

¿ SINTESIS O PARADOJA ?

Nueva aproximación al misticismo sanjuanista *

El epígrafe del libro introduce un cambio insospechado en la figura estereotipada de fray Juan de la Cruz, « santo y místico ». Le añade un tercer calificativo que suena a revolucionario: « rebelde ». No es pretexto banal para lanzar novedades ni afán de romper clichés deformados, mantenidos arbitrariamente en pie. Es un estudio serio y muy responsable que evita tan fáciles tentaciones. Su originalidad e interés hay que descubrirlos con la lectura atenta y reposada, sin fiarse del reclamo del título. La obra impulsa con tal fuerza a la reflexión, suscita tantas sugerencias que no corre peligro de verse arrinconada en el museo de la bibliografía anodina. No es que vaya a la caza de novedades llamativas; afronta simplemente la problemática fundamental del sanjuanismo desde preocupaciones y perspectivas originales.

El autor es consciente de la audacia de los planteamientos y de la valentía de ciertas conclusiones. No le mueven intereses torcidos ni deseos de singularizarse. Al contrario, considera su labor como una obra de paciencia y de amor que ha sido gestada a lo largo de un prolongado proceso de reflexión, y no de un periodo restringido de intensa concentración. Ha ido madurando durante largo tiempo y con renovado entusiasmo (cf. p. 11 del prefacio), a pesar de que el proyecto inicial ha sufrido algunas interrupciones debidas fundamentalmente a sus magníficas publicaciones sobre Juan de Valdés. El proyecto no se ha arrinconado nunca, al contrario, ha ido cuajando en ensayos menores incorporados luego en el conjunto (caso de los cap. I y II). Durante la larga andadura el autor ha buscado con avidez un acercamiento al mundo sanjuanista, estableciendo contacto directo con todo lo que provoca todavía ecos y resonancias del ambiente espiritual en que vivió el Santo: desde la identificación topográfica hasta el resto arqueológico, pasando por el entorno artístico y cultural colgado de las notas sonoras de Luis de Vitoria o las imágenes del Greco (p. 13). En su afán de enriquecimiento y sintonía con lo sanjuanista ha confrontado reiteradamente sus ideas con las de los mejores especialistas y ha intentado revivir la tradición religiosa de fray Juan en

* JOSÉ C. NIETO, *Mystic, Rebel, Saint: A Study of St. John of the Cross*. Genève, Librairie Droz S.A., 1979. 143 p. 4 illus. 26 cm. (Travaux d'Humanisme et Renaissance, n° CLXVIII).

contacto de amigo y hermano con los hijos o sucesores espirituales del Santo (p. 12). No hace semejantes confesiones con intenciones protocolarias ni como pretexto para eludir la propia responsabilidad ante las afirmaciones vertidas en el libro. La asume con lealtad, pero convencido de que los pasos dados tras las huellas de lo sanjuanista le han deparado una situación privilegiada para abordar temas arduos y espinosos. Quedan sintetizados en la siguiente declaración del autor: «El libro en sí mismo ha sido un expandirse desde su concepción original, restringida como estudio de la experiencia y pensamiento Cristo-centrado de fray Juan, hasta la inclusión prácticamente de cualquier pensamiento y experiencia del Santo que pueda estar relacionada no sólo con su motivo Cristo-centro sino también con su paradójica, — nunca resulta tensión — y los elementos siempre conflictivos en su pensamiento y experiencia. Fue este nuevo descubrimiento de que el pensamiento-experiencia de Juan nunca se resuelve en una síntesis sino que permanece siempre en *antítesis* y *tensión* lo que me dio la clave para explorar áreas que no han sido, al parecer, obvias para otros. Los elementos paradójicos en la vida y en el pensamiento de Juan fueron entonces incorporados en el motivo o tema Cristo-centro. Tal es en esencia el empeño o empuje y — así lo espero — la contribución de este estudio» (p. 12).

La disposición del libro se resiente seguramente de esa evolución a partir del proyecto inicial. Los capítulos centrales sobre la unión mística con Cristo (cap. III) y sobre la cristología y la doctrina (cap. IV) responden a la gestación primitiva. Los siguientes, a partir del quinto, enfocan esos elementos conflictivos relacionados con el tema central del Cristo-centrismo. Los dos primeros parecen más bien presupuestos para sentar las bases de esa visión paradójica y tensional que corre a lo largo de toda la obra. La secuencia de temas y capítulos puede producir inicialmente la impresión de algo no trabado con la lógica debida. Las apariencias engañan; existe una estructuración orgánica y coherente a partir de los presupuestos y premisas soterrados en el título mismo del libro. Otra cosa es que se acepten sin recortes o matizaciones. A fin de no adulterar la visión de conjunto se sigue en la presentación el orden mismo del libro. El análisis de las afirmaciones más destacadas se acompañará de las glosas o apreciaciones a que hubiere lugar desde nuestro enjuiciamiento.

1. *El marco y los presupuestos*

En las páginas introductorias (21-27) se sientan las bases que sirven para estudiar los elementos conflictivos del misticismo sanjuanista en esas áreas que no han merecido especial atención por parte de otros investigadores. Me parecen afirmaciones capitales las siguientes: San Juan de la Cruz ocupa puesto preeminente en el misticismo español, cuyos orígenes no son muy claros (p. 21). Prescindiendo de la figura solitaria de Raimundo Lulio, el primer escritor místico del siglo XVI es Francisco de Osuna; aunque no llega al nivel de Juan ni de Teresa, ejerció notable influjo en ambos. La diferencia que le separa de ambos tiene notable importancia para el estudio global del misticismo clásico de la época (p. 21). Osuna no se mueve en el entorno del misticismo germánico, mientras en él se encuadra san Juan de la Cruz (p. 22).

— Pese a ello, carece de importancia insistir en las fuentes concretas de dependencia y hay que destacar la originalidad e independencia del Santo. El valor de su misticismo hay que medirlo no tanto por la nove-

dad misma cuanto por la forma en que « experimenta y expresa » la tradición mística de la que es deudor. Su pensamiento está tan empapado o permeado por la tradición neoplatónica cristiana que resulta ocioso rastrear las fuentes concretas de mayor o menor peso, influjo o prioridad en él. Lo decisivo es averiguar « cómo y por qué fue un místico, qué tipo de místico fue y cómo las ideas y los temas o motivos de su sistema místico han de aceptarse o retenerse a la vez, a despecho de las inconsistencias o paradojas que se encuentran en su pensamiento » (p. 22). La afirmación suena a audaz, pero no carece de fundamento. Necesitaría acaso matizarse y explicitarse mejor, y dejar patente la perspectiva desde la que se aprecian las incongruencias y paradojas. Se hace inevitable la pregunta (sobre todo si enlazada con las tesis fundamentales del capítulo séptimo): ¿ son paradojas propias y exclusivas del Santo, o son antinomias radicales de la misma espiritualidad cristiana? Dado que se trata de un principio incuestionado y determinante de todo el libro merecía ulterior esclarecimiento para evitar toda sospecha de apriorismo.

— No tienen fuerza de prueba las afirmaciones que siguen, pese a su aceptable formulación. Es sabido que los escritos sanjuanistas tienen una peculiaridad poco usual en la historia del misticismo. Nacieron como poesías de alta calidad lírica y luego se transformaron en comentarios o escritos en prosa. Este dato plantea de inmediato el problema de la peculiar relación entre la experiencia mística, la expresión poética y la interpretación doctrinal de la poesía (p. 22). Se trata de un problema muy estudiado en los últimos tiempos y sobre el que vuelve más adelante (cap. VI, p. 121-123) para averiguar por qué el Santo no completó las glosas a las poesías. Es bastante corriente, y no impone especiales reservas, la solución global que apunta el autor con respecto al problema planteado. Me permitiría ciertas acotaciones secundarias o marginales, pero no inútiles. En primer lugar, que no es tan insólita como suele afirmarse la conjunción de la poesía y de la mística, aunque la forma de fray Juan sea arquetípica. Por otra parte la relación experiencia-poesía-comentario es muy diversa en sus mismos escritos. El caso de la *Subida* tiene muy poco que ver con la *Llama* y el *Cántico*. Por último, conviene distinguir adecuadamente la relación— lector (respecto a poesías y glosas) y la de poeta-comentarista. Creo haber aportado algunas ideas útiles en mis primeros estudios sobre el *Cántico espiritual*.

— La peculiaridad de los escritos incide por fuerza en ese tipología mística que se rastrea. A este propósito J. C. Nieto sienta algunos de los principios condicionantes de todo su libro. Para él místico es aquél que ha tenido una o varias experiencias místicas. Pese a su tautología, tal definición le resulta útil para evitar confusión o malentendidos sobre el misticismo en general y los místicos en particular (p. 23); por lo mismo, para diferenciar la « experiencia mística » v « el pensamiento o contenido místico » (ib.). Supongo que se hace referencia a la mística práctica y a la mística teórica, al estilo de la distinción gersoniana. Sólo que luego no veo una aplicación unitaria y coherente al propio san Juan de la Cruz. No se parcela a su tiempo la experiencia mística y el pensamiento o doctrina; el misticismo sanjuanista engloba habitualmente ambas cosas y es frecuente la juxtaposición de las mismas con un simple guión: « experiencia-pensamiento » o a la inversa. No es que se lleve a la confusión ni que se produzca un equívoco permanente, pero sí queda recortada la claridad en no pocos extremos de importancia. Una prueba manifiesta de la interferencia habitual de los términos que debieran clarificar la tipología mística nos la ofrecen las líneas que siguen. Para el

autor el «misticismo» de Juan es la culminación de un valor y de una síntesis altamente personal, pero fruto de la propia experiencia y pensamiento. Por ello, su experiencia mística y su pensamiento se comprenden mejor cuando la atención se enfoca sobre Cristo-motivo (p. 23). Cabe dar por válida esta afirmación final sin que demuestre las premisas que la preceden. Acaso lo más primordial sería afirmar que la síntesis personal del Santo es el resultado de una experiencia y de un pensamiento, por más que el punto de convergencia sea Cristo, hecho que le parece obvio, pero que no es así (p. 23-24).

— En la interpretación del misticismo sanjuanista, insertándolo en el español de la época (p. 24) se parte de un enfoque diferente al de los autores que han explorado ese campo (p. 25-27). A Nieto no le interesa de manera particular la identificación histórica y la ubicación del pensamiento y experiencia místico-teológica (theological-mystical) de Juan, aun cuando en muchas circunstancias la identificación de ideas particulares o la situación de su experiencia-pensamiento con una forma histórica ayude a una mejor comprensión (p. 26). Está interesado en el pensamiento, experiencia y contenido místico teológico del Santo más que en su forma (ib.). Plenamente legítima esta postura, pero no carece de riesgos al no trazar mejor una divisoria entre experiencia, pensamiento, contenido y sistema en cada uno de los temas que se apresta a estudiar luego. Piensa que prescindiendo del análisis psicológico, teológico y filosófico puede presentar los medios adecuados para una visión estructural del pensamiento-experiencia de fray Juan referidos o relacionados en Cristo. Se trata del tema crucial, por ello, de la fuente inspiradora de su misticismo. «Existen otros motivos-temas más o menos importantes en su pensamiento, pero Cristo es el motivo central sobre el que gira y se mueve la vida y la experiencia-pensamiento de Juan» (p. 27). No cuestionamos tales afirmaciones. Sí creemos exigirían una demostración inmediata para fundamentar el desarrollo ulterior. Abundan textos y datos más adelante pero sin que se presenten nunca como demostración orgánica del presupuesto que está a la base de toda la obra. Antes de centrar la atención en ese «dato obvio» para el autor (parte central del libro), se detiene en problemas complementarios que enlazan desde la óptica biográfica con ese núcleo básico del pensamiento-experiencia. A esa parcela pertenecen los temas de los dos primeros capítulos.

2. Rebelión y santidad

Si la introducción ha dejado definido a fray Juan como un místico, en el *capítulo primero* («rebelión y santidad») se completa el tríptico del título con el de «rebeldes y el Santo». Un avance de estas páginas apareció como artículo en la *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* t. 33, 1971, estableciendo un paralelismo entre san Juan de la Cruz y Francisco Ortiz. Reelaboradas se insertan aquí formando parte de este capítulo desdoblado en tres apartados sucesivos, a saber: «un sumiso rebelde» (p. 29-35); «de rebelde a Doctor de la Iglesia» (p. 36-37) y «heterodoxia en los escritos de Juan» (p. 37-39).

— La etiqueta de «rebeldes sumisos» se le atribuye al Santo partiendo de esta sencilla clasificación: quienes rechazan directa y explícitamente la autoridad son «rebeldes rebeldes» (rebellious rebels); quienes la erosionan o cuestionan, a la manera de Erasmo, son «rebeldes ambiguos»;

quienes no rechazan la autoridad o las estructuras de la institución a que pertenecen son « rebeldes sumisos ». Buscan más la sumisión que la rebelión, pero su sumisión termina en rebelión, ya que no desaparece enteramente de su sumisión el riesgo del enfrentamiento con la autoridad y el de ser perseguidos por la misma (p. 29). La clasificación es bien sencilla y comprensible. La única categoría aplicable a fray Juan de la Cruz es la tercera, la del « rebelde sumiso », y aún así con peligro de algún malentendido (p. 29), como reconoce el autor. No debe olvidarse que nos movemos en el terreno religioso y la « rebelión » se coloca por necesidad frente a instituciones y autoridades de ese sector. Ninguna dificultad en aceptar la tipología propuesta aunque sean válidas otras diferentes. ¿ Hay pruebas para encajar en alguna a fray Juan ? La sumisión del Santo no crea dificultades; su rebelión sí es problemática (p. 29). ¿ Fue su actividad la que le llevó a conflictos con las autoridades eclesiásticas legítimas ? ¿ En todo conflicto se da una rebelión ? No quisiera pensar que tan brillante disertación sea juego de palabras o sofisma sutil, y no por medio a contemplar en fray Juan una personalidad valiente y varonilmente recia. No capto sinceramente el sentido demostrativo de las explicaciones propuestas. Ignoro en qué se fundan afirmaciones básicas como ésta: « Su sumisión no fue tranquila pasividad sino esfuerzo consciente para permanecer fiel a la Iglesia a costa de dificultades casi insuperables » (p. 20). De ser así su situación resultaba inevitablemente paradójica. En el fondo de toda la explicación me parece intuir un equívoco consistente en no distinguir claramente entre el ámbito íntimo de la conciencia del Santo y las situaciones externas en que se ve rodeado en su actividad externa. Si se quiere, entre lo que él llama primeros movimientos o « asaltos » del sentido-sentimiento contra la razón y el dictamen final y responsable de ésta.

La raíz de una posible desavenencia con el autor se halla en el principio del cual arranca su razonamiento en este punto, a saber: El Santo experimentó en su propia vida, de una manera particular, la crisis de conciencia del siglo XVI, crisis —que como en cualquier otro siglo— fue básicamente una crisis de autoridad (p. 29). Como prueba global se hace una referencia unitaria a toda su biografía (ib. nota 1). Se repasan luego los momentos claves en que Juan se plantea el problema de su relación con la Iglesia, las estructuras y las autoridades propias. Surge entonces la actitud paradójica entre sumisión y rebelión. Está en la línea segura el autor cuando reconoce que el desenlace final termina en una total e incondicional sumisión, en la que reprime, sublima, transforma o glorifica en la humildad, que fue para él el don más grande del camino místico de su vida (p. 29-30). Prefiero ver en su humildad un esfuerzo ascético convencido que una gratificación divina, cuando se trata de sumisión o rebelión. En consecuencia, invertiría el proceso: no es la rebelión que se transforma en humildad volviendo pasivo al Santo, que pierde por ello interés en su propia vida y ve en Cristo el modelo perfecto de humildad y sumisión (p. 30). Arranca de ahí, y en la humildad enseñada y asimilada de Cristo sepulta la rebelión antes de que ésta brote.

Los acontecimientos extractados de su biografía como prueba de la existencia en « sumisión rebelde » (p. 30-35) tienen alcance muy limitado y se sitúan en lo que antes calificaba de conflictos externos, no de esa crisis interna frente a la autoridad, presentada como enseña clavada en los límites de la obediencia y de la rebelión, y más concretamente como marca para definir posturas de « reforma » o « contrarreforma ». No

descubro otro sentido en los superficiales roces con Alumbrados y Protestantes. Menos aún en los pleitos internos de la propia familia religiosa, incluidos los casos (no procesos) de Doria y Diego Evangelista. Ni siquiera en el accidente más trágico, cuando la obra teresiana queda en entredicho ante las supremas autoridades eclesiásticas, fray Juan se convierte en la figura clave, en el arquetipo del « rebelde sumiso », (p. 31). La sumisión y la rebelión se sitúan en niveles diferentes. La huida de la prisión toledana es síntoma bien revelador. Para aquilatar el alcance de los episodios aludidos haría falta un análisis muy pormenorizado de las fuentes. Ello nos alejaría demasiado del marco trazado a estas reflexiones. No quedan suficientemente afianzadas las alusiones y sugerencias a ideas de tendencias heréticas (p. 32, not. 16) entre los papeles engullidos en Avila, ni que se hiciesen indagaciones sobre herejía en los procesos domésticos al fin de su vida (p. 33). Si se define con rigor la situación jurídica de los hechos y la actitud o postura interna del Santo, juzgo arduo el sintetizar su existencia como dialéctica entre « auto-afirmación, rebelión y sumisión » (p. 33). Con toda probabilidad los posibles desacuerdos con el autor provienen de puntos de partida diferentes o falta de identidad en la terminología. La penetración, originalidad y agudeza de sus observaciones quedan a salvo, lo mismo que la transparencia de su exposición. A tenor de lo dicho sería aceptable o no la conclusión de J. Nieto: « Juan murió como un rebelde sumiso, un rebelde en exilio que rehusó aceptar las condiciones del rendimiento, incluso como quien deseaba convertirse en un rebelde-rebelde cualquiera, desafiando contra él a las autoridades, abandonando el país o asumiendo la autoridad y poder de un líder que, aún en su derrota, rehusa someterse o ser reducido al silencio » (p. 33-34).

Para la pregunta final, la razón de por qué quedó en « rebelde sumiso » y no en « rebelde-rebelde », pienso que no hay otra respuesta fuera de la apuntada (acaso con otra interpretación) por el autor. Hizo lema de su vida la máxima colocada en la cumbre del *Montecillo* de la perfección: « Para el justo no hay ley, él para sí es la ley » (p. 34). A partir de ahí no queda sitio para buscar falta de empuje, impotencia frente a los impactos sociales, reformador frustrado o rebelde sin poder. Hay una transformación serena del « siervo obediente a la Iglesia », en libertad de espíritu como ley suprema de vida (p. 35). No urge ninguna otra justificación para armorizar rebelión y sumisión (ib.). La segunda ha destruido de cuajo a la primera. Basta llevar a sus últimas consecuencias las mismas reflexiones que apunta a seguido el autor. En la concepción de Cristo y, sobre todo, en su imitación el Santo no ve sólo una teoría sobre la humildad sino una realidad práctica: sumisión y aceptación de la Iglesia, que es expresión de la obra y de la voluntad de Cristo. No veo cómo puede conjugarse con esta visión el resultado final a que llega el autor cuando afirma que la « sumisa rebelión » del Santo no fue resultado de una ideología sobre la rebelión, sino más bien la expresión paradójica de una vida encerrada en un dilema, es decir: tratar de mantenerse fiel a las autoridades de la Iglesia y a su propia conciencia. « En la medida en que permanece sin resolver esta penosa tensión entre la conciencia personal y las autoridades de la Iglesia, para la historia del Cristianismo no queda ni un santo ni un siervo obediente de la Iglesia sino más bien un rebelde sumiso con todas las ambigüedades y complejidades que implica esta caracterización » (p. 35). Si no es demasiado afirmar, debería preceder un acuerdo sobre el sentido de los términos empleados y sobre la existencia real de esa tensión.

— De menor compromiso es el párrafo dedicado a sintetizar los pasos seguidos por los restos mortales del Santo y su fama desde la muerte hasta la proclamación oficial como Doctor por parte de la Iglesia, 1926. Más trade (1952) patrono de los poetas españoles por parte del gobierno de la nación (p. 36-37).

— El párrafo final de este primer capítulo desconcertará a más de un lector corriente: « Heterodoxia en los escritos de fray Juan » (p. 37). Aunque no trata de afirmarse el hecho, quizás resulte poco adecuado como epígrafe. Es ya de notable gravedad comenzar afirmando que están presentes en los escritos ambigüedades y complejidades al igual que en su vida. Son bastante notorias las motivaciones que retrasaron la publicación de los escritos y las medidas precaucionales que se tomaron para evitar torcidas intenciones. No se alude para nada a las dificultades internas por dar peso excesivo a los temores inquisitoriales, que ciertamente no faltaron. Aunque parece seguro que el Santo excluyó la idea de su publicación no se opuso a una difusión en círculos más amplios que los de la propia Orden. Abundan los datos a este respecto (p. 37).

Sin excluir los peligros de tergiversación, ni el autor ni los editores dudaban de la ortodoxia doctrinal de aquellas páginas que el Santo quiso someter incondicionalmente al juicio de la Iglesia. Más elocuentes que las intenciones ocultas (mejor sería decir supuestas) de los capítulos 15 y 35 del tercer libro de la *Subida* son los prólogos del *Cántico* y de la *Llama* (p. 38). Cualquier utilización interesada posterior (por Alumbrados o quietistas) no modificaba el contenido ni la intención original de los escritos sanjuanistas (p. 39 y más adelante p. 130-131). No es un criterio para juzgar a posteriori de heterodoxia.

3. Clave bíblica del misticismo sanjuanista

El capítulo II — *misticismo y Biblia* — reproduce fundamentalmente otro artículo anterior, aparecido en la *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 36, 1974, pp. 17-32. Su reajuste al conjunto del libro no sufre alteraciones notables; desde luego repite lo más original, que corresponde al tercer apartado. Los dos primeros se refieren a la *autoridad de las Escrituras* (p. 42-44) y a la *interpretación alegórica* (p. 44-47). Una breve introducción sitúa adecuadamente los problemas. Como todos los místicos, el Santo asume la Biblia como autoridad y fuente del misticismo, pero al igual que los demás místicos cristianos al leer la Biblia descubre sus ideas, su visión del mundo y sus experiencias místicas encuadradas y como configuradas por una tradición filosófico-religiosa neoplatónica (p. 41). De nuevo surge así una tensión o paradoja: la interpretación de la Biblia en clave neoplatónica cuestiona el carácter intrínsecamente místico de la Escritura y el uso que hace el Santo del texto sagrado. Repasando los principales estudios dedicados al tema J. Nieto mantiene posturas bastante comunes en ambos puntos: la prueba de autoridad y la interpretación alegórica. Aporta una perspectiva original en la complementación de los mismos.

— Resulta cómodo documentar que el Santo usa la Biblia como prueba y soporte de sus afirmaciones doctrinales. La autoridad de la Biblia le ofrece una fundamentación sólida para su sistema místico (p. 42). No se distancia apenas del método de argumentación escolástica (aspecto preterido por el autor, quizás por no disminuir la óptica neo-

platónica). El hecho aceptado de que en la Biblia hable el Espíritu Santo del cual es, por tanto, testimonio, excluye para el Santo todo error, pero ello no plantea para él ningún problema serio respecto a su incondicional sumisión a la Iglesia (p. 43). Evidentemente para fray Juan la autoridad de la Biblia no deriva del dogma de la Iglesia, pero ésta sí garantiza la interpretación auténtica de aquella. Convenía haber destacado más este aspecto; también matizar algunas otras constataciones. Si el Santo reconoce que la Biblia es el único libro en que las experiencias de los hombres y las acciones del Dios vivo son recordadas y selladas por el Espíritu, también es cierto que lo asume como prueba-autoridad cuando quiere cimentar su pensamiento; en cambio, al ilustrar las propias experiencias místicas prefiere la interpretación alegórica, al menos en líneas generales (cf. p. 44-47).

— Las diversas interpretaciones de la exégesis sanjuanista son comprensibles, y todas tienen aspectos válidos en cuanto constatan la variedad de métodos seguidos por el Santo, desde la simple acomodación hasta el sentido típico, pasando por el alegorismo y análisis literal. Carece de sentido reducir la exégesis sanjuanista a un único patrón o criterio; entrecruza y yuxtapone varios según sus conveniencias a tenor de la mentalidad reinante en su ambiente, especialmente entre los autores espirituales. Por eso tiene valor bastante relativo la crítica de Nieto a sus predecesores. En lo que consigue un acierto de indudable mérito y novedad es en hacer ver cómo la clave más original y profunda de la interpretación sanjuanista hay que localizarla en la «interpretación cristocéntrica» (p. 47-54), a pesar de no haber merecido mayor atención hasta el presente.

Punto de partida para comprender el nuevo método es el análisis de los capítulos 19-22 del segundo libro de la *Subida*. Se sitúan en una perspectiva que supera cualquier otra categoría para contemplar el A. Testamento, orientado todo él a su realización o cumplimiento en el Nuevo, culminando de manera concreta y única en la persona de Cristo. El Santo contempla el A. T. en visión cristocéntrica, como movimiento hacia Cristo, en el que la Biblia encuentra su unidad. La historia culmina así en Cristo, en la palabra de Dios hecha carne, como la palabra absoluta y definitiva del Padre (p. 48). Es patente que el Santo propone en estos capítulos una interpretación de la Biblia en la dimensión concreta de la «historia de la salvación», fórmula propuesta por J. Nieto en el título del artículo preparatorio. Semejante evidencia no me parece obligue a reconocer un «conflicto de métodos exegéticos» (subtítulo del mismo trabajo). Menos aún que demuestre una sumisión a la Iglesia oficial, a la que el Santo reitera su amor pese a los numerosas faltas y a las lagunas existentes en los estudios bíblicos» (p. 48). Los datos acumulados a continuación (p. 49-51), bien interpretados en su contexto, no prueban, a mi entender, que esa original penetración bíblica del Santo implique o comporte motivos para «sumisas rebeldías» frente a la Iglesia.

Pese a tan leves reticencias debo confesar el placer experimentado en la lectura de estas brillantes y sugestivas páginas que tan vigorosamente afianzan el Cristocentrismo bíblico (o a partir de la Biblia) del Santo con sus implicaciones consiguientes, tales como la relación entre ambos Testamentos (p. 52), la razón definitiva de Cristo culminación de todo tipo de visiones y revelaciones, según el designio divino (p. 53). Hay una exaltación radiante de Cristo, el Señor viviente de la Escritura.

En su personalidad como Mesías, Hijo de Dios, Palabra de Dios, la Biblia encuentra su unidad y su significación plena. Con toda razón se dice que la interpretación de fray Juan se presenta como un proceso histórico-cristocéntrico o centrado en Cristo (p. 53).

Es obligado reconocer que no han sabido darle su justo relieve los anteriores exegetas sanjuanistas. J. Nieto se ha apuntado un tanto de notable progreso en estas bellas páginas. En ellas veo clavada, sin embargo, una pregunta o una duda. San Juan de la Cruz comenta otros muchos textos bíblicos relacionados directamente con la persona de Cristo sin que aparezca esta visión global. En más de una ocasión enfrenta ambos Testamentos y tampoco coincide en la trama fijada en estos capítulos de la *Subida*. Es más, cabe comparar citas paralelas de los mismos con otros lugares de los escritos sin hallar coincidencia de base. Surge entonces la duda de si estamos ante un método exegético paralelo a los otros y generalizado como ellos, o se trata más bien de algo concreto y particular en doble sentido: primero, una idea básica, bastante común y aceptada por el Santo; segundo, una exégesis concreta de unos textos en función de una doctrina que le urge dejar bien asentada. Basta repasar los epígrafes de esos capítulos y los formularios con que se introducen las citas literales para advertir que el método seguido es inconfundiblemente el de « la autoridad-prueba ». « Pruébese con autoridades de la Escritura divina » (cap. 19); « en que se prueba con autoridades de la Escritura como... » (cap. 20); « pruébese con una autoridad de san Pablo » (cap. 22). Ante tales constataciones acaso convendría re-cortar un tanto la afirmación final del capítulo sobre la tensión histórico-metafísica nunca resuelta (p. 55-56). La conjugación asaz libre de métodos exegéticos, como sistema corriente, difícilmente crea una tensión en la vida y en el pensamiento del Santo. Quizás una postura paradójica para nosotros, no para él.

4. Los problemas capitales

El descubrimiento del puesto central de Cristo a partir del dato bíblico conduce lógicamente al autor al estudio de los problemás nucleares del misticismo sanjuanista: unión mística con Cristo (cap. III) y cristología y doctrina (cap. IV). En esos temas están implicados otros muchos que condicionan la exacta exposición. Así, la « mística unión con Cristo » presupone la « purificación »; ésta, a su vez, la concepción antropológica del Santo. Siguiendo este proceso lógico la temática del tercer capítulo se desglosa en los siguientes apartados: *antropología doctrinal*, (p. 57-58), *la noche oscura del sentido y del alma* (p. 58-62), *contemplación infusa* (p. 62-64), *unión con Dios y divinización del alma* (p. 64-71), *matrimonio espiritual con Cristo: naturaleza del amor místico* (p. 71-74) y *unión con Cristo* (p. 74-75). La reiteración de fórmulas en los diversos epígrafes introduce la sospecha de repeticiones o ausencia de procedimiento lógico. Se trata más de apariencia que de realidad; el hilo conductor del pensamiento sigue un trazado bien conducido, sin que los reincidencias entorpezcan la marcha de la lectura. Los límites prefijados y consentidos obligan a una síntesis muy apretada de páginas que transparentan claridad y alcanzan con frecuencia brillantez.

a. *Condicionamientos, ideales, realizaciones.*

Reducidas son las novedades en torno a la *antropología doctrinal* (p. 57-58). Resume ideas esparcidas por diversos lugares, reincidiendo en algunas que le son muy familiares e incuestionadas al autor: la base neoplatónica de toda la antropología sanjuanista y su enfrentamiento consiguiente con la Biblia. De la primera fuente procede la afirmación programática de que el alma está encerdada en la cárcel del cuerpo; de la segunda, en cambio, la insistencia en la idea del alma «templo del Espíritu». De ahí una nueva tensión permanente que explota con abundante complacencia el autor al tratar de la purificación. Aunque apenas tiene resonancia para él, reconoce que también está presente en la antropología sanjuanista la tradición aristotélico-escolástica, por lo que resulta un conglomerado de platonismo, cristianismo y aristotelismo. (cf. 47, not. 26, p. 93-94). Me parece reduccionista su posición frente al aristotelismo-escolástico, fuera del cual resulta inexplicable el proceso del conocimiento con todas sus consecuencias.

— También sigue con uniformidad sustancial los esquemas tradicionales (pese a la no demasiada consistencia real) que suelen proponerse para describir el proceso de la *noche oscura del sentido y del alma* (p. 58-62, término que prefiere al de espíritu). Se trata de un requisito para conseguir la unión con Dios, y sus estadios serían los señalados en *Noche* 1, 1, 2. Más que describir grados y estadios interesa conocer la raíz de la purificación. «Es necesaria — escribe el autor — porque el pecado ha afectado no sólo a la parte sensitiva del alma sino también a sus partes más altas donde residen las potencias, voluntad, entendimiento y memoria» (p. 59). No sé si concuerda bien esta afirmación con lo que luego se sostiene respecto a la concepción del pecado en la síntesis sanjuanista (p. 92-96).

La persuasión de que la purificación se realiza primariamente por el sufrimiento (p. 60) emparenta la doctrina sanjuanista con el Purgatorio en una visión similar a la de S. Catalina de Génova (p. 60-62), de la que se distancia en puntos secundarios, como en la realidad del fuego físico (p. 62). El sufrimiento purificador se experimenta también como obra del Espíritu Santo, por cuanto se trata de un proceso teológico y en él convergen el esfuerzo humano y la intervención divina en típico sinergismo (p. 20). En última instancia es el amor de Dios el que purifica totalmente al alma amada. Concluye a este propósito el autor: «Es este obrar sistemático de Dios, encauzado por el Espíritu Santo en la cooperación humano-divina del método místico, lo que purifica al alma en su ascensión mística hacia la unión sustancial con Dios» (p. 62).

— *La contemplación infusa*, don de Dios y no resultado del esfuerzo humano, opera la purificación radical de que el hombre no es capaz. Acepta la interpretación más difundida y la concede una extensión relativamente modesta en relación a la importancia que tiene en la síntesis sanjuanista (p. 62-64). Se compensa en parte con el relieve dado al tema de *la unión con Dios y divinización del alma* (p. 64-70). Sin duda uno de los más densos y más documentados en el texto literal del Santo. Penetra además con agudeza en los principios determinantes de las auténticas tensiones o paradojas del sanjuanismo, comunes, en realidad, a todo misticismo cristiano. El problema de la unión del hombre con Dios y su divinización se inserta en la dialéctica metafísica del immanentismo y de la trascendencia, como polaridad de conceptos que se enfren-

ta al peligro del panteísmo. El enmanentismo se destaca en la doctrina sanjuanista por la insistencia de la presencia de Dios (incluso en el pecador) en sus diversas formas (p. 64-65). La trascendencia divina se recalca con la separación radical que el Santo establece entre la indignidad, la inanidad del hombre y el abismo que le separa de Dios. Entre el ser de Dios y el no ser de todo lo criado hay una distancia insalvable que se define por la trascendencia divina.

En este punto es donde el autor tiene plena razón al insistir en la tensión permanente y no superada. Pero sin olvidar que se trata de tensión dialéctica o de conceptos que trata de salvarse, o debe salvarse, precisamente con la doctrina de la unión (p. 65).

Si no tuviese otros méritos, le bastarían los aciertos de estas páginas para agradecer al autor su esfuerzo de reflexión y concentración. Ha descubierto con clarividencia y agudeza las claves de que se sirve fray Juan para superar esa tensión permanente o esa paradoja radical. El resorte definitivo está en el amor, único poder eficiente y suficiente para superar la antítesis todo-nada, immanencia-transcendencia. En el amor, Dios es inmanente-transcendente. Es el que lanza un puente sobre el abismo que separa la creatura del Creador, gracias a la transferencia dinámica del amor que convierte a su propio objeto en algo semejante o idéntico al que ama. Basta recordar el principio (de inconfundible cuño neoplatónico) de *Subida* 1, 4, 4 y 1, 5, 1, y la resonancia de la doctrina agustiniana en esta parcela sanjuanista (p. 65-66).

Ese enunciado teórico tiene una concreción real: la figura histórica de Cristo, puntal que sostiene todo el edificio místico del Santo (p. 66). En la persona histórica de Cristo enlazan el mundo empírico o inmanente y el transcendental. El nada de las criaturas y del alma se convierte en « todo » en Cristo, quien abre la puerta a la unión metafísica y por ella enlaza en la unión trinitaria. Se regustan con deleite estas bellas páginas consagradas a describir la elevación de lo criado en Cristo y a demostrar cómo en El, divino-humano, se realiza la unión con Dios y la inserción del hombre en la vida trinitaria (p. 67-68). Pese a la persistencia de la tensión immanencia-transcendencia y a cierto ecento panteísta en el vocabulario, fray Juan de la Cruz deja bien en claro que la unión no es identificación y la divinización no tiene nada que ver con el panteísmo. No hay disolución de la humano en sí mismo, como tampoco absorción de la voluntad; se trata más bien de una sublime posesión del alma por Dios sin confusión de sustancias divina-humana (p. 68).

Bien asentados los presupuestos que anteceden, el autor enfoca con precisión los problemas relativos a la unión en cuanto referida a la sustancia y a las potencias del alma y al papel que juegan en éstas las virtudes teologales. Menos precisas me parecen las sugerencias relativas al sentido de anticipación escatológica de la unión y a su relación con la visión beatífica (p. 70), tema insinuado en otros lugares (cf. p. 76, 97 etc.).

— Los apartados que cierran este tercer capítulo amplían algunos aspectos complementarios de la unión, insistiendo en su sentido cristológico. *El matrimonio espiritual es unión con Cristo*, y en él se manifiesta la auténtica naturaleza del amor místico hasta poder hablar legítimamente el Santo de « igualdad de amor » y usar los símbolos que describen la transformación total (p. 71-72). Frente a cualquier concepción del « eros » y del « ágape », el concepto « semi-divino » del amor humano encierra la llave para entender el misticismo sanjuanista (p. 73).

Cuando ese amor se aplica a Cristo o tiene en él su objeto abraza y fusiona en uno solo al Dios transcendente y al Dios inmanente revelado en la historia de la creación y salvación (p. 73). De ahí que, para el autor, la distinción entre unión con Dios y matrimonio espiritual con Cristo obedezca a razones de método y no a una diferencia básica en la naturaleza misma del sujeto (p. 75). Sea de ello lo que fuere, me parecen muy luminosas y esclarecedoras estas páginas para orientarse en un argumento tan manoseado como el del cristocentrismo o teocentrismo del misticismo sanjuanista. La preferencia por el primero es clara en Nieto y termina por desarrollarse en el capítulo cuarto.

b. *Doctrina e iconografía cristológica*

Cristología y doctrina (p. 79-99) prolongan aspectos ya analizados dentro del carácter cristológico del misticismo del Santo. Demostrada esa realidad en relación a la experiencia vital y a la interpretación de la Biblia, se alarga en aplicaciones que aparecen conectadas con la trama teológica de su misticismo. Arranca el autor de unas consideraciones sobre la *parapsicología* y *Cristo* (p. 79-84), estudiando luego la exaltación de la naturaleza en Cristo, la redención de la humanidad, la auto-negación y la gloria.

— No persigue un estudio de la *parapsicología* como fenómeno o investigación psicológica o teológica; le interesa el contenido cristológico del fenómeno parapsicológico en el Santo (p. 79). Por eso limita su análisis a dos fenómenos bien definidos: la voz o palabra y la visión recibida por fray Juan de la Cruz. Según J. Nieto tienen valor real para entender el misticismo cristocéntrico del Santo (p. 80). El análisis del caso típico de Cristo que habla e interpela a fray Juan, con la célebre respuesta de éste y el dibujo subsiguiente, encuentra elementos sugerentes para una explicación original que se distancia notablemente de Leuba y de otros intérpretes (p. 80-84). Podrán discutirse muchos detalles y no pocas apreciaciones, pero no parece dudoso que en el contexto religioso existe un contenido profundo y se encierra un estímulo que impulsa misteriosamente al Santo a reproducir en su dibujo (a diferencia de otros místicos) la visión subyacente y que ofrece una pieza maestra por su alto valor místico (81-83). Nada tan sugestivo como un enfrentamiento entre este dato y la doctrina sobre la negación de cualquier tipo de imágenes. J. Nieto concluye afirmando que la «voz y la visión» de Cristo no añaden nada nuevo sustancial a la cristología sanjuanista; confirman su teología cristológica y cristocéntrica (p. 84).

— Por ser eminentemente cristológica y cristocéntrica la teología sanjuanista es enteramente teocéntrica y presenta el mejor modo de interpretar su misticismo (p. 84). La vinculación o interferencia cristología-teocentrismo se descubre estudiando las doctrinas relacionadas con la divinidad de Cristo y con su encarnación, siempre según san Juan de la Cruz. Presupuesta la preexistencia de Cristo, se ofrece esta secuencia temática: «El esposo de la Iglesia, la predestinación de Cristo, la exaltación de la naturaleza en Cristo y la redención de la humanidad por él».

— Subraya Nieto, ante todo, el interés especial que tiene el Santo en destacar la realidad preexistente de esa relación entre Cristo y la Iglesia antes de la creación. Al fin, adaptación y prolongación de la cris-

tología cósmica de san Pablo y del autor del evangelio de san Juan (p. 84). Se trata de implicaciones cosmológicas y teológicas de la cristología sanjuanista que evidencian cómo Cristo cósmico y preexistente es también el único que en su amor encarnará, sufrirá y librará a su Iglesia y la presentará al Padre (p. 85). Cristo preexistente aparece como la única clave para entender la eternidad antes y después del tiempo (ib.). Es comprensible que el autor se fundamente en los ramances sanjuanistas, especialmente en el 7, para ilustrar este aspecto de la cristología.

— Las estrofas 37 y 38 del *Cántico* le sirven, en cambio, de base para disertar sobre la *predestinación en Cristo* (p. 85-89), cuyo punto crucial está en la clarificación de si el Santo distingue —por lo menos en esas estrofas— una doble predestinación, a saber: a la unión en la tierra con Dios, y a la beatífica de todo místico y de todo cristiano en la gloria (p. 86). Piensa que la primera es relativa, no absoluta (p. 87), y concluye que no está claro si el Santo habla en general — respecto a la elección de los santos — o sólo de un don especial de predestinación a la mística unión (p. 87). A decir verdad, no encuentro razones muy convincentes para seguir su discurso. Le sirve al autor para volver una vez más sobre la idea favorita del cristocentrismo, ya que el « concepto sanjuanista de predestinación muestra la importancia y centralidad de Cristo en su sistema místico y revela el potente sinergismo así como la no universal pretensión de su método y doctrina mística » (p. 89).

— Otra excelente oportunidad para reincidir en la misma idea central del cristocentrismo se la ofrece el tema de la *exaltación o gozo de la naturaleza en Cristo* (p. 89-90) comentando agudamente las canciones cuarta y quinta del *Cántico*. Logra enfocar perfectamente el sentido de la dignificación y exaltación del universo en un orden natural y sobrenatural por la creación, la encarnación, la exaltación de la Cruz y la resurrección. En la encarnación y en la resurrección se sientan las premisas de la unión mística del alma con Dios. La cruz (no hace mucho al caso la glosa sobre el texto usado de Juan 12, 32) se sitúa en el centro entre la encarnación y la resurrección dando unidad y sentido final a la obra de Cristo ». Cristo, se dice, es glorificado por su resurrección, y así la creación y todas las criaturas se regocijan. Esta interpretación de la cruz es inusual en el misticismo sanjuanista porque a lo largo de sus escritos la cruz tiene siempre un significado específico de sufrimiento más que de regocijo — exultación —: la idea de llevar la cruz a imitación de Cristo » (p. 90). Aparte el mentado texto de Juan 12, 32, habría que añadir otros lugares que hacen excepción a esa visión, que ciertamente es la más general en el Santo. Pero es que además propone una superación de ese mismo sentido de sufrimiento, cuya fórmula quizás más feliz es aquella que recuerda cómo el más puro padecer trae más íntimo y puro entender y gozar (*Cántico* 36, 12 y *passim*).

— Como era de suponer, la relectura de la canción 23 (28 CA) del *Cántico* sirve de soporte al tema de la *redención de la humanidad* (p. 91-96). La temática obliga a emparentar ese texto base con *Subida* 2, 7, 11 y *Cántico* 1, 1. Ello implica establecer relación con el pecado original y el bautismo, según acertado enfoque de J. Nieto. Su exposición es densa, profunda y sugerente, pero a mi entender reducida en la confrontación textual del Santo y en la bibliografía complementaria moderna. No da de sí el espacio para plantear los numeros interrogantes que

suscitan estas páginas. Bastará seguir el hilo conductor de la exposición. Partiendo del presupuesto de la redención por la cruz (p. 91, según la canción 23), el autor insiste en la diferencia sugerida por el Santo, entre la gracia dimanante del bautismo y la derivada de la experiencia mística (p. 92). La interpretación de *Cántico* 23, 6, me parece insuficiente y aislada de su contexto global. No creo que el Santo piense en una diferencia específica considerando que la gracia-redención del bautismo es un hecho objetivo y el resultado a partir de ahí, como proceso paulatino del alma, es un hecho subjetivo. Se trata, en realidad, de un desarrollo homogéneo, progresivo y continuado de la misma realidad inicial.

No hay duda de que el Santo insiste más en lo segundo porque, al fin, es lo que le interesa exponer de manera directa. No olvida, por ello, que existe una continuidad y una cooperación, recordando a este propósito y con insistencia el texto de san Juan: «*Dat gratiam pro gratia*». La vinculación pecado-redención tiene en el Santo el sello de la tradición cristiana (p. 93), aunque su psicología aporte ciertas matizaciones (p. 93) que, a mi entender, hubieran ocupado un puesto más apropiado en el apartado de la antropología, recortando un tanto el predominio del neoplatonismo con los datos aquí recogidos (p. 93-94) de inconfundible cuño aristotélico-escolástico.

De acuerdo en que para fray Juan de la Cruz el pecado no es primariamente transgresión de la ley o quebrantamiento de mandamientos (p. 94). Menos aceptable afirmar que para él ley y ética no tienen nada que ver con el concepto de pecado. Ma parece que lo ve como algo más concreto que un contenido metafísico o cósmico. Si no afirma que la voluntad es causa del fallo humano, tampoco juzgo concordante con su pensamiento el decir que no «*apunta a su implicación*» (involvement, p. 94). Esto no empece a que considere la redención más bien como limpieza, purificación o rectificación del alma que como un cambio radical de la voluntad (p. 94). Si el pecado está a la raíz de la purificación, no comprendo por qué haya de haber en el Santo una posible desviación de la Iglesia y se enfrente una vez más en tensión entre «*cristianidad*» y neoplatonismo, entre el dogma de la Iglesia y la propia experiencia mística, entre la doctrina objetiva de la Iglesia y su experiencia subjetiva adogmática (p. 95). ¿*Todo esto en el ámbito de la conciencia?* No lo creo. Lamento no poder verificar las citas de Dom Marmion (p. 96). La segunda me parece excepcionalmente grave, que no se justifica con las referencias del Santo (nota 60, falta la cita exacta del autor citado). Menos sugestivo, pero más exacto, sería afirmar: es planamente cristiana la doctrina sanjuanista del pecado y de la redención, pero es más penetrante y rica que las simples exposiciones teóricas tradicionales.

— Sólo en un sentido relativo cabe sostener que la negación de sí mismo es el ideal de la vida cristiana según el Santo (p. 96). Si su meta es el estado de perfección, la unión con Dios, el matrimonio espiritual, el ascetismo de la autonegación es más bien medio que término o ideal. La idea se halla repetida muchas veces en los escritos. Se lamenta amargamente el Santo de que son muchos los que desean verse en el término — la unión — sin haber pasado por el medio y camino que es la negación. Ese término que anticipa la escatología final o preanuncio de la gloria (p. 96-97) se expresa precisamente en la posesión de Cristo, tal como canta el Santo en la famosa «*oración del alma enamorada*», con la que remata este capítulo el autor (p. 97-98), reiterando una vez más el tema de la crisis de conciencia que le coloca al Santo en postura

de rebelde sumisión. El que la Iglesia Católica le declare más tarde doctor « indica que al menos lo aceptó oficialmente », pese a contrastes con su teología mística (p. 97). Y algo más — añadiría yo —: que no percibió semejantes disonancias.

— A partir del capítulo V, titulado *iconografía y Cristo* (p. 101-107) se afrontan temas marginales y complementarios, aunque ciertamente muy sugestivos. El de la iconografía se centra en el famoso diseño o pintura de Cristo crucificado, único cuadro original conocido de san Juan de la Cruz. Desde la perspectiva en que se ha situado el autor le ofrece ocasión excelente para encuadrar ese dibujo singularísimo en la teoría sanjuanista contraria a las imágenes y representaciones sensibles. Se suceden sugestivas indicaciones respecto a lo sublime y demoníaco (p. 102-103) en cuanto fascinación o repulsión de las representaciones imaginativas; la teoría estética del Santo en relación a la creación artística y al problema mismo de la representatividad sensible (p. 103-104). Por último, una confrontación sugerente que lo dice todo en el mismo epígrafe: *el Cristo de Juan frente al Cristo de Dalí* (p. 104-107). La conclusión es perentoria para J. Nieto: « Se puede decir que Dalí ha trastocado el original artístico y la penetración religiosa del dibujo de fray Juan por una crucifixión idealizada. El de Dalí evoca la crucifixión de Velázquez en su impasibilidad y majestad más bien que la de San Juan. Se ha perdido el toque vital con el dibujo original que lo inspira. La popular pintura de Dalí crea la falsa impresión de que tal fue el Cristo de san Juan de la Cruz » (p. 107).

5. *Misticismo y misticismos*

La comparación entre la *experiencia religiosa* y la *mística* nos presenta como dos mundos diferentes (cap. VI, p. 109-123). Pero dentro de esa problemática, al parecer un tanto remota al sanjuanismo, se afrontan cuestiones de importancia y sensible gravedad en la síntesis del Santo. Se introducen proponiendo una neta distinción entre tres tipos de experiencia: estética, espiritual y mística. La primera no es en sí misma mística ya que está vinculada al mundo del tiempo y del espacio. La espiritual, a su vez, es inseparable de las figuras, las imágenes, el tiempo y el espacio, mientras la mística trasciende objetos, símbolos e incluso « sacramentos ». En la vida y en el pensamiento de fray Juan se presenta de forma oscura, sin una percepción obvia ni una exposición explícita (p. 109). Está como latente y como en conflicto en la mente misma del Santo. De ahí surge la singular actitud adoptada por él frente a la sagrada Comunión. La postura de fray Juan respecto al sacramento de la sagrada Comunión, afirma Nieto, y su aparente carencia de interés sobre él muestra cuán profundamente parece haberse sumergido este problema en su mente (p. 109). Las consecuencias de semejante convicción son verdaderamente serias, según lo que se afirma en el párrafo consagrado al misticismo y a la Sda. Comunión.

— De entrada se constata que en los escritos sanjuanistas se ignora prácticamente la espiritualidad eucarística, pese a la atmósfera tan favorable entonces en España, incluso en el ambiente místico (p. 110). Se trata, sin duda, de algo básico en la espiritualidad cristiana; un punto central y eclesial en la piedad espiritual católica (ib.). La Eucaristía es el sacramento de la unión con Cristo para los miembros de la Iglesia,

lo que quiere decir que ofrece el máximo de posibilidades en la misma línea de la unión mística con Cristo, meta final del itinerario sanjuanista (ib.). Afirmaciones todas que se imponen casi con evidencia. Ante ellas surge la sorpresa. La carencia de referencias a la Eucaristía en los escritos sanjuanistas resulta indicio chocante; para J. Nieto la convicción de que «el sacramento de la comunión no juega un papel real en la mística o en el pensamiento religioso» del Santo (p. 110). En dos poemas canta la grandeza y las maravillas del Sacramento y de la comunión, pero nada dice en los escritos en prosa (p. 111) ¿A qué se debe tal ausencia o vacío? No existe respuesta explícita; para hallarla hay que conjugar datos adquiridos por otros caminos y aplicar un método adecuado que encuadre el problema en la síntesis de fray Juan. Opino que J. Nieto ha realizado a tal propósito esfuerzos denodados y dignos de encomio, pero ni los datos biográficos aducidos ni las consideraciones propuestas (p. 112-113) logran justificar la conclusión que se sintetiza así: En este punto el Santo no seguía la práctica en uso en la Iglesia por este tiempo (p. 114). La motivación de fondo recae en una nueva paradoja: la unión mística urgida por fray Juan rechaza toda forma de percepción sensible, incluso si es la más sacrosanta del cuerpo transubstanciado de Cristo. «El Sacramento de la comunión es una percepción o sensación muy materialista de lo divino en razón de sus efectos tanto en el cuerpo como en el alma» (p. 114). El gusto sensible, la sensación de lo material es un obstáculo infranqueable para el espiritualismo sanjuanista. El Santo percibe el dilema o la antinomia y, aunque no rechace abiertamente el Sacramento de la Comunión, con todo hace el mínimo uso posible de él. Rechazar ése, como cualquier otro sacramento, implicaba cargo de herejía, no podía dar ese paso. En conclusión: «No le sirve ni ayuda para la unión mística y la divinización del alma... La unión con lo divino trasciende el mundo del espacio, tiempo y materia, el mundo del flujo y transitoriedades; por tanto, trasciende el mundo de las imágenes de lo sagrado e incluso la más sagrada de todas ellas; el sacramento de la comunión» (p. 114). Evito por necesidad los extensos comentarios y me limito a señalar los desacuerdos de base; ante todo, que el uso, piedad y devoción del Santo a la Eucaristía son cosas muy documentadas en las fuentes biográficas. Empresa fácil espigar testimonios abundantes en los procesos de beatificación. No es tema totalmente ausente de los escritos en prosa (cf. *Noche* 1, 6, 5; *Llama* 1, 5; *Carta* 4, 2, etc.), pero de una mayor o menor frecuencia explícita no se sigue necesariamente mayor o menor importancia intrínseca en el sistema. Como en otros aspectos y elementos del dogma católico o de simple teología el Santo se atiene a los datos aceptados comúnmente; los supone y no se ocupa de ellos más que en la medida en que vienen al caso para su temática concreta. Es indudable que San Juan reconoce ciertos peligros en poner el gusto espiritual al «usar de los sacramentos y comunicar en las cosas divinas» (*Noche* 1, 1, 3), como hacen los principiantes. Admite incluso que la sensualidad no suficientemente dominada puede revelarse hasta en momentos en que el «espíritu está en mucha oración o ejercitando los sacramentos de la Penitencia o Eucaristía» (*Noche* 1, 4, 1). Pero el sentido de su tesis es exactamente contrario al deducido en este libro, como lo demuestra otro texto bien elocuente. El gozo en las cosas del tacto puede crear daños y males al espíritu, entre otros, «mengua en los ejercicios espirituales y penitencia corporal, y tibieza e indevoción acerca del uso de los sacramentos

de la Penitencia y Eucaristía » (*Subida* 3, 25, 8). No es el uso de la Eucaristía el que pone en peligro la comunicación íntima del espíritu con Cristo; es el apetito y gozo externo que siembra la tibieza y la indevoción. Por tanto, cuanto mayor devoción y comunicación espiritual con la realidad del sacramento y del misterio mayor fruto y mayor convergencia con el itinerario de la unión mística.

— En este sentido no cabe poner tanta distancia entre la concepción sanjuanista y teresiana de la contemplación mística (p. 114-116). Nadie niega ciertas divergencias, pero no son tan pronunciadas ni llegan a auténticas contraposiciones. En el ámbito de lo estrictamente místico o experimental no creo juegue papel tan importante en estas discrepancias la filosofía ni la base neoplatónica del Santo. Si acaso, esos factores habría que trasladarlos al plano de la elaboración o sistema místico (p. 115). Me satisfacen las matizaciones finales de este párrafo (p. 116).

— El problema de la inefabilidad de lo místico ofrece al autor oportunidad excelente para disertar sobre la relación entre *experiencia, conocimiento y paradoja* (p. 116-121). Se trata de consideraciones muy ponderadas y sugestivas pero que derivan a campos un tanto alejados de lo estrictamente sanjuanista. En líneas generales no presentan objeciones de importancia. Otro tanto vale decir de la conclusión sobre el *misticismo y la poesía* o lo poético (p. 121-122), tema apuntado ya al principio del libro. Aceptando las tesis fundamentales sobre la relación entre experiencia, poesía y elaboración doctrinal, juzgo incompleta la explicación de por qué el Santo no concluyó el comentario de sus grandes poemas. De acuerdo que la falta de tiempo no explica suficientemente el hecho. Buena parte de verdad también en que el contenido básico de la experiencia está concentrado en una estrofa de la que son simples variaciones las otras. Lo que juzgo más adecuado es distinguir entre los diversos comentarios. Es muy diferente el caso del *Cántico* y de la *Llama*, declarados estrofa por estrofa, desde el principio al fin (incluso con dobles redacciones), al de *Subida-Noche*, cuyo poema se intenta comentar varias veces desde el principio y en realidad no se concluye nunca. La relación experiencia-poesía-declaración doctrinal es muy distinta en cada caso. Me parece haber apuntado algunas pautas en trabajos de hace años sobre la hermenéutica del prólogo al *Cántico* y la estructura literaria de los diversos escritos.

— Tampoco interesa directamente a la exégesis del pensamiento juancruciano el problema afrontado en el último capítulo, es decir, la relación del *misticismo sanjuanista y el misticismo universal*, o también del misticismo católico y el misticismo universal (p. 125-132). Presupuesto previo es llegar a un acuerdo sobre el concepto de misticismo en general (o universal) para ver en qué medida se equivale con el sanjuanista o, si se prefiere, a la inversa, (p. 125-126). Que en el misticismo del Santo lo católico sea envoltura de la experiencia mística más que su propia esencia depende de una concepción más o menos maximalista o reduccionista del misticismo. Lo que no me convence del todo es que el universalismo del misticismo sanjuanista dependa de su antropología, de su psicología y de su visión del mundo netamente neoplatónica (p. 126). ¿Quiere decirse que sin esa componente neoplatónica no hay posible enlace con un misticismo universal? Menos acorde me siento con la otra afirmación básica, a saber, que su catolicismo e incluso su devoción a Cristo no hacen del misticismo sanjuanista un misticismo confesional (p. 126). Sería el caso de definir el ámbito y los límites de esa

confesionalidad aludida o insinuada. El acuerdo es, en cambio, total al excluir de la mística sanjuanista cualquier tipo de aproximación con la experiencia psicodélica (p. 127-128), por más que la motivación final apuntada roce de nuevo temas aquí incongruentes, según lo apuntado antes (p. 114).

— Algo tajante me parece J. Nieto al negar toda validez a la experiencia mística, pese a ser fenómeno común a todas las edades y culturas (p. 128-129). La experiencia mística se juzga a sí misma, pero no cae bajo el juicio extraño. Se interpreta siempre como algo propio e intranferible. De ahí que resulte inútil para establecer categorías objetivas. Por ello se cierra en una paradoja que le es inherente (p. 129).

— Dentro del *misticismo español* el Santo se halla en una encrucijada (p. 129-132). Antes de él Osuna (si acaso se exceptúa el enigmático García Gómez). Después de Osuna, Santa Teresa y fray Juan ofrecen concepciones sobre la experiencia mística con ciertas desemejanzas fundamentales (p. 130). El Santo es deudor de muchos términos y datos de la tradición española diseminados por los recogidos y alumbrados, pero se aparta de esas corrientes como de Santa Teresa. Respecto al influjo posterior es decisivo en el campo de la mística, incluso en tendencias y corrientes desviacionistas, como Molinos y el quietismo en general. La deficiente captación de su sistema no modifica el hecho incuestionable de la presencia sanjuanista en la mística posterior (p. 130-132).

Ningún comentario podría suplir la visión conclusiva del autor. Sus palabras medidas suenan con esta gravedad: « Juan está en medio de la compañía de los místicos universales, no a causa de su Catolicismo Cristiano sino a pesar de él. A través de su experiencia mística Juan trasciende las barreras confesionales que limitan su mundo de pensamiento. La Iglesia que ha hecho de él un « santo » no podrá cambiar el dato histórico de que durante su vida fue, hasta su muerte, un 'sumiso rebelde' » (p. 134). En otra versión — la de propaganda — el libro se define así: « Juan de la Cruz, el poeta del misticismo, es una figura universal del siglo XVI español. Este estudio enfocado sobre su vida, pensamiento y experiencia, intenta lograr una síntesis de sus elementos conflictivos y paradójicos. Juan es decrito como un *rebelde sumiso*. Los temas conflictivos son explorados para descubrir la fuente de su tensión. Juan es también situado dentro del tema más amplio del misticismo universal. Se establecen también diferencias entre misticismo y experiencia religiosa. Los motivos conflictivos de Juan no se resuelven; más bien se descubre que son ellos la fuente de su originalidad y creatividad ».

* * *

La serenidad y amor con que se ha redactado el libro han acompañado su lectura, sin suspicacias ni temores recónditos, sin buscar pendencias inútiles ni adoptar posturas anticipadas. La lealtad descubierta en cada página y la agilidad expositiva han dispuesto favorablemente a una acogida global muy positiva, pero sin conformismos acrícticos. Enjuiciar el libro ensanchando barreras ideológicas o confesionales, cuando en él se reducen hasta lo máximo posible, me parece injusticia y descortesía. Por eso he preferido comentar sobre la marcha afirmaciones y sugerencias compartidas o inceptadas en mayor o menor

grado, en lugar de sentenciar aquí salomónicamente sobre lo bueno y lo menos logrado de la obra.

He destacado reiteradamente la lúcida penetración en los problemas más delicados, la lealtad en las soluciones, la claridad en el planteamiento y la originalidad del enfoque en la mayoría de los temas. El valor decisivo de esta contribución a los estudios sanjuanistas reside, a mi entender, en las nuevas perspectivas abiertas para descubrir las relaciones que enlazan los puntos de vista más peculiares del misticismo de san Juan de la Cruz. Descubrir las perplejidades, las disonancias y antinomias que aparecen casi a flor de letra supone esfuerzo de reflexión y confrontación. Definirlas como tensiones o paradojas puede ser también un acierto; sentenciar que quedan finalmente en eso y no se resuelven nunca en síntesis o visión unitaria, es ya más discutible.

Por ahí comienzan mis discrepancias con las conclusiones finales. El programa cristiano de vida comporta en sí mismo tales tensiones y paradojas; lo encarna quien intenta llevarlo hasta sus últimas consecuencias; logra realizarlo quien a nivel concreto de actitud y coherencia supera las paradojas y las antinomias. Por regla general, los santos. De ahí que el santo sea un « rebelde », pero testimonial, no por su postura y a nivel de conciencia: rebelde pacífico que transforma con su presencia el mundo ambiental. Ese me parece el caso de san Juan de la Cruz. Quiere decir que encuentro equívoco el presupuesto en que se fundamenta la diversidad de posturas rebeldes. Acaso juega un papel inconsciente en él la forma de ver « reforma » y « contrarreforma ». Actualmente las dimensiones de ambas se han modificado de manera muy sensible en la historiografía moderna, al menos en la católica.

Me inclino a pensar que algunas de las tensiones doctrinales — dentro del llamado misticismo sanjuanista — son más aparentes que reales. Ya he insinuado que se deben al tenor de los escritos: no tratan toda la temática teológica que aflora en ellos; la suponen y la aceptan según la tradición de la Iglesia. El Santo elabora su pensamiento a partir de ella y a base de una filosofía que conjuga neoplatonismo con escolasticismo. En la línea mística o experimental el primero; en la estructural y sistemática, el segundo. Acaso J. Nieto hubiera matizado algunas apreciaciones ampliando el campo bibliográfico explorado. Se ha limitado a lo fundamental, pero no siempre es suficiente. Supongo que la referencia a los « alumbrados » tomada de E. E. (p. 39, nota 42) es un yerro tipográfico; los documentos se publicaron en 1932, no en 1954. No son estos detalles los que demuestran mi lectura atenta y « agrada-da ». El interés y el estímulo fueron en crescendo desde el primer momento.

Eulogio Pacho