

H

Habilidad

La habilidad humana en la → antropología sanjuanista expresa la capacidad natural del ser humano para realizar las operaciones que le son propias, según la doble estructura de su espíritu y su sensibilidad. Una vez puesta en juego esta estructura antropológica en el proceso de → purificación de los sentidos y de las potencias en las noches, la habilidad se revelará como incapaz para comprender a Dios, y será interpretada por san Juan de la Cruz como la realidad del hombre viejo (o el hombre de la carne), llamada a superarse y a cesar en sus operaciones, para dar lugar a la acción de Dios.

Esta idea se desarrolla en el capítulo 5 del libro 1 de *Subida*, que arranca con una cita, que nuestro místico atribuye a → san Agustín, en la que se pone de manifiesto la distancia que hay entre la miseria humana y la perfección divina, y después de ser ilustrada con varios ejemplos de renuncia del Antiguo y Nuevo Testamento, termina con la invitación a tomar la cruz de Cristo. “haciendo cesar todo lo que es del hombre viejo, que es la *habilidad del ser natural*, y vistiéndose de *nueva habilidad*

→ *sobrenatural*, según todas sus potencias, de manera que su obrar, ya de humano se haya vuelto en divino, que es lo que se alcanza en estado de → unión, en la cual el alma no sirve de otra cosa sino de “altar en que Dios es adorado en alabanza y amor, y sólo Dios en ella está” (S 1,5,7). Esta cita se sitúa inmediatamente antes del capítulo que inicia el análisis de los daños de los apetitos, es decir, el análisis de la incapacidad de esa habilidad, empezando desde el tronco desiderativo de la misma.

Curiosamente en las líneas que hemos citado, la habilidad es presentada como si tuviera dos posibles caminos de desarrollo: natural y sobrenatural, o como si hubiera dos habilidades. Poco a poco, en una lectura detenida, veremos sin embargo que no existe tal habilidad sobrenatural; pues la profundización antropológica y espiritual se irá matizando en la pluma del autor, a medida que éste se vaya adentrando en la → experiencia mística, “como quiera que esta transformación y unión es cosa que no puede caer en sentido y habilidad humana” (S 2,4,2). Y así el uso del término habilidad se irá restringiendo a los análisis de orden psicológico, dentro

de los esquemas más o menos limitados de una psicología racional; mientras que para lo sobrenatural se va a utilizar cada vez con más frecuencia el término → capacidad; y es que en definitiva “el alma no la tiene (habilidad) para el edificio sobrenatural” (LIB 3,47).

La habilidad hay que ponerla, pues, en relación con el ser de la naturaleza, como aptitud o disposición del ser humano para captar el mundo que le rodea y obrar en él. Esta habilidad natural da de sí hasta donde da la racionalidad, que es la máxima aptitud de la naturaleza humana, pero como naturaleza es limitada, para el conocimiento y las obras sobrenaturales. El problema que se presenta entonces en la → noche activa es doble: “Porque hay dos dificultades que son sobre las fuerzas y habilidad humana, que son: despedir lo natural con habilidad natural, que no puede ser, y tocar y unirse a lo sobrenatural, que es mucho más dificultoso y, por hablar la verdad, con natural habilidad sólo, es imposible” (S 3,2,13). Distinguiremos tres momentos en el análisis de este término, que corresponden en cierto modo a su desarrollo a lo largo del proceso místico entendido como negación.

I. Limitación de la habilidad humana

Prácticamente todas las menciones que de ella se hacen a lo largo del libro de *Subida*, donde mayormente se acumulan, es para confirmar su incapacidad para llevar al → hombre por sus propias fuerzas a la plenitud de Dios a la que, aun sin saberlo, siempre aspira su deseo. Esta limitación ha de entenderse como algo más que un accidente, es algo que corresponde a la condición de

la naturaleza humana caída por el → pecado. En efecto, en este estado se puede hablar de habilidad o “rudeza de su bajo entendimiento” (S 2,29,3), frente a aquel otro “estado de la inocencia, donde toda la armonía y habilidad de la parte sensitiva del hombre servía al hombre para más recreación y ayuda de conocimiento y amor de Dios en paz y concordia con la parte superior” (CA, 37,5). Así pues la noción de habilidad es caracterizada como habilidad humana-natural, propia y activa.

Como habilidad *humana-natural*, y en el contexto de oposiciones radicales en que J. de la Cruz se sitúa, por su referencia inicial al Absoluto, es negada absolutamente, así por ejemplo en el capítulo 4 del libro 1 de *Subida*, donde se encuentra la clave de toda la → negación nocturna: “Y toda la sabiduría del mundo y habilidad humana, comparada con la sabiduría infinita de → Dios, es pura y suma ignorancia...; por tanto toda alma que hiciese caso de todo su saber y habilidad para venir a unirse con la sabiduría de Dios, sumamente es ignorante delante de Dios, y quedará muy lejos de ella, porque la ignorancia no sabe qué cosa es la sabiduría” (S 1,4,5). En la dialéctica mística del → Todo-Nada, las declaraciones son tajantes: el ser finito se opone al ser infinito, lo feo a lo hermoso, la malicia a la bondad, la ignorancia a la sabiduría, las tinieblas a la luz, etc.

Esta habilidad humana natural, puede ser admitida o negada en el ejercicio de sus operaciones, a través de los sentidos y las potencias. Normalmente en la medida que es *propia* de la naturaleza humana, el alma *se la apropia*, se posesiona de ella, y asienta de algún modo en ella su conciencia del mundo.

Desde la habilidad propia el → alma siente, conoce, interpreta, valora, etc. todo lo que le rodea, asegurándose su ser y estar en el → mundo. Sin embargo J. de la Cruz va a advertir que “cuanto menos el alma obra con habilidad propia, va más segura, porque va más en fe” (S 2,1,3) .

Pero dejar la habilidad propia, es desapropiarse, privarse, cancelar la actividad por la que naturalmente el hombre se inserta en el mundo. Significa habérselas pasivamente, en la oscuridad de la fe; en esto consiste entrar en la noche, y aquí sí podemos decir con el místico, que “si algunas veces obran las potencias, es más movidas de Dios que de la misma habilidad del alma” (S 2,12,8). Por eso la habilidad humana, en cuanto es de su parte todavía realiza algunos actos de discriminación, motivación, penitencia, etc., para disponerse a la → purificación nocturna. Ahora bien, justamente en cuanto *habilidad activa* ha de ser finalmente aniquilada y absorbida en la noche pasiva, para dar lugar a la capacidad infinita que le va a descubrir el mismo Dios: “por cuanto queda corta toda habilidad natural acerca de los bienes → sobrenaturales que Dios por sola infusión suya pone en el alma *pasiva* y secretamente en silencio” (N 2,14,1).

II. La habilidad natural e inclinaciones

La habilidad es una disposición que está ahí, como una noción estructurante de la psicología y antropología sanjuanistas, pero no la conoceríamos si no fuera por su obrar, es decir, por sus operaciones. Y a su vez, las operaciones vienen determinadas por una especie

de actitud previa, que determina la orientación de las mismas.

Todo el orden de los → apetitos y deseos, es como el suelo informe, sedimento de pasiones y sentimientos, que condiciona las operaciones determinadas de la voluntad, la cual se explicita finalmente en las acciones concretas. De modo que la *operación* (sea de la habilidad humana en general, o de alguna de sus potencias en particular) viene precedida de la *inclinación*. Como diríamos hoy en términos de psicología moderna, las acciones humanas vienen precedidas de las actitudes.

Así pues la inclinación es del orden del deseo, y viene a expresar cierta afición, afecto, o tendencia. Por tanto no corresponde al ser de la naturaleza racional, sino al manifestarse de ésta a través de la voluntad. La inclinación nos descubre el valor o estima de una voluntad que –más o menos racionalmente, según su acuerdo con el entendimiento, o su connivencia con el sentimiento– se determina por un objeto, y se aficiona a él. En términos sanjuanistas no se trata del ser del alma, sino del movimiento de la misma.

De modo que la inclinación se puede dirigir hacia tales o cuales objetos de amor y de valor, y puede, por tanto, complacer o satisfacer las tendencias más primarias del orden de la necesidades sensibles, o puede mortificarlas y sacrificar éstas a otros fines más altos. Además por la plasticidad propia del arco del deseo en el que se inserta, puede incluso la inclinación natural, elevarse a Dios, por medio entre otras cosas del ejercicio de la virtudes. Por eso al principio de *Subida*, en el pórtico de la noche, aconseja J. de la Cruz “Procure siempre inclinarse: no a lo más fácil,

sino a lo más dificultoso” (S 1,13,6). La inclinación natural ha de vencerse en una especie de movimiento contra la naturaleza, que elevará a ésta –por la acción de Dios–, sobre sí misma. Este movimiento de renuncia a la inclinación del gusto, es el que hará posible que en el alma se abra la capacidad de un gozo infinito. La inclinación natural ha de ser contrariada, hacia la → sequedad, hacia el trabajo, hacia el padecimiento “por su amor”, como exponen de modo especialmente contundente y sentencioso los *Dichos de luz y amor*. “Considera lo que Dios querrá y hazlo, que por ahí satisfarás mejor tu corazón que con aquello a que tú te inclinas” (Av 72). Este movimiento de renuncia es el que abre la capacidad sobrenatural, en cuyo despliegue únicamente el alma encontrará su descanso y satisfacción.

III. Habilidad y capacidad

Entre la rudeza y sentido de propiedad de la habilidad natural, y la anchura y libertad infinita de la capacidad sobrenatural del alma, se sitúa todo el proceso de éxtasis –salida de sí, “de sus quicios y modos e inclinaciones naturales la saca, clamando por Dios” (CB 1,20)–, que es a su vez de purificación del deseo: enderezamiento de sus inclinaciones y apetitos, fortalecimiento de sus operaciones inertes, hasta venir a girar solo en torno al verdadero → centro de su ser, que es Dios: “El centro del alma es Dios, al cual cuando ella hubiere llegado según toda la capacidad de su ser y según la fuerza de su operación e inclinación, habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios” (LIB 1,12). Pero el alma paciente se sabe transportada a estas profundidades por

el mismo amor de Dios, que es a la vez agente y objetivo de este movimiento centrípeto que culmina en la unión. En la nueva vida –estado de glorificación y recreación– cantada en *Llama* el amor recoge así la inclinación exacta del alma, cuyas operaciones y deseos se han trocado en divinos: “Es, pues, de notar que el amor es la inclinación del alma y la fuerza y virtud que tiene para ir a Dios, porque mediante el amor se une el alma con Dios” (LI B 1,13). → **Actividad, capacidad, disposición, pasividad, talento.**

BIBL. — JEAN BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Alcan, Paris, 2ª ed. 1931; PEDRO CEREZO GALÁN, “La antropología del espíritu en Juan de la Cruz”, en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista, Pensamiento III*, (1993) 127-154; MARCEL DE CORTE, “L'expérience mystique chez Plotin et chez saint Jean de la Croix”, en *EtCarm* 20, (1935) 164-215; OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDÉDAL, “Misterio, Memoria, Mística”, en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista, Pensamiento III*, (1993) 429-453; MANUEL MORALES BORRERO, *La geometría mística del alma en la literatura española del siglo de oro*, Madrid 1975; MARÍA DEL SAGRARIO ROLLÁN, *Éxtasis y purificación del deseo*, Avila, 1991; Id. “El vaciamiento del yo: una aproximación a la introspección sanjuanista”, en *Antropología de san Juan de la Cruz*, Avila 1988; Id. “Amour et désir chez saint Jean de la Croix”, en *Nouvelle Revue Théologique* 113 (1991) 498-515; FEDERICO RUIZ SALVADOR, *Introducción a San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid 1968; HENRI SANSON, *L'esprit humain selon saint Jean de la Croix*, PUF, Paris 1953.

María del Sagrario Rollán

Heredia → Antonio de Jesús

Herida/s de amor

En el pletórico simbolismo místico de J. de la Cruz ocupa lugar destacado el que se relaciona con la psicología del amor. Confluyen en el sanjuanismo dos

tradiciones complementarias: la lírica trovadoresca y la exégesis cristiana de la Biblia, como revelan frases tan repetidas como ésta: “En los enamorados la herida de uno es de entrambos, y un mismo sentimiento tienen los dos” (CB 13,9). La traslación de los fenómenos naturales de la → enfermedad, llaga y herida del ámbito corporal al psicológico y espiritual es recurso pedagógico y literario muy socorrido, pero J. de la Cruz lo emplea con especial maestría. Se mueve siempre, como es de suponer, en el ámbito de la mística, por lo mismo del amor divino.

a) *Rasgos generales*. El → alma enamorada de Dios, cuando se siente verdaderamente inflamada por ese amor sufre y padece “en muchas maneras, en todos los tiempos y lugares, no sosegando en nada”, hasta que llega al beso de la → unión transformante (N 2,11,6). El amor no satisfecho la hiere de tal manera que puede decirse enferma o llagada. Es lo que canta el verso dirigido al Amado: “Decilde que adolezco, peno y muero” (CB 2, v. 5º). La pena y el ansia, convertidas en llaga afistolada, puede llegar a sentimiento de muerte (CB 11, v. 2º). La → dolencia, las → heridas, las → llagas y las penas expresan fenómenos o sentimientos fundamentalmente idénticos y vienen a sintetizarse todos en la “enfermedad de amor”. No obstante esa convergencia general, las exigencias del lenguaje figurado de la poesía obliga al Santo a diversificar la fenomenología mística propia de cada expresión. Heridas resulta el vocablo más genérico o comprensivo, junto con enfermedad; se presenta incluso a ciertas variaciones en el *Cántico* (cf. canción 7).

Como de costumbre, señala la raíz o clave en que se apoya la traslación figurativa. Entre las varias “visitas” con que Dios favorece a las almas, con que las “llaga y levanta en amor”, suele hacer “unos encendidos toques de amor, que a manera de saeta de fuego hieren y traspasan el alma y la deja toda cauterizada con fuego de amor. Y éstas propiamente se llaman heridas de amor” (CB 1,17).

La semejanza con las heridas corporales y espirituales termina ahí, porque las producidas por las “visitas” del → Esposo Cristo son de otro tenor: “Porque estas visitas tales no son como otras en que Dios recrea y satisface al alma, porque éstas solo las hace más para herir que para sanar, y más para lastimar que para satisfacer, pues sirven para avivar la noticia y aumentar el apetito y, por consiguiente, el dolor y ansia de ver a Dios” (CB 1,19).

Esto es lo más característico de las “heridas de amor divino”: cuanto más penetrantes más “deseables”. Se ratifica el Santo diciendo: “Éstas se llaman heridas espirituales de amor, las cuales son al alma sabrosísimas y deseables; por lo cual querría ella estar siempre muriendo mil muertes a estas lanzadas, porque la hacen salir de sí y entrar en Dios” (ib.).

Otro rasgo sintomático que distingue a estas heridas de cualesquier otras es que no admiten medicina ni tienen otra cura que la presencia del Amado: “En las heridas de amor no puede haber medicina sino de parte del que hirió” (CB 1,20). Dado que el origen es la ausencia, solamente la presencia es capaz de curar la herida (cf. CB 11, entera). Según los grados de amor y el sentimiento de la ausencia puede ser más o menos profunda la herida; se dan

momentos y situaciones que parecen al borde de la muerte: “Esta pena y sentimiento de la ausencia de Dios suele ser tan grande a los que van llegando al estado de perfección, al tiempo de estas divinas heridas, que, si no proveyese el Señor, morirían” (CB 1,22). Quiere esto decir que el sentimiento de la ausencia causante de las heridas de amor, en su vertiente penosa, es decir, cuando se vuelve sensación de abandono, es una de las pruebas propias de la catarsis o → noche purificativa (N 2,11,6). Es lo que indica el carácter ambivalente de las heridas de amor, su sabor agridulce. Idea insistentemente repetida por el Santo: “Son las heridas de amor tan dulces y sabrosas que, si no llegan a morir, no la pueden satisfacer; pero sonle tan sabrosas –al alma– que querría la llagasen hasta acabarla de matar” (CB 9,3; cf. LIB 1,8).

b) *Manifestaciones particulares.* Prolongando el simbolismo general de la enfermedad y de las heridas de amor, J. de la Cruz llega a aplicaciones espirituales muy concretas. “En este negocio de amor –escribe– hay tres maneras de penar por el Amado acerca de tres maneras de noticias que de él se pueden tener”. Son las siguientes: La herida, “la cual es más remisa y más brevemente pasa” (CB 7,2); la llaga, que “hace más sientto en el alma que la herida, y por eso dura más, porque es como herida ya vuelta en llaga, con la cual se siente el alma verdaderamente andar llagada de amor” (ib. 3); la tercera es “como morir, lo cual es ya como tener la llaga afistolada, hecha el alma ya toda afistolada” (ib. 4).

La sintomatología de éstas y otras heridas semejantes es estrictamente espiritual, sin que se apunte efecto algu-

no somático. Todo se reduce a la asimilación figurativa o traslación comparativa entre lo corporal y lo espiritual. De otra índole son, en este sentido, dos clases de heridas descritas por J. de la Cruz con abundancia de detalles.

– Una de ellas es la “herida fina” identificada con el → “cauterio suave y la regalada llaga” de que trata en la *Llama* (2, 9-13). Existen “muchas maneras de cauterizar → Dios al alma”, entre ellas algunas que no la llagan porque son toques de la Divinidad al alma “sin forma ni figura alguna intelectual ni imaginaria” (LIB 2,8).

Se dan otras maneras de cauterizar al alma “con forma intelectual muy subida”, como la → transverberación, magníficamente descrita por el Santo en consonancia con S. Teresa (LIB 2,9-10.13). Es una herida o llaga estrictamente espiritual, sin real efecto somático, pero que su experiencia o sentimiento está vinculado a formas intelectuales, como dice el Santo. Se siente en el espíritu a manera de su representación intelectual, como si realmente se realizase en el cuerpo.

Según el propio Santo, “este llagar y herir interiormente en el espíritu” puede suceder que “alguna vez da Dios licencia para que salga algún efecto afuera en el sentido corporal”. Entonces “a modo que hirió dentro sale la herida y llaga afuera”, como sucedió cuando el serafín llagó a san Francisco. Es el caso de la estigmatización, que no es normal, ya que representa una excepción para el Santo. Para él, “ordinariamente, ninguna merced hace Dios al cuerpo que primero y principalmente no la haga en el alma” (LIB 2,13).

– Es lo que sucede en otra clase de heridas y llagas de amor que tienen

como característica inconfundible una incidencia o repercusión corporal, generalmente dolorosa. No se trata únicamente de que vayan o no acompañadas de formas intelectuales o imaginarias; en ellas se produce efectos somáticos perceptibles incluso por personas distintas de quienes son favorecidas por tales gracias-visitas. A esta categoría reduce J. de la Cruz el → arrobamiento, éxtasis, raptó, traspaso, vuelo de espíritu, etc. (CB 13,6-7; N 2,1,2).

Es bien sabido que para el Santo existe permanente interferencia o “comunicación” entre sentido y espíritu, parte inferior y parte superior, por razón de la unidad del supuesto o la persona; por lo mismo, se da siempre cierta “redundancia” de las comunicaciones y sentimientos espirituales en el cuerpo, tanto si son dolorosos como sabrosos y deleitables. Hasta que no se llega a una perfecta subordinación del sentido al espíritu, a través de la catarsis plena, ciertas gracias espirituales repercuten dolorosamente en el cuerpo. Su presencia es síntoma claro de que aún no es total la purificación del sentido. Acaso por esta vinculación al mismo, J. de la Cruz apenas aplica en tales casos el diagnóstico de heridas o llagas. Lo reserva para los efectos propios del amor divino en el ámbito estrictamente espiritual. Otra cosa distinta es si existe relación real entre ellos y alguna enfermedad física. → *Ansia, cauterio, dolencia, llaga, muerte.*

BIBL. — L. RAY, “Blessure d’amour”, en *DS* I, 1724-1730; GABRIELE DE SAINTE MARIE-MADELEINE, “L’Ecole thérésienne et les blessures d’amour mystique”, en *ÉtCarm* 21 (1936) I, 208-242; cf. *RevEsp.* 5 (1946) 546-560.

Eulogio Pachó

Hermosura

La belleza es una constante en toda la obra de J. de la Cruz, → poesía y prosa. El lector que se acerca por primera vez a sus poemas —sea creyente o no—, se encontrará, sin duda, envuelto en una atmósfera estética que eleva su sensibilidad y su percepción del mundo a una transparencia inhabitual. Pero quizá se desanime si, para comprender y saborear esta atmósfera, se atreve a entrar en la → prosa mística, ya que ésta presenta un nivel de complejidad conceptual y analítica que no parece acordarse, para algunos, con la fuerza intuitiva de los poemas.

No vamos a ocuparnos, por tanto, en este artículo de los poemas, cuyo lirismo por sí sólo nos envuelve, sino justamente de esa prosa, para muchos inaccesible. Es en los comentarios a los poemas donde el propio poeta desarrolla, más allá del canto, su sensibilidad estética y la conciencia de esta misma sensibilidad —sus fundamentos, limitaciones y alcance— en el desarrollo de la vida espiritual. Es en la prosa donde el poeta místico, ayudado por lo demás de su profunda formación filosófica y teológica, pone en marcha todos los recursos literarios y dialécticos que posee para vertebrar estéticamente una obra en la que Amor y Belleza confluyen en una única experiencia mística de incomparable altura.

Si los valores de lo bueno (*virtudes morales*) y de lo verdadero (*ideas claras* y distintas acerca de la realidad), son superados y subsumidos en la tiniebla de la → fe, los valores de lo bello (*sentimientos* de gloria), son realzados en la iluminación de gloria que acontece en *Llama*.

Mucho antes de la glorificación, sin embargo, el aliento poético y la visión enamorada ante la belleza recorren todas las páginas de nuestro autor, hasta las de más sustanciosa y árida doctrina en las purificaciones nocturnas. Una evocación ardiente y nostálgica, un clamor anhelante, por esa hermosura “que se halla por ventura”, y “sólo se ve por fe” atraviesa en ansias la opacidad de la noche, y la vence al fin. La belleza no es tema de reflexión, sino aguijón que espolea la búsqueda y provoca el éxtasis. Marcada por la intuición de la belleza no es la mística de J. de la Cruz una mística intelectual, sino más bien una mística cordial, de un corazón enamorado de la Belleza inefable de → Dios, y apasionadamente arrastrado en pos de su huella.

El tono en el que se expresa la aspiración sanjuanista por la belleza, que impregna toda su consideración de la naturaleza –hasta llegar a conocer esencialmente a las → criaturas por Dios y no a la inversa (LIB 4,5)–, es profundamente cristiano; a pesar de que el lirismo desbordado de algunas estrofas y comentarios de *Cántico*, haya dado lugar a interpretaciones panteístas. El sentimiento de la belleza en J. de la Cruz se enraíza en → Cristo como Verbo encarnado y florece en El, en sus misterios, porque toda la hermosura humana y divina se ha manifestado en su rostro. Y así como Dios no tiene otra palabra ya después de Cristo (Av 99), la belleza no tiene otra faz que la que en El ha sido revelada. En esta faz desfigurada y en este cuerpo maltratado y muerto en la cruz, resplandecido luego en la mañana gloriosa de la resurrección, se encuentra el sacramento de la Belleza inefable, y es el espejo donde el alma

sanjuanista se mira. Y es que después de la manifestación de gracia que es la creación misma, es el misterio de la Encarnación el que mejor revela la Belleza invisible de Dios. Este sentido cristiano queda patente en el comentario a la estrofa 5 del *Cántico*, que recoge además con citas bíblicas (desde el Génesis, hasta san Pablo, pasando por el evangelio de Juan) toda la secuencia de creación - encarnación - redención: “Y así en este levantamiento de la Encarnación de su Hijo y de la gloria de su Resurrección según la carne, no solamente hermoseó el Padre las criaturas en parte, más podremos decir que del todo las dejó vestidas de hermosura y dignidad” (CA 5,4).

Así pues, la → búsqueda de la belleza ha de atravesar por el misterio insondable de la cruz, y asumir la espesura del sufrimiento y de la muerte. Por eso la noche, símbolo sanjuanista por excelencia, resume este misterio de agonía, de privación, de oscuridad y amarga purificación por una parte, y de sabrosa e íntima comunicación con Dios al mismo tiempo. La aridez y → sequedad del desierto esconden una fuente, la oscuridad de la noche arropa una luz íntima. En ausencia de materia, volumen o color, donde se vierten y complacen los sentidos, la mirada se recoge y por la noche oscura se remonta más allá de todo gusto sensible y reflejo aparente, hasta el gozo esencial de la Belleza y Amor divinos.

Allá “el alma echa de ver claro que está puesta alejadísima y remotísima de toda criatura, de suerte que le parece que la colocan en una profundísima y anchísima soledad donde no puede llegar alguna humana criatura, como un inmenso desierto que por ninguna parte

tiene fin, tanto más deleitoso, sabroso y amoroso, cuanto más profundo, ancho y solo, donde el alma se ve tan secreta cuando se ve sobre toda temporal criatura levantada” (N 2,17,6)

En plena → noche oscura nos comunica el alma su admiración ante la soledad sabrosa en la que se encuentra graciosamente levantada: la altura, la anchura, la lejanía cualifican esta atmósfera extática, que se nos antoja de una transparencia sutil, de una pureza indescriptible, de una paz sin límites.

El término belleza es de un uso escaso; la consideración de la belleza se encuentra principalmente expresada en los sinónimos de → gracia, gloria, y hermosura, y este último junto al verbo hermoear y el adjetivo hermoso, son términos que se concentran principalmente en el *Cántico*. Pero la belleza potencial del alma, así como la Belleza invisible están presentes con otros términos o descripciones de estados de gracia a lo largo de toda la obra. Pues bien, para distinguir la consideración que J. de la Cruz hace del tema, dividimos este apartado en cuatro puntos, según la realidad caracterizada por la belleza en cuestión.

I. “De ti me van mil gracias refiriendo”: la hermosura de las criaturas

El cosmos es rastro de la belleza divina y reflejo de su hacedor, según nos enseña el libro de la Sabiduría (13, 3-5). Así lo ha percibido J. de la Cruz, profundamente sensible a las bellezas naturales, según lo testimonian sus biógrafos, y lo cantan con gran acierto sus propios poemas. Las criaturas son rastro y huella, reflejo y evocación, pero por lo mismo la contemplación de su belleza des-

pierta en el corazón enamorado una profunda nostalgia, como aquel que recibiendo mensajes y dones del amado siente reavivarse el deseo del encuentro y plena comunicación con él. De aquí surge un clamor que es al tiempo alabanza y gemido de ausencia: “Como las criaturas dieron al alma señas de su Amado mostrándole en sí rastro de su hermosura y excelencia, aumentóse el amor, y por consiguiente le creció el dolor de ausencia” (C 6,2).

En el poema del *Cántico* descubrimos esta nostalgia, pero la naturaleza no tiene un valor secundario, tan solo como telón de fondo, como se podría pensar por la tradición bucólica-pastoril en la que este poema de algún modo puede situarse. Tampoco es mero reflejo de las emociones y sentimientos al modo romántico, donde el alma del artista se trasfunde con las energías de la naturaleza. Ni esteticismo renacentista, ni panteísmo romántico: La naturaleza es *creación*, en los escritos del Santo, y por ello puede tornarse *sacramento*, es decir, símbolo de encuentro entre el hombre y su creador.

Esta sacramentalidad, sin embargo, no es transparente, sino que es confusa y sólo se manifiesta en toda su plenitud en la revelación de la gloria del Verbo, por quien todo fue hecho. Así, entre tanto, la creación entera gime en J. de la Cruz como en → san Pablo, con los dolores del alumbramiento. El → gemido resuena en el *Cántico*, a la vez que en la noche nos alerta el místico enamorado, sobre la ambigüedad y el engaño de las bellezas visibles. Por la concupiscencia de los ojos y el afán de posesión del deseo no purificado, las criaturas pueden tornarse ídolos, y así en lugar de reflejo serán obstáculo, opacidad que

vela la Belleza del que Es. Como la distancia es tan grande entre → Dios y las criaturas, y en medio se interponen las tendencias desordenadas del alma, es necesario un cierto apartamiento, la purificación de la mirada se impone para poder descubrir a través del don, al Dador: “Toda la hermosura de la criaturas, comparada con la infinita hermosura de Dios, es suma fealdad..., y así el alma que está aficionada a la hermosura de cualquier criatura, delante de Dios sumamente fea es, y por tanto no podrá esta alma fea transformarse en la hermosura que es Dios, porque la fealdad no alcanza a la hermosura” (S 1,4,4).

II. La belleza del alma: “Su gracia en mí tus ojos imprimían”

El alma, sujeto sanjuanista por excelencia, “en sí es una hermosísima y acabada imagen de Dios” (S 1, 9,1). El → alma ha sido creada por Dios y para El, por eso está constantemente ilustrada por la luz divina, como → vidriera o espejo –que son algunas de las metáforas preferidas del místico–; pero por el desorden del pecado, sus inclinaciones se tornan hacia las criaturas, y el apego a ellas empaña su belleza prístina, “de la misma manera que pondrían los rasgos de tizne a un rostro muy hermoso y acabado” (S 1,9,1). De aquí se sigue la necesidad de → soledad y apartamiento; recogiendo en sí, el alma vendrá a descubrir en su centro a Dios. “¡Oh, pues, alma hermosísima entre todas las criaturas, que tanto deseas saber el lugar donde está tu Amado para buscarle y unirte con El! ya se te dice que tú misma eres el aposento donde El mora y el retrete y escondrijo donde está escondido; que es cosa de grande con-

tentamiento y alegría para ti ver que todo tu bien y esperanza está tan cerca de ti que esté en Ti, o por mejor decir tu no puedas estar sin él” (CA 1,7). En la medida de su amor creciente el alma va siendo hermo-seada y enaltecida por la mirada divina, hasta tornarse ella, Dios por participación. “Su gracia en mí tus ojos imprimían. Por los ojos del Esposo entiende aquí su divinidad misericordiosa, la cual, inclinándose al alma con misericordia, imprime e infunde en ella su amor y gracia, con que la hermo-sea y levanta tanto, que la hace consorte de la misma divinidad” (C 32,4).

III. La belleza de Dios: “Por ser tal su hermosura que sólo se ve por fe”

La intuición nuclear de la obra de J. de la Cruz es la Belleza invisible, la Belleza increada. Las criaturas son reflejo o participación de esa fuente eterna de gracia: “Que bien sé yo la fonte que mana y corre / aunque es de noche” “sé que no puede ser cosa tan bella / y que cielos y tierra beben della”. Dios es el agente de toda gracia y belleza, de aquí la abundancia del verbo hermo-sear, principalmente en *Cántico*.

Dios es incomparable, y más le conocemos por lo que no es, que por lo que es; los caminos ignotos que conducen al alma hasta la luz suprema pasan por la → noche oscura: negación de todas las vías naturales que ella pudiera imaginar o comprender. En este sentido podemos entender todo el proceso de → purificación nocturna como una puesta en evidencia de la insignificancia de las comparaciones, y por tanto de la transcendencia del ser de Dios, con respecto a cualquier representación humana. Frente a esta insignificancia en que

el → mundo se diluye en la atmósfera nocturna, la imagen más adecuada para decir algo de lo que Dios es, de su belleza única, simple y poderosa, es la de la luz. “Dios está como el sol sobre las almas para comunicarse a ellas” (LIB 3,47) Esta luz –al principio cegadora y violenta para el alma no purificada–, pasa de ser objeto contemplación, a fuego activísimo (LIB 1,8) de combustión inagotable que absorbe al alma en sí. Pero a pesar de su poderoso resplandor, la gloria de Dios no destruye al alma, sino que la transforma íntimamente en su fuego de amor: “La sombra que hace al alma la lámpara de la hermosura de Dios será otra hermosura al talle y propiedad de aquella hermosura de Dios” (LIB 3,14).

IV. La belleza de la unión: “Vámonos a ver en tu hermosura”

Si la hermosura de las criaturas es para el alma –la más hermosa entre todas ellas, por ser imagen del Creador– el primer indicio, señal y equívoco a la vez, de la Belleza divina, toda la significación de los apartados anteriores sustenta su peso en este último. Cuando J. de la Cruz se refiere a belleza, o hermosura, de cualquier modo que sea, ya manifiesta en la creación, o en el alma misma, en realidad está ahondando en este núcleo de comunicación de amor que existe desde siempre entre el alma y Dios. De alguna manera cualquier otra referencia no es más que una forma de matizar estos flujos y corrientes de gracia que entre ambos discurren, obstaculizados, agitados, empañados, o finalmente liberados en toda su fuerza, en el estadio de la unión, cantado en *Llama*.

El alma anteriormente agitada por las turbaciones de los apetitos, reposa ahora en el seno del amor, “Y así el alma no sólo se acuesta en el lecho florido, sino en la misma flor, que es el Hijo de Dios, la cual en sí tiene divino olor y fragancia y gracia y hermosura” (CB 24,1). En este reposo, recibe abundante gracia y deleites. Pero a su vez, como alma amante, por el ejercicio mismo del amor siente ensanchada su capacidad de don y generosidad, y su pretensión es la igualdad de amor “porque el amante no puede estar satisfecho si no siente que ama cuanto es amado” (CB 38,3). En consecuencia para asemejarse más a su Amado, desea entrar más adentro en la espesura y canta “Vámonos a ver en tu hermosura”. Pero resulta que esa espesura es la espesura de la cruz, como explica en los comentarios a la estrofa 36 del *Cántico*. El deseo acrecido e impaciente que se apresuraba en otro tiempo hacia la → muerte de amor, sintiendo que la vida natural le era estrecha para recibir la anchura y copiosidad de Dios, viene a remansarse en la identificación con los padecimientos del Esposo-Cristo. Es en la cruz de Cristo donde el “dibujo de fe y el → dibujo de amor” (CB 12, 7) coinciden y se funden en un único espejo donde mirarse y buscar el alma purificada su ser verdadero y su belleza prístina: “¡Y como el alma que de veras desea sabiduría divina desea primero el padecer para entrar en ella en la espesura de la cruz!” (CB 36, 13). → *Belleza, donaire, gracia, gloria*.

BIBL. — SAN JUAN DE LA CRUZ, *Vámonos a ver en tu hermosura*, (antología en torno a la belleza, selección de textos e introducción de M. S. Rollán), Madrid 1989; H. URS VON BALTHASAR, *La gloire et la Croix II, de Jean de la Croix à Péguy*, Paris 1972; MICHEL FLORISOONE, *Esthétique et Mystique d'après*

Sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, Paris 1956; OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, "El 'Expolio' del Greco y el 'Grito' de Díaz Castilla", en *Pasión de hombre-Pasión de Dios*, Salamanca 1984, 133-188; EMILIO OROZCO, *Poesía y Mística*, Madrid 1959; Id. *Mística, plástica y barroco*, Madrid 1977; EULOGIO PACHO, *Vértice de la poesía y de la mística*, Burgos 1983; MARÍA DEL SAGRARIO ROLLÁN, "Cuerpo y lenguaje como epifanía en San Juan de la Cruz", en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, III *Pensamiento* (1993) 395-406; JOSÉ ANGEL VALENTE, *La piedra y el centro*, Madrid 1983.

María del Sagrario Rollán

Hombre

El hombre es una de las realidades más amplia y hondamente tratadas por J. de la Cruz. Igual que el hombre paulino (Rom 7,14ss), aparece como un ser concreto, histórico, con grandes aspiraciones y múltiples limitaciones. Responde a la descripción del Concilio Vaticano II: "A fuer de criatura, el hombre experimenta múltiples limitaciones; se siente, sin embargo, ilimitado en sus deseos y llamado a una vida superior" (GS 10). Es precisamente esa tensión interior y la llamada a la unión con Dios la que centra su mirada antropológica.

Contempla al hombre en su realidad más profunda y en su totalidad; no se detiene en aspectos periféricos, sino que va a lo hondo de su ser. Tampoco le interesa el hombre fraccionado o bajo aspectos parciales, sino en su integridad. Busca siempre el sentido último y global de su existencia. Esta se despliega en un arco maravilloso, que, desde su condición humana y finita, le abre al horizonte de la trascendencia y al encuentro definitivo con Dios. Este es el hombre concreto y existencial, sobrio y desprendido pero lleno de dignidad, en tensión antropológica, que fue J. de la Cruz y que él mismo describe en su iti-

nerario espiritual como ser encarnado y trascendente, vocacionado teologalmente a la comunión con Dios, y también con vocación de servicio.

Esta condición humana, descrita en sus obras, antes que objeto de estudio es un proyecto existencial, que J. de la Cruz encarnó en su propia vida. No se puede comprender lo que dice sobre el hombre, sino a partir de lo que él fue como hombre, esto es, del proyecto de vida encarnado por él en su historia personal. Esto explica la articulación de nuestro estudio en dos partes. En la primera, recorriendo muy someramente las grandes etapas de su vida, tratamos de fijar sus coordenadas antropológicas fundamentales. En la segunda, siguiendo el proceso de maduración del hombre en camino hacia la meta, tratamos de descubrir los rasgos antropológicos esenciales del ser humano, retratado por J. de la Cruz en sus escritos.

I. El hombre que fue Juan de la Cruz

Las biografías nos presentan a J. de la Cruz con su personalidad humana, rica y polivalente, dominada por el sentido de lo humano y de lo divino, armónicamente integrados. Son numerosos los testimonios que nos lo describen como hombre afable, sereno, delicado, solícito, agradecido... y enamorado de Dios. "Hombre celestial y divino", como lo retrató → S. Teresa de Jesús. Esta sólo le trató durante quince años, de 1567 a 1582. No llegó a verle en la plenitud de su madurez humana y espiritual, que fueron los últimos diez años de su vida. Sin embargo, nos ha dejado un testimonio precioso, que le retrata en su personalidad más honda.

El P. Tomás Álvarez ha hecho un estudio del testimonio teresiano, que resulta imprescindible para el conocimiento de la figura del Santo. Recogemos aquí uno de sus párrafos: “En una especie de cinta corrida, la Madre Teresa lo va presentando como joven decidido y emprendedor, como director espiritual lleno del ‘espíritu de nuestro Señor’, como escritor primerizo, hombre fiel en la prueba, sin quiebras en la amistad, apto para el gobierno, de aguante en el sufrimiento y ‘con caudal para el martirio’; pero sobre todo como hombre de experiencia espiritual, ‘muy espiritual y de grandes experiencias y letras’, ‘hombre celestial y divino’, ‘harto santo’, ‘el santico de fray Juan’, ‘es una gran pieza’, ‘pocos como él’, etc.” (Tomás Álvarez, “La Madre Teresa habla de fray Juan de la Cruz”, en AA. VV., *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid 1990, 401-402).

Es un testimonio que refleja la madurez humana y espiritual de fray Juan. ¿Pero cómo se fue fraguando su personalidad? Destacamos, desde un punto de vista antropológico, tres aspectos: su condición pobre y humilde, que hace de él un “hombre sin atributos”; su descubrimiento de Dios como lo verdaderamente real, el único “atributo” del que puede alardear; su entrega incondicional al plan de Dios y al servicio del hombre, que hacen de su vida uno de los mayores “tributos” o canto al Espíritu y al mismo ser humano, en su más profunda identidad.

1. “EL HOMBRE SIN ATRIBUTOS”. La expresión es del escritor vallisoletano, José Jiménez Lozano, en su intervención en el Congreso Internacional Sanjuanista de 1991 (*El hombre sin atributos*, en *Actas del Congreso II*, 19-32).

Quiere destacar un dato real de la vida de fray Juan, aunque esté poco documentado y se encuentre en cierto sentido sublimado en sus biografías; es su condición real de pobre, de una familia que lucha por la supervivencia, en éxodo de → Fontiveros a → Arévalo, pasando por tierras toledanas, hasta recalar en → Medina del Campo. Es el camino de éxodo que trazará más tarde en la *Subida del Monte Carmelo* y en el poema de la *Noche*: “En una noche oscura..., salí sin ser notada estando ya mi casa sosegada”.

El “status” social de la familia de fray Juan es el de “pobre”, “pobre por Dios”, “pobres sin historia”, sin nombre y apellidos, que sólo figuraban en la inscripción del libro de bautizos o de matrimonios o de difuntos, pero cuya fe les revestía de una dignidad especial, esperando en último término sentarse junto a Agustín de Tagaste, Jerónimo o la misma Reina de los cielos.

Los padres de fray Juan, Gonzalo de Yepes y Catalina Álvarez, se instalaron “en los arrabales” de Fontiveros. Posteriormente, muerto el padre (1543), Catalina con sus hijos, se traslada a Fontiveros (1548). Aquí viven también en el barrio extramuros, donde habitan “gentes de oficios modestos y hortelanos cuyos hijos apadrinan los Yepes que también tienen un oficio semejante: burateros o tejedores, y la misma vida invisible”. Son las capas sociales más pobres, “los invisibles”, los que no tienen historia, los sin atributos.

José Jiménez Lozano quiere “enfaticar ese dato de la niñez y adolescencia de Juan de la Cruz en la pobreza, no sólo porque es de un grosor decisivo en la vida y el pensamiento del Santo, como muy bien vio Baruzi, sino para

mostrar un atributo de esta pobreza que nos sitúa en su concreta realidad histórica: su mudejarismo” (ib. 23). Es sólo un dato antropológico y cultural que –según Jiménez Lozano– no se puede extrapolar, como pretenden Asín Palacios o Luce López-Baralt, hasta el extremo de ver en él las influencias de su doctrina mística o de sus símbolos: “Mi propósito es a la vez más modesto y ambicioso: el de preguntarme por el perfil antropológico de Juan de la Cruz, un mudéjar o morisquillo no porque guste del agua, de la umbría y de la huerta, sea tan fácil de pisotear y muy moreno o haga oración sentado en el suelo sobre sus rodillas..., sino porque es un pobre: un hombre sin atributos e invisible. Tal es lo profundo y primigenio de su biografía, y eso es lo que seguirá estando en ella, en su doctrina mística, en su visión del mundo y en su actitud ética y estética” (ib. 25).

Coherente con esta actitud, cuando estudiaba y trabajaba en el Hospital de las Bubas de Medina, no aceptará la propuesta del administrador del hospital, que le ofrecía atributos y visibilidad para su vida, esto es, “hacer la carrera y conseguir la estabilidad económica y la respetabilidad social: un confortable ‘status’ y un nombre, y quizás, al final, los honores... Pero dio un ‘no’ por respuesta, y escogió el camino del escondimiento en una orden religiosa que, por otra parte, distaba de tener prestigio mundanal o religioso, en el otro mundo de la Iglesia” (ib. 26).

2. DIOS, LO “REAL ÚLTIMO”, SU ÚNICO “ATRIBUTO”. Dentro del Carmelo (de la Antigua Observancia), se le ofrece una segunda oportunidad de alcanzar los atributos del saber, cursando estudios en Salamanca. Aquí se fraguó su perso-

nalidad intelectual. Y de allí volvió convertido en el “Senequita” de S. Teresa, que no gustaba precisamente de semiletrados. La Santa quedó fascinada en su primer encuentro con él. Pero la época salmantina fue también la de mayor “mundanidad” en su vida, sobre todo en el ámbito cultural, que le tocaba más de cerca: “Todo ese universo salmantino con su ruido de luchas y sus encandilamientos para el corazón y el intelecto, y su dramatismo final, nos permiten medir de algún modo lo que para Juan de la Cruz fue aquella su travesía en el acopio de saber, que inevitablemente estuvo rodeada de mundo y de la relucencia de los atributos del mundo y del poder culturales” (ib. 27).

Baruzi habla de la experiencia de → Salamanca como una especie de conversión o descubrimiento del camino que le conducía más directamente a “no querer ser algo en nada” (S 1,13,6.11). Es en este capítulo del libro primero de *Subida* donde J. de la Cruz ha formulado de manera más vigorosa su doctrina de la desnudez y el desasimiento, imitando así a Jesucristo, “el cual en esta vida no tuvo otro gusto, ni le quiso, que ‘hacer la voluntad de su Padre’” (ib. 4). Y comenta: “En esta desnudez halla el espiritual su quietud y descanso, porque no codiciando nada, nada le fatiga hacia arriba y nada oprime hacia abajo, porque está en el centro de la humildad” (ib. 13).

Fue precisamente a la vuelta de Salamanca cuando le confiesa a la Madre Teresa su propósito de irse a la Cartuja; quería enterrar en ella todo ese mundo de la “frailería y estudio”; le parecía a él demasiada mundanidad, “demasiados atributos o promesa de ellos”. Le parecía también insuficiente el

retiro y el desprendimiento que había encontrado en el Carmelo. Es entonces cuando Teresa de Jesús le presenta el proyecto de la Reforma entre los frailes.

En este desprendimiento del mundo y de sus atributos lo que guía a J. de la Cruz no es el rechazo del mundo en cuanto tal, sino la búsqueda de lo Único Absoluto, de lo Real Último, del Solo Atributo de su vida: Dios. Esta es la meta que orienta sus pasos y el objetivo que se propone en todos sus escritos: la unión con Dios. Comenta a este propósito Jiménez Lozano: “La doctrina de la desposesión y el olvido, de la circuncisión y negación, no es en Juan de la Cruz una ascesis determinada por un ‘odium mundi’ u ‘odium carnis’, ni una doctrina nihilista. Es un colosal esfuerzo epistemológico o de conocimiento de lo real, en primer lugar, y luego, el establecimiento del hombre en esa realidad. Juan no niega ningún valor, ni odia al mundo, ni al hombre: dice simplemente que sin desposesión y olvido el hombre está lleno de atributos que son mancha, cadena, obstáculo e impedimento de abrirse a lo Real Último y de conocer realmente en su realidad el mundo y toda aquella criatura que sólo el encuentro con ese Real Último ilumina y muestra y entrega en su verdad” (ib. 29).

Embarcado en la Reforma teresiana (→ Duruelo 1568), fray Juan continúa su camino de desposesión del mundo y de búsqueda de Dios; es el camino de la “nada” para llegar al “todo”, característico de su espiritualidad. Es el mismo camino que comienza a enseñar a los frailes en → Mancera, Pastrana, Alcalá y a las monjas en la Encarnación de → Avila. Durante cinco años (1572-1567), a ruegos de la Madre Teresa, ejerce aquí su ministerio de confesor,

hasta que el 2 de diciembre es apresado por los Calzados y conducido a → Toledo, donde permanecerá ocho meses en la cárcel conventual.

Aquí el desprendimiento de todos los atributos humanos es total. Su único atributo es Dios. Y Dios en la comunicación más íntima de su misterio, que ilumina la oscura noche de la cárcel toledana y llena de luz y colorido su vida. Así llegó fray Juan a descubrir la realidad más honda de su ser y a instalarse en ella; así surgió el poema más bello de la lírica española, que es un canto a la hermosura de Dios y de las criaturas: el poema del *Cántico espiritual*.

Es significativo el título con que Federico Ruiz describe este hecho central en la vida de J. de la Cruz: “Noche y aurora. Transfiguración en Toledo” (*Dios habla en la noche*, 157-188). Fue realmente una transformación maravillosa, una profunda vivencia mística y poética: “Por una extraña reacción, las privaciones del calabozo le provocan exuberancia mística y poética. Será por ley de compensación, o porque la desnudez de espíritu deja al descubierto los manantiales más hondos de energía interior” (ib. 171). A propósito del poema, comenta: “En condiciones de estrechez, oscuridad, parálisis, malos olores, ‘en una tumba’, ha compuesto el poema con mayor sensación de espacio ancho, paisaje, movimiento, perfume, de la poesía española” (ib. 172). Recoge también la interpretación que de la cárcel dio posteriormente el mismo fray Juan en tres planos: *Generosidad divina*: ‘Una sola merced de las que Dios allí me hizo no se puede pagar con muchos años de carcelilla’. *Actitud personal*: ‘No piense otra cosa sino que todo lo ordena Dios; y adonde no hay amor, ponga amor y

sacará amor'. *Responsables de los hechos*: 'Obraban así, porque pensaban que acertaban'" (ib. 174).

3. SU "CANTO" AL ESPÍRITU Y AL SER DEL HOMBRE. Su vivencia mística y poética en la cárcel toledana se traduce en un "canto" al Espíritu y al ser del hombre, que se prolongará en su intensa actividad y fecundo magisterio, ejercido durante los diez años que reside en Andalucía (1578-1588). La purificación interior de la noche tensó su espíritu y puso al descubierto los manantiales más hondos de su energía interior. Así interpretan los sanjuanistas la experiencia vivida por el Santo durante los nueve meses de prisión. El despojo allí sufrido es lo más parecido a esa "tempestuosa y horrenda noche" (N 2,7,3), descrita por él mismo en el segundo libro de la *Noche* y que va unida a la experiencia de unión con Dios. Según estos estudios, allí habría tenido lugar el matrimonio espiritual. De lo contrario, no se explicaría ni la resistencia de fray Juan ante las "horribles" pruebas físicas y morales, ni el sentido del poema del *Cántico espiritual*, ni el motivo de su huida de la cárcel en una noche de mediados de agosto de 1588.

El Santo había descubierto el rostro de Dios, que buscaba desde su tierna infancia; se había encontrado con la Realidad del misterio y no podía guardárselo para sí: tenía que comunicarlo a los demás. "Habiendo llegado al descubrimiento del rostro del Absoluto –dice Morel–, el místico descubre también con renovado vigor la tarea que le aguarda en el mundo, que es la de guiar a los otros seres para que despierten del sueño que les tiene cautivos y se abran a la Realidad" (*Le sens de l'existence* I, 110). Por eso dice él que no

resulta temerario afirmar que la resolución de abandonar la cárcel obedecía en gran parte a "su deseo de ayudar a los otros" y también a la obra de la Reforma, que se siente amenazada.

El camino será el mismo que había seguido hasta aquí, iluminado ahora por la experiencia de noche y de unión. Será el camino hacia la cima del Monte Carmelo, el camino de las "nadas" para llegar al "Todo", el descubrimiento de la Realidad Absoluta fundamento del ser, el camino hacia el encuentro con Dios en el matrimonio espiritual, donde Dios se comunica en el más puro espíritu: "Más propio y ordinario le es a Dios comunicarse al espíritu que al sentido" (S 2,11,2).

Enseñará también a sus discípulos a despojarse de todos los atributos humanos para revestirse de los atributos divinos: "porque, siendo él omnipotente, hácete bien y ámate con omnipotencia; y siendo sabio, sientes que te hace bien y ama con sabiduría; y siendo infinitamente bueno, sientes que te ama con bondad; y siendo santo, sientes que te ama y hace mercedes con santidad; y siendo él justo, sientes que te ama y hace mercedes justamente; siendo él misericordioso, piadoso y clemente, sientes su misericordia y piedad y clemencia; y siendo fuerte y subido y delicado ser, sientes que te ama fuerte, subida y delicadamente; y como sea limpio y puro, sientes que con pureza y limpieza te ama; y, como sea verdadero, sientes que te ama de veras; y como él sea liberal, conoces que te ama y hace mercedes con liberalidad sin algún interese, sólo por hacerte bien; y como él sea la virtud de la suma humildad, con suma bondad y con suma estimación te ama, e igualándote con-

sigo, mostrándosete en estas vías de sus noticias alegremente, con este su rostro lleno de gracias y diciéndote en esta unión suya, no sin gran júbilo tuyo: Yo soy tuyo y para ti, y gusto de ser tal cual soy por ser tuyo y para darme a ti” (LIB 3,6).

La tarea de J. de la Cruz va a ser también de esclarecimiento en temas fundamentales de espiritualidad. La suya será una espiritualidad robusta, que haga frente a la espiritualidad practicada por muchos grupos de “espirituales”, de “beatas” y de “alumbramiento”. Eulogio Pacho, que ha estudiado el tema, dice que “la *Subida* quiso ser –y lo consiguió en parte– frente a la espiritualidad blandengue y facilona, lo que el *Quijote* frente a la novelería de caballerías” (E. Pacho, *Escenario histórico de Juan de la Cruz: Su entorno religioso-cultural*, 9-57). Frente a abusos y desviaciones que conducen fácilmente a la pereza espiritual, son elocuentes las páginas de sus obras (S 2,29; LIB 3,30.44-45); igualmente, en temas de religiosidad popular (S 3,43). Sus orientaciones pedagógicas tienden a eliminar abusos en las manifestaciones exteriores de piedad, haciendo una valoración justa y equilibrada de lo fundamental y de lo accesorio.

Finalmente, en la polémica sobre meditación y contemplación, entre vida activa y vida contemplativa, J. de la Cruz adoptará una postura clara a favor de la → contemplación, como camino para llegar al *ser* de Dios y al *ser* del hombre. Esta es la Realidad que él había descubierto y que quiere ayudar a descubrir a los demás. Pero su postura está lejos de caer en fáciles extremismos, como observa E. Pacho: “Si la contemplación no puede ser pretexto

para la holgazanería espiritual, tampoco la actividad debe vaciar las reservas del espíritu. El secreto del equilibrio reside en la motivación decisiva que no es otra que el amor, según se afirmará tajante en el *Cántico espiritual* (29,1-3)” (ib. 55).

Este es, en definitiva, el mejor servicio y el mayor “tributo” que J. de la Cruz ha prestado al hombre. Le ha enseñado el camino para descubrir su propio ser, su verdadera identidad, descubriendo el ser de Dios actuando en él. Este camino pasa por la → noche oscura, esto es, por la desposesión interior. Así, en → desnudez espiritual, sin más arrimo, atributo o añadido, sin nada que le fatigue hacia arriba y nada que le oprima hacia abajo, se encuentra en “su más profundo → centro”.

II. El hombre descrito por Juan de la Cruz

Partiendo del hombre que fue J. de la Cruz, podemos ahora comprender mejor el hombre descrito por él en sus escritos. Los rasgos esenciales que le caracterizan son los mismos que él ha plasmado en su vida. Destaca el valor y la dignidad del ser humano, al que sacrifica todo lo que se opone a él y le impide alcanzar su verdadera identidad. Otro aspecto esencial es su proceso de maduración, que le introduce en la noche oscura del espíritu y le rehace interiormente. El fundamento, tanto de su dignidad como de su dinamismo interior, es su dimensión trascendente y teológica, que lo marca en lo más hondo de su ser. Destaca, finalmente, su vocación de servicio.

1. DIGNIDAD DEL SER HUMANO. La dignidad del hombre no consiste en *tener* sino en *ser*, como modernamente han

subrayado todas las antropologías y repite también el mensaje cristiano. Hay que ayudar al hombre a *ser él mismo*, y a *ser lo que está llamado a ser por vocación* (Pablo VI, Juan Pablo II). Es el mensaje antropológico esencial de J. de la Cruz. El camino no son los “atributos humanos”, ni cualquier otro añadido externo, sino la penetración en el ser más íntimo del hombre, que viene dado por su misma razón.

Este es el sentido de algunos de los dichos o apotegmas de J. de la Cruz, que ponen de manifiesto su profunda sabiduría humana: “Un sólo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por tanto, sólo Dios es digno de él” (Av 1,35). “Todo el mundo no es digno de un pensamiento del hombre, porque a sólo Dios se debe; y así, cualquier pensamiento que no se tenga en Dios, se le hurtamos” (Av 2,36). Esta alta valoración del pensamiento del hombre tiene su hontanar más hondo en Dios, que lo ha creado. La relación a Dios no disminuye el ser humano, sino que lo dignifica. Este planteamiento, que está en la base del pensamiento sanjuanista, significa la superación de la visión filosófica de los ateísmos modernos, que no han sabido resolver el eterno contencioso entre Dios y la razón humana, como pone de manifiesto la encíclica *Fides et Ratio* de Juan Pablo II. En este sentido hay que recordar aquí la obra filosófica de → Edith Stein, discípula de J. de la Cruz, que representa una de las síntesis mejor logradas entre → fe y razón, en diálogo con la filosofía contemporánea.

La relación a Dios no priva al hombre del recto uso de su razón, sino que le orienta en su ejercicio. El Santo, por muy alta que sea la comunicación divina, sale siempre por los fueros de la

razón. Para obrar la virtud no hay que esperar al gusto: “Bástate la razón y entendimiento” (Av 1,37). “Entra en cuenta con tu razón para hacer lo que ella te dice en el camino de Dios” (Ib. 44). “El que obra razón es como el que come sustancia” (ib. 46). En nuestra cultura actual *light* se dice que es necesario recuperar el valor de la razón, así como su capacidad para buscar la verdad y encontrar el sentido último de las cosas (*Fides et Ratio*, 81).

No hay que esperar de → Dios lo que la razón humana puede alcanzar por sí misma, porque lo que cabe “en razón y juicio humano” Dios no lo da por otro conducto (S 2,22,13). El → Espíritu Santo “se aparta de los pensamientos que son fuera de razón” (S 3,6,3) y también “de los pensamientos que no son de entendimiento, esto es, de la razón superior en orden a Dios” (S 3,23,4). Por eso para que la razón humana se ejerza correctamente, ha de “quitar el gozo de los bienes temporales”. Entonces “adquiere libertad de ánimo [y] claridad en la razón” (S 3,20,2). Lo mismo ocurre con el gozo en los bienes naturales: “Se embota mucho la razón y el sentido del espíritu... Y así, la razón y el juicio no quedan libres, sino anublados con aquella afección de gozo muy conjunto” (S 3,22,2). Y “cuando el alma entrare en la noche oscura, todos estos amores [el de la sensualidad y el del espíritu] pone en razón” (N 1,4,8). De ahí que la noche del espíritu ocupe en la antropología sanjuanista un lugar privilegiado.

2. REDESCUBRIMIENTO DEL ESPÍRITU. A tenor de lo expuesto en la primera parte, J. de la Cruz representó para la época moderna a partir del Renacimiento –caracterizado por una fuerte corriente humanista– una de las encarnaciones

más paradigmáticas del espíritu humano, tanto por su vida como por sus escritos y la expresión estética de su poesía. La fuente de este redescubrimiento del espíritu fue su vivencia mística y poética en la prisión de → Toledo. Coincide –como ya hemos subrayado– con la experiencia descrita en la *noche del espíritu*. Dentro de esta perspectiva hay que interpretar la tensión entre el sentido y el espíritu, descrito en todas sus obras. Es un movimiento de desprendimiento y de unificación interior, al término del cual el sentido se halla enteramente compenetrado con el espíritu.

La realidad antropológica de esta contraposición es ante todo de índole filosófica (E. Pacho, *Temas fundamentales*, p. 150). Desde el punto de vista filosófico, la tensión entre sentido y espíritu es intrínseca a la constitución esencial del ser humano, en el que confluyen el mundo inferior y el mundo superior y divino. El hombre es un ser que participa de ambos mundos: del ser corporal de todos los seres creados y del ser espiritual del mundo de los espíritus, que tiene su fuente en Dios, como explica Edith Stein en su obra *Ser finito y ser eterno*. Aquí radica su función mediadora entre un mundo y otro, de manera que “puede hacer descender el espíritu hasta la naturaleza y elevar la naturaleza hasta el espíritu” (Urs von Balthasar). Pero esta mediación no se lleva a cabo sino en medio de un fuerte antagonismo o enfrentamiento entre el sentido y el espíritu. Aunque en realidad, como observa Urs von Balthasar, este antagonismo no es propiamente entre el cuerpo y el espíritu, que necesita una infraestructura psicósomática para su actividad, sino que “atravesada por el centro del espíritu” (*Teodramática 2*, 334).

Es importante este dato, para comprender la antropología sanjuanista del espíritu. Así lo destaca Federico Ruiz en la introducción a su pensamiento: “La diferencia entre espíritu y sentido forma parte de la naturaleza. Con anterioridad al pecado. La dualidad es fuente de riqueza, pues engendra oposición; de ahí nace la resistencia, el esfuerzo, la tensión, el proceso. Este constituye la nota esencial de la naturaleza humana, que fue creada abierta, con posibilidad y obligación de hacerse. Se caracteriza por la ley del crecimiento” (F. Ruiz, *Introducción*, 305).

En un primer momento, dice Balthasar, “puede describirse tranquilamente el dualismo existente en el hombre como una característica de su dignidad: al ser el que va ascendiendo desde abajo para terminar superando todo lo inferior, es la corona y el soberano del cosmos, y esta supremacía –desde la perspectiva ‘precrisiana’ e incluso cristiana– es idéntica a una afinidad con lo divino, con un origen e institución por parte de Dios” (*Teodramática 2*, 333-334).

Desde el punto de vista teológico, este antagonismo se radicaliza a causa de la realidad del pecado. Los sentidos, que de por sí viven aferrados al mundo material, tienden a hacerlo desordenadamente, generando una fuente de “afección” que frena el proceso de maduración e impide la unión con Dios. Lo explica admirablemente J. de la Cruz, a propósito de la lucha contra los → enemigos del alma (mundo, demonio y carne), que el alma ha de librar en su camino de búsqueda de Dios: “Dice también el alma que pasará las fronteras, por las cuales entiende... las repugnancias y rebeliones que naturalmente

la carne tiene contra el espíritu; la cual, como dice san Pablo (Gal 5,17): 'Caro enim concupiscit adversus spiritum', esto es: La carne codicia contra el espíritu, y se pone como en frontera resistiendo al camino espiritual. Y estas fronteras ha de pasar el alma, rompiendo las dificultades y echando por tierra con la fuerza y determinación del espíritu todos los apetitos sensuales y afecciones naturales; porque, en tanto que los hubiere en el alma, de tal manera está el espíritu impedido debajo de ellas, que no puede pasar a verdadera vida y deleite espiritual. Lo cual nos dio bien a entender san Pablo (Rom 8,13), diciendo: 'Si spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis', esto es: Si mortificáredes las inclinaciones de la carne y apetitos con el espíritu, viviréis" (CB 3,10). Este es el punto de partida del proceso de → purificación del espíritu, descrito en el segundo libro de *Subida y Noche*.

3. SER TRASCENDENTE Y TEOLOGAL. La idea de hombre, subyacente a la → antropología sanjuanista, está marcada conjuntamente por su dimensión trascendente y teologal. Ambas se realizan en una perspectiva sobrenatural. Por eso su concepción de la persona humana es inseparable de su idea de Dios. Esta, además, va indisolublemente unida a la comunicación sobrenatural divina. De ahí la siguiente descripción de la persona humana, que está en el fondo de su obra: "Es una realidad esencialmente trascendente al mundo y al modo ordinario de conocimiento. Esta realidad es el espíritu, es decir, las profundidades de la persona humana y su relación esencial con Dios, y es también la realidad sobrenatural" (F. Urbina, *La persona humana*, 17).

El ser trascendente del hombre aparece en relación con la trascendencia divina, afirmada por el Santo como principio estructurador de la *Subida*. Entre el ser de Dios y el ser de las criaturas hay una distancia infinita, que afecta a todos los órdenes: al del ser, al del conocimiento y al del afecto. Por tanto, el que pone su afición en lo creado, delante de Dios "es nada y menos que nada" (S 1,4,4; S 2,8,3). Ninguna cosa criada puede ser medio para la unión con Dios (S 1,4-5; 2,8). Por eso, para unirse con El hay que vaciarse de todo apego a las criaturas, esto es, hay que entrar en la noche. La noche es, pues, el paso necesario para llegar a la → unión con Dios (S 1,2,1). Es como el oscurecimiento sufrido por el hombre que acoge a Dios.

Ahondando en el principio de la trascendencia, que es una de las claves antropológicas de la noche, afirma la incompatibilidad entre la afición a las criaturas y la unión con Dios: "En el alma no se puede asentar la luz de la divina unión si primero no se ahuyentan las afecciones de ella" (S 1,4,2). Por tanto, el que quiere unirse enteramente con Dios tiene que renunciar a la afición a las criaturas. La razón última estriba en que dos contrarios no caben en un mismo sujeto; se repelen mutuamente como el todo y la nada, lo relativo y lo absoluto, lo perfecto y lo imperfecto.

El Santo hace suyo el principio filosófico de las formas que se comunican a la materia, confiriéndole su modo propio de ser. Si la forma es la de un ser creado, tendremos un ser humano. Pero si la forma es la del ser divino, tendremos un ser divino. El paso de una a otra es necesario para la transformación del ser. Esto se lleva a cabo ontológicamen-

te por la infusión de la gracia divina, y existencialmente por la purificación de la noche. Esta es una de las claves de interpretación, avanzada ya por Baruzi y más tarde por Edith Stein.

Se inicia así el proceso de purificación, que afecta primero a “la parte sensitiva” del alma y después a la “parte espiritual” (S 1,1,2). De esta manera introduce el Doctor místico su concepción antropológica del ser humano, compuesto de cuerpo y alma, de sentido y espíritu, de porción inferior y superior, de parte sensual-sensitiva y parte racional-espiritual. Expresiones todas ellas equivalentes (E. Pacho, *Antropología sanjuanista*, 61).

Es una concepción que se inspira en la filosofía aristotélico-tomista y que, como todos los comentaristas han subrayado, acentúa la unidad del ser humano contra toda especie de dualismo o de monismo. El hombre es un *espíritu corporeizado* o un *cuerpo espiritualizado*. En virtud de esta unidad, existe una interdependencia entre la parte sensitiva y espiritual (E. Pacho, *Temas*, p.146).

El Santo habla de esta unidad del ser humano y de la interdependencia de sus componentes esenciales particularmente en *Cántico* y *Llama*, cuando el proceso espiritual ha alcanzado ya un nivel de maduración. En el libro de *Subida* y *Noche* prevalece, por el contrario, la tensión entre el sentido y el espíritu. De ahí el proceso descrito en estas obras como un movimiento de desprendimiento y de unificación interior, al término del cual el sentido se halla enteramente compenetrado con el espíritu.

Pero la meta no es la compenetración del sentido con el espíritu, sino del espíritu con Dios, que se da en la unión

divina. Por eso la vocación teologal del hombre es complementaria de su vocación trascendental. Esta se realiza, en definitiva, en el encuentro personal con Dios, para el que ha sido creado. Según el Concilio Vaticano II, es “la razón más alta de la dignidad humana” (GS 19). Para J. de la Cruz el hombre es esencialmente relación con Dios, que adquiere su sentido pleno en la → divinización. Como dice Henri Sanson, su concepción del hombre está más emparentada con la de los Padres griegos que con la tomista: “Si es tomista en su concepción de las relaciones del alma y del cuerpo, no lo es en la de las relaciones del alma con Dios” (*El espíritu humano*, 136).

La patrística concibe al hombre siempre en orden a su comunión con Dios por la divinización. Este es su verdadero destino, el único existente en la actual economía salvífica, en el que el ser humano encuentra la raíz más profunda de su verdadera identidad. Esta es también la visión antropológica predominante en *Cántico* y *Llama*: la del ser deificado por la incorporación al misterio de Cristo y por la participación del misterio trinitario. Es la visión propia de la patrística, que se prolonga en la mística renana, en la que se inspira J. de la Cruz. El místico doctor pone especial énfasis en esta finalización trascendente y teologal del hombre, con expresiones e imágenes cargadas de profundo realismo, que son como una resonancia de la teología patrística sobre la divinización y el fin último del ser humano.

Sintetiza admirablemente su pensamiento en el comentario a las últimas estrofas de *Cántico*: “Al fin, para este fin de amor fuimos creados” (CB 29,3). Esto es lo que el alma “siempre natural

y sobrenaturalmente apetece” (CB 38,3); “aquello para lo que Dios la predestinó” (CB 38,6). Dios mismo crea en el hombre la disposición para alcanzar la comunión plena con él, al crearlo a su imagen: “Y para que pudiese venir a esto la crió a su imagen y semejanza” (CB 39,4).

La tensión dinámica hacia Dios, por medio de Cristo, la desarrolla en *Llama* a través del símil de la piedra, que tiene siempre al centro de la tierra. Así explica la tendencia del hombre a Dios como su “más último y profundo centro” (LIB 1,11-12). Es un texto de gran riqueza y precisión teológica, que pone de manifiesto no sólo la ordenación intrínseca del hombre a Dios, como fin último, que lo determina desde lo más profundo de su ser, sino también el dinamismo progresivo de esta llamada a la comunión, hasta alcanzar su plenitud en la gloria.

4. SER HISTÓRICO, CON VOCACIÓN DE SERVICIO. La visión sanjuanista del hombre como ser trascendente y teologal, en tensión hacia la unión y el encuentro definitivo con Dios, parece no tener en cuenta su enraizamiento en la historia, esencial al ser humano y para la que existe hoy una especial sensibilidad. La definición que de él dio → Teresa de Jesús, como “hombre celestial y divino”, parece confirmar esta sospecha. Sin embargo, nadie ha sido reclamado con tanto ahínco por la Santa como J. de la Cruz para llevar a término su obra reformadora.

El mismo J. de la Cruz es consciente de esta responsabilidad histórica, cuando de forma inesperada planea su fuga de la cárcel de Toledo. Hay, además, otro dato importante, que se desprende del poema del *Cántico espiritual*,

compuesto en sus primeras 31 estrofas durante los meses de prisión. Las últimas estrofas cantan el gozo de la unión con Dios, que el Santo prevé de forma inmediata. Cuando ya fuera de la prisión retoca el poema, añadiendo nuevas estrofas y cambiando el orden de algunas de ellas, el desenlace del poema ya no será la unión inmediata con Dios, sino la espera escatológica. Pero una espera que no aminora en él la responsabilidad histórica, sino que la intensifica. Son los años de mayor actividad apostólica y de más fecunda producción literaria.

Así vivió J. de la Cruz sus diez años de estancia en Andalucía, con una vocación de servicio, del que se beneficiaban principalmente las religiosas y los religiosos carmelitas de Baeza, Beas, El Calvario, Granada y Ubeda. En sus escritos, además, revela una especial sensibilidad para captar los movimientos históricos de su tiempo. Aparece así su profundo enraizamiento en la historia, para la que su misma experiencia mística agudiza su sensibilidad.

Desde esta misma perspectiva se desprende la dimensión histórica del hombre, que describe en sus escritos. Se caracteriza por una visión unitaria de la historia, que viene dada por su ordenación intrínseca a Dios, como fuente y culminación de toda historia humana. Su visión histórica y cosmológica está mediada por su experiencia religiosa. La apertura extática a Dios se traduce en una apertura extática a la realidad creada, que le lleva a proclamar la “posesión” del mundo: “Míos son los cielos y mía es la tierra; mías son las gentes, los justos son míos y míos los pecadores; los ángeles son míos, y la Madre de Dios y todas las cosas son mías; y el

mismo Dios es mío y para mí, porque Cristo es mío y todo para mí” (Av 1,27). Esta misma experiencia le lleva a ver a Dios en todas las cosas: “Mi Amado, las montañas...” (CB 14); y a su vez, a ver todas las cosas en Dios (LIB 4,5), en quien están presentes “virtual y presencial y substancialmente” (LIB 4, 7).

Esta concepción mística no es una perspectiva de la existencia al lado de la perspectiva física o temporal, sino que la engloba radicalmente y le *da sentido*, de manera que en ella se fundamenta la relación del hombre con el mundo. Esta alcanza precisamente su pleno sentido en la medida en que dice relación a Dios y le transparenta. Es la perspectiva bíblica y patrística del cosmos, que el Concilio Vaticano II ha recogido en su Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo (GS 36).

Otro tanto cabe decir respecto a la historia humana y la historia de salvación. J. de la Cruz contempla la historia humana toda ella como envuelta y penetrada por la historia de salvación, como un movimiento radical por el que la humanidad entra en comunión con Dios. Es la visión paulina de la recapitulación de todas las cosas en Cristo.

Este concepto de historia se toma en su significado pleno y universal. Abarca tanto lo sagrado como lo profano. En el pensamiento sanjuanista no cabe hablar de una historia humana al lado de una historia religiosa. Esta no solamente comprende toda otra perspectiva humana, sino que la fundamenta y motiva radicalmente.

Por eso, tampoco se puede interpretar la visión mística de la historia –referida a Dios y a su designio salvífico– como una evasión del compromiso histórico. Al contrario, la referencia a

Dios, como ser supremo y fuente de salvación, transforma y mejora cualitativamente el compromiso histórico, cuya finalidad inmediata es la humanización del hombre, pero sin perder de vista su finalización a Dios, que unifica y da sentido a la tarea humana.

En este sentido, cabe destacar la postura de P. Tillich en contraposición a la de K. Barth sobre el valor del misticismo. La resume Colin P. Thompson en estos términos: “No lo considera la cumbre del apostolado cristiano, pero le atribuye una función teológica característica como aquello que impide al hombre elevar a su preocupación esencial otra cosa que no sea Dios... El misticismo conserva el misterio esencial y, al apuntar siempre hacia el infinito, impide al hombre que identifique lo finito con lo trascendental. Ciertamente corre el riesgo de considerar que la revelación no tiene que ver con la situación humana real, y de despojarla de su carácter concreto, pero a pesar de estas limitaciones reconocidas posee una clara función histórica y teológica” (*El poeta y el místico. Un estudio sobre “El Cántico Espiritual” de San Juan de la Cruz*, 221).

Insistiendo en esta función histórica y teológica de la experiencia mística, recogemos aquí una de las conclusiones a que llegábamos en un estudio más detallado sobre el tema: “Hacer historia, compartir la realidad histórica con los demás, no es sólo comprometerse en la lucha por un mundo más humano, más libre, más fraternal. Es también *dar sentido* a los esfuerzos y al trabajo de los hombres. Si el mundo tiene una dimensión trascendente y religiosa, hay que hablar del sentido religioso de la historia como algo intrínseco al

compromiso histórico” (C. García, *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, 113).

Al concluir este tema del hombre, que ante todo fue J. de la Cruz y que después ha retratado en sus escritos, sólo queremos destacar la relación que existe entre su experiencia y su doctrina. Esto quiere decir que los escritos del Doctor místico son más autobiográficos de lo que aparecen. Significa también que el marco de su interpretación doctrinal es siempre su vida y su experiencia.

BIBL. — FERNANDO URBINA, *La persona humana en san Juan de la Cruz*, Madrid 1956; HENRI SANSON, *El espíritu humano según san Juan de la Cruz*, Madrid 1962; GEORGES MOREL, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, I, París 1960, pp. 98-135; FEDERICO RUIZ, *Introducción a San Juan de la Cruz*, Madrid 1968, pp. 295-327; EULOGIO PACHO, *San Juan de la Cruz: Temas fundamentales*, vol. 1, Burgos 1984, pp. 123-155; Id., “Escenario histórico de Juan de la Cruz: Su entorno religioso-cultural”, en AA. VV. *Poesía y teología en S. Juan de la Cruz*, Burgos 1990, p. 9-57; Id., “Hagiografías y biografías de San Juan de la Cruz”, en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, II, Valladolid 1993, pp. 19-32; TEÓFANES EGIDO, “Contexto histórico de San Juan de la Cruz”, en AA. VV. *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid 1990, p. 335-377; CIRO GARCÍA, *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, Burgos 1990, p. 111-135; AA. VV., *Dios habla en la noche: Vida, palabra, ambiente de San Juan de la Cruz*, Madrid 1990; ANTXON AMUNARRIZ, *Dios en la Noche: Lectura de la Noche oscura de San Juan de la Cruz*, Roma 1991; CARLO BERARDI, “Questo è l'uomo. Note di antropologia teologica secondo S. Giovanni della Croce”, en *Quaderni Carmelitani* 8 (1991) 119-130; ANA M^a LÓPEZ DÍAZ-OTAZU, “La dignidad de la persona humana en la doctrina de S. Juan de la Cruz”, en *Studium Legionense* 32 (1991) 203-220; JOSÉ JIMÉNEZ LOZANO, “El hombre sin atributos”, en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, II, Valladolid 1993, p. 19-32.

Ciro García

Hombre nuevo/viejo → Pablo, San

Honra

El problema de la honra, tal como agobió a la sociedad y a los escritores coetáneos del Santo, no parece haber penetrado en el espacio existencial de fray Juan de la Cruz: ni en los pliegues de su psicología, ni en su ideario y magisterio espiritual. En cambio, es para él un dato importante la honra y gloria de Dios, que revierten en honra y gloria del hombre

a. En el frágil *marco de su cuadro familiar*, no parece que fray Juan haya tenido complejos en razón de la pobreza de su hermano → Francisco, ni por las estrecheces económicas de su madre. Ambos presentes y notoriamente queridos por aquél, incluso cuando pudo verse encumbrado a ciertos puestos de prestancia social, por ejemplo como superior de → Segovia. Ni parece que el desgarró familiar causado por el matrimonio, socialmente desigual, de sus padres haya inducido traumas o problemas en la textura anímica de fray Juan adulto. Tampoco resulta de su biografía que él haya intentado replegar y escudarse en los títulos más o menos blasonados de su ascendencia paterna.

Por otro lado, en la no muy numerosa galería de amigos, dirigidos y bienhechores suyos, comparecen indistintamente ricos y pobres, hidalgos y plebeyos. En contraste con el paisaje social de la → Madre Teresa, superpoblado de teólogos universitarios, de obispos, duques y damas de la nobleza hasta lo más encumbrado de las cortes de → Madrid y de → Lisboa, el hábitat de fray Juan es más sobrio y menos selecto, diríase más equilibrado en cuanto a integrantes sociológicos. Pero sin ras-

tro, en todo ello, del asendereado problema de la honra.

b. En sus *libros e ideario*, es igualmente sobrio y aséptico el vocabulario concerniente a ese problema. No hay en él alusiones a la “limpieza de sangre”: fray Juan hablará de “limpieza del alma”, de “limpieza bautismal”, o de “la espiritual limpieza de alma y cuerpo” (S 3,23,4; cf. N 1,13,6). No hay alusiones al “linaje” o a la “nobleza”, dos vocablos ausentes de su léxico. Alguna, rara, mención de los “nobles” carece de referencia al correspondiente estamento social: se recuerda a “los nobles de Sión” (S 3,22,3), pero alegando el texto de Lm 4, 1-2; y en el prólogo de *Llama* se dirige a la “noble señora” destinataria del poema. En todos los casos, sin que pueda percibirse un eco o un tenue reflejo de la problemática sociológica ambiente.

Como es sabido, estrechamente vinculado al tema de la “limpieza de sangre” está el “problema judío”. En *Cántico* y en *Llama* hay sendas alusiones a ellos, a los judíos. En CB 18,4, glosando el verso “¡Oh ninfas de Judea...!”, escribe: “Judea llama a la parte inferior del alma, que es la sensitiva. Y llámala Judea, porque es flaca y carnal y de suyo ciega, como es la gente judaica”. Igualmente en LIB 2,31, a propósito del verso “y toda deuda paga” en el contexto simbólico de la Reina Ester: “En lo cual no solamente queda pagada, mas aun quedan muertos los judíos sus enemigos, que son los apetitos imperfectos que la andaban quitando la vida espiritual, en que ya ella vive según sus potencias y → apetitos”. Con todo y aun teniendo en cuenta lo negativo del simbolismo utilizado por el Santo, ninguno de los dos pasajes pare-

ce tener nada que ver con el problema histórico vivido por aquella sociedad española.

c. En el *ideario y magisterio* del Santo, el concepto de “honra” sólo media docena de veces tiene referencia profana o histórica: “tantas honras perdidas...” (S 3,22,3; cf. ib. 28, 5; CB 34,5; *Cuatro Avisos*, 3). Prevalece, en absoluto, su acepción *teológica*: “honra de Dios”; y *mística*: honra de → Dios que revierte sobre el → hombre y se vuelve “honra y gloria del hombre”.

En el caso primero (acepción teológica) se trata de un “topos” bíblico y patrístico o litúrgico, expresado en el díptico “honra y gloria de Dios” sobre la base del texto paulino: “soli Deo honor et gloria in saecula saeculorum” (1 Tim. 1, 17; cf. Eccl 5, 15; Rom 16, 17 etc.), que el Santo utiliza para dar fin al comentario de la *Llama* e igualmente a la glosa del *Cántico*: “Al cual sea honra y gloria in saecula saeculorum. Amen” (LIB 4,17 y CB 40,7). “Honra y gloria”, porque él no utiliza el término “honor”. Para él, la honra y gloria de Dios es la finalidad suprema de toda existencia humana. Ya en el dibujo del “Monte Carmelo” había etiquetado la cima: “Sólo mora en este monte / la gloria y honra de Dios”. Por eso en la vida espiritual rige la consigna, tantas veces reiterada, de ordenarlo, gustarlo o gozarlo todo subordinándolo a ese objetivo final: “Procure en todas las cosas la mayor honra y gloria de Dios” (*Grados de Perfección*, 4). “De manera que el alma no se goce sino de lo que es puramente gloria y honra de Dios, ni tenga esperanza de otra cosa, ni se duela sino de lo que a esto tocare” (S 3,16,2; cf. ib 17,2). Lo mismo en el *Cántico*: “De aquí podrá bien conocer el alma si ama a Dios puramente o no; por-

que, si le ama, no tendrá corazón para sí propia ni para mirar su gusto y provecho, sino para honra y gloria de Dios, y darle a El gusto” (CB 9,5). Dará en ese sentido la versión de la promesa de Jesús en Mt 18, 20: “donde estuvieren dos o tres juntos para mirar lo que es más honra y gloria de mi nombre, yo estoy allí en medio de ellos” (S 2,22,11).

d. En el *plano místico*, no alega fray Juan el clásico texto de san Ireneo: “gloria hominis Deus” (*Adversus Haereses*, 3, 20). Pero será ésa una de las ideas de fondo de su doble glosa al *Cántico* y a la *Llama*. No sólo en la vida celeste, sino también aquí en la tierra, la gloria de Dios vierte gloria y honra sobre la vida del hombre. Será ése uno de los efectos inmediatos de la unión del alma a El. Ya en el → desposorio, “comunica Dios al alma grandes cosas de sí, hermoseándola... y vistiéndola de conocimiento y honra de Dios, bien así como a desposada en el día de su desposorio (CB 14,2). Y más adelante: “Mucho se agrada Dios en el alma a quien ha dado su gracia ... y ella está con El engrandecida y honrada... Porque el alma que está subida en amor y honrada acerca de Dios, siempre va alcanzando más amor y honra de Dios...” (CA 24,5). Así también, desde las primeras líneas de *Llama*: “Sintiéndose ya el alma toda inflamada en la divina unión, y ya su paladar todo bañado en gloria y amor, y que hasta lo íntimo de su substancia está revertiendo no menos que ríos de gloria... Y aquella llama, cada vez que llamea, baña el alma en gloria y la refresca en temple de vida divina” (1,1.3). Pero aquí en la *Llama* el binomio “honra y gloria” se ha trocado ya en “amor y gloria” (ib. 1,28; 3,68).

Todos esos duplicados –“honra y gloria”, “amor y honra” (CA 24,5), o “gloria y amor” (*Llama*)– están indicando hasta qué punto lo divino se vuelve determinante de lo humano en el proceso de → transformación mística diseñado por el Santo.

Tomás Alvarez

‘Huerto ameno’

El topos de la lírica se traslada en la poesía sanjuanista al ámbito de la mística por una especie de contrafactum presente en la tradición exegética del *Cantar de los Cantares*. Se inserta así dentro del simbolismo nupcial, como sucede en J. de la Cruz. Arrancando del texto bíblico, el encuentro definitivo de los amantes, Dios-Cristo y el alma se produce en dos lugares simbólicos: en el “ameno huerto deseado” y en la “interior bodega”. En el del *Cántico* forman sendos bloques poéticos paralelos para cantar y describir la celebración del matrimonio espiritual. Cambian de lugar o colocación entre el CA y el CB. En la primera redacción está antes el ciclo poético de la → “interior bodega” (17-19), luego el del “ameno huerto deseado” (27-28); en el CB se invierte el orden: el “ameno huerto” (22-23), la “interior bodega” (26-28). Conviene no olvidar que el simbolismo del “huerto”, ameno y florido, no es exclusivo de ese bloque poético. Aparece explícitamente en la estrofa que comienza “Detente cierzo muerto” (CA 26/CB 17), e implícitamente en otras. Comparando los diversos textos se comprueba una extraña ambivalencia en el sentido metafórico de este sintagma. No siempre resulta fácil establecer su equivalencia concreta. Dos son las más frecuentes y representativas.

a) *Huerto: alma esposa*. Es la equivalencia mejor definida y más reiterada. Arranca en J. de la Cruz del texto bíblico: “Mi hermana es huerto cerrado y fuente sellada” (Cant 4,12), citado explícitamente en varios lugares (S 3,3,5; CB 20,18). Para él, la identificación “hermana”-alma esposa resulta natural. Escribe al comentar el verso “aspira por mi huerto”: “El cual huerto es la misma alma ... Aquí la llama también huerto, porque en ella están plantadas y nacen y crecen las flores de las perfecciones y virtudes” (CB 17,5). Es la idea desarrollada luego ampliamente (CB 24, 5-6).

El alma es, pues, un huerto florido de virtudes adquiridas e infusas que están en el alma “como flores en cogollo cerradas en el huerto, las cuales algunas veces es cosa admirable de ver abrirse todas, causándolo el → Espíritu Santo, y dar de sí admirable olor y fragancia en mucha variedad” (CB 24,6; cf. 17,5-6). La figura del alma, “huerto de flores-virtudes” se extiende en una amplia alegoría simbólica en la que el viento frío-cierzo (la → sequedad espiritual) “seca y marchita las flores y plantas”, las virtudes del → alma (CB 17,3); por ello ésta pide que corra el “aire apacible” –el austro– “que hace germinar las yerbas y plantas” (ib. 4), y que está simbolizado en el Espíritu Santo (ib. 6). Se cierra el comentario de la estrofa aduciendo en su confirmación el texto de Cant 6,1-2, donde el Amado desciende al huerto y se apacienta entre los lirios (CB 17,10).

b) *Huerto: Cristo Esposo*. Apoyándose en otro texto del mismo libro sagrado, J. de la Cruz invierte simbólicamente los términos. En lugar del alma → esposa, es Cristo Esposo el que se convierte en el “ameno huerto desea-

do”. Es el Esposo Cristo quien invita al alma esposa a entrar en el “lugar ameno” para celebrar las bodas: “Ven y entra en mi huerto, hermana mía, esposa, que ya he segado mi mirra con mis especias olorosas”. Y comenta el Santo: “Lámala hermana y esposa, porque ya lo era en el amor y entrega que había hecho de sí antes que llegase a este estado de matrimonio espiritual”, precisamente porque él le había comunicado los deleites y grandezas del mismo, es decir, “en sí mismo a ella; y por eso él es ameno y deseado huerto para ella” (CB 22,6).

La virtualidad del simbolismo nupcial permite esta transmutación de referencias, pero en el caso presente actúa además el contenido espiritual desvelado por el comentario sanjuanista. La igualdad de amor alcanzada en el matrimonio espiritual hace que todo sea común entre Dios y el alma, por eso pueden intercambiar sus papeles en el diálogo místico. La entrada en el “ameno huerto deseado” equivale a una total → transformación y → divinización del alma. Eso es el entrar en el huerto: “Transformado se ha en su Dios, que es el que aquí llama huerto ameno, por el deleitoso y suave asiento que halla el alma en él” (CB 22,5).

El contenido espiritual guardado en el “ameno huerto” está sintetizado así: “A este huerto de llena transformación, el cual es ya gozo y deleite y gloria de matrimonio espiritual, no se viene sin primero pasar por el desposorio espiritual y por el amor leal y común de desposados; porque después de haber sido el alma algún tiempo Esposa en entero y suave amor con el Hijo de Dios, después la llama Dios y la mete en este huerto florido suyo a consumir este

estado felicísimo del matrimonio consigo, en que se hace tal junta de las dos naturalezas y tal comunicación de la divina a la humana, que, no mudando alguna de ellas su ser, cada una parece Dios, aunque en esta vida no puede ser perfectamente; aunque es sobre todo lo que se puede decir y pensar” (CB 22,5).

Basta una somera comparación con la estrofa 26 para comprobar que ésta es la misma realidad descrita bajo el símil de la → “interior bodega”, con cita explícita de Cant 2,4. Aunque la “bodega” se dice ser “el último y más estrecho grado de amor en que el alma puede situarse en esta vida”, tal grado de amor es el mismo amor de Dios, “lo cual es beber el alma de su Amado su mismo Amor, infundiéndoselo su Amado” (CB 26,7). Dios, esposo amado, es para el alma indistintamente “ameno huerto” e “interior bodega”. → *Bodega interior, matrimonio espiritual, unión.*

Eulogio Pacho

Humanidad de Cristo → Jesucristo

Humildad

No existe en los escritos sanjuanistas una exposición directa y sistemática de esta virtud, al estilo de los maestros de ascética. Las enseñanzas dispersas a lo largo y ancho de sus páginas demuestran la importancia concedida a este valor evangélico y cristiano. Consecuente con el principio metodológico tan recordado por él, la contraposición a la → soberbia espiritual (N 1,2) le sirve para iluminar el sentido de la humildad, que es “la virtud contraria al primer vicio capital, que es la soberbia” (N 1,12,7). A las ideas comunes y generales sobre la humil-

dad, J. de la Cruz aporta detalles muy interesantes al tratar de la correcta actitud espiritual frente a las gracias y favores concedidos por Dios. Tres son los aspectos a destacar en su magisterio sobre la humildad: noción general, valor y aplicaciones concretas.

a) *Humildad y conocimiento propio.* Según el Santo, la humildad comienza y termina en el conocimiento de la propia realidad existencial o antropológica. Su valor dimana, sin embargo, de la palabra y del ejemplo de Cristo (S 1,13,2-4; 2,7), que “es la suma humildad” (LIB 3,6). Además está siempre “empleado en regalar y acariciar al alma como la madre en servir y regalar a su niño” (CB 27,1). Es más: “Aún llega a tanto la ternura y verdad de amor con que el inmenso Padre regala y engrandece a esta humilde y amorosa alma ... que se sujeta a ella verdaderamente para la engrandecer, como si él fuese su siervo y ella su señor ... como si el fuese su esclavo y ella fuese su Dios: ¡tan profunda es la humildad y dulzura de Dios!” (ib.).

La verdadera humildad está íntimamente vinculada al propio conocimiento y tiene su expresión concreta en la → desnudez espiritual, que lleva derechamente al ejercicio de la caridad (S 3,23,1). En la desnudez –asegura el Santo– “halla el espiritual su quietud y descanso, porque, no codiciando nada, nada le fatiga hacia arriba y nada le oprime hacia abajo, porque está en el centro de su humildad” (S 1,13,13).

La humildad alcanza plenitud y autenticidad cuando desaparece radicalmente el propio egoísmo y se realiza la configuración a → Cristo; entonces se alcanza la verdadera unión con él: “Cuando –el hombre– viniere a quedar

resuelto en nada, que será la suma humildad, podrá unirse con Cristo” (S 2,7,11). Escalar esa cima es cosa de tiempo y esfuerzo, como lo es adquirir la virtud o hábito. El modo concreto de proceder –avisa el Santo– es asumir la nada del propio ser frente a Dios (S 2,4), es decir, “no sólo el tener sus propias cosas en nada, mas con muy poca satisfacción de sí” (N 1,2,6). Brota de ahí el sincero deseo de ser enseñados y guiados por los demás (ib. 7). Señal cierta de verdadera humildad es el aceptar las propias limitaciones e imperfecciones. Las almas humildes “en las imperfecciones que se ven caer, con humildad se sufren, y con blandura de espíritu y temor amoroso de Dios” esperan en él (N 1,2,8).

b) *Necesidad de la humildad evangélica.* A la motivación suprema de su valor evangélico, como imitación de Cristo, J. de la Cruz añade otras razones para destacar la necesidad de esta virtud fundamental. Una de ellas es su valor para descubrir y superar las insidias del demonio. Asumiendo la doctrina de Cristo repite que nadie podrá entender sus engaños “sin oración, mortificación y humildad” (CB 3,9). Las armas más eficaces para luchar contra los → enemigos del alma son de hecho: “la oración y la cruz de Cristo, en que está la verdadera humildad y mortificación” (ib.).

En esa dirección van algunos de sus avisos espirituales: “Eso que pretendes y lo que más deseas no lo hallarás por esa vía tuya ni por la alta contemplación, sino en la mucha humildad y rendimiento de corazón” (Av 1,40). Se atreva a decir J. de la Cruz que “quien de sí propio se fía, peor es que el demonio” (ib. 5,8). El conjunto de las *Cautelas* y

los *Avisos a un religioso* (en especial el n.4) recogen la síntesis del pensamiento sanjuanista en torno a la humildad. En la misma línea discurre su enseñanza en las cartas de dirección espiritual. Su pensamiento al respecto podría resumirse en lo que escribe a una dirigida: “Dios nos libre de nosotros. Dénos lo que él se agradare, y nunca nos lo muestre hasta que él quiera ... y nosotros ni verlo de los ojos, ni gozarlo, porque no desflorems a Dios el gusto que tiene en la humildad y desnudez de nuestro corazón y desprecio de las cosas del siglo por él” (Ct a una dirigida espiritual, n. 23).

c) *Aplicaciones prácticas.* El Santo, lo mismo que en otros puntos, tiene presente a personas espirituales seriamente empeñados en la lucha ascética y que han superado los primeros pasos. Los que él considera → principiantes están todavía muy apegados a sí mismos y dominados por ímpetus de soberbia. Los → aprovechados, en cambio, se creen ya libres de ese lastre, al verse favorecidos con gracias especiales de Dios. Cuando al alma le suceden cosas un tanto extraordinarias, “muchas veces se le ingiere secretamente cierta opinión de sí, de que ya es algo delante de Dios, lo cual es contra humildad” (S 2,11,5). Son sutiles resabios de soberbia, que han de purificarse por la → noche pasiva del sentido (N 1,2).

La actitud que esas personas espirituales deben de mantener siempre es someter todas sus cosas al maestro o director espiritual (S 2,22,16), entre otras razones, “porque para la humildad y sujeción y mortificación del alma conviene dar parte de todo, aunque todo ello no haga caso ni lo tenga en nada.

Porque hay algunas almas que sienten mucho en decir las tales cosas, por parecerles que no son nada, y no saben cómo las tomará la persona con quien las han de tratar, lo cual es poca humildad y, por lo mismo, es menester sujetarse a decirlo” (S 2,22,18).

Merecen especial atención al Santo las → visiones y revelaciones, por cuanto suelen ser motivo de vanidad y cierta complacencia, cosas contrarias a la verdadera humildad. La norma sanjuanista es clara y contundente: “No las ha el alma de querer admitir” (S 2,17,7), entre otras razones, porque “en renunciar estas cosas con humildad y recelo, ninguna imperfección ni propiedad hay” (ib.). Todavía más: aunque “parece → soberbia desechar estas cosas si son buenas, digo que antes es humildad prudente aprovecharse de ellas en el mejor modo y guiarse por lo más seguro” (S 3,13,9).

Aunque abundan los directores y maestros espirituales que embarazan a las almas no llevándolas “por camino de humildad” y “no las edifican en → fe” (S 2,18,2). Asegura J. de la Cruz que de ahí “salen muchas imperfecciones, por lo menos, porque el alma ya no queda humilde, pensando que aquello es algo y que tiene algo bueno, y que Dios hace caso de ella, y anda contenta y algo satisfecha de sí, lo cual es contra humildad” (ib. 3).

Admite el Santo que se dan algunas visiones sobrenaturales que producen en el alma “quietud, iluminación y alegría a manera de gloria, suavidad, limpieza y amor, humildad e inclinación o elevación del espíritu en Dios” (S 2,24,6), pero no es menos cierto que el demonio puede causar o fingir tales manifestaciones con efectos totalmente

contrarios. Por ello se impone cautela y discreción. El criterio básico para un discernimiento seguro es “desnudarse y desasirse de ellas lo mismo que de las otras. El medio para que Dios las haga, “ha de ser humildad y padecer por amor de Dios con resignación de toda retribución; porque estas mercedes no se hacen al alma propietaria” (S 2,26,10).

La conclusión del Santo, aplicable a todas las gracias extraordinarias, queda formulada así: “Por tanto, el alma pura, cauta, y sencilla y humilde, con tanta fuerza y cuidado ha de resistir y desechar las revelaciones y otras visiones, como las muy peligrosas, porque no hay necesidad de quererlas, sino de no quererlas para ir a la unión de amor” (S 2,28,6; cf. 2,29,12). Lo que importa es el amor humilde: “Cuando en las palabras y conceptos juntamente el alma va amando y sintiendo con humildad y reverencia de Dios, es señal que anda por allí el → Espíritu Santo, el cual siempre que hace algunas mercedes, las hace envueltas en esto” (S 2,29,11).

Mientras persiste esta actitud es posible desenmascarar las tretas del demonio que “pone a veces en el ánimo falsa humildad ... que a veces es menester que la persona sea harto espiritual para que lo entienda” (ib.). El remedio es siempre el mismo: “Quedemos, pues, en esta necesaria cautela ... que no hagamos caudal de nada de ellas, sino sólo de saber enderezar la voluntad con fortaleza a Dios, obrando con perfección su ley y sus santos consejos, que es la sabiduría de los santos, contentándonos de saber los misterios y verdades con la sencillez y verdad que nos las propone la Iglesia” (S 2,29,12).

Pese a los esfuerzos personales, no es posible limpiarse de todo resabio de

soberbia hasta que la obra purificadora de la noche pasiva no acaba con todas las escorias a través de la sequedad y el verdadero conocimiento de la propia miseria. Sólo entonces se adquiere auténtica humildad (N 1,12,7; 1,13,1).

Cuando es así, pura y auténtica, se convierte en caridad exquisita; de ahí su incomparable valor: “Visiones y revela-

ciones y sentimientos del cielo ... no valen tanto como el menor acto de humildad, la cual tiene los efectos de la caridad, que no estima sus cosas ni las procura, ni piensa mal sino de sí, y de sí ningún bien piensa, sino de los demás” (1 Cor 13,4-7: S 3,9,4). → *Soberbia.*

Eulogio Pacho