al mundo y a sí mismo, porque, si fuera así, no habría propiamente una vía unitiva distinta de la purgativa, sino que ambas serían una misma o, si se prefiere decirlo así, la vía unitiva sería la «cara» de lo que es «cruz» la purgativa, el otro lado o aspecto de un mismo estado. Pero, para san Juan de la Cruz, la plenificación del vaciamiento no puede ser el vaciamiento mismo, ni tampoco un *estado estático* sino un *acontecimiento de amor imposible extático*, una

siempre singular *experiencia del llamado infinito creciente*. Experiencia que requiere dejar atrás toda preocupación intelectual y volitiva con respecto a sí mismo, es decir, y así lo dice y reitera san Juan de la Cruz, todo *cuidado*, en el sentido barroco y prebarroco de la *cura* senequista:

... dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado.

Cuidado y angustia se nos aparecen así afines: el cuidado es preocupación intelectual; la angustia o «desesperación tranquila», ahondamiento existencial y pasivo en el cuidado.

A mi entender, en san Juan de la Cruz solamente tras ese radical olvido del cuidado puede acontecer —y siempre como acontecer, nunca como instalación en un estado— la unión, el éxtasis. Éxtasis o unión a partir del cual, desde el cual, la experiencia de la realidad exterior no llega a ser pan-teísta:

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

Pero, olvidado ya todo cuidado, ¿para qué cuidar de poetizar esa experiencia, ese acontecimiento en el que consiste la mística? Por de pronto y sin salir del autor, de aquel que ha pasado por esa experiencia, para confesarla y confesar en ella a la deidad. Asimismo e inseparablemente como oración o *acción* de gracias, para celebrarla y, poéticamente, cantarla. En fin, como «repetición», en el sentido kierkegaardiano de la palabra, en tanto que conservación o prolongación del eco de la experiencia y de ayuda y oración para el mantenimiento del estado propicio a su repetición, ahora en la acepción usual del término.

Sí, poetizar lo inefable, poetizar el silencio místico tiene sentido para quien lo hace. Esta dimensión de gratuidad en el escritor convierte la obra de san Juan no en una crónica de unos hechos o en la memoria personal de un itinerario interior. Responde a lo que Johann Baptist Metz llamó, refiriéndose a Karl Rahner, «biografía existencial teológica»¹³, gracias a la cual se supera el cisma entre sistema teológico y experiencia espiritual, entre doxografía y biografía, entre dogmática y mística. La historia personal ante el rostro velado de Dios es ciertamente teología, no deductiva, es verdad; es una teología que brota espontánea de la realidad vivida y cumple una mistagogía para todos, sin miedo a la vulgarización, sin temer el contacto con la vida ordinaria y cotidiana, y con sus experiencias religiosas casi

13. *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid 1979, pp. 228-236.

indescifrables. Y esto no significa ceder a un subjetivismo teológico, por el estilo del que asustaba a los maestros de Salamanca del siglo XVI. En Juan, es imposible entender su doctrina sin su experiencia, la doxografía sin la biografía mística. El santo es un hecho teológico; la teología puede y debe comprenderle: pero no en la medida en que se concibe como un sistema de verdades lógicamente coordinadas, que, aplicadas a un hecho como la existencia de Juan, halla, por decirlo así, su ilustración experimental, sino en la medida en que es revelación de Cristo, particular historia del universal concreto cristológico. Toda la vivencia de Juan es teológica.

La identidad de esta teología biográfica queda bien definida cuando no reniega por pusilanimidad de su propio lenguaje, diferente del sistemático, acomodado a las situaciones personales. Es cierto que escolásticos y místicos usan a menudo las mismas palabras: mente, naturaleza, fondo del alma, aniquilación... E incluso Lutero. Pero no siempre en el mismo sentido. En los primeros aparece un carácter ontológico; en los místicos, un sentido existencial; en Lutero, no pocas veces deriva hacia un sentido intelectual-metodológico, que busca al mismo tiempo la seguridad de la propia salvación y una metodología teológica concreta.

Juan, como la mayoría de los místicos, habla de modo diverso porque habla de experiencia, y no según las conclusiones que deduce de los artículos de la fe a la luz de las *auctoritates*. En este sentido busca, por un ajuste de las palabras o por la invención de un vocabulario técnico, aquellas «nuevas palabras» que, para él, serían más conformes a su comprensión íntima de la realidad. Si hay muchos léxicos del espíritu, no es que la experiencia avale uno más que otro; siempre será un *modus loquendi* que implica una relación entre lenguaje y experiencia, que habrá que discernir. En dicho contexto, la noción de *itinerario* es capital. Hay un *devenir* escondido bajo la estabilidad de los términos verdaderos para todos. Éste se expresa primero por los adjetivos encargados de situar la comprensión interior —sus niveles, su naturaleza, su historia— de un lenguaje igualmente verdadero en el punto de partida y al término de la experiencia. Así nos damos cuenta de que la cuestión de la experiencia religiosa no se puede plantear prescindiendo de la cuestión del lenguaje religioso¹⁴.

El que la palabra poética no sea reductible al discurso racional justifica que la lectura de Juan de la Cruz se preste a una multiplicidad de interpretaciones; más legítimas unas que otras, ciertamente. Maurice Blondel, por ejemplo, reconocía con optimismo su respeto hacia los valores naturales, llegando a afirmarse que «san Juan de la Cruz declaraba que el místico es el más sensato de los hombres»¹⁵, y que las cualidades humanas se dignifi-

14. Cf. M. GUTIÉRREZ, *Experiencia y comunicación de la experiencia*, en *Revista de espiritualidad* 196-197 (1990) 567-582.

15. *Exigencias filosóficas del cristianismo*, Barcelona 1936, p. 195.

can con la unión con Dios, preparada por medio de las noches. Otros serán más negativos al juzgar el papel de las mediaciones: los valores de la persona, la belleza de la creación y de la obra de los hombres; en cuanto a la misma humanidad de Cristo no han faltado quienes han querido ver en la vivencia mística la tentación, «incluso en San Juan de la Cruz, de hacer que todo desaparezca en el acto místico ante Dios; siempre ha necesitado corregir posteriormente este primer planteamiento panteístico para poder comprobar que el místico podía y debía ocuparse también de la humanidad de Cristo»¹⁶.

Se puede acceder a san Juan de la Cruz a partir del análisis realizado por Jacques Maritain, quien distinguió tres grados de sabiduría: la mística o inefable, inasequible a la razón; la dogmática, comunicable, que con lenguaje analógico descifra las verdades divinas; la práctica, que prepara los caminos para llegar a lo inefable¹⁷. Juan de la Cruz, exponente del primer y tercer grado, recibía el calificativo de *praticien de la contemplation*, mientras Maritain reservaba a santo Tomás y a los escolásticos la sabiduría «comunicable». Esta versión, que privaba a la mística de Juan de la universalidad de la doctrina, propia de una síntesis de líneas ontológicas, tenía que hallar contradictores. Porque, en último término, el problema está en que Juan de la Cruz —como todo aquel que intenta hablar de Dios— lleva la palabra a su límite y a su fracaso, aparte de rechazar el mal uso previo del nombre de Dios, acumulado con los siglos. En esta «noche oscura» del lenguaje, propia del místico, nos quedamos en la más desamparada indigencia, ya que en el «intenso decir lo indecible, o bien se recurre a símbolos que, sin embargo, pueden funcionar no como intermediarios sino como distracciones, y aun como obstáculos ante su significado divino»¹⁸.

Frente al problema del lenguaje, según Huot de Longchamp, asistimos al nacimiento de dos graves contrasentidos en torno a la literatura sobre Juan de la Cruz¹⁹.

El primer contrasentido es la convicción, en muchos teólogos y filósofos de que, dado que la metafísica traza las condiciones de la relación entre el hombre y Dios, la mística *tiene que ser* tal o cual, prescindiendo del testimonio del mismo místico, convicción que desemboca en la tentación de una lectura «sistemática» de la obra de Juan de la Cruz. Con modalidades distintas, han seguido este camino el padre Garrigou-Lagrange, en su *Perfection chrétienne et contemplation selon saint Thomas d'Aquin et saint Jean de la Croix* (1923), donde se muestra muy atento a la estructura metafísica

16. K. RAHNER, *Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios*, en *Escritos de teología III*, Madrid 1961, p. 54.

17. J. MARITAIN, *San Juan de la Cruz, práctico en la contemplación*, en *Distinguir para unir o los grados del saber*, Buenos Aires 1968, pp. 487-550.

18. DE RIQUER - VALVERDE, *Historia V*, p. 51; el mismo autor había analizado más detalladamente el tema en *San Juan de la Cruz y los extremos del lenguaje*, en *Estudios sobre la palabra poética*, Madrid 1958.

19. *Lectures de Jean de la Croix. Essai d'anthropologie mystique*, Paris 1981.

de la mística, posición orquestada por notables estudiosos carmelitas y otros autores de tendencia escolástica, que han querido ofrecer introducciones generales a Juan de la Cruz. En esta línea Hout de Logchamp coloca a Jean Baruzi²⁰, «introducción del racionalismo absoluto como regla de interpretación de Juan de la Cruz», y a Georges Morel²¹, para quien las palabras más importantes son «lógica» y «movimiento», de origen filosófico; su heredero sería Claude Tresmontant²². Esta tendencia a conjugar mística y metafísica, ¿podría apoyarse históricamente en la afinidad ya referida entre Juan de la Cruz, místico y teólogo, y Francisco Suárez, teólogo místico, a menudo recordada por Melquíades Andrés?²³

El segundo contrasentido a que nos sentimos expuestos en la lectura de Juan de la Cruz proviene de las imágenes y alegorías que maneja. El psicólogo, el sociólogo, el representante de las ciencias humanas, se siente tentado de buscar en ellas la proyección de un estado mental anónimo, el desvelamiento de un universo de fantasmas particularmente interesantes cuyo seno el autor místico evolucionaría como revelador privilegiado de un lenguaje que no acabaría de dominar. Se podría hablar de los abusos de una lectura «simbólica» de la obra de Juan de la Cruz. Si el error de los lectores «sistemáticos» es tratar en términos de *ideas* las cuestiones sugeridas por el texto, el riesgo de los lectores «simbólicos» será tratarlas en términos de *contenido*: se acentúa más el símbolo que la experiencia que lo justifica. Así se olvida, para poner un ejemplo, que, cuando Juan de la Cruz toca un tema, tan universal, como el de la noche²⁴, es él quien da valor al tema, tal como lo ha querido y escogido, tal como lo ha extraído de contextos culturales diversos para insertarlo conscientemente en su propio texto; no es el tema quien confiere su valor a la obra de Juan de la Cruz. En su análisis, Huot de Longchamp atribuye a Baruzi —no sé si con suficiente justicia— haber sembrado dicho descentramiento, del que se harían eco, en el ámbi-

20. J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 1924, 21931.

21. *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, 3 vol., Paris 1960-1961. Los magníficos análisis fenomenológicos de Morel pueden resultar estériles en función de la potente máquina hegeliana que transforma las proposiciones de san Juan en una «mecánica» del amor, según la cual sólo se lee el testimonio místico como la emanación de una fuerza lógica y ontológica impersonal. Criticaron a Morel en esta línea, X. Tilliette, Henri Bouillard y Louis Cognet. Al lado de Morel, negándose a desatender la estructura metafísica de la mística, se situaron Jean Marie Le Blond y, entre los carmelitas españoles, F. Ruiz (*San Juan de la Cruz*, en *Ephemerides carmeliticas* 16 [1968] 51).

22. *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme*, Paris 1977; trad. cast.: *La mística cristiana y el porvenir del hombre*, Herder, Barcelona 1980.

23. Melquíades Andrés se ha preguntado más de una vez sobre las relaciones internas entre la noche pasiva y la potencia obediencial, entre la *Subida* y el *De religione* que, según él, con estilos diversos, plantean idéntica problemática: cf. *Historia de la teología española* I, Madrid 1983, pp. 685, 692.

24. Cf. M. J. MANCHO DUQUE, *Estudio de la noche en san Juan de la Cruz. Estudio léxico-semántico*, Salamanca 1982; A. GUERRA, *Noche de San Juan de la Cruz: supraconceptualidad y anchísima soledad*, en *Teresianum* XLI (1990/II) 439-472.

to francés, R. Duvivier²⁵, G. Moral²⁶ y el padre Lucien-Marie²⁷. Las aportaciones hispánicas, en general, están más en la órbita de las lecturas sistemáticas que en la de las simbólicas, aunque tal clasificación, a causa de su simplismo, exigiría ulteriores matices²⁸.

La dificultad de la lectura de Juan de la Cruz proviene de ser el poema el punto intermedio donde se sitúa y aflora una vida que es deliberadamente ocultada, y donde a la vez se condensa una doctrina de la experiencia mística, que se desarrollará conservando el poder sugestivo del símbolo en el seno mismo de la dialéctica. En Juan de la Cruz el poema ha surgido primero para ser comentado después. Algunos de sus poemas contienen ciertas alegorías, pero los símbolos fundamentales —noche, fuego, ausencia y búsqueda del amado— se distinguen de las mismas y son al mismo tiempo rigurosamente necesarios e inconmensurables en todas sus significaciones. Y ¿por qué Juan de la Cruz puede hallar en la Biblia un recurso cuando quiere expresar lo que la experiencia (la suya) o la ciencia teórica (la crítica teológica de los estados y de los caminos) no pueden decir por sí mismas? Porque la Escritura es al mismo tiempo poesía —a sus ojos, purificada, unificada, más allá de lo sensible y personal— y fruto de una experiencia personal. Así, a través del texto inspirado, antes incluso de expresarlo o de confirmarlo, continúa animando y modelando nuestra experiencia. El poema sólo vive por la experiencia que incorpora y permite al lector volver a su propio «camino», mientras en el mismo no se cante una historia singular, sino un esbozo que puede interpretarse según los numerosos y diversos caminos. Pero cuando san Juan de la Cruz escribe el poema con toda la fuerza lírica, el análisis ya está presente y regula la expresión de la experiencia. Por ello el comentario se podrá presentar en un orden sistemático: todo se ve ya a partir del término —la «desnudez», el desprendimiento absoluto—, y los itinerarios históricos o los rasgos autobiográficos no pueden sino ser abolidos.

4. *La aportación del conocimiento simbólico*

Nos hemos apercibido mejor, sobre todo a partir de Wittgenstein, del impacto de la lingüística en todo el lenguaje sobre Dios, ya en teología ya en mística²⁹. El esfuerzo humano resulta estéril ya que los medios de que

25. *La genèse du «Cantique spiritual» de saint Jean de la Croix*, Paris 1971; *Le dynamisme existentiel dans la poésie de Jean de la Croix*, Paris 1973.

26. Obra citada en n. 21.

27. *L'expérience de Dieu*, Paris 1968.

28. Además de estudios particulares de Simeón de la Sagrada Familia, Efrén de la Madre de Dios y Eulogio de San Juan de la Cruz, podemos recordar las introducciones generales de CRISÓGENO DE JESÚS, *San Juan de la Cruz. Su obra científica y su obra literaria*, Madrid 1929; F. RUIZ SALVADOR, *Introducción a san Juan de la Cruz*, Madrid 1968, y F. GARCÍA MUÑOZ, *Cristología de san Juan de la Cruz. Sistemática y mística*, Madrid 1982.

29. Cf. GUTIÉRREZ, *Experiencia y comunicación*; de innegable interés para nuestro tema

se sirve en su intento —los conceptos abstractos y las imágenes sensibles— se adaptan al conocimiento de las cosas finitas y deforman ineluctablemente la existencia infinita que osamos describir con su ayuda. La condición de la experiencia unitiva es que el hombre sea «purgado y vaciado en su luz natural». Lo contrario del conocimiento natural es la oscuridad de la fe. Me parece que la concepción de la fe, en la teología mística del Carmelo español, tiene un carácter existencial; es más un estado moral que intelectual del alma para vivir los valores cristianos auténticos. Ahora bien, llegados a este punto haría cuatro observaciones.

a) La experiencia mística siempre ha suscitado, para vivir —y en san Juan de modo particular— una expresión en el orden de la belleza, a través de los símbolos, del silencio, de la misma celebración litúrgica³⁰.

b) Aunque no necesariamente la belleza conduzca a Dios, los místicos pueden hacer de la belleza una experiencia que se integra en su reflexión teológica.

c) Hay una parte que media entre la expresión de fe, en el lenguaje, y la práctica de la fe a partir de la encarnación. La imagen es permitida a partir del momento que el símbolo fundamental de la fe es Dios que se hace hombre. La mística cristiana no puede ser radicalmente y por principio iconoclasta.

d) El punto más importante: la religiosidad cristiana vive especialmente en el orden del símbolo y de la narración. La Biblia es un conjunto de imágenes y de narraciones. La fe cristiana, aunque durante siglos se haya comprendido como un conjunto de verdades, de hecho es un determinado número de símbolos.

Aun aceptando las limitaciones de clasificación de las lecturas de Juan de la Cruz propuestas por Huot Longchamp, y la inadecuación entre el conocimiento sistemático y el conocimiento simbólico, no se puede declarar que las palabras místicas sean imposibles. De lo contrario, serían pura vacuidad; no seríamos capaces de ver en estas palabras un más allá del sentido. ¿Dónde hallarlo?

Se plantea aquí una cuestión. Precisamente el místico considera más que nadie a Dios como el incomprensible, el no poseíble, el que no puede reducirse a una definición. ¿Ha de ser elevado al infinito eso que soy yo, si soy un «yo», una libertad? Pero, entonces, ahí me pierdo; ya no puedo concebir a Dios, definirlo, ni hacer de él un objeto de pensamiento: es el no descriptivo, el imprevisible: Aquel que se puede dar o se puede rehu-

es el estudio de F. KERR, *La théologie après Wittgenstein. Une introduction à la lecture de Wittgenstein*, Paris 1991.

30. La recuperación de la dimensión litúrgica en la vivencia de san Juan de la Cruz ha sido bien propuesta por J. CASTELLANO CERVERA, *La experiencia del misterio litúrgico en San Juan de la Cruz*, en RUIZ, *Experiencia y pensamiento* 113-154.

sar. Es decir, es el sujeto de sí mismo y no el objeto de mis deseos y de mis conceptos. Es el infinito y sin límites. Pero, ¿qué significa esto? No puedo hacerme de ello una idea adecuada. Yo lo presiento, lo espero: no puedo probarlo; no es un teorema, no puedo demostrar su existencia. No puedo adquirirlo: no es un bien. Está por encima de toda búsqueda.

Imposible afirmar lo que Dios es positivamente. El conocimiento de Dios no es el no conocimiento, pero sí un desconocimiento. En lo referente a Dios, todo progreso de conocimiento es paradójicamente un progreso de desconocimiento; el camino va hacia la tiniebla, hacia la negación de todo lo que creemos saber o probar de Dios. Este es el camino de los místicos, de todos los que experimentan a Dios como una quemadura en su existencia, la prueba de la noche y del desierto. Es el camino que nos libra de la ilusión, de lo imaginario, para acercarnos a la verdad que nos conduce hacia la profundidad de nosotros mismos. Aprender a conocer a Dios es, en primer lugar y en cada momento, dirigirnos hacia nosotros mismos, es aprender a conocernos, a aceptar lo que procede de nosotros y saberlo criticar. A cada paso, conocer a Dios es librarnos de nuestros falsos dioses, prefabricados cada día, imágenes gesticulantes o sublimadas del propio yo. Todo esto no es Dios. De esta manera, Dios no está aquí o allá, Dios está constantemente en otro sitio. En último término, Dios está ausente. Nos queda la *nada*, en el lenguaje de nuestro Juan de la Cruz.

Por consiguiente, tendríamos que callar. La paradoja consiste en tener que decir lo que no podemos decir. En efecto, el drama de la teología y de la mística es que lo que es preciso decir constantemente es lo Imposible de decir. Así pues, toda palabra sobre Dios es una paradoja. Toda fe en Dios cohabita con una cierta incredulidad: «¡Creo! Ayuda mi falta de fe» (Mc 9,24). Estamos siempre en la ambigüedad: creyentes y no creyentes, a un tiempo, nos fabricamos nuestros ídolos bajo el mismo nombre de Dios. Creyentes y no creyentes sabemos bien, cada día mejor, que este Dios que es nuestra imagen no es Dios y que debemos superarlo si no queremos ceder a la ilusión y a la mentira: presentimos a Dios en la misma negación.

En esta situación, sólo hay la posibilidad de una expresión simbólica de la experiencia mística: en el símbolo, el lenguaje de Dios puede decirse al hombre a través de la existencia. El universo se refleja en la palabra simbólica, en la oscuridad transparente de la alusión, en la connivencia de la sensibilidad, en la plenitud de hablar sin decir. Lenguaje silencioso infinito, en el que penetramos cada vez más profundamente en un sentir nunca probado. Allí Dios habla para quien allí está atento, a la vez en la distancia infinita y en la proximidad absoluta.

El símbolo no obedece a las leyes de la lógica, sino a las de la imagen. En lugar de la univocidad propone una riqueza de sentidos múltiples. En último término no prueba nada, pero invade la conciencia con un conjunto de representaciones que convergen hacia la significación deseada. No avanza sobre un camino único o en un solo plano, sino en diversos planos que tienden hacia una síntesis de conocimiento englobante. en efecto, el símbolo tiene el poder de reconocer y de expresar lo que el lenguaje lógico

no capta: la existencia de tensiones, de incompatibilidades, de conflictos, de paradojas, de luchas interiores. Quizás un punto de vista dialéctico o metódico pueda integrar ciertamente lo que es concreto. Pero el símbolo se da antes de que los hombres conciban la lógica o la dialéctica, puesto que cumple una necesidad que estos procedimientos refinados no pueden satisfacer.

Esta necesidad se refiere a la comunicación interior. La vida orgánica y psíquica tiene que manifestarse a la conciencia y, al mismo tiempo, la conciencia tiene que asegurar la colaboración al organismo y al psiquismo. Por tanto, gracias a los símbolos, el espíritu y el cuerpo, el espíritu y el corazón consiguen comunicarse entre sí.

Teniendo presentes los múltiples estudios que, desde perspectivas distintas, han analizado el símbolo y el conocimiento simbólico, a veces con resultados contradictorios, voy a limitarme a indicar tres puntos sobre el conocimiento simbólico:

a) El símbolo supone una percepción unitaria de tipo experimental e intuitivo global que, en el tomismo, se llama «conocimiento por connaturalidad»³¹. Afecta a la totalidad de la persona, porque incluye la actuación simultánea de su dinamismo psíquico, corpóreo y espiritual: emotivo, afectivo, cognoscitivo, sensorial, imaginativo, intelectual, intuitivo.

Sabemos que símbolo y concepto, lenguaje conceptual y lenguaje simbólico no son totalmente separables, sino que en el plano concreto se penetran mutuamente, a pesar de mantener acentos diversos. Así, el acto concreto del conocimiento humano, incluso el más abstracto, incluye siempre más o menos cierta dimensión simbólica, va acompañado por un esquema imaginativo. Así se comprende por qué las mismas fórmulas dogmáticas, incluso las más conceptuales, además de su valor conceptual, tienen también un valor simbólico. En efecto, además de afirmar aquella realidad entitativa a la que se refieren directamente (por ejemplo, unidad de naturaleza y trinidad de personas en Dios, consustancialidad del Verbo con Dios, divinidad y humanidad unidas hipostáticamente en Jesucristo, etc.), las fórmulas dogmáticas tienden a provocar una experiencia intuitiva, de acción de gracias, de glorificación, de compromiso operativo. Este valor simbólico de las verdades cristianas, celebradas en la liturgia, sobrepasa la percepción conceptual que de ellas podemos tener y nos orienta hacia una experiencia contemplativa del misterio que se expresa con frecuencia de forma paradójica y, en una primera impresión, absurda. Así, un único Dios y a la vez Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo; Cristo, perfecto hombre y perfecto Dios, sin confusión y no por yuxtaposición; gracia y libertad: el hombre libremente responsable de su acto, pero no en

31. Cf. C. VAGAGGINI, *Tesi per un approccio filosofico gnoseologico della conoscenza simbolica sulla base dei principi essenziali della gnoseologia tomista*, en *Symbolisme et Théologie-Sacramentum* 2 (Studia anselmiana 64), Roma, 1974, pp. 125-135.

el sentido de que Dios esté excluido del acto libre del hombre, etc. La paradoja obliga a no detenerse en una afirmación de un concepto determinado y a buscar por otros caminos el misterio como realidad superior a toda expresión conceptual. Es fundamentalmente el proceso simbólico. De hecho, la finalidad antropológica de la liturgia, por ejemplo, ya no es simplemente la de aumentar nuestro conocimiento abstracto de Dios, sino la de ofrecernos la salvación total, *propter nostram salutem*. Las realidades ontológicas o históricas a las que se refieren directamente las expresiones dogmáticas manifiestan indirectamente y esconden, evocando y provocando, todo aquello totalizante y vital que incluye nuestra *salus*.

b) Todo símbolo es icono y *doxa* de la realidad evocada. En el simbolismo cristiano, esta realidad es en último término el misterio total de Dios en sí mismo y en relación a nosotros. Ahora bien, este misterio es evocado y percibido parcial e imperfectamente, porque es inagotable. De ahí la necesidad y el hecho de recurrir, ya en la revelación —y a partir de aquí en la liturgia, en la mística y en la vida cristiana—, a una enorme variedad de símbolos que evoquen desde puntos de vista diversos la misma realidad del misterio total. Piénsese, por ejemplo, en la simbología cristológica, ya en el Nuevo Testamento: Cristo profeta, nuevo Adán, nuevo Moisés, nuevo David, buen pastor, cabeza del cuerpo que es la Iglesia, imagen del Padre, *doxa* del Padre, hijo del Hombre, palabra de Dios, hijo de Dios, primogénito entre muchos hermanos, sabiduría del Padre, Señor Kyrios, etc. Pensemos aún en la simbología de la Iglesia: cuerpo, esposa, viña, rebaño, campo, edificio, familia, templo, Jerusalén celestial, madre.

Esta variedad del lenguaje y del conocimiento simbólico con respecto a un mismo objeto de la revelación cristiana tiene la misma función fundamental que hemos dicho al hablar del carácter paradójico de tantas fórmulas dogmáticas: impedir que el hombre se detenga en una única formulación y empujarlo siempre hacia el misterio total, más allá de cada concepto. Puede ser peligroso, en la teoría y en la praxis, detenerse con excesiva exclusividad o acentuar demasiado unilateralmente, en un determinado campo, una imagen en detrimento de otra. Por ejemplo: en eclesiología, detenerse casi exclusivamente en la imagen de la Iglesia cuerpo, cuya cabeza invisible es Cristo y el Papa la cabeza visible.

c) El lenguaje y el conocimiento simbólicos tienen un aspecto profundamente dinámico, y por ello mutable y evolutivo. Puesto que el polo subjetivo en la percepción del símbolo está ampliamente condicionado por diversas circunstancias actuales e históricas, individuales y socio-culturales, nos encontramos con el hecho y la necesidad de una continuada y más o menos rápida adaptación y renovación de muchos símbolos, de modo que el lenguaje simbólico tendría que variar según las condiciones ambientales. Esta es la raíz del problema de una más o menos larga variación (conectada a una decadencia y a una nueva creación) de los símbolos y del lenguaje simbólico de la revelación, variación que afecta a la vida cristiana y al len-

guaje teológico y místico según las áreas geográficas e históricas de las culturas en que la citada revelación se ha concretado.

De estos tres puntos se desprende que el teólogo, por exigencias intrínsecas a su tarea, debe mantener muy viva su sensibilidad, a causa de la unidad del proceso cognoscitivo. Debido a que en el propio interior de la fe el proceso conceptual tiene sus raíces en una experiencia de fe intuitiva, vital, global, cuyo lenguaje propio es el símbolo, hay que reconocer que la búsqueda racional y la formulación conceptual no son más que uno de los momentos del proceso unitario del conocimiento. En este punto es necesaria mucha atención. Cuando se han manejado los símbolos de acuerdo con procedimientos racionales que convienen a los conceptos, pero no a las imágenes, se da un verdadero fracaso teológico. En la alta Edad Media, cuando tiene lugar lo que el P. de Lubac llamó «el paso del símbolo a la dialéctica»³², asistimos a la intrusión masiva de los procedimientos de conceptualización en la consideración de los símbolos bíblicos, litúrgicos, místicos... Tanto los conocimientos como las palabras que los expresan, se ven reducidos a las categorías que las disciplinas especulativas, desde la gramática a la dialéctica, habían elaborado desde poco tiempo atrás. *Causa, modus, subjectum, conditio, substantia, accidens, genus, species*: expresiones y realidades quedan alineadas en estas categorías, evidentemente válidas en su lugar, pero no suficientemente aptas para salvaguardar la irreductible originalidad de las nociones de la economía salvadora. Alianza, elección, reino, Palabra de Dios, salvación, día del Señor: todas éstas son nociones, que incluso verbalmente resultan solidarias de una metáfora sobre la que sólo puede especularse desde la perspectiva teológica de una historia. Una racionalización que las conduzca a coordenadas causales, a modos, sustanciales o accidentales, a naturaleza y a «razones», corre el peligro de disolver la intensidad concreta que incluyen y el drama histórico que describen. La transcripción que supone su alegorización no puede realizarse de un modo conveniente si no se respetan las leyes originales del simbolismo. De otro modo, la alegorización de un símbolo hace pasar de una percepción de conjunto, llena de sorpresa, a un análisis particularizado de los elementos que lo componen y que el símbolo no significaba en sí mismo. Judit solamente es el «tipo» de María por el hecho de la liberación victoriosa del pueblo de Dios; pero hay que abstenerse de transferir a la madre del Salvador los detalles de la aventura contra Holofernes. El «Templo» es el «tipo» de la presencia de Dios, y la metáfora está llena de profundas resonancias que trascienden toda imagería arqueológica; no podemos descubrir las leyes de esta presencia alegorizando sobre los detalles de la construcción del Templo, o de sus utilidades. La pascua judía no nos ofrece en su ritual la definición sacramental de la eucaristía, a pesar de ser la más

32. «*Corpus mysticum*». *L'Eucharistie et l'Église au moyen âge*, Paris 1949, pp. 248-277.

sugestiva de todas sus figuras. El dinamismo de la metáfora tampoco se encuentra en una recta ordenación racional de los elementos y de las causalidades.

Dionisio, maestro del simbolismo, había anunciado oportunamente estas leyes, y de él las aprendieron los teólogos de fines del siglo XII; pero pronto prescribieron a cambio de la lógica de Boecio y de Aristóteles. El significado del símbolo y la explicación de la ciencia son, para Dionisio, dos tipos de conocimiento heterogéneo, por lo menos si se consideran en sí mismos. Con todo, sus métodos y valores no tienen que destruirse mutuamente, si sabemos determinar sus métodos y su campo. La medida del valor del símbolo depende de la distancia entre la cosa-signo y la realidad-misterio, del hiato que se da entre ambos, y que impone como un salto de la cosa material visible a cierta profunda intensidad que provocará la transferencia a la realidad velada. Ascensión entusiasta, cubierta de afectividad, irrealizable si no es por una «iniciación», nunca mediante un simple adoctrinamiento (que casi siempre es de tipo científico). Fuerza poética, hasta el punto de que una teología o una liturgia o una mística que no se originen poéticamente son un fracaso. Fuerza de exaltación, además, que se desborda en gozo y que, por así decir, se desahoga en fiesta. El símbolo no es en modo alguno un ornamento accesorio del misterio, ni una pedagogía provisoria: es el instrumento coesencial de su comunicación. Este es el vínculo del misterio y del símbolo que con excesiva frecuencia se esfumó en los dialécticos medievales.

La densidad espiritual de la expresión simbólica es irreductible a una expresión conceptual, aunque por otra parte, ésta es necesaria y bienhechora. El concepto, lo sabemos, puede dilatarse mediante el procedimiento de la analogía; pero de cualquier forma que sea esta extrema tentativa de la inteligencia humana, no puede desacreditar ni eliminar el procedimiento simbólico, que descansa precisamente en la distancia infranqueable entre la realidad sensible y la misteriosa, mientras que, en cambio, el concepto quiere expresar su continuidad relativa. Por ello mismo el concepto expresa de una forma congénita las relaciones de causalidad; nos encontramos aquí, incluso cuando se entrecruzan, con relaciones de orden diverso.

Esto no equivale a afirmar que haya que renunciar a la conceptualidad de los símbolos. El hombre jamás debe renunciar a los recursos de la inteligencia y a sus procedimientos racionales. A esta grandiosa tarea, que define qué es la teología, se consagraron entre otros, los maestros del siglo XII, sobre todo los de la escuela de San Víctor y también los de la de Chartres. Pero no se consiguieron resultados sin aproximaciones torpes, sobre todo en las *quaestiones*, cada vez más alejadas de la vida litúrgica y de la letra bíblica, ya que se olvidaba que la tarea del místico y del teólogo es saber partir del clima simbólico para cercarse al misterio. Nos hallamos ken el núcleo que define el problema del conocimiento religioso. Pasan los tiempos y el problema renace. No es extraño que Raymond Panikkar afirme que aproximarse al «mito y al misterio» a través del *logos* equivale a

destruirlos³³. Y tampoco es extraño que el P. Chenu, buen conocedor de la aventura medieval, le protestara afirmando que no podemos olvidar que precisamente esto —acercarse al «mito y al misterio» a través del *logos*— es hacer teo-*logia*³⁴. Que ésta, como la mística misma, corra el riesgo de ceder a un intelectualismo abusivo, como sucedió en la época escolástica —ya medieval ya barroca—, es innegable. Por esto hay que reaccionar e insistir en la aportación de la liturgia como correctivo que facilite un tipo de conocimiento místico en el que intervenga el simbolismo; éste, por ser expresivo, se resiste a reducirse a una especie de abstracción que difícilmente invita a aproximarse al misterio.

Ciertamente, la poesía es el modo de expresión del misterio divino más rico y más vulnerable, porque a la vez es el más ambiguo. Eso no significa que no tenga sentido; quiere decir que tiene un sentido tan lleno, que es un sentido indefinido. Víctor Hugo manifestó de un modo muy preciso que hay una posibilidad de rectificación en la misma impetuosidad indefinida del lenguaje: tiene lugar cuando la creación poética se convierte en un acto absolutamente teológico³⁵. Esto es, a mi juicio, lo que hizo precisamente san Juan de la Cruz: convertir la poesía en teología.

Evangelista VILANOVA
Monestir de Montserrat
08199 MONTSERRAT

Summary

The purpose of this paper is to present the duality of «logic» and «experience» as the main theme to initiate oneself in the regarding of saint John of the Cross (or in the reading of the classics in the history of theology) (Part I). His poetry and his prose apparently explain this duality, but the multiplicity of interpretations makes it necessary to further explain many aspects. From the «moving» context of the XVI century Castilian mysticism (Part II), the author presents a necessary multiple approach to the reading of John of the Cross, suggesting that his texts are «theological existential biography» (Metz) (Part III). To be more precise, the author draws on the contributions of symbolic knowledge (Part IV) to achieve a vision that is unitarian, intuitive, beautiful... and which permits the correction of the language's indefinite impulsiveness. Such correction takes place when the poetic creation becomes an absolutely theological act. This would be the criterion that explains the work's density of John of the Cross.

33. *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme*, Paris 1970, pp. 160-161.

34. *Orthodoxie-orthopraxia*, en *Le service théologique dans l'Église*. Mélanges offerts au P. Y. Congar, Paris 1974, p. 59, n. 11.

35. Cf. J.-P. JOSSUA, *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*, Paris 1985, pp. 23-100.