



Olegario González de Cardedal

Memoria, misterio y mística

¿Sería posible descubrir el ritmo interno, la lógica profunda de la vida sanjuanista, y con ello la lógica que anima sus escritos? Su personal destino religioso se nos escapa en su última palpitación ya que de él sólo tenemos los ecos a través de unas páginas sobrias, conmovidas, infinitamente discretas. Sus obras no son ni una biografía individual ni un sistema universal; ni se reducen a relato seguido de su propia experiencia religiosa ni se elevan a una proposición del itinerario religioso universal con independencia de su propia experiencia. «Una historia interior que se disimula a través de los símbolos o más allá del edificio doctrinal», dice Baruzi¹.

El místico verdadero nunca pone a su yo en el centro sino la acción de Dios, que ha sacado a ese yo de las propias tinieblas y la ha transferido a su luz y a su amor admirables. Si habla de sí mismo es en confesión y en alabanza de lo que Dios ha hecho con él. Y en un segundo momento hará una propuesta a los demás para que se adentren en las actitudes espirituales que los puedan preparar para recibir esa palabra y esa visitación divinas.

Lo que encontramos en nuestro Santo no es primordialmente las categorías generales y comunes de toda experiencia religiosa, de la razón histórica o del ser en general sino un hecho único, irreductible a programa general e indeducible de ningún presupuesto antropológico: la relación misteriosa de

Dios con un hombre. El propio San Juan afirma que el universo de Dios tiene variaciones infinitas, que la aventura de cada hombre delante de él es insospechable y no está descrita en la anterior historia de la fe y de la Iglesia. Para cada hombre tiene Dios un nombre, una palabra, un camino. «Porque a cada alma lleva Dios por diferentes caminos, que apenas se hallará un espíritu que en la mitad del modo que lleva convenga con el modo del otro»².

Dicho esto nos atreveríamos a sugerir cinco grandes momentos de su trayectoria personal, que no son ante todo fases cronológicas sino actuaciones permanentes que se interaccionan más que se suceden, que son permanentes a lo largo de toda la vida, aunque en cada época de ella una u otra de ellas vayan ganando en intensidad y prevalencia casi total. Esas cuatro actualizaciones fundamentales serían: 1. Búsqueda de Dios. 2. Encuentro con Dios o experiencia mística decisiva. 3. Memoria viva del Dios que hirió y de la que surge nueva búsqueda con ansias en amor. 4. Unión, participación, transformación, aspiración en Dios.

Búsqueda radical de Dios como único absoluto

En la vida espiritual hay dos formas de búsqueda de Dios: la que tiene lugar desde la lejanía, el anhelo de lo desconocido y necesario, la pasión por el origen que nos funda y la bienaventuranza necesaria. Hay en cambio otra búsqueda que no tiene lugar desde la sospecha en lejanía o desde el anhelo en la distancia sino desde la presencia de Dios, que se ha dado a conocer, que ha encendido en el alma una luz nueva y ha abierto una herida, haciendo necesaria la salida tras Aquel al que conocimos vislumbrándole en el instante en que transformó la vida, haciéndola toda ella inevitable pasión de amor en búsqueda y en reconocimiento tras el encuentro. Todo lo que encontramos en los textos de San Juan de la Cruz se refiere a esta última. No es la desorientada búsqueda del Absoluto desconocido, ni la mera sospecha del posible Existente sino la salida anhelante tras el rostro vislumbrado en el gozo del amor; la necesaria identificación con el que le ha dejado impresa su faz en el hondón del alma. Las dificultades son las dificultades de quien busca al ya Conocido y Amado, para mayor conocimiento y más entrañable amor. Las penas son penas de amadores; los sacrificios son la necesaria ofrenda en el camino de la imitación hasta llegar a la cumbre del monte, en el que el Amor mora, y en el que el pastorcillo se ha encumbrado, cruz a cuestras del Calvario.

La línea de continuidad que une todas las fases de su vida es esta búsqueda radical de Dios, como realidad necesaria y suficiente para la vida humana. La peripecia de sus predilecciones sucesivas, de las que no tenemos testimonio escrito pero sí los hechos decisivos, muestra su vida flechada hacia ese objetivo. El joven Juan de Yepes en Medina tiene ante sí toda una serie de posibilidades de realización eclesial, ya que tras haber trabajado en el hospital podría haber accedido al sacerdocio y haber encontrado un puesto de vida y de acción en esa actividad, para lo cual le habrían favorecido quienes le estaban ayudando hasta entonces. Hubiera

podido igualmente ingresar en la Compañía de Jesús, que le ofrecía a la vez un ideal espiritual, un proyecto apostólico y una formación humanista. Y sin embargo excluidas todas esas posibilidades él elige la orden del Carmen. No podemos sospechar las últimas razones. Sin duda, como repiten los testigos del proceso, la devoción a la Virgen jugó un papel, pero a la luz de sus escritos parece más verosímil ver en las figuras fundadoras del Carmelo, los primeros contemplativos y sobre todo la figura del hombre de Dios Elías, los modelos de lo que era su íntima aspiración, y con ello la real motivación y el último atractivo para elegir esa forma de vida. Por tanto un universo profético contemplativo. Para él las tres figuras bíblicas: Moisés, Elías e Isaías, con el apóstol Pablo quedaron como los grandes símbolos de la búsqueda, aproximación, contacto y transformación en Dios.

Una vez que ha accedido a la cultura y ha estudiado en la Universidad de Salamanca hace otra elección decisiva: ser cartujo, como forma suprema de búsqueda de Dios en soledad y de entrega a él en exclusividad. Tampoco tenemos documentación que nos permita penetrar en el alma de Juan de Santo Matía decidiendo abandonar el Carmen para ingresar en la orden de San Bruno, pero sin duda es la convicción de que allí se le ofrecía una forma de existencia toda ella orientada hacia la búsqueda y encuentro con Dios, aligerada tanto de las trabas del mundo como del quehacer apostólico. Y si ésta decisión no se lleva a cabo es porque la palabra persuasiva y la persona viva de Santa Teresa le llevan a pensar que mediante la Reforma del Carmelo puede realizar para sí y para otros esos ideales de búsqueda radical y de servicio incondicional a Dios en la contemplación y en la intercesión.

Esta búsqueda sanjuanista de Dios tendrá unas características propias con diferencia de la búsqueda agustiniana. A San Juan de la Cruz le apasiona Dios conocido y amado por sí mismo, en la convicción de que quien encuentra a Dios se encuentra en él a sí mismo. Por eso no es una pasión de conocimiento de sí, de autognosis, lo que le anima sino de búsqueda y conocimiento de Dios solo. No es a sí mismo a quien tiene que buscarse el hombre sino a Dios, y a Dios por sí solo y no como garantía de afirmación, salvación o vida del hombre. La admirable dureza de la búsqueda sanjuanista es que desenmascara toda búsqueda interesada del hombre, que en realidad sólo querría encontrar en Dios la garantía del propio ser, la ayuda para su valimiento en el mundo o la condición de su inmortalización. En San Juan de la Cruz revivimos el destino de Job, convocado por Dios para que compruebe si le sirve por real amor o por interés, gratuita o interesadamente, por su inmensa gloria o por sus beneficios, como Dios o como mero benefactor.

A la luz de todos sus escritos es como se puede dar respuesta a la crítica del siglo XIX hecha a la teología a partir de Feuerbach sobre todo. Según ella el hombre en realidad no hace otra cosa que buscarse a sí mismo, hablar de sí mismo, indagar las condiciones de su ser y de su perduración; y todo eso lo hace, nombra y busca buscando a Dios. La teología sería antropología encubierta, que por ingenuidad o malevolencia se desconoce a sí misma. Desenmascarar ese engaño teológico sería la misión de la crítica radical que llevan a cabo después Nietzsche, Marx y Freud.

San Juan de la Cruz diferencia con dura nitidez lo que es el hombre y lo

que es Dios, y para ello instaura todas las negaciones, renunciaciones y noches a fin de que el hombre reconozca la realidad sagrada de Dios en su insondable santidad y majestad, en las que él creado y mortal, se alberga originariamente y se recoge definitivamente, pero que tienen que ser reconocidas por sí mismas. Porque Dios es Dios y el hombre es su creatura: mortal, finita y pecadora. También aquí la percepción de la diferencia radical entre el hombre y Dios es la condición para una relación objetiva. Y la percepción de la cualitativa diferencia infinita entre Dios y el hombre, de su santidad, es la condición previa para que la experiencia de su amor sea recibida percibiendo toda su gratuidad y no sea utilizada nunca por el hombre como un elemento más de su autocompreensión o autorrealización cerradas. Dios sólo es Dios, es decir fundamento, salvación y garantía de la vida humana, cuando es reconocido en su divinidad previa, trascendente e inaccesible. Cuando no es reconocido así, queda convertido en un juguete, un instrumento, una imagen del propio hombre. Y el juguete termina rompiéndose, el instrumento se torna, inservible, la imagen se emborracha. Hacia ese reconocimiento, preferencia y adoración del verdadero Dios divino, orienta San Juan de la Cruz. Desde aquí se entiende el radicalismo de las fórmulas que encontramos sobre todo en Subida y Noche: «Sólo Dios es el que se ha de buscar y granjear»³. Buscar a Dios en sí mismo y no a sí mismo en Dios, buscar la viva imagen de Dios dentro de sí, que es Cristo crucificado⁴. Dos son las referencias fundamentales a la hora de orientar esta búsqueda de Dios: los salmos y San Agustín. Del salmista ha quedado en la tradición litúrgica y espiritual de la iglesia una doble afirmación: la necesidad de buscar el rostro de Dios siempre y el hecho de que el rostro de Dios ha sido sellado sobre nosotros, de tal forma que desde este sello que sella nuestra alma y nuestra búsqueda tenemos la capacidad de ir a su encuentro y de reconocerle⁵. Por ello San Juan repite la necesidad de buscar a Dios sin cesar: «Lo cual como decimos el alma hace sin cesar, como lo aconseja David diciendo: "Buscad siempre la cara de Dios" (Sal 105, 4) y buscándole en todas las cosas en ninguna reparar hasta hallarle»⁶. La búsqueda de Dios se orienta sobre todo hacia adentro antes que hacia afuera. Porque la naturaleza sólo refleja a Dios si Dios previamente ha sido identificado como tal en el corazón del hombre. La naturaleza es siempre y sólo el tercer invitado, silencioso y obediente, en el banquete y coloquio entre Dios y el hombre. Y repite las fórmulas agustinianas: «Que por eso San Agustín hablando en los Soliloquios con Dios decía: "no te hallaba, Señor, de fuera, porque mal te buscaba fuera, que estabas dentro"»⁷. «Y no le vayas a buscar fuera de ti, porque te distraerás y cansarás y no le hallarás más cierto, ni más presto, ni más cerca que dentro de ti»⁸. Esa búsqueda se hará en fe, porque sólo ella es la actitud connatural para reconocer al que nos desborda absolutamente a la vez que absolutamente nos identifica desde sí mismo. Y esa búsqueda es siempre eficaz, si se sale a buscarle «con un corazón desnudo y fuerte, libre de todos los males y bienes que puramente no son Dios»⁹. Y sin embargo esta búsqueda nada tiene que ver con la búsqueda meramente filosófica. Quien busca a Dios va impulsado desde dentro con una luz que hace necesaria la búsqueda, que otorga la confianza del encuentro y que ofrece la luz necesaria para el reconocimiento y la identificación. No es

la búsqueda escéptica, la que se hace por el placer de buscar y no por la necesidad de encontrar, la sospechosa o desesperada sino la búsqueda confiada de quien se sabe previamente encontrado, llamado y alumbrado por Dios. El fundamento de la búsqueda es múltiple: el hombre por ser imagen de Dios se orienta por naturaleza hacia su ejemplar. Esto hace nacer en él un deseo permanente de tender hacia Dios, deseo que se identifica con el más secreto movimiento de su ser. La impronta del origen crea en el hombre una memoria vida de su condición divina y de su origen eterno, por lo cual el hombre, extendido en mundo mediante la duración sabe de su originaria posición y radicación en Dios, es decir de su condición eterna. Al recordar el hombre lo que es deja que aflore hacia su conciencia la memoria de su origen divino, la secreta presencia de Dios, el anhelo de ir a su encuentro con todas sus potencias. San Juan de la Cruz podrá decirlo con otra palabra querida para él: 'toque'. La entraña del hombre está tocada por Dios y ese toque remueve su entero ser y alienta sus entradas de tal forma que nada fuera de Dios le es suficiente en su existencia:

«Que estando la voluntad de Divinidad tocada no puede quedar pagada sino con Divinidad»¹⁰

Es esta precedencia ontológica de Dios en el corazón del hombre la que propulsa el buscar y la que no para hasta encontrar a Dios. El encuentro es seguro si la búsqueda es auténtica, porque Dios se ha dejado conocer desde siempre por el hombre, y haber sido encontrados primero por él es la condición para que nosotros podamos reencontrarle. Dios es el primero también aquí. «¡Oh Señor Dios mío! ¿Quién te buscará con amor puro y sencillo que te deje de hallar muy a su gusto y voluntad, pues que tú te muestras primero y sales al encuentro de los que te desean?»¹¹; fórmula variante de la afirmación de San Bernardo y de Pascal: «Tú no me buscarías si previamente no me hubieras encontrado».

Encuentro con Dios o experiencia mística

El itinerario de San Juan de la Cruz no nos aparece como la consecuente desembocadura, tras un largo esfuerzo de búsqueda, en un encuentro con Dios que sería percibido como una conquista que el hombre hace de un objeto proporcional a sus fuerzas y a la medida de su deseo. La vida del Santo tiene su punto cumbre en una experiencia límite, cuyo tiempo y lugar exacto desconocemos, que no sabemos si es puntual o diferida, y de la cual sale transformado de tal manera que su existencia ulterior será una reactualización, rememoración, reafirmación, explicitación y extensión a los demás de aquel instante o espacio de gracia innovador de todo su ser. Esa experiencia límite fue vivenciada como un haber sido encontrado, enamorado, transformado, herido por Dios hasta la última entraña de su espíritu, de forma que el resto de la vida fue toda ella memoria

agradecida, palabra recuperadora y reflexión tanto sobre las condiciones de su posibilidad como sobre las consecuencias para el futuro propio, y finalmente sobre su posible fecundidad para las demás almas. El punto de partida para sospechar cual fue el contenido de esa experiencia que luego hemos llamado «experiencia mística» son las canciones de la esposa¹² que el Santo escribe en la cárcel de Toledo, en las que encontramos una expresión simbólica y una experiencia religiosa trenzadas e inseparables entre sí, de tal forma que no hay palabra que no remita a lo vivido y no hay realidad vivida ya separable de esos sonidos, versos en los que lo vivido ha tomado cuerpo y del cual es ya inseparable. Por ello para siempre ya irán unidas en él poesía y vida, y sólo en un segundo momento aparecerá una tercera realidad: la doctrina, que en este instante está absolutamente ausente. La experiencia mística es en sí por origen absolutamente gratuita, en manera ninguna lleva consigo una intención didáctica o se extiende más allá del sujeto que la recibe. San Juan de la Cruz por tanto no es inteligible sino por inmersión en el universo personal, simbólico y expresivo que esas canciones implican. Ellas constituyen por sí mismas todo un cosmos de sentido, en el que se integran Dios, el hombre y la creación entera. San Juan es místico en cuanto poeta y a partir de su poesía es maestro.

De la época anterior a Toledo no nos queda ni una página del Santo. A partir de esas canciones que sacó de la cárcel tenemos que entender su existencia anterior y posterior, jerarquizar sus obras y descubrir la conexión en que están unas con otras. La realidad de Toledo fue una experiencia de ruptura, de humillación, de sufrimiento, de abandono humanos, que sin embargo por él fueron vivenciados en otra clave. Es sobrecogedor comprobar que si no supiéramos por la historia externa y por los testimonios ajenos lo que allí ocurrió, de sus obras apenas podríamos deducir que fue un hecho absolutamente negativo lo que provocó en él esa admirable creación poética. San Juan vivió aquella historia cuyas causas, protagonistas y motivaciones humanas eran patentes, como una historia de Dios con su alma. Sobre aquellos él hace un absoluto silencio. No hubiera sido posible que la realidad negadora de Toledo fuera interpretada como presencia amorosa de Dios, si no hubiera estado precedida por los años de Ávila, durante los cuales en la cercanía maternal de Santa Teresa y en la entrega total a la oración y contemplación, sin duda fue introducido en el misterio amoroso de Dios, hasta el punto de poder comprender, soportar y experimentar luego la cárcel de Toledo como noche en que Dios enamora, como herida y abandono, como presencia y ausencia del Amado. En Toledo cristalizó una relación con Dios que ya había logrado en Ávila su profundidad radical.

Toda la obra sanjuanista tiene su clave no en la palabra noche sino en la palabra amor. Y la experiencia mística no es ante todo del orden del conocimiento y del saber sino del orden del enamoramiento y del desear. La luz es resultado del amor. Por ello el Santo siempre hablará de dichos de amor y luz. Y como tales identifica los poemas y los comentarios de cántico¹³. Amor tiene un sentido activo y por sujeto a Dios que es el agente de la moción, enamoramiento, transformación que el alma sufre. Toda la obra sanjuanista, en sus grandes poemas, se abre con una serie de participios pasivos, que remiten a esa acción originaria de Dios sobre el

hombre y que se convierten en una fuente de dinamismo en él. El alma es encontrada, visitada, enamorada, herida, inflamada, llagada, por Dios y de esa conmoción de entrañas nace una nueva búsqueda el deseo y las ansias de amor con que ella le responde¹⁴. El contenido fundamental de la experiencia, que como tal es totalizadora de potencias, dinamismos y apetencias del hombre, es el amor. Por ella el alma es asumida a la vida misma de Dios y comparte no sólo esa propia vida divina sino el impulso creador por el cual Dios anima y sostiene el universo.

Si los tres poemas Noche, Cántico y Llama describen el proceso de marcha hacia el encuentro del alma con el Amado, y presentan la vida entera como el desasosegado buscar, hay que reconocer sin embargo que el punto de partidas son las afirmaciones de la acción divina que pone en marcha, más aún que hace necesario ese proceso de búsqueda. Por eso las claves de los poemas son cuatro palabras que están en el punto de partida: herida, llaga, toque, sosiego. Son estas palabras que están en las primeras estrofas de los poemas y es esa acción divina, que está en el inicio del proceso de búsqueda y de reconocimiento las que le otorgan todo su sentido teologal. Ellas a la vez que esforzado le hacen infinitamente gozoso porque el alma se sabe a sí misma pendiente no tanto ni sólo del propio esfuerzo cuanto de la tracción de Dios, del toque permanente, «un toque de noticia suma de divinidad», «una subida noticia en que se le da a entender o sentir alteza de Dios y grandeza»¹⁵.

La ausencia que el alma sufre de Dios en el mundo y la noche que padece no son resultado de la mera carencia o silencio de Dios sino todo lo contrario: de la purificación que en ella opera, del embestimiento por el cual la arranca a todo lo que no es Dios para que cree capacidad para acogerlo, del reto que le hace para que le reconozca como realidad suficiente; son fruto del anterior amor, toques y noticia, que impulsan hacia un amor más transformador, un toque más sabroso y una noticia más plena.

Dijimos que la experiencia mística es resultado de la acción enamorada de Dios para con el hombre y en ninguna forma resultado de una acción captativa, conquistadora, del hombre respecto de Dios. Es un acto gratuito de Dios por el cual integra al alma a su vida y no la conquista de un objeto que el alma integraría en su mundo, quedando ella como soberana. Por ello amor y fe son los dos presupuestos originarios y permanentes de la experiencia mística auténtica, frente a toda forma de ascesis, autónoma, idolatría o magia. Los procesos de Subida y de Noche no tienen como objeto llegar a la cima del monte sino prepararse o para que el que habita en la cima del monte venga hasta nosotros, nos visite y con su presencia amorosa nos eleve hasta él. Toda la narración sanjuanista es así vivenciada en clave absolutamente teologal: es un canto a la potencia enamoradora de Dios que ha hecho de los hombres sus amigos, sus hijos. De las diversas relaciones en que el hombre puede sentirse ante Dios: como efecto frente la causa, como creatura frente al creador, como sujeto frente al Señor, como hijo frente al Padre, como esposa ante el Esposo, San Juan de la Cruz, prolongando los textos bíblicos ha elegido el último paradigma: 'esposa-esposo' por ser aquel en el que la intensidad de la relación personal y amorosa puede encontrar su forma suprema y totalizadora de espíritu y de sentidos.

La experiencia mística identificada en su raíz como experiencia de amor es sin embargo totalizadora: suscita conocimiento, sentimiento, deseo. Para San Juan de la Cruz el amor es la raíz del ser, ya que por haber sido amados existimos y si no hubiéramos sido amados no hubiéramos existido -'amor ergo sum'-, y es la raíz del conocimiento. Del amor y de la fe va siempre un sendero hacia el conocimiento y por el contrario del conocimiento no va siempre un sendero hasta el amor y la fe. En el prólogo a Cántico expresa esa función totalizadora del enamoramiento que Dios hace al alma: «Porque, ¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas donde él mora, hace entender? ¿Y quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir? Y finalmente lo que las hace desear?»¹⁶. Inteligencia, sentimientos, ansias son el fruto de esa amorosa comunicación divina.

En San Juan de la Cruz encontramos la expresión más completa psicológicamente, más exacta teológicamente y más bella poéticamente de lo que hemos llamado experiencia mística. Ella, teniendo su raíz en la acción divina que embiste purificadora y ensanchadora, sanadora y transformadora, sobre el hombre para integrarla en su vida divina, desencadena una nueva forma de percepción en todas las demás potencias, transformando y conformando con Dios la memoria, la inteligencia y la voluntad. Experiencia referida a Dios como luz que hace posible a la visión y como realidad vista, como agente del amor y como objeto amado. «Dios es la luz y el objeto del alma»¹⁷, que se le da como totalidad y por tanto en desbordamiento, inasibilidad, incognoscibilidad e inefabilidad última porque el ser finito es desproporcionado al infinito y su saber de él será siempre en distancia, en desfallecimiento y en sombra.

A la luz de lo anterior podríamos sugerir algunas determinaciones de la experiencia mística. Se la ha descrito como una forma de conocimiento, de relación, de inscripción en Dios a la que corresponderían los objetivos siguientes: experiencial, afectiva, frutiva, dilectiva, cognitiva, inmediata, unitiva, transformadora, agraciante. Nosotros insistiríamos en que es una forma de vida total nueva, resultado de nuestra inserción en la vida divina, que es percibida ante todo como amor, y resultando de ella como conocimiento y deseo. «La experiencia mística es la efectuación de una forma de vida que se la puede definir como la inscripción de la existencia en el orden de la caridad»¹⁸.

Así propuesta y descrita la experiencia mística corresponde al movimiento más profundo de la revelación bíblica, que es la abertura del hombre a Dios no tanto para desvelarle la realidad de las cosas, ni siquiera para revelar ante todo su propia divina constitución sino para hacerle partícipe de su amor e integrarle en su vida. La Biblia no es una suma de noticias, o de relatos históricos sobre el mundo, o de afirmaciones teóricas sobre el hombre sino el desvelamiento de Dios como amor originante, como oferta de amor al hombre, como plenitud posible para sus deseos.

Evidentemente la Biblia vive de lo que se ha llamado la 'inversión hermenéutica respecto de la filosofía'. Si lo propio de esta es buscar a Dios y para conocerle, lo esencial a la Biblia es responder a Dios tras haber sido conocidos por él. Y más que el conocer a Dios, importa el haber sido amados por él, reconocerse y recogerse a sí mismo desde ese amor. Primacía por tanto del ser buscados por Dios sobre la búsqueda que el

hombre hace de Dios; y primacía del ser amados por Dios a nuestro conocimiento de Dios. Nuestra búsqueda, conocimiento y amor son resultantes.

Para el NT los temas del amor, del conocimiento de Dios y de la nueva vida en reciprocidad entre el Padre y el Hijo, y por el Hijo prolongada hasta los creyentes, es el elemento esencial e irrenunciable. Los textos paulinos sobre el Espíritu que se nos ha dado para conocer las interioridades de Dios, para alumbrarnos y sostenemos en nuestro corazón; sobre la vida que tenemos escondida con Cristo en Dios y sobre el amor de Dios que derramado en nuestros corazones suscita confianza, fidelidad y conocimiento; los textos joánicos que hablan de la reciprocidad del amor entre el Padre y el Hijo prolongado hacia los hombres, de la morada e habitación del Padre y del Hijo en el corazón de los fieles; los textos sinópticos que hablan de la reciprocidad de conocimiento entre Padre e Hijo extendido a quienes este quisiera revelar: todos ellos son textos, que prolongando el conocimiento y revelación profética del AT, nos hacen pensar en un conocimiento humano de Dios hecho de razón y de afectividad, de amor y de gozo¹⁹.

La alternativa ente Biblia y Mística llevada al extremo por hombres del protestantismo como Barth y Brunner es insostenible y sus propios sucesores han reconocido que la revelación bíblica a través de los temas de la alianza, de las afirmaciones proféticas de la relación sponsal de Dios con su pueblo, de los textos joánicos sobre la inexistencia del Padre en el Hijo y del Hijo en los creyentes, y no menos los paulinos sobre la acción del Espíritu en el corazón de los creyentes abren el paso a una experiencia mística que no sólo no degrada sino que verifica al cristianismo, porque no es una fusión del hombre con Dios, ni una apropiación de Dios por el hombre sino la consumación de una relación de alianza en la cual unión y diferencia crecen al mismo tiempo²⁰.

Si la experiencia mística es la realización más plena de la revelación bíblica que traspasa así la positividad de los hechos y el vacío de los conceptos hacia la intensidad de la vida vivenciada, no menos es la realización plena de ciertas experiencias que la filosofía puede encontrar en el desarrollo normal del espíritu humano. La primera analogía que encontraríamos en el orden del conocimiento sería «el deseo esencial a toda creatura de llegar a conjugarse con sus fuentes (rejoindre ses sources) y con el principio de su ser singular»²¹. Otra analogía sería el impulso del alma a conocerse a sí misma, elevando su fondo a conocimiento actual y enclavando sus actos en ese fondo personal. Una tercera analogía sería el conocimiento personal por amor y connaturalidad, donde la presencia sustituye al concepto y donde la inmediatez del don asume los sentidos y el sentimiento como forma de comunicación y otorgamiento. Y finalmente tendríamos otra analogía: el sentimiento cósmico en el que la totalidad de lo real, como conjunto, nos es dada y la sentimos ofrecida, presente y poseída, sin exigencia y como agradecimiento, a la vez que nos asume a nosotros integrándonos en su realidad²². La experiencia mística de San Juan de la Cruz no ha surgido por decantación de estas aproximaciones filosóficas sino como fruto de gracia y en relación a los contenidos esenciales del cristianismo, pero encuentra en éstas un modelo que nos permite reconocerla en la línea de lo que es constitutivamente humano²³.

Rememoración actualizadora del Dios encontrado

La característica esencial de la mística cristiana es que en ella lo decisivo no es que el hombre busque a Dios sino la comprobación, como hecho de la historia, de que previamente ha sido buscado y conocido por Dios, con un conocimiento que es amor y solidaridad²⁴. Ese conocimiento y amor divinos previos fundan la posibilidad de la respuesta, del reconocimiento, de la memoria y de una búsqueda ulterior que no es salir camino de lo desconocido sino adentrarse en el misterio del rostro amado. La ausencia es entonces, pero solo entonces otra forma de presencia²⁵. El punto esencial por tanto es el hecho de haber sido prevenidos, preconocidos y amados por Dios en Jesucristo y en su Santo Espíritu, que se convierten así en el signo exterior del amor de Dios y en el agente interiorizador y actualizador de ese amor. Este amor previo de Dios, manifestado en hecho y que afecta a la compleja totalidad del hombre como cuerpo y espíritu conforma su entraña personal, que queda así sellada por aquella acción conformadora. Por ello todo el itinerario del alma partirá ya del previo encuentro con Dios, al que se tiene presente, desde el que se vive, al que se interioriza en un sentido y se exterioriza en otro, y al que se recuerda en la memoria. La mística cristiana remite a hechos de la historia salvífica universal o a hechos de la personal historia salvífica particular que para cada hombre es tan sagrada como la primera, ya que es la actualización de aquella llevada a cabo por Dios mismo en la propia existencia.

La vida de San Juan de la Cruz se divide en tres momentos claramente distintos entre sí: larga preparación y búsqueda de Dios -encuentro y experiencia transformadora de Dios vivenciada como enamoramiento aniquilador en un sentido y recreador en otro- memoria viva de aquel encuentro, que se convierte en manadero permanente de amor, de memoria, de búsqueda y de esperanza. Toda su vida quedó crucificada por los acontecimientos interiores que tuvieron lugar entre Ávila y Toledo, que fueron vividos no como una mera consumación de la búsqueda personal sino como la irrupción de Dios, inmutadora de la vida anterior e iniciadora de una vida nueva. A partir de este instante todo será un recordar en amor, un buscar enamorado, un esperar a que el amor inicial consume su entero ser. La experiencia originante, situada como inicio en Ávila y como consumación en Toledo, se convierte así en hontanar de memoria y de esperanza, de gozo en posesión y de búsqueda inacabable.

Un poeta de nuestro siglo ha escrito: «Todo es memoria en el amor y espera» (L. Panero). El amor da ancla a la vida y hacia el instante fundacional se vuelve el alma siempre, porque en él encuentra el sentido no sólo de su pasado sino de su presente y de su futuro. Los dones de Dios no son puntuales sino permanentes y cuando tienen lugar no sólo afectan a ese tiempo o instante sino que originan una nueva realidad; son causa y promesa por parte de Dios. Por ello el hombre se los recuerda a Dios, vive

de ellos, los actualiza. Los relatos bíblicos son en su mayoría una rememoración laudativa que el hombre hace de la historia salvífica, contada en la presencia de Dios y apelando a su fidelidad. A partir de un momento la vida y obra sanjuanista nacen de una memoria viva y agradecida, de una actualización del acontecimiento de gracia vivido en la prisión, de una explicitación de los símbolos y palabras en los que aquél se expresó en la cárcel de Toledo. Acordar es así renovar, reviviendo aquel momento fundante y viviendo de él: «Y para sólo este efecto bien podrá algunas veces acordarse de aquella imagen y aprehensión que le causó el amor, para poner el espíritu en motivo de amor; porque aunque no hace después tanto efecto cuando se acuerda como la primera vez que se comunicó, todavía cuando se acuerda se renueva el amor y hay levantamiento de mente en Dios, mayormente cuando es la recordación de algunas figuras, imágenes o sentimientos sobrenaturales que suelen sellarse e imprimirse en el alma, de manera que duran mucho tiempo y algunas nunca se quitan del alma. Y éstas que así se sellan en el alma, casi cada vez que el alma advierte en ellas, le hacen divinos efectos de amor, suavidad, luz, etc., unas veces más, otras menos, porque para esto se las imprimieron; y así es una gran merced a quien Dios la hace, porque es tener en sí un minero de bienes»²⁶.

Pura memoria de Dios: el hombre tiene que desistir de retener toda forma humana, sensible o espiritual, toda noticia sobrenatural desgajada de Dios como alimento del hombre para sí mismo. Todas esas formas retenidas en la memoria y en la fantasía tienen que ejercer en él el recuerdo de Dios y el lanzamiento hacia él, no la retención en sí mismas. El error consiste en retener las formas, las experiencias, las heridas, las llagas y olvidar a aquel de quien proceden y al que remiten. Su fin es llenar justamente la memoria sólo de Dios y afinar al hombre entero en Dios. «Cuanto más el alma desaposeionare la memoria de formas y cosas memorables que no son Dios, tanto más pondrá la memoria en Dios y más vacía la tendrá para esperar de él el lleno de su memoria»²⁷.

La memoria es la más honda y misteriosa potencia del hombre, ya que ella, traspassando por la historia de la vida vivida, retoma hasta el origen, la descubre, la identifica, la retiene, nos afina en él como fundamento y nos lanza hacia él como futuro. La memoria es así el órgano específico de la experiencia mística en cuanto recupera la experiencia de gracia constituyente de la propia vida nueva, perfora su fondo hasta descubrir al Dios que la causa y al ser del hombre en el que se ejerce, percibe el proyecto de Dios para su vida y recoge los designios históricos en que de hecho Dios ha otorgado la salvación. La memoria por tanto tendrá formas múltiples y múltiples ejercitaciones:

- a) memoria agradecida de la llaga de amor, que aspira amor y busca amor.
- b) memoria identificadora de ese mismo Dios que llaga con el Dios que está en el fondo de nuestro ser constituyéndonos como imágenes suyas.
- c) memoria identificadora del Dios de nuestra personal historia de amor y del Dios de nuestro ser con el Dios de la historia salvífica general que nos ha desvelado su designio salvífico (=Misterio).
- d) memoria de nuestra propia predestinación en Dios, y por ello de nuestra radicación en su eternidad amorosa. A la luz de este esbozo aparece la conexión esencial entre la mística y el misterio por un lado, y por otro

con la memoria, que es el órgano de lo Eterno y de lo salvífico. Desde el primer nivel el alma herida se adentra por todos los otros e identifica sus contenidos. Y aquí aparece todo el proceso de imbricación entre experiencia personal de Dios en inmediatez y la historia general de la salvación con todas las mediaciones que lleva: Sagrada Escritura e Iglesia fundamentalmente. San Juan de la Cruz no ha establecido nunca una alternativa entre la memoria de su personal encuentro con Dios y la memoria de las gestas salvíficas que Dios ha llevado a cabo en la historia pública. Como si entre ellas tuviera que haber una armonía preestablecida ha alimentado su vivencia religiosa de la Biblia y ha leído la Biblia a la luz de su propia experiencia religiosa. En una interfecundación recíproca que en teoría es inexplicable y que de hecho surte profundos efectos de sentido²⁸.

Toda la vida y la obra escrita de San Juan de la Cruz nacen de esta memoria agradecida de su personal encuentro con Dios en los momentos cruciales de Ávila y Toledo. Herida, noche y llama son las tres categorías que están en los mismos inicios y que perduran hasta el final²⁹. La memoria en San Juan de la Cruz tiene una significación activa y actualizadora más que meramente retentiva. «Para San Juan de la Cruz no es un puro archivo de acontecimientos pasados. La tarea de almacenar imágenes y vivencias se la encomienda más bien a la fantasía o al sentido común del alma. Función de la memoria es recordar, representar, actualizar, revivir. Es una tarea eminentemente activa y con repercusiones graves en los procesos de la vida espiritual. Ahora comprendemos el enclave de la esperanza, que trabaja en el modo de recordar de la memoria y no directamente en la simple conservación de imágenes en la fantasía»³⁰. San Juan de la Cruz tiene una comprensión de la memoria que le diferencia de la tradición escolástica, expresada sobre todo por Santo Tomás. Él conecta con otra tradición anterior, que tiene su expresión suprema en San Agustín. Para éste la memoria no se refiere ante todo a las experiencias habidas en el tiempo y conservadas sino a la abertura y capacidad de eternidad que el hombre tiene y desde la que el tiempo es algo más que duración y hace que la experiencia de la duración, como flujo de conciencia y de libertad, sea en los seres espirituales algo fundamentalmente distinto de la fluencia y duración en los animales³¹. Es ese asomo a la eternidad y ese originario estar en cercanía ontológica con Dios lo que funda y constituye a la memoria. Es por tanto ante todo memoria Dei et memoria aeternitatis, y desde una y otra es saber de la propia identidad espiritual en el mundo. Por eso la memoria descubre al hombre como imagen de Dios. Es por tanto de naturaleza metafísica y mística antes que psicológica e histórica. «Ni el entendimiento tiene capacidad... y menos la tiene la memoria que está ofuscada con las tinieblas del apetito para informarse con serenidad de la imagen de Dios, como tampoco el agua turbia puede mostrar claro el rostro del que la mira»³².

Esto no significa sin embargo un innatismo o inmanentismo de las ideas. Para San Juan de la Cruz lo primero es la historia, la propia experiencia de Dios, que alumbra e hiere la memoria para que así pueda descubrir su fondo ontológico por un lado e identificar la presencia del mismo Dios en la historia salvífica general. Si la memoria abre el hombre a su origen y

al Dios que ha impreso su imagen en él, esa capacidad sin embargo no es anterior ni independiente del saber que los sentidos proporcionan. Por ello no son dos vías independientes sino que la memoria se ejerce trascendiendo lo que los sentidos ofrecen, en cuanto que descubre lo que es su presupuesto y su origen. Por ello San Juan de la Cruz en unos casos rompe con el esquema aristotélico y tomista (v. g. reclamando tres potencias distintas del alma: memoria, entendimiento y voluntad en lugar de dos) y en otros se mantiene fiel al principio de que todo conocimiento procede de los sentidos³³. Pero tanto en él como en la mejor tradición espiritual la abertura radical al Absoluto divino como origen por un lado y por otro la necesidad de remitirse a los sentidos, no fueron percibidos como excluyentes sino como inclusivos. El saber del Absoluto sin los sentidos sería vacío, los sentidos sin desbordamiento hacia el fondo del Absoluto que los ilumina serían ciegos.

Pero más allá de esa tradición agustiniana, San Juan de la Cruz, al identificar el conocimiento como rememoración, conecta con la comprensión bíblica. La experiencia de amor funda inteligencia, deleite y recordación. Comentando el verso: «de mi Amado bebí» escribe: «Porque según el entendimiento bebe sabiduría y ciencia y según la voluntad amor suavísimo y según la memoria bebe recreación y deleite en recordación y sentimiento de gloria». El encuentro con Dios se hace coextensivo a toda la vida y de esta forma se vuelve fecundo para ella mediante la memoria. Describiendo la realidad bíblica de la experiencia de Dios escribe un exégeta: «Y como la experiencia de Dios no dura siempre, no puede aquí abajo o en este tiempo eternizarse, nosotros debemos actualizar el recuerdo. Es allí donde la experiencia, que está hecha de intensidad, se convierte en conocimiento. De ahí la definición del conocimiento de Dios: experiencia de Dios en forma de recuerdo viviente. Si hay anamnesis, en el cristianismo, esto no es sólo bajo la forma de recuerdo de las gestas salvíficas de Dios (heils geschichtlich) sino también bajo el modo existencial y relacional de los hechos pequeños del creyente que ha encontrado a Dios. Haber sobrevivido en la presencia del Dios viviente, es ante todo haber sido acogido, perdonado y amado. Es a la vez haber sido puesto en marcha. Para recoger una terminología moderna, digamos que es conjugar la regresión bienhechora y la progresión exigente, armonizar la vida espiritual y la responsabilidad ética»³⁴.

Si la memoria abre el espíritu a Dios, que está ontológicamente detrás, abre también al Dios que es siempre mayor que el hombre y que está históricamente delante. La memoria de esta forma funda la continuidad de la vida humana entre el origen y el destino, y confiere al hombre la conciencia temporal, al otorgarnos reconocimiento de nuestra connaturalidad con Dios como imagen suya y de nuestra destinación a él, ya que donde está nuestro comienzo allí está nuestro fin. Recuerdo y esperanza son así las dos formas en que la memoria nos afinca en Dios. La memoria por ello nos inserta en el tiempo y nos arranca al tiempo, poniendo de relieve nuestra temporalidad constitutiva y nuestra exención respecto del tiempo³⁵. Por ello no basta decir que la memoria recoge el tiempo, revive el tiempo, mantiene viva la realidad acontecida. Hay que añadir que la memoria retiene el origen, desvela su realidad, hace sentir su presencia al hombre, abre el hombre hacia su meta como reencuentro con su origen. El

objetivo de la purificación de la memoria es justamente desescombrar las impresiones puramente temporales para que no cieguen la patencia de la eternidad, que nos precede, que nos acompaña siempre en la memoria y así advenga Dios.

Purificada la memoria por la esperanza: unión del alma con Dios «por esperanza según la memoria»³⁶ se abre al futuro para acoger la gloria de Dios que nos está prometida. Tras hablar de las ventajas de haber sido sosegada el alma, en la inteligencia y voluntad, añade: «...y ni más ni menos la memoria, se ha trocado en aprehensiones eternas de gloria»³⁷. «Y la memoria que de suyo percibía sólo las figuras y los fantasmas de las criaturas, es trocada por medio de esta unión a tener en la mente los años eternos, que David dice (Sal 76, 6)» «...y su memoria memoria eterna de Dios»³⁸. La memoria se convierte así en el modo de anticipación de la gloria futura: «embiste con tu Divinidad en mi entendimiento, dándole inteligencias divinas, y en mi voluntad dándole y comunicándole el divino amor, y en mi memoria con divina posesión de gloria»³⁹.

De esta forma en San Juan de la Cruz la memoria viva de su experiencia de gracia se prolonga en memoria ontológica (abertura a la eternidad de Dios), en memoria histórico salvífica (acogimiento de la historia salvífica llevada a cabo por Jesús e identificación desde ella) en memoria escatológica (anticipación de la gloria futura a la que está convocado el hombre). Así se da la convergencia de las distintas perspectivas de la realidad y se unifica la vida en el tiempo, distendido hacia la eternidad que le funda, hacia la gloria que le espera y a partir de la propia experiencia histórica.

La memoria y la esperanza son así las dos actuaciones fundamentales de la existencia humana, frente a todo racionalismo y voluntad de poder que cierran al hombre en el instante y le obligan a consumirse en su propia finitud. Desde la memoria y la esperanza recibe el instante relumbre y fulgor, y con ellos recibe un valor infinito de gracia, sin absolutizarse frente a su proveniencia y a su desembocadura. La esperanza, dilatando y purificando así la memoria, se convierte en la fuente de la libertad en el mundo.

Desde esta perspectiva aparece la lógica profunda de las obras escritas de San Juan de la Cruz. En el inicio cronológico y en el principio de sentido está el Cántico Espiritual, el más cercano a la experiencia originante.

Las Canciones la recogen, la expresan y repetidas se la hacen revivir. El Cántico está hecho de una implicitud fundante y de una explicitud suscitada. La implicitud, nunca descrita y siempre presupuesta, es la experiencia de 'llaga', 'herida', 'toque', 'noticia', que si tuvieron lugar incisivamente en un momento del pasado permanecen abiertas llagando, hiriendo, tocando, informando, y a ratos se reencienden y actualizan. Se da por supuesta; se viene de ella y sobre ella se construye siempre. Lo que ella provoca es una búsqueda ardorosa del Amado por parte del alma. Y todo el poema es el recorrido largo, incesante, atormentado y gozoso a la vez del alma por toda la creación, a la búsqueda del Amado, el encuentro con él y el gozo consumado. El desasosiego es inquietud y es paz al mismo tiempo. La herida previa es la potencia que pone en marcha el movimiento, sostiene la búsqueda y da capacidad de reconocimiento del Amado. Sin la herida ni habrá búsqueda ni posibilidad de encuentro. Herida que se hace

memoria viva, buscadora y anhelante.

Por ello en un momento dado del poema, en el que su búsqueda del Amado parecía el impulso central, se da cuenta el alma de que no es primordialmente ella la que busca al Amado sino que es ella la buscada por el Amado, que también está herido de amor⁴⁰. Todo el poema se convierte así en una gesta divino humana. Dios busca al hombre por amor y éste herido por ese amor previo busca a Dios. Primero la herida inicial y luego el recuerdo vivo en el seno son las dos fuerzas que hacen posible búsqueda y encuentro en amor y no en desesperación. Habría que analizar aquí todo el comentario al verso: «Recuerdas en mi seno» y el Romance del pastorcico para percibir esa precedencia de la acción divina, esa anticipación de su amor y esa memoria viva, que suscitan y sostienen al hombre en marcha hacia Dios.

El Cántico ofrece una visión total de la experiencia sanjuanista pero sólo en sus datos esenciales. Apenas compuesto y tras la afirmación clave de la acción divina transformando al alma a la vez que suscitando una búsqueda incesante, el Santo vuelve la mirada a la historia, a los presupuestos antropológicos de esa transformación, a las exigencias morales, a la aportación del hombre en este proceso: Subida y Noche exponen primero la necesaria purificación activa del propio hombre y luego la purificación, embestimiento, ensanchamiento ejercidos por Dios y padecidos por el hombre en los dinamismos de sus sentidos y potencias. Consiguientemente aparecen dos tratados didácticos, que ofrecen al lector el horizonte último de la unión con Dios, a la vez que le muestran la posibilidad y la necesidad de prepararse, esperar y colaborar a esa unión. Sin embargo estos dos libros son posteriores cronológicamente y posteriores en su significación. La ascesis exigida tiene sentido a la luz de la gracia y la gloria vislumbradas en Cántico. La exigencia dura y seca, que los determina a ambos, está medida y fundada en la previa abertura al misterio divino que ofrecen los vacíos y las noches no están queridas por sí mismas y no acaban en sí mismas sino que son el necesario ensanchamiento y acompasamiento del hombre al misterio de Amor de Dios, esbozado en Cántico. Los vacíos son la condición necesaria para que la plenitud de Dios encuentre el espacio y consentimiento necesarios para convertirse en propia plenitud del hombre. Su sentido no es por tanto meramente ascético sino estrictamente teológico⁴¹. Por ello interponer esos dos tratados al Cántico me parece invertir la lógica interna del cristianismo y la lógica interna del propio San Juan de la Cruz. Lo primero no es la ley sino la gracia; lo primero no es nuestra búsqueda de Dios sino la llamada que Dios nos hace y con cuya palabra nos otorga la fortaleza necesaria para responder y seguir el camino mostrado; lo primero no es la ascética sino la mística; es decir, lo primero es el fin que Dios nos ha propuesto invitándonos a una vida en común con él y luego vienen los medios conducentes a ese fin.

Desaparecida del horizonte esa comunión con Dios -expuesta en San Juan de la Cruz bajo la idea de alianza, sponsales, matrimonio espiritual- pierde todo su sentido la exigencia ascética, que proponen los dos primeros tratados. Estos no sólo son un plan de reducción de las aprehensiones distintas, de superación de la finitud o de reducción de las potencias al silencio de la inconsciencia, sino una purificación y nueva mesuración de

sí mismas para que puedan reconocer, acoger y unirse a Dios. Desde Cántico son inteligibles Subida y Noche. Sin él no veo cómo puedan ser asumibles cristianamente con el gozo necesario para no exasperarse o desesperar en el intento. ¡Fue un símbolo o síntoma trágico de esta permanente reducción ascética o moral del Santo el que en la edición príncipe de 1618 no se imprima Cántico! Con ello se inicia la inversión de perspectivas que llega hasta hoy. Y esto podría tener conclusiones tan concretas como la ordenación de los libros en la edición de las obras completas, que debería ordenarse en tres bloques claramente distintos: Cántico + Subida y Noche + Llama⁴².

Lo que Subida propone no es una negación de la realidad o una material distancia del mundo sino que reclama la libertad de la persona sobre las cosas que le son inferiores. Y siendo el alma por naturaleza superior se subordina a las cosas, cuando éstas le dominan y el apetito de ellas establece los criterios de amor y de desamor. No es el mundo metafísico y cosmológico el que hay que odiar o desalojar del corazón del hombre sino el mundo antropológicamente construido desde la fantasía y el deseo como medio de identificación y realización del propio hombre, es decir como medida, criterio y suficiencia de su propia realidad. Las cosas así pensadas son en el fondo absolutizadas, convertidas en ídolo y alternativa al único Dios viviente.

«Porque no ocupan al alma las cosas de este mundo ni la dañan, pues no entra en ellas sino la voluntad y el apetito de ellas que moran en ella».

(Su I, 3,4)

Todo el sentido de Subida y Noche no es proponer un endurecido programa ascético de obras que tiene que llevar a cabo el hombre sino prepararlo para que discierna la llamada de Dios, identifique su gracia cuando le llegue y con todo ello se deje llevar por él. El objetivo de estos libros es

«para que sepan entender o, a lo menos, dejarse llevar de Dios».

(Sub prólogo 4)

A esta luz aparece el verdadero sentido de la alternativa sanjuanista: Todo-Nada, Dios-cosa. Él intenta radicarnos en la verdad del ser y jerarquizar metafísica y moralmente la realidad. Y Dios no es alternativa negadora de las cosas ni las cosas son negadoras de Dios. Lo son cuando las cosas pretenden ser el absoluto de la vida humana: absoluto de origen, de donación de sentido, de consumación. ¿Qué o quién es la medida capaz de llenar el corazón del hombre y por tanto quién es el Señor de la vida humana en la que ésta encuentra consistencia y consumación? El reconocimiento de la propia contingencia y el consentimiento a la dependencia ontológica son la primera exigencia del realismo espiritual:

con ellos quedan eliminadas todas las fantasías alienadoras del ser del hombre.

Encontramos por tanto en Subida-Noche una negación de las cosas en su pretensión de responder a la capacidad y necesidad absolutas del hombre y la correspondiente negación de los impulsos, que nos inclinan a encontrar en ellas nuestro descanso. Pero una vez radicadas en su lugar hay en San Juan un amor total, cariñoso y laudativo de toda la creación. Nadie como él ha acogido, cantado y reconocido suya la creación entera, tal como lo expresa en la «oración de alma enamorada».

Llama es la consumación del proceso que ya estaba previsto e inicialmente descrito en Cántico: la transformación o glorificación máxima posible del alma en Dios. Este libro siendo prolongación coherente de Cántico tiene dos novedades decisivas: primero trasciende el símbolo esponsal hacia niveles ontológicos. Es decir San Juan avanza desde un personalismo del amor prevalente en Cántico hasta una metafísica del ser prevalente en llama; luego explicita con absoluta claridad la determinación trinitaria de la experiencia mística. Esa determinación tiene lugar por una concentración mayor en el evangelio, especialmente en el de San Juan a diferencia de los otros tres tratados que atan sobre todo el Antiguo Testamento. Aquí aparece con absoluta claridad la especificidad cristiana de su mística. Si ya Cántico se abre con una identificación del Amado como el Hijo: «el alma enamorada del Verbo Hijo de Dios su Esposo»⁴³, aquí la referencia es a ese Hijo, pero no menos al Padre y al Espíritu.

Nada más ajeno a la actitud sanjuanista que una identificación del Amado que se busca con lo Real Absoluto, con el Misterio mudo y desnudo, con el Futuro incierto, con el Fondo ciego de la realidad. La mística de San Juan de la Cruz remite a la historia, al designio de Dios revelado en ella (es decir al misterio), nace de la memoria agradecida y no de la inteligencia conquistadora o de la voluntad afanosa de apoderamiento y erguida en su poder dominador. Desde aquí aparece cómo toda la cruz en San Juan es un símbolo transparente que refleja y remite a la crucifixión de Jesús y no es inteligible sin ella. No es la cruz de lo real sino la cruz del Calvario.

Y la noche sanjuanista no es la nocturnidad de la finitud o el desfallecimiento de la inteligencia ante el ser sino el reflejo de la agonía de Jesús, confrontado en su debilidad a la vez que en su fidelidad con la voluntad del Padre⁴⁴.

[Facilitado por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes](#)

Súmese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#) www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). www.biblioteca.org.ar/comentario

