

DIMENSION «HISTORICA» DE LA VIDA Y LA OBRA DE SAN JUAN DE LA CRUZ

DANIEL DE PABLO MAROTO

INTRODUCCION

Es difícil explicar el significado del presente estudio; no obstante, es necesario aclararlo.

Quisiera ser, en primer lugar, una especie de «boletín» bibliográfico del tratamiento historiográfico del Santo, de su vida y de su obra. «Especie de boletín», digo, porque aludiré sólo a las aportaciones más importantes, testimonio de que la dimensión histórica ha estado presente en la «bibliografía» sanjuanista. Esta perspectiva es muy de agradecer referida a un autor como Juan de la Cruz, prototipo de «espiritual» y «místico» del Barroco y la Contrareforma, presa fácil de escritores devotos y apologistas incondicionales. Intentar una aproximación a los estudios «históricos» sobre el Santo, tanto explícitos como a las obras generales en las que abunda el tratamiento histórico, sería imposible.

Además — y espero que sea la principal aportación — intenta evidenciar las «resonancias históricas» que implícita o explícitamente se encuentran en las Obras de san Juan de la Cruz. ¿En qué medida los escritos de san Juan de la Cruz son autobiográficos? ¿Es verdad que no tiene en cuenta ni hace referencia a la cultura, la sociedad, la historia de su tiempo? Si la respuesta a la pregunta es negativa, ¿cómo transparenta en sus escritos el ambiente histórico vivido? ¿En qué sentido podemos utilizar las Obras de san Juan de la Cruz como «fuentes» de la historia de España y de la Iglesia? Estas son algunas de las preguntas que deberían encontrar respuesta en este estudio, cuyo proyecto global comenzamos a desarrollar.

I-TRATAMIENTO HISTORIOGRÁFICO DE SAN JUAN DE LA CRUZ

Juan de la Cruz es un personaje histórico privilegiado por la riqueza de su personalidad, su obra científica y literaria y la difusión de su doctrina. Después de siglos continúa siendo un «clásico» de la espiritualidad. Los estudios científicos abundan, así como los de divulgación piadosa y espiritual.

Biografías

Un género abundante y generalmente bien tratado es el de su Biografía. Este sería el primer capítulo de un tratamiento «historiográfico».

Existen buenas antiguas y modernas. La primera *Vida*, impresa del Santo es la que publicó el P.José de Velasco, carmelita calzado, en Valladolid 1616, formando los seis capítulos de la II parte de la vida de Francisco de Yepes, único hermano superviviente de san Juan de la Cruz¹.

Poco después se divulgaron biografías breves como pórtico de las primeras ediciones del Santo. Así lo hizo el P.José de Jesús María (Quiroga), en la edición de Alcalá de Henares (1618 *Editio Princeps*), aunque preparada por el P.Diego de Jesús (Salablanca), con una «Relación sumaria del autor de este libro y de su vida y virtudes». Desde la tercera edición, la de Madrid 1630, precede un «Dibujo del venerable varón fray Juan de la Cruz», obra del P.Jerónimo de San José (Ezquerria). La idea fue fecunda porque ha continuado hasta nuestros días.

La primera gran biografía del Santo fue la publicada por el P. José de Jesús María (Quiroga), Bruselas 1628, *Historia*

¹ Editada últimamente por PABLO MARIA GARRIDO, *San Juan de la Cruz y Francisco de Yepes*, Salamanca, Sígueme, 1989, p.163-198. Presentación de la obra, p.107-161. En la primera parte de esta obra el P.Garrido hace algunas precisiones y sugerencias a las clásicas «biografías» del Santo, dentro de una corriente de interpretación de los carmelitas calzados, pero aprovechable en muchas ocasiones.

de la vida y virtudes del Venerable P.Fr. Juan de la Cruz. A ella siguió la del P.Jerónimo de San José (Ezquerria), publicada en Madrid 1641, *Historia del Venerable Padre Fr.Juan de la Cruz, primer Descalzo Carmelita.* Y la del P. Francisco de Santa María (Pulgar), en el tomo II de la *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la Primitiva Observancia*, Madrid 1655. De estas tres se han nutrido todos los siguientes biógrafos hasta nuestros días, sobre todo las más informadas y fiables de Bruno de Jesús María, París 1929. Silverio de Santa Teresa, Burgos 1936. Y Crisógono de Jesús Sacramentado, *Vida de san Juan de la Cruz*, Madrid, Edica, 1982 (IIª edición). La del P.Alonso de la Madre de Dios (el Asturicense) ha sido también muy explotada, no obstante haberse conservado inédita hasta nuestros días².

El tiempo histórico del Santo

Los estudios «históricos» del siglo XVI son ya oceánicos y no podemos ni siquiera aludir a ellos en esta información sumaria. Van siendo bien conocidos los «movimientos espirituales» de los *Recogidos, Alumbrados, Luteranos, Erasmistas, Conversos, la Inquisición*, etc., de los que existen completísimas monografías, y de los que se van exhumando desconocidos materiales de archivo. Lo que hace falta todavía es incorporar los riquísimos hallazgos a la «biografía» de san Juan de la Cruz. Quiero decir con esto que todavía no hay una *Vida* del Santo que pueda titularse con toda justicia y verdad *San Juan de la Cruz y su tiempo*, no obstante la perfección a la que han llegado las modernas ya citadas³.

² Ha sido publicada por FORTUNATO ANTOLIN, *Vida, virtudes y milagros del santo padre Fray Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1989. Otras Biografías secundarias, así como las «fuentes manuscritas» sobre la vida del Santo, cf. en la citada obra del P.Crisógono, p. XV-XXI y 4-11. Así como en las «bibliografías» que citamos a continuación.

³ Estudios esquemáticos, con bibliografía complementaria, pueden ser los siguientes: DANIEL DE PABLO MAROTO, *La España de san Juan de la Cruz*, en AA.VV., *Introducción a san Juan de la Cruz*, Avila, Institución

Proceso histórico de sus escritos

Sobre el tema existe una riquísima información «histórica» desde que el P. Diego de Jesús (Salablanca) publicó la primera edición en 1618, hasta los trabajos del crítico carmelita Andrés de la Encarnación en el siglo XVIII y los editores modernos, P. Gerardo de San Juan de la Cruz (1912), Silverio de Santa Teresa (1929), Lucinio Ruano (Edica, Madrid), Eulogio Pacho (El Monte Carmelo, Burgos), José Vicente Rodríguez (Editorial de Espiritualidad, Madrid). Desgraciadamente existen poquísimos autógrafos del Santo, el más extenso es el de los *Avisos*, 22 pags. conservado en la iglesia parroquial de Santa María de Andújar (Jaen). Además, unas 10 cartas⁴.

«Gran Duque de Alba», 1987, p. 9-29. JOSÉ CEPEDA ADAN, *La Castilla que vivió san Juan de la Cruz*, en AA.VV., *Antropología de San Juan de la Cruz*, Avila, Institución «Gran Duque de Alba», 1988, p. 8-21. LUIS ENRIQUE RODRIGUEZ-SAN PEDRO, *San Juan de la Cruz en la Universidad de Salamanca, 1546-1568*, en *Salmanticensis* 36 (1989) 157-192. M. ANDRES, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española*, Madrid, FUE, 1976. M. BATAILLON, *Erasmus y España*, México, FCE., 1966. A. MARQUEZ, *Los alumbrados*, Madrid, Taurus, 1980. A. REDONDO, *Luther et l'Espagne de 1520 a 1536*, en *Mélanges de la Casa Velázquez* 1 (1965) p.109-165. ID. *La religion populaire espagnole au XVIe siècle: un terrain d'affrontement?*, en AA.VV., *Culturas populares*, Madrid, Casa Velázquez-Univ.Complutense, 1986, p.329-369. JULIO CARO BAROJA, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 3 vols., Madrid, Istmo, 1978. H. KAMEN, *La Inquisición española*, Barcelona, Grijalbo, 1969. Las «bibliografías» modernas son útiles para el investigador. PIER PAOLO OTTONELLO, *Bibliografía de S. Juan de la Cruz*, Roma, Teresianum, 1967. FERNANDE PEPIN, *Saint Jean de la Croix: Bibliographie et état présent des travaux*, Quebec, Université Laval, 1968 (tesis doctoral, policopiada). EULOGIO PACHO, *Boletín bibliográfico sanjuanista*, en *El Monte Carmelo* (Burgos), desde el año 1985. El último aparecido, en 1989. Además, *Bibliographia Internationalis Spiritualitatis* (Teresianum, Roma), sigue anualmente la bibliografía sanjuanista.

⁴ El «fondo» manuscrito de las obras del Santo, tanto «autógrafos» como copias, puede verse en la edición de las *Obras* del P. Lucinio Ruano, Madrid, Edica, 1978, p. 1105-1119. La obra de mayor envergadura, todavía no superada, es la de EULOGIO PACHO, *San Juan de la Cruz y sus escritos*, Madrid, Cristiandad, 1969. Y también muchas fichas de bibliografía aprovechables en *Iniciación a San Juan de la Cruz*, Burgos, El Monte Carmelo, 1982, p.243-294. Información sobre «ediciones» y traducciones de las *Obras* de san Juan de la Cruz, cf. FERNANDE PEPIN, p.153-263; y PIER PAOLO OTTONELLO, p. 25-67 (citados en nota 3).

Las fuentes de sus escritos y las influencias

También el tema ha sido exhaustivamente tratado especialmente en el siglo XX, buscándole al Santo manantiales de su doctrina, préstamos, dependencias y discípulos. Los esfuerzos han sido muchos y las conclusiones mediocres. No es que se pueda pensar en un San Juan de la Cruz refractario a todo influjo exterior, ni que pueda considerársele como una isla en el océano o una duna solitaria en el desierto. La verdad es que cita demasiado poco y de pocos autores fuera de la *Biblia*; pero eso no es un argumento para deducir que no haya leído. Baruzi dio mucha importancia a su formación salmantina. «Toda disciplina de orden intelectual debe tener su origen en Salamanca», escribe. Si no cita es por coherencia con un método de trabajo: subordinar las fuentes a la «homogeneidad y a la tonalidad de la obra». Intuye el gran sanjuanista francés que Juan de la Cruz «no cita, sino que incorpora»⁵. Por eso es tan difícil demostrar lo que es propio y lo que es préstamo de otros autores.

La información fundamental continúan ofreciéndola los prólogos a sus *Obras*, donde alude a la *experiencia*, *Sda. Escritura*, y la *ciencia*. El Santo ha vivido intensamente su propio mundo interior y el mundo circunstante, y todo ello no cabe en el medio centenar escaso de referencias bibliográficas que aparecen en sus escritos, fuera de la *Biblia* que sobrepasan las 1.500 citas explícitas y más de un centenar de citas implícitas. ¿Es suficiente decir que no cita muchos autores de la tradición mística para evitar problemas con los censores en tiempo de persecución de espirituales?⁶. ¿Qué se esconde realmente detrás de la alegación de los «espirituales», los «teólogos», los «contemplativos», los «padres espirituales» o los «directores», o también las referencias a las materias ya tratadas por otros que le dispensan de tratarlas él, todo ello aludido con frecuencia en sus escritos? No tiene más que una respuesta: Juan de la Cruz ha tomado contacto con una «tradición» espiritual, que él

⁵ JEAN BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1924, p.134.

⁶ Así lo da a entender MAX MILNER, citado por G.MOREL, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, I, Paris, Aubier, 1960, p.72.

sintetiza cuando habla de «la ciencia» como fuente de su obra.

El caso de la *Sda. Escritura* como fuente tiene una significación especial: en las palabras y acciones de Dios allí reveladas ve plasmada su propia experiencia. La experiencia religiosa de ciertos personajes, las palabras proféticas, iluminan la doctrina que expone y que es, al mismo tiempo, su propia experiencia. Encaja en este contexto lo que afirma Nieto referido a la alegación de autoridades que hace el místico:

«El místico, al expresarse a sí mismo en un escrito, se esfuerza en transmitir su experiencia mística original y no la de algún otro. En consecuencia, aunque asuma un determinado cuerpo de tradiciones o pida prestadas ideas de otro, lo hace porque ve en ellas una formulación genuina de su propia experiencia mística. No acepta tales ideas y tradiciones porque tengan una autoridad ajena, sino porque está personalmente convencido de que sus autores han articulado de una manera válida la interpretación de su propia y personal experiencia... La mística de Juan es un logro de elevada valía personal y de síntesis. Cuanto ha tomado de otros, ha sido refundido, con el fuego de su propia experiencia personal, en experiencia y pensamiento propios»⁷.

Si damos por válida esta clave de interpretación de las fuentes de la doctrina sanjuanista, decrece el interés de las fuentes, la así llamada por él «ciencia»; y podría centrarse la indagación del futuro en el problema de la «experiencia» propia y ajena, y sobre todo en la fuente primordial que es la Escritura. La confrontación de la exégesis sanjuanista con la exégesis tradicional y con la moderna puede depararnos muchas agradables sorpresas.

Interés «histórico» puede tener la recogida de la bibliografía sobre las distintas «corrientes» o lo que se puede llamar *familias de fuentes*, entre las que se encuentran las de la vieja tradición patrística neoplatónica, posiblemente a través del Pseudo-Areopagita; la de la Escuela nórdica renano-flamenca; las raíces contemplativas de la Escuela carmelitana; y la incipiente Escuela mística española. De

⁷ JOSÉ C. NIETO, *Místico, poeta, rebelde, santo. En torno a san Juan de la Cruz*, México, FCE, 1982, p. 45.

más difícil comprobación es la influencia árabe y judaica. A la que había que añadir la influencia italiana del humanismo renacentista y la cultura popular⁸.

Quizá lo más sabio, después de tantos ensayos, afirmaciones, hipótesis y nuevos tratamientos, sea aceptar la conclusión de Colin P. Thompson después de un detenido análisis de las *fuentes*:

«No era propósito de esta introducción ofrecer un panorama exhaustivo de los antecedentes de la obra de san Juan. Lo que ha intentado ha sido esbozar un enfoque de su herencia teológica y literaria bastante diferente del que se suele adoptar... Todos los ejemplos apuntan hacia la misma conclusión. San Juan se ha inspirado en un filón de sabiduría heredada que fluía profunda y abundante desde unos quinientos años atrás... Donde nosotros veríamos distintas escuelas de teología o enseñanzas místicas, y advertiríamos numerosos cambios y desarrollos, san Juan y sus contemporáneos veían un único cuerpo de literatura de autoridades que preservaban la verdad de contaminación. Los autores individuales eran importantes en tanto que miembros que contribuían a esta distinguida tradición. Las líneas maestras del camino místico estaban trazadas... todas ellas están presentes en san Juan, no porque él creara un nuevo tipo de literatura, sino porque trabajó en el ámbito de una tradición bien definida»⁹.

Es la *tradición* espiritual de Oriente y Occidente la que revive en Juan de la Cruz, pero la «tradición» viva de la

⁸ Recoge la bibliografía fundamental: SIMEON DE LA SDA. FAMILIA, *Fuentes doctrinales y literarias de san Juan de la Cruz*, en *El Monte Carmelo* 69 (1961) 103-109. JEAN VILNET, *La Biblia en la obra de san Juan de la Cruz*, Buenos Aires, 1953. JEAN ORCIBAL, *San Juan de la Cruz y los místicos renano-flamencos*, Madrid, FUE, 1987 (original francés, 1966). LUCE LOPEZ BARALT, *San Juan de la Cruz y el Islám. Estudio sobre las filiaciones semíticas de su literatura mística*, El Colegio de México-Univ. de Puerto Rico, 1985. OTGER STEGGINK, «Arraigo carmelitano de san Juan de la Cruz», en *Experiencia y realismo en santa Teresa y san Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1974, p.99-129 (original francés, 1970) en AA.VV., *Actualité de Jean de la Croix*, Paris, DDB, p.51-78.

⁹ «San Juan y la Tradición mística», en *El poeta y el místico. Un estudio sobre el 'Cántico Espiritual' de San Juan de la Cruz*, Swan, San Lorenzo de El Escorial, 1985, p. 21-42 (cap. 1).

Iglesia que se vivifica y crece en su profunda experiencia espiritual, que al mismo tiempo tiene su fundamento en la «Revelación» bíblica.

También el capítulo de las «influencias» ha sido bien tratado *históricamente*, aunque en este campo todavía la investigación nos podrá ofrecer sorpresas en el futuro. Algunos fueron descarados plagiarios, otros usurparon su doctrina para defender errores, o al menos se escudaron en el magisterio sanjuanista para propagar una espiritualidad condenada por la Iglesia, como sucedió con el *Quietismo*. Mucho costó deslindar el campo ortodoxo del heterodoxo y librar al Santo de la connotación de hereje. Aquí también cabría hablar de las «afinidades» con otros autores y escuelas de espiritualidad. Se echa de menos una «monografía» complexiva sobre el tema que daría unos óptimos resultados. Las influencias del Santo fueron fecundas dentro de su familia carmelitana, tanto en el antiguo tronco de la Orden como en la Reforma Teresiana, como lo demuestran los *Cursos de Teología mística* y infinidad de obras publicadas y manuscritas de la Escuela.

Se han buscado *afinidades* y confrontaciones con otros muchos autores y escuelas de pensamiento, tanto filosóficas, como teológicas y espirituales. Por ejemplo, con Santa Teresa de Jesús, los Reformadores del siglo XVI, Fray Luis de León, san Pablo de la Cruz, san Francisco de Asís y el franciscanismo, santo Tomás de Aquino, Teilhard de Chardin, Ignacio de Loyola, el anónimo *The Cloud of Unknowing*, Nietzsche, Shakespeare, etc.¹⁰.

¹⁰ Referencias bibliográficas: PABLO M. GARRIDO, *Santa Teresa, san Juan de la Cruz y los carmelitas españoles*, Madrid, FUE, 1982. CRISOGONO DE JESUS SACRAMENTADO, *La Escuela mística carmelitana*, Avila, 1930. CLAUDIO DE JESUS CRUCIFICADO, *Influencia y desarrollo de la autoridad de san Juan de la Cruz hasta las controversias antiquietistas*, en *Homenaje de devoción y amor a san Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia*, Segovia, 1928, p.240-280. ENRIQUE DEL SDO. CORAZON (Llamas), *San Pablo de la Cruz y san Juan de la Cruz. En busca de las fuentes de su doctrina mística*, en *Teología espiritual* 19 (1975) 581-607. C. GABRIEL, *San Juan Bautista de la Salle, autor místico de la escuela de san Juan de la Cruz*, en *Revista de Espiritualidad* 9 (1950) 467-477. F. KELLY NEMECK, *Receptividad. De San Juan de la Cruz a Teilhard de Chardin*, Madrid, EDE, 1985. Id., *Teilhard de Chardin et Jean de la Croix*, Paris, DDB, 1975. Cf. también las «bibliografías» citadas en nota 3. Y E. PACHO, *Iniciación a san Juan de la*

Ataques y apologías

A nadie puede extrañar que se hable de «ataques» a san Juan de la Cruz y a su doctrina. No obstante ser un genio religioso, también fue combatido en su tiempo y especialmente después de la publicación de sus escritos en 1618. Otra corriente bien distinta se formó ya en vida del Santo e inmediatamente después de su muerte proclamando su beatificación. En ese ambiente de exaltación nace el «mito» Juan de la Cruz y florecen los «apologistas». El no necesita ni de unos ni de otros¹¹.

En una panorámica «histórica» del Santo que estamos trazando no está de más recordar los avatares que su vida y escritos han sufrido a través de los siglos.

Sus *Obras completas* no aparecieron hasta casi treinta años después de su muerte (Alcalá 1618), y además sin el *Cántico Espiritual*. Esto no deja de llamar la atención habida cuenta la fama de santidad que gozó en vida y que pronto comenzaron los trabajos para la beatificación, y además por ser ya conocidos y citados los muchos manuscritos existentes. El proceso editorial comenzó en 1601 por orden del Definitorio General de la Congregación de España encomendando el trabajo al P.Tomás de Jesús y Juan de Jesús María; el mismo Definitorio da *licencia* para que se impriman las *Obras* el 4 de julio de 1603.

La edición no se llevó a cabo y se crea un silencio oficial en torno al proyecto, hasta que retorna el 21 de septiembre de 1617 por orden del mismo Definitorio. ¿Qué ha pasado entre tanto? Queda por aclarar todavía algún que otro misterio de esos «orígenes», pero lo cierto es que coincide con el cese del P.Tomás de Jesús en su cargo de Definidor General en 1604, su marcha a Batuecas hasta 1607 que sale de España.

«No se ha explicado satisfactoriamente — escribe Pacho — lo ocurrido entre 1603 y 1617. Carece de sentido y de

Cruz, Burgos, El Monte Carmelo, 1982, p.288-292 («Orientación bibliográfica», 18).

¹¹ Ligera alusión al tema, en FEDERICO RUIZ, *Juan de la Cruz: realidad y mito*, en *Revista de Espiritualidad* 35 (1976) 349-376.

fundamento histórico pensar que se trabajó asiduamente en preparar la edición durante ese dilatado período de tiempo. Hubo, sin duda, una prolongada suspensión de la obra... En todo caso, cabe distinguir dos períodos abiertos a la interrogación: el que abarca el mandato del P.Tomás y el que, fenecido éste, se prolonga hasta 1617. ¿Valen para ambos idénticos motivos? Lo ignoramos. De todas formas el segundo resulta más comprometedor e intrigante. Hasta 1603-04, por lo menos se movió oficialmente el asunto. Desde ese momento hasta 1617 todo cuanto se refiere a temas sanjuanistas — biografía, proceso, edición — en las esferas gubernativas de la Reforma aparece como cuenta congelada. Un silencio impenetrable envuelve las reliquias milagrosas y la fama arrolladora del 'primer Descalzo'.

Escribe también más adelante:

«En realidad, el silencio intencionado enterró durante los años 1619-1625 todo lo relativo al Primer Descalzo. Reposaron, en espera de días mejores, las biografías, las ediciones, los procesos. No cabe duda, ese sexenio representa otro bache, idéntico al de 1607-1613, en la proyección externa del sanjuanismo... Casi sin querer se insinúa una grave sospecha: la de hallarnos frente a una oposición adoptada de intento por la jerarquía suprema de la Reforma; al menos, con su conocimiento y anuencia. De tener fundamento, queda al descubierto la última persona responsable: el general que gobierna durante ambos sexenios. Es el mismo; se llama Alonso de Jesús María»¹².

Conocida la primera edición de las *Obras* del Santo, inmediatamente comenzaron los *ataques*, no obstante que el editor, P.Diego de Jesús (Salablanca), introdujo algunas *correcciones*, interpolando y suprimiendo textos, y añadió de propia cosecha unos «Apuntamientos y advertencias en tres discursos para más fácil inteligencia de las frases

¹² EULOGIO PACHO, *El Cántico Espiritual. Trayectoria histórica del texto*, Roma, Teresianum, 1967, p.42-43 y 49. El P.Alonso de Jesús María es un célebre seguidor del P.Doria, con todo lo que conlleva de oposición al Santo. Ello es suficiente para entender el sospechoso silencio. Vale la pena seguir leyendo la información que da Pacho en el trabajo citado, para entender también el retrazo en la publicación del *Cántico Espiritual* (no se incluyó en la *Editio Princeps*) hasta el 1622 (en francés) en Francia, y el 1627 en castellano, en Bruselas. Cf. p.37-77.

místicas y doctrina de las obras espirituales de nuestro Padre San Juan de la Cruz».

Las acusaciones fundamentales versaban sobre la herejía de los *alumbrados*, los *dejados* y al final fue identificado con los *quietistas* franceses e italianos¹³. Como «alumbrado» fue acusado a la Inquisición, si hacemos caso a Juan Antonio Llorente:

«San Juan de la Cruz, cooperador de santa Teresa en la reforma de su instituto y fundación de conventos... fue procesado en las Inquisiciones de Sevilla, Toledo y Valladolid, donde se reunió todo lo actuado... Su delación fue de iluso y sospechoso de la herejía de los *alumbrados*. Las diferentes persecuciones que sufrió, causadas o fomentadas por los frailes calzados de su orden, le libraron de las cárceles secretas de la Inquisición de Valladolid, porque no habiendo prueba de hechos sospechosos en la primera delación, esperaban los inquisidores en cada suceso mortificante de que produciría más testigos...; pero el ver que san Juan salía inocente cada vez que se le perseguía, contuvo a los inquisidores, y suspendieron el expediente»¹⁴.

No faltaron tampoco *defensas*, siendo la primera la ya mencionada del P. Diego de Jesús en la *Editio Princeps*. Siguió la del P. José de Jesús María (Quiroga), *Apología mística en defensa de la contemplación divina contra algunos místicos escolásticos que se oponen a ella*. En 1622 publicaba

¹³ Estos debates se siguen en la siguiente literatura: CLAUDIO DE JESUS CRUCIFICADO, *Influencia y desarrollo de la autoridad de san Juan de la Cruz hasta las controversias antiquieistas*, en AA.VV., *Homenaje de devoción y amor a san Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia*, Segovia, 1928, p. 240-280. EULOGIO PACHO (De la Virgen del Carmen), *El quietismo frente al magisterio sanjuanista sobre la contemplación*, en *Eph. Carm.* 13 (1962) 353-426. VALENTINO MACCA (Di Santa María), *Una apologia della contemplazione e di S. Giovanni della Croce al principio del sec. XVIII*, en *Eph. Carm.* 13 (1962) 427-496. ROMAN DE LA INMACULADA, *¿Es quietista la contemplación enseñada por San Juan de la Cruz?*, en *Rev. de Espirit.* 8 (1949) 127-135. SILVERIO DE SANTA TERESA, *Obras de San Juan de la Cruz*, I (Preliminares), Burgos, El Monte Carmelo, 1929, p. 202-245. (Biblioteca Mística Carmelitana, 10).

¹⁴ JUAN ANTONIO LLORRENTE, *Historia crítica de la Inquisición en España*, III, Madrid, Hiperión, 1980, p. 86. Al hacer recuento cronológico de los hechos, constata: «1580: San Juan de la Cruz perseguido como iluminado». *Ib.*, IV, p. 250.

el Agustino Basilio Ponce de León su *Respuesta ... a las notas y objeciones que se hicieron a algunas proposiciones del libro de N. P. Fr. Juan de la Cruz*. Salida la edición de las *Obras* en Madrid, 1630, tuvo que publicar el P.Nicolás de Jesús María (Centurión), en Alcalá 1631, su *Phrasium mysticae Theologiae V. P. Fr. Ioannis a Cruce... Elucidatio*. Finalmente, el P.Juan Bautista Lezana, consultor de la Sda. Congregación de Ritos, volvió a defender en 1655 los escritos del Santo, con lo cual su causa de beatificación se encaminaba hacia la solución definitiva en 1675¹⁵.

Algunos de los *modernos rechazos* proceden de sus «olvidos» o «silencios» de los que trataremos más adelante. Quizá valga la pena recordar la mala impresión que puede causar entre los cristianos de hoy su doctrina sobre la «nada», no obstante la defensa que pueden hacer de él los seguidores de las «técnicas orientales»¹⁶.

También resulta original el planteamiento de Anselmo Donázar desmontando la figura mítica del Santo, exaltado en los procesos y en las Biografías completadas a veces — según él — con retazos de su doctrina, al mismo tiempo que resalta sus «lagunas» y su faceta «humana, demasiado humana»¹⁷.

¹⁵ Referencias a las «apologías» del P.Quiroga, en E.PACHO, *El Cántico Espiritual*, p.47-48, con nota 21. La de Ponce de León, en SILVERIO, B.M.C., 10, p.396-439. La del P.Diego de Jesus (Salablanca), ib., p.347-395. La de Lezana, ib., p. 440-441. Cf. CARMELO DE LA CRUZ, *Defensa de las doctrinas de san Juan de la Cruz en tiempo de los alumbrados*, en *El Monte Carmelo* 62 (1954) 41-72.

¹⁶ Cf. como ejemplo, WILLIAM JOHNSTON, *El ojo interior del amor*, Madrid, Paulinas, 1984, p.132-144 (cap. 12).

¹⁷ Cf. *Fray Juan de la Cruz. El hombre de las ínsulas extrañas*, Burgos, El Monte Carmelo, 1985, p.245-275 (cap. XV). Entre las obras de estilo «apologético», con vistas a la proclamación del Santo como «Doctor de la Iglesia», se puede recordar WENCESLAO DEL SSMO. SACRAMENTO, *Fisonomía de un Doctor*, 2 vols., Salamanca, 1913.

II - A LA BUSQUEDA DE SU AUTOBIOGRAFIA

Es cierto que Juan de la Cruz no suele prodigarse en confesiones personales ni habla en primera persona, pero tampoco faltan a lo largo de sus escritos. En este apartado — fiel al método de buscar 'resonancias históricas' en sus escritos — no quisiera llenar las lagunas de su vida con su doctrina o achacar todo lo que escribe a experiencia personal, sino de preguntarnos si metodológicamente no es válido indagar más allá de la letra y ver si de alguna manera transparente la vida del autor. Se trataría, por lo tanto, de tejer una *autobiografía* con las páginas de sus *Obras*.

Existe una difusa convicción en los lectores e intérpretes de san Juan de la Cruz que sus escritos no son explícitamente autobiográficos, pero al mismo tiempo se cree que «la impersonalidad de la obra del místico español — como escribe Morel — no es más que aparente. En realidad, él se expresa totalmente en su obra, en cuanto lo permite un lenguaje relativamente deficiente»¹⁸. Baruzi, que desconfiaba del relato autobiográfico de los místicos, sitúa a Juan de la Cruz entre los que, refugiándose en el anonimato de su obra, transmiten finos matices de su personalidad¹⁹.

También es comúnmente aceptada la interpretación de que donde se esconde verdaderamente la experiencia mística originaria es en los poemas, y los comentarios, cuando existen, o es repetición de la experiencia, o queda muy lejos de la misma. En cualquier caso, a los intérpretes poetas del Santo les queda más escondido en los comentarios que en los versos. Debe tratarse de intuiciones y sintonías por conaturalidad entre los escritores inspirados.

En una búsqueda de rastros «autobiográficos» del Santo lo que llama poderosamente la atención del intérprete y espolea la curiosidad y el análisis es la *Noche*. Inmediatamente el recuerdo biográfico corre a la cárcel de Toledo, matriz de una gestación poética de primerísimo valor

¹⁸ G. MOREL, *Le sens de l'existence selon S. Jean de La Croix*, I, Paris, Aubier, 1960, p. 56.

¹⁹ JEAN BARUZI, *Saint Jean de la Croix*, p. 232.

lirico y estético, pero también transparencia de una vivencia religiosa y afectiva muy honda. Fuese compuesta en el cuchitril toledano o poco después en el convento del Calvario, en ambos casos, la experiencia es clara. Ciertamente la acción del poema transcurre en un tiempo pre-térito, y el poeta cantor parece ser el protagonista.

Cuando años después nacen los comentarios al poema, el escritor místico tiene que confesar — es probable que de sí mismo — que «el alma las dice estando ya en la perfección, que es la unión de amor con Dios, habiendo ya pasado los estrechos trabajos y aprietos, mediante el ejercicio espiritual del camino estrecho de la vida eterna... por el cual camino ordinariamente pasa el alma para llegar a esta alta y dichosa unión con Dios» (1N prólogo).

Esta me parece una clave de lectura de primer orden para entender la *Noche* como camino autobiográfico y explicaría por qué la acción transcurre en tiempo pasado. Los protagonistas de la acción serían dos: Dios y el autor del libro. El lector futuro no será más que un invitado a observar el camino recorrido y a integrarse en la experiencia. Baruzi ya advirtió que «cuando son escritas las primeras líneas de la *Subida del Monte Carmelo*, la perfección que describen las últimas estrofas del poema ha sido ya conseguida»; es decir, Juan de la Cruz «ha esperado llegar al final de la evolución interior para comenzar a construir el sistema que nos ha legado»²⁰.

Nieto, pasando más allá del «nivel histórico-situacional» de la gestación del poema, sugiere la hipótesis de que existe también un «nivel erótico-sexual», en ambos casos con referencias a la autobiografía de Juan de la Cruz. Es aquí donde el comentarista arriesga demasiado: «Las vivencias eróticas de este poema pueden muy bien ser ecos de vivencias juveniles, de sueños o ensueños de virilidad repudiados al nivel consciente. Esto no se dice con intención de menoscabar la pureza ética de Juan o su integridad y

²⁰ Ib., p.275. La *Noche* como «autobiografía», ib. p. 190. Baruzi trata ampliamente «la relación entre la experiencia y la doctrina» (o.c., 1. III, p.231-374. Páginas muy ilustradoras, especialmente en el cap.I, del 1. III, p.233-304. Cf. también FEDERICO RUIZ, *Introducción a san Juan de la Cruz*, p. 70-80.

sinceridad, sino porque es la única manera que este poema expresa todo su sentido vital»²¹.

Me parece demasiado imaginar. Lo más coherente e inmediato es pensar en la experiencia de la «noche» personal; primero, el encuentro con la noche cósmica, con su oscuridad material, su belleza y embrujo, que él transforma en símbolo de la otra oscuridad, la de su propia vida dolorida, que toca el sentido y el espíritu. Ese trasfondo vivido es el que se transparenta originariamente en el poema de la «noche», en los comentarios de *Subida del Monte Carmelo* y *La noche oscura*. En estos últimos está la clave teológica y mística desde donde lee los acontecimientos dolorosos de su vida como sucesos y momentos críticos de crecimiento y madurez cristiana. El paradigma personal le ha servido para dar a su experiencia una interpretación de valor universal. La transferencia es válida porque cuenta con el apoyo documental de su propia historia. Si se quiere añadir la *experiencia ajena* es para mayor abundancia probativa. Y muy en último lugar cuentan las influencias literarias de la tradición o las referencias bíblicas. Sin embargo, tampoco hay que urgir demasiado el símbolo de la «noche» referido a su propia vida porque ignoramos si el *modo* concreto de realizarse las noches activas y pasivas que él describe las ha pasado o no y sí sabemos que los mayores pruebas dolorosas las ha sufrido como persecución de sus propios hermanos, bien sea en el calabozo toledano, bien en el abandono y persecución sistemáticos de sus últimos días.

En esa tesitura autobiográfica ha sido compuesto el poema *La Fuente*. El poeta habla en primera persona como uno que «sabe» los secretos de la «Fuente», el misterio trinitario y de la Eucaristía. Refleja también la experiencia mística de la cárcel toledana en la que vive en fe («aunque es de no-

²¹ J.C. NIETO, *Místico, poeta, rebelde, santo*, p. 72. El autor ha llevado la interpretación del poema de la *Noche* hasta los límites posibles del «amor profano», sensual y sexual con connotaciones sacras, como experiencia originaria que después transformó en amor divino en *Cántico y Llama*. Las sugerencias abundan en la última obra del autor y puede que alguna vez sean auténticas intuiciones que tengan que ser tenidas en cuenta para futuras lecturas del Santo. Cf. *San Juan de la Cruz, poeta del amor profano*, San Lorenzo de El Escorial, Swan, 1988, p.29, 38-39, 43, 54-55, 188, 191, 203-206, 211, etc.

che») el tormento de una vida. José Vicente aventura más todavía la fecha y la ambientación interior motivada por la cercanía de las fiestas litúrgicas de la Ssma. Trinidad y del Corpus, que cayeron aquel año de 1578 el 25 y 29 de mayo respectivamente²². Evidentemente se trata de una «experiencia» que equivale a una confesión autobiográfica.

Sucede lo mismo con *Cántico Espiritual*, cuyas canciones «parecen ser escritas con algún fervor de amor de Dios» y «en amor de abundante inteligencia mística», según confiesa Juan de la Cruz. Atenúa después la confidencia cuando sigue diciendo: «no pienso afirmar cosa de mío, fiándome de experiencia que por mí haya pasado», que resultaría evidentemente paradójico si no se descubriese la verdadera intención: someter su pensamiento y su experiencia al juicio de «la santa madre Iglesia» (CB prólogo, 1, 2 y 4).

«Autobiografía en clave» llama a *Cántico* Donázar. «Lo más personal del Santo — sigue diciendo — está en el *Cántico*, pero velado y revuelto con los avatares del objeto teológico de que trata: el alma del justo. A Fray Juan no sólo no le interesa descubrir su propia alma, sino que deliberadamente la oculta. Todo estudio profundo del Santo debe comenzar por el *Cántico*»²³.

Si para los comentaristas del poema *Cántico* les resulta un «misterio» y un prodigio de diversas técnicas literarias²⁴, lo es también para el intérprete teólogo. Si lo leemos como relato autobiográfico, es un enigma el juego de los distintos *espacios y tiempos* en los que se desarrolla la acción de los protagonistas, en este caso, el amante (Juan de la Cruz) y el Amado (Cristo, el Hijo de Dios, el «dulcísimo Jesús»). El espacio y el tiempo se funden en uno en la estrofa 23 de CB, donde se realiza la caída (en el espacio y tiempo míticos del paraíso), y la redención (en el espacio y tiempo históricos del Gólgota). Juan de la Cruz ha vivido experiencialmente

²² JOSÉ VICENTE RODRIGUEZ, *San Juan de la Cruz, profeta enamorado de Dios y maestro*, Madrid, Instituto de Espiritualidad a Distancia, 1987, p. 150.

²³ ANSELMO DONAZAR, *Fray Juan de la Cruz*, p.50.

²⁴ COLIN P. THOMPSON, *El poeta y el místico. Un estudio sobre 'El Cántico Espiritual' de San Juan de la Cruz*, San Lorenzo de El Escorial, Swan, 1985, p.119-160 (cap. 5).

la doble realidad de pecado y redención. Lo mismo se podía decir de otras «acciones» que se suceden en el poema como búsqueda del Amado por el amante hasta la plena consumación del matrimonio y el final atisbo de gloria²⁵.

En *Llama* se autobiografía al fundir la experiencia en un aparente relato místico impersonal. Compuestas las canciones en un momento de inspiración poética, ha esperado el momento oportuno para el comentario. «También se habla mal en las entrañas del espíritu — escribe el Santo — si no es con entrañable espíritu; y, por el poco que hay en mí, lo he diferido hasta ahora que el Señor *parece que ha abierto un poco la noticia y dado algún calor*» (Ll prólogo, 1).

Son *afirmaciones generales* que no fundan una tesis bien desarrollada: los escritos de Juan de la Cruz son autobiográficos. Pero existen también detalles más particularizados que indican, siempre indirectamente, rasgos de una «experiencia» y por lo mismo retazos de una autobiografía.

Por ejemplo, cuando describe la «dichosa ventura» de liberarse de la casa de su sensualidad, dice que «no se puede bien entender si no fuere, a mi ver, *el alma que ha gustado de ello*; porque verá claro cuán mísera era la servidumbre que tenía, y a cuántas miserias estaba sujeta cuando lo estaba a la obra de sus potencias y apetitos, y conocerá cómo la vida del espíritu es verdadera libertad y riqueza que trae consigo inestimables bienes» (2N 14, 3).

Lo mismo cuantas veces proclama el Santo *la transcendencia del conocer místico que lo hace inefable* como propio de la «Teología mística» o sabiduría secreta (2N 17, 2-3), «que se sabe por amor» (CB prólogo, 3; también Ll 3, 1; Ll 4, 7; CB 39, 5;). «La transformación del alma en Dios es indecible», condensa el Santo (Ll 3, 8). En esos casos no está citando al Areopagita o a los tratadistas: sencillamente lo sabe por experiencia.

Mayor carga autobiográfica tienen otros pasajes donde el Santo alude a la *incredulidad* que pueden suscitar ciertas afirmaciones atrevidas, como es la operación de la llama de amor viva, que «es el Espíritu Santo» (Ll 1,3), «en el más

²⁵ Sugerentes aportaciones sobre el «tiempo» y el «espacio» sacrales, expresión del «misterio» del *Cántico* del que habla Thompson, en J.C.NIETO, *Místico, poeta, rebelde, santo*, p.73-80.

profundo centro del alma». Por eso advierte, creo que con una pizca de ironía crítica: «Y porque las cosas raras y de que hay poca experiencia son más maravillosas y menos creíbles, cual es la que vamos diciendo del alma en este estado, *no dudo sino que algunas personas, no lo entendiéndolo por ciencia ni sabiéndolo por experiencia, no lo creerán, o lo tendrán por demasía, o pensarán que no es tanto como es en sí*» (Ll 1, 15). Lo mismo cuando habla de la «aspiración» de amor a la manera de la aspiración del Padre en el Hijo y del Hijo en el Padre, según la teología trinitaria, que — dice el Santo — «no hay que tener por imposible», porque esa es la enseñanza de la Escritura (CB 39, 3-4). En este contexto habría que apreciar muchas ponderaciones expresadas en las partículas «¡oh!», «¡ah!», «cuán», etc., que son verdaderas críticas y protestas proféticas contra tibios e incrédulos.

Imposible no pensar en una radiografía de su alma, de sus sentimientos más hondos de pecador perdonado y salvado en Cristo al leer la «oración de alma enamorada» (*Dichos* 26-31), con ese final apoteósico de gozo pascual: «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. Pues, ¿qué pides y buscas, alma mía?».

Muchos rasgos de su vida, muchos girones de alma quedan prendidas en las páginas de sus *Obras*, que una lectura atenta descubre sin necesidad de que use la primera persona, en realidad muy pocas veces. Especialmente en sus *Cartas*, auténticas joyas de cristianismo y de humanidad, desgraciadamente pocas, es donde su radiografía íntima parece más nítida, pero todavía insuficiente.

Quedan después las interpretaciones más o menos fantásticas, imaginativas, quizá a veces auténticas intuiciones de los intérpretes, que habrá que juzgar en cada caso.

Por ejemplo, cuando se quiere vincular la radicalidad que propone en *Subida-Noche* a la pobreza vivida durante la infancia, la adolescencia, la profesión de carmelita descalzo, y también la lobreguez de la cárcel toledana. Como sugerencia puede servir, pero sería difícil darle apoyo documental o al menos coherencia interna. Ciertamente, desde una perspectiva «histórica» la hipótesis creo que carece de fundamento. Por otra parte, habla poco de los «pobres»,

acusado por algunos como un «olvido» del místico Juan de la Cruz.

Curiosa, una vez más, la interpretación autobiográfica que ofrece Donázar comentando el Romance sanjuanista «Super flumina Babilonis», paráfrasis del salmo 137 que habla de destierro de los judíos en Babilonia y que Juan de la Cruz aprovecha para lamentar la soledad y el destierro en la cárcel toledana. Para Donázar se trataría del destierro del Santo en Andalucía. «Babilonia — escribe — es el símbolo de la tentación, de la belleza profana, que el desterrado está viviendo en Andalucía... Viniendo ahora al tema del romance, Babilonia y Jerusalén parecen aludir a Andalucía y Castilla, el reino de la belleza terrena y el de la belleza celeste»²⁶. Esa interpretación requiere cambiar el lugar y tiempo de composición del poema hasta ahora fijados en Toledo los años 1577-78, porque el Santo no llegó a Andalucía hasta finales de 1578.

El ejemplo de «la amorosa madre» con referencia al obrar de Dios que regala al hijo con su ternura, o le lleva en sus brazos, o lo desteta (IN 1,2; CB 27,1; LI 3,66), ¿no será — se preguntan algunos — autobiográfico recordando complejos infantiles mal resueltos?²⁷

Como muestra de «sugerencias» posibles puede bastar. Otras muchas se han recordado en el apartado anterior al hablar de los «silencios» de un místico, entre otros su propia *autobiografía*.

²⁶ ANSELMO DONAZAR, *Fray Juan de la Cruz*, p. 108-113. Sin embargo, para H.U.VON BALTHASAR, Babilonia es «el mundo, incluida la Iglesia en su exterioridad». Cf. *Gloria*, una estética teológica, III: Estilos laicales, Madrid, Encuentro, 1986, p. 129.

²⁷ GABRIEL CASTRO, *El simbolismo en el lenguaje*, en *Teresa de Jesús* (Avila), n° 36 (1988) 25.

III - RADIOGRAFIA DE SU TIEMPO

Este es el capítulo mas amplio, el más sugerente cuando se buscan «resonancias históricas» en los escritos de san Juan de la Cruz. Porque, a pesar de los supuestos «silencios», sus *Obras* reflejan, dentro de un estudiado anonimato en que se sitúa el autor, una *historia religiosa*, como ha quedado claro en lo dicho hasta ahora. Conociendo el siglo XVI y sabiendo leer entre líneas en las enseñanzas del Santo, podemos dibujar un cuadro bastante completo de su «tiempo», de su historia, de su mundo. Por supuesto no cabe en pocas páginas una exploración sistemática de los escritos y de las doctrinas sanjuanistas. Lo que expongo es mera sugerencia para seguir indagando en esa fuente.

Un par de referencias bibliográficas nos animan en esta indagación que promete ser fértil en el futuro.

Escribe Federico Ruiz: «El curso de su vida y el tenor de sus escritos nos refieren constantemente a un mundo concreto de cultura y religiosidad. Lo podemos denominar enclave o arraigo, fuentes o corrientes. Frente a él mantiene la misma consigna de silencio que observamos en la manifestación de su vida personal. Podemos, sin embargo, reconstruir los contenidos y los cauces de su diálogo con la historia. Trataremos de identificar los factores ambientales de tipo cultural, social, político, familiar»²⁸. El no hace más que sugerir el proyecto pero no lo realiza porque no era ése el cometido de su libro. Lo ejemplariza con pocas alusiones.

«En realidad — escribe otro intérprete — san Juan de la Cruz ha abordado todos los grandes problemas de su época: la teología de la fe, de la oración, el amor a la Sda. Escritura, el rechazo de un formalismo ceremoniero del que no se han librado sus sucesores. Casi todos los temas tratados en la *Subida del Monte Carmelo* y la *Noche oscura* son los discutidos por los discípulos o adversarios de Erasmo y también del Iluminismo a mediados del siglo XVI. Esto es lo que hace que san Juan de la Cruz sea actual. Es lo más contrario a un Doctor intemporal»²⁹.

²⁸ *Místico y maestro*, p. 43.

²⁹ LUCIEN-MARIE, *Actualité de la doctrine de Saint Jean de la Croix*, en

Buen pórtico para iniciar la andadura, que es también una aventura intelectual. A través de las páginas de san Juan de la Cruz esperamos tomar contacto con los grandes movimientos espirituales de su tiempo, los ortodoxos y heterodoxos; con la religiosidad popular y su mundo variopinto de manifestaciones religiosas y espirituales; con la piedad morbosa de grupos místicos exaltados; con los maestros «espirituales» y sus discípulos mal iluminados por las enseñanzas que Juan de la Cruz critica, etc. Mundo apasionante por la variedad y que nos deja entrever todo un continente más apasionante todavía. Con páginas como las de san Juan de la Cruz, junto con otras de los demás «espirituales» de la época, se puede reconstruir la verdad entera de la espiritualidad del siglo XVI.

a) *Movimientos espirituales*

El español del siglo XVI ha vivido la fe de modo muy individualista y privado, pero sin excluir una dimensión comunitaria y asociativa. La primera célula era la *familia*, en la que el cristiano se iniciaba en la fe por ósmosis y tradición. La parroquia era otro lugar de encuentro y comunicación. No creo que se pueda hablar de «asociacionismo» cristiano en ese siglo, pero sí de «mentalidades colectivas» que de alguna manera vinculaba a unos creyentes con otros en un mínimo de estructura jurídica y social. Por ejemplo, el rico movimiento de las «beatas», todavía no historiado sistemáticamente, lo mismo que las «cofradías», «hermandades» y los «gremios» de claro matiz religioso, y no digamos nada de las órdenes y congregaciones religiosas tan abundantes y influyentes en la mentalidad del pueblo.

Entre esos «movimientos» la historiografía moderna ha dado mucha importancia a los *recogidos*, *alumbrados*, *erasmistas*, *protestantes*, *conversos*, etc. Todos ellos configuran la espiritualidad del siglo XVI español como diferentes

«vías» para conseguir la perfección cristiana³⁰ y con todos ellos se ha encontrado el Santo a lo largo de su vida o para vivirlos o para criticarlos. Vigilando la ortodoxia estaba la *Inquisición*, sin la cual es difícil entender el momento conflictivo de la espiritualidad del siglo XVI. Con los *Recogidos* tiene sintonías no sólo por concordancias lexicales y otros recursos literarios, sino por la vivencia de ciertos temas comunes, como la búsqueda de Dios en la interioridad, la defensa de la contemplación afectiva, la descripción de los estados del alma, la crítica a una religiosidad exteriorizada y vacía, etc. La «vía del recogimiento» supuso para los espirituales españoles el tránsito de una espiritualidad «metodizada», elaborada en los Países Bajos e importada por España a finales del siglo XV o primeros del XVI, a una espiritualidad intimista que busca el «centro» del alma para unirse con Dios.

Ha sido Melquiades Andrés quien repetidamente ha establecido axiomáticamente que el «recogimiento» es la quintaesencia de la espiritualidad española del siglo XVI, su «reforma». «La vía del recogimiento — escribe — constituye la cima de la reforma española». «Si preguntamos cuál es la vía espiritual básica en la España del siglo XVI, sin cuyo conocimiento no es posible penetrar a fondo en la historia de nuestra espiritualidad y de nuestra pastoral, e incluso diría en no pocos aspectos de nuestra cultura, la respuesta de la historia es decidida y contundente: la vía del recogimiento». «De este modo — dice también — toda la mística española del siglo XVI, y de la edad de oro en general, se halla de algún modo relacionada con la del recogimiento. Ella es la primera mística española, y casi la única hasta la llegada de santa Teresa y san Juan de la Cruz»³¹.

El Santo alude alguna vez a la «gente recogida», y en el Carmelo femenino y masculino estaba pensando al ponerse

³⁰ Cf. como bibliografía de apoyo, M. ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, II, Madrid, Edica, 1977, p. 107-295; 507-611 (caps. 14 y 21). Cf. bibliografía de nota 3.

³¹ M. ANDRÉS, (Dir.), *Los recogidos. Nueva visión de la mística española*, Madrid, FUE, 1976, p. 13, 32, 58. Id., «Introducción» a la edición del *Tercer Abecedario*, de Francisco de Osuna, Madrid, Edica, 1972, p. 3-117.

a escribir la *Subida del Monte Carmelo* (prólogo 8). En un análisis sistemático de la «vía del recogimiento» se descubren algunos temas comunes: «En la mística de san Juan de la Cruz perviven temas recogidos: el alma como imagen de Dios, Dios centro del alma, el centro o sustancia del alma, la experiencia, lágrimas, la melancolía, el engrandecimiento del alma, la centella, la embriaguez, los toques del alma, el vino, la vidriera, el no saber, la quietud y sosiego»³². Esto no significa que los términos y la doctrina sean exclusivos de la «vía del recogimiento», o que Juan de la Cruz dependa de los autores más en vista como Laredo y Osuna, sino la afinidad del Santo con autores de una escuela española en la que hay que encuadrarle. De esto nos ocupamos de momento.

La terminología del Santo es persistente. Repetidamente habla del «recogimiento interior», del «íntimo recogimiento» como «templo» verdadero del alma, el «recogimiento espiritual», el «alto recogimiento», el «santo recogimiento», etc. El tema tiene dos contextos doctrinales muy claros: el de la *contemplación amorosa*, adquirida o infusa (2S 12-15; 1N 8-9; LI 3, 27-62). Y la *crítica a la religión exteriorizada* (3S 34-45). Todo lo sensible «aprehendido» por los sentidos o por las potencias perjudica el «recogimiento», y por eso debe ser evitado para favorecer el trato íntimo con Dios en lo «interior» donde se realiza la unión. El arranque de *Cántico*: «¿Adónde te escondiste, amado...?», y la propuesta del Santo para buscar a Dios en lo «escondido», así como la crítica a los directores espirituales que impiden el «santo recogimiento» pueden ser dos paradigmas de su enseñanza. Hacia el «santo recogimiento» encaminaba el Santo a los carmelitas reformados «contemplativos», como expone en *Cartas, Cautelas y Avisos a un religioso*.

También resulta problemático su *vinculación con el erasmismo*. El «cristianismo interior», teñido de humanismo y paulinismo, purificado de todo formalismo, fue el ideal propuesto por todos los reformadores de los siglos XV y

³² JOSÉ AMENGUAL, *ib.*, p.650-651. El autor dedica las pags. 643-652 a confrontar el «recogimiento» con San Juan de la Cruz con uso abundante de textos.

XVI, de Europa y España. Erasmo es el prototipo del movimiento de «reforma», que, en realidad es mucho más ancho y profundo que la obra del humanista holandés. Ver todo el movimiento de espiritualidad española «sub specie Erasmi» es un estereotipo cultural que no se mantiene después de las monografías dedicadas a los autores y movimientos espirituales del siglo XVI.

Bataillon, que indagó todos los canales por donde desaguó el erasmismo histórico y cultural, no se creyó obligado a tratar de «la corriente propiamente mística que se desarrolla en los claustros, y cuya interioridad no debe nada a la interioridad erasmiana, salvo quizá indirectamente, a través de un autor como Luis de Granada»³³ Juan de la Cruz pertenece a la « corriente mística» aludida por Bataillon y no debe tampoco nada a Luis de Granada.

Cuando Juan de la Cruz redacta sus *Obras*, Erasmo, además de vetado estaba alejado de las preocupaciones de los espirituales españoles. Sin embargo, ha habido intérpretes empeñados en asociar la purificación del culto cristiano emprendido por Juan de la Cruz al pensamiento erasmiano³⁴. Pero analistas posteriores han notado la distinta perspectiva en que se sitúa el reformador del Carmelo y el reformador holandés³⁵.

Su filiación *con los conversos*, moros o judíos, es indemostrable desde la «resonancia» en sus escritos, no obstante que su vida estuvo en contacto existencial permanente con ellos en Fontiveros, Arévalo, Medina, Avila, Granada, etc³⁶. Hay una curiosa referencia a los «judíos» en la canción 18 del CB, cuando describe los asaltos de lo sensual contra lo espiritual, a la espera del matrimonio espiritual. «¡Oh ninfas de Judea...! 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 lo es la gente judaica» (CB 18, 4).

³³ M. BATAILLON, *Erasmo y España*, México, FCE, 1966, p.751.

³⁴ Cf. JEAN KRYNEN, *Une rencontre révélatrice: Érasme et saint Jean de la Croix*, en *Bulletin de l'Institut Français en Espagne*, 97 (1957) 72-74.

³⁵ Cf. JOSÉ GOÑI GAZTAMBIDE, *El erasmismo en España*, en *Scripta Theologica* 18 (1986) 117-156.

³⁶ Cf. JOSÉ CARLOS GOMEZ-MENOR FUENTES, *El linaje familiar de santa Teresa y de san Juan de la Cruz. Sus parientes toledanos*, Toledo, 1970.

Con *los alumbrados*, queriendo o sin querer, estuvo implicado en vida y después de su muerte. En una visión de la vida espiritual tan cargada de misticismo como es la que expone Juan de la Cruz, el Espíritu Santo «alumbr» con su visitación al alma «recogida». Los *recogidos* y los *alumbrados* tienen en las *Obras* del Santo abundante material para defender sus tesis predilectas, si bien el planteamiento, por lo que se refiere a los *alumbrados*, sea distinto. Es en los lugares donde él habla de la «divina contemplación» donde aparece la «iluminación» del Espíritu que aprovecharon los «alumbrados» históricos para defender sus teorías³⁷. «Iluminar», «ilustrar», «alumbrar» y sus derivados son frecuentes en la obra de Juan de la Cruz. La *Llama de amor viva*, título de una de sus *Obras*, puede ser el símbolo más significativo de la iluminación interior.

Históricamente el tema tendría un riquísimo desarrollo. El Santo ha vivido los años 1579-82 como rector del colegio carmelitano de Baeza, lugar privilegiado de piedad, de exaltación mística promovida por los jesuitas, san Juan de Avila y sus discípulos, muchos «clérigos conversos», todos pastores y algunos profesores de la Universidad de reciente fundación. Baeza, nido de «beatas», «Baeza... que es la matriz de los alumbrados, y los cría en el Colegio que allí hay, y tantas *beatas* que se entiende que en sola Baeza hay dos mil», como resume Sebastián Camacho, al visitador del tribunal inquisitorial de Córdoba, Don Luis Copones, en 1588³⁸. Juan de la Cruz, que se ha movido en ese ambiente

³⁷ La *Noche oscura* fue el «libro de cabecera» de los alumbrados sevillanos después de la primera edición en 1618. Cf. esta interesante información y sus implicaciones inquisitoriales en A. HUERGA, *Historia de los alumbrados. IV: Los alumbrados de Sevilla (1605-1630)*, Madrid, FUE, 1988, p.238-264 (cap. IX: «Insidias sevillanas a la 'Noche Oscura' de san Juan de la Cruz»).

³⁸ Cf. en A. HUERGA, *Historia de los alumbrados. II: Los alumbrados de la Alta Andalucía (1575-1590)*, Madrid, FUE, 1978, p.125-126. Es necesario tener en cuenta todo el volumen para conocer el «ambiente» de Baeza y la comarca andaluza de Ubeda, Jaen, etc. en tiempo de san Juan de la Cruz. Especialmente los caps. III-VI, pags. 97-201. El P. Gracián de la Madre de Dios dedicó algunas páginas al tema en la *Peregrinación de Anastasio*, especialmente en los «Diálogos» 13 y 14. Cf. en SILVERIO DE SANTA TERESA, *Obras del P. Jerónimo Gracián de la M. de Dios*, III, Burgos, El Monte Carmelo, 1933, p.180-220, *passim*. Con ello se puede completar a

como director espiritual del pueblo, de alumnos y profesores de la Universidad, y comenzaba entonces a pergeñar la *Subida-Noche*, ¿cómo no va a contagiarse del entusiasmo ambiental y no lo va a reflejar en sus escritos integrándolo o criticándolo? Conocido ese ambiente en que se mueve y las suspicacias que generan los «espirituales» en los tribunales de la Inquisición, no es extraño que Juan de la Cruz fuese tenido por «alumbrado»³⁹.

Si la crítica a la religión exteriorizada que realiza en los últimos capítulos de *Subida*, contra el culto indebido a las *imágenes, oratorios y ceremonias* o cualquiera de los «bienes motivos», la hace con mentalidad de «alumbrado» y otros grupos afines, por su elección del camino del «recogimiento», o por su exquisito gusto de humanista como Erasmo, es difícil demostrarlo históricamente. Son coincidencias y no afinidades o dependencias. En cualquier caso, los capítulos 35-45 de 3S son uno de los filones más jugosos y aprovechables en esta angulación «histórica» de sus escritos que estamos trazando. Pero ciertamente la razón de su *crítica* es muy profunda: el uso de los «medios» se ha convertido en fin. No es Dios o los santos los que interesan, sino los propios caprichos. La purificación de las «mediaciones» la realiza con la vida teologal, en este caso mediante el ejercicio de la caridad teologal con la que «entera» la voluntad.

Queda un grupo más conflictivo que es el de *los luteranos*, de poca significación histórica cuando escribe el Santo. También aquí algunos han querido ver afinidades o críticas. Empeño difícil, tarea expuesta a muchos subjetivismos. Ciertamente hay capítulos muy golosos para una confrontación entre Lutero y Juan de la Cruz, — que yo sepa un campo todavía bastante virgen —, como es la experiencia de la fe como camino de justificación, el amor a la Escritura que tiene la primacía en la Iglesia, el profundo cristocentrismo, el hambre de «experiencia» religiosa, la crítica a la religión vacía, ritualista, farisáica y la moral pelagiana, la

CRISOGONO DE JESUS SACRAMENTADO, *Vida de san Juan de la Cruz*, Madrid, Edica, (muchas ediciones desde 1945) caps. 11 y 12.

³⁹ Cf. la afirmación de J.A. LLORENTE, citado en nota 14 de este estudio.

impresionante «teología crucis», etc. Pero los planteamientos son distintos.

No basta decir que «Juan de la Cruz parece más radical que el mismo Lutero»⁴⁰. Von Balthasar, que hace esa afirmación de aparente filiación luterana del Santo, pone en evidencia que el «*me hice* perdida y fui ganada...», de la canción 29 del CB, «es el elemento crudamente antirreformista (antiluterano) presente en toda la obra y método de Juan de la Cruz»⁴¹. «Yo creo — escribe Donázar — que no se ha dado oposición más fuerte a Lutero en el catolicismo que desde los libros de san Juan de la Cruz»⁴². No ha habido en el catolicismo autor alguno que, arrancando del mismo presupuesto (la total corrupción de la naturaleza humana, de la que parten Lutero y Juan de la Cruz), haya llegado a conclusiones tan distantes: a la posibilidad de que el hombre *sea simul iustus et peccator* (Lutero), o a la plena transformación ontológica en Dios (Juan de la Cruz).

Quedaría todavía una curiosa versión de un Juan de la Cruz potencialmente hereje, cercano a Lutero y Calvino, que no quiso, o no supo sacar todas las consecuencias del sistema como los «reformadores» y acabó dentro de la Iglesia católica, como «rebelde sumiso»⁴³.

b) *El movimiento místico*

En aquel clima recargado de profunda espiritualidad que se vislumbra de lo dicho hasta aquí, abundaba también la mística y sus «fenómenos». Juan de la Cruz ha tenido «experiencias místicas» altísimas que describe en sus *Obras*, pero éstas transparentan poco sus «fenómenos místicos». Lo cierto es que por una parte defiende la «obra de Dios» en las almas con intervenciones extraordinarias, y al mismo tiempo es crítico contra la fenomenología de la experiencia mística, como las *visiones, revelaciones, éxtasis, etc.*

⁴⁰ H. URS VON BALTHASAR, *Gloria*, III, p.121.

⁴¹ *Ib.*, p. 140.

⁴² ANSELMO DONAZAR, *Fray Juan de la Cruz*, p.124-126.

⁴³ Son las conocidas tesis — ya citadas en este estudio — de J.C. NIETO, *Místico, poeta, rebelde, santo*, p. 152-162; 232-238; 51-66; 129-141.

Desde el planteamiento «histórico» que estamos haciendo nos podemos preguntar el porqué.

El primer gran biógrafo del Santo, José de Jesús Ma (Quiroga), menciona un «excelente discurso» sobre «la verdadera contemplación» después de haber leído «autores antiguos» entre ellos san Dionisio y san Gregorio. Le preocupaban — según este autor — «*las opiniones nuevas, que en materia de oración corrían en este tiempo... por estar muy desusada la verdadera contemplación que enseñaron los santos por otros modos nuevos de orar, que maestros modernos habían introducido, fundados más en artificio humano que en los recibos de la operación divina*»⁴⁴.

¿Quiénes eran los «maestros modernos» que enseñaban «modos nuevos de orar» o difundían «opiniones nuevas»? Ciertamente los que se oponían a la *contemplación* y a la *mística* y por lo tanto los que enseñan un método «activo» de oración. No pueden ser los «alumbrados», como sugiere el P.Crisógono⁴⁵, sino los defensores de la «oración metódica» importada de la *Devotio moderna* y tan usual en su tiempo en España, o los enemigos de la oración mental y movimiento místico. Algunos, desde que Baruzi lo sugirió como hipótesis, han sospechado que eran los discípulos de Ignacio de Loyola y el método propuesto en los *Ejercicios espirituales*⁴⁶. De hecho después de la muerte de Ignacio la Compañía se opuso a la difusión de las prácticas místicas. También otros «se oponían a la «mística» en aquel cuadrante histórico desde posiciones «oficiales» de la ortodoxia⁴⁷.

Dejadas a un lado las hipótesis, vengamos a los «hechos». Juan de la Cruz elige, por principio, la «vía» de la

⁴⁴ Cf. en EULOGIO PACHO, *San Juan de la Cruz y sus escritos*, Madrid, Cristiandad, 1969, p. 58-59. Eulogio — contra todos los biógrafos y sanjuanistas — sospecha que todo es un montaje del P.Quiroga para defender la vida contemplativa de la Descalcez. Cf. *ib.*, p.56-69.

⁴⁵ CRISOGONO DE JESUS SACRAMENTADO, *Vida de San Juan de la Cruz*, Madrid, Edica, 1960, p.68-69.

⁴⁶ JEAN BARUZI, *Saint Jean de la Croix*, ed.c., p.90-93 y 511. También J.C. NIETO, *Místico, poeta, rebelde, santo*, p. 268.

⁴⁷ Sobre el ambiente oracional del siglo XVI, cf. DANIEL DE PABLO MAROTO, *Dinámica de la oración. Acercamiento del orante moderno a Santa Teresa de Jesús*, Madrid, EDE, 1973, p. 83-134.

contemplación mística. La «meditación» le viene corta, le parece ejercicio de principiantes, del hombre exterior y animal. Por eso insiste en *el paso a la contemplación* como medio hacia la «unión»⁴⁸.

Supuesta la elección del Santo por la *contemplación mística*, se puede indagar en sus *fundamentos históricos*. También aquí el panorama que se abre es amplísimo. Quizá haya que remontarse a la corriente neoplatónica que le precede y que encaja bien en su estructura psíquica, en sus exigencias espirituales o en su experiencia religiosa privilegiada.

Juan de la Cruz quiere que el espiritual supere el umbral de lo sensible, de lo sensorial, de las «aprehensiones» de los sentidos y las potencias, para adentrarse en la órbita de lo «espiritual», porque Dios no cae bajo formas y figuras. Pero no se trata de un vacío total como meta, sino del vacío como mediación para la plenitud. Si el hombre no se desarraiga de lo sensible nunca podrá recibir el don gratuito de la contemplación amorosa.

Juan de la Cruz, al plantear así el problema de la «meditación-contemplación», seguía una antigua *tradición espiritual*, que conecta con los grandes neoplatónicos Plotino y Filón, interpretados por Gregorio de Nisa († 396). Jean Daniélou ha demostrado que Gregorio no copia a Plotino ni a Filón, sino que le sirven para vehicular su experiencia y doctrina auténticamente cristianas. Eso sucede en el uso de palabras tan técnicas y de amplia difusión en la espiritualidad posterior: «apátheia», «theoría», «kátharsis», «tiniebla», etc. Por eso considera a Gregorio como «el mayor místico entre los Padres griegos», y «el fundador de la mística»⁴⁹. Junto a Gregorio hay que colocar a su contemporáneo Evagrio Póntico, y el más influyente de todos, el

⁴⁸ Cf. los lugares clásicos donde habla del tema: 2S, 12-15; lN 8-10; lI 3, 27-67, passim. Baruzi, o.c., ha orientado ampliamente el tema (l.IV, cap. II), p. 449-567, especialmente, p.484-507. El P.José de Jesús María (Quiroga) dedicó un tratadito al tema: *Don que tuvo San Juan de la Cruz para guiar almas a Dios*, en *Obras del Místico Doctor San Juan de la Cruz*, (ed. del P.Gerardo de San Juan de la Cruz), III, Toledo, 1914, p.503-570.

⁴⁹ JEAN DANIELOU, *Platonisme et Théologie Mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, 1932, p. 6-8.

Pseudo-Dionisio Areopagita y sus comentaristas medievales.

El esquema del acercamiento a Dios es el trazado por la experiencia religiosa de Moisés: primero el descubrimiento de la zarza ardiendo, luego la entrada en la nube, y finalmente el encuentro con Dios en la tiniebla⁵⁰. Todo ello significa «vaciar el alma de objetos sensibles» o «la desafección del mundo sensible... el desprendimiento del conocimiento intelectual para entrar en la noche de la fe», o el *rayo de tiniebla*, de origen filoniano que pasa a Occidente a través del Clemente Alejandrino, Gregorio Niseno y el Areopagita, concepto cercano a la «Noche» de san Juan de la Cruz⁵¹.

«Vale la pena recoger la tradición en los escritos del Areopagita, que es donde la habrá leído Juan de la Cruz: «Estos son mis deseos, caro Timoteo: *ocupado en la mística contemplación, abandona los sentidos y las operaciones intelectuales y todas las cosas sensibles e inteligibles*, y todas las cosas que son y las que no son, para que de modo inefable te eleves, en cuanto te es posible, a la unión con Aquel que está por encima de la esencia y la ciencia. Porque por el vaciamiento libre, absoluto y puro de ti mismo y de todas las cosas, serás elevado, dejadas todas las cosas y liberado de ellas, a aquel rayo sobrenatural de la divina tiniebla»⁵².

«Hecha la elección del camino místico, tenía que depurar los conceptos y racionalizar la fenomenología. Es en ese campo donde encontramos otro filón de valiosa significación «histórica», además de espiritual. En esto el Santo tenía «experiencia» de lo que decía. De nuevo hay que recordar el ambiente de exaltación religiosa que él ha vivido especialmente en Baeza y lugares cercanos, y en general en

⁵⁰ Así en la *Vida de Moisés*. Citado por Daniélou, o.c., p. 10.

⁵¹ *Ib.*, p.120 y 191.

⁵² *De Mystica Theologia*, cap. 1, 1, PG 3, 998-999. La absoluta transcendencia de Dios y la incapacidad del hombre de ir a lo increado por lo sensible, cf.en *De divinis nominibus*, cap. 1, 1, PG 3, 586-588. Orienta el tema, aplicado a san Juan de la Cruz, F.Gonzales F. Cordero, *La teología espiritual de Santa Teresa de Jesús, reacción contra el dualismo platónico*, en *Revista Española de Teología* 30 (1970) 9-21. Todo el tema: p. 3-38. Lectura moderna de la *Noche*, cf. Fernando Urbina, *Comentario a 'Noche Oscura del Espíritu' y 'La Subida al Monte Carmelo' de S.Juan de la Cruz*, Madrid, Marova, 1982, p. 77-131.

Andalucía. La búsqueda de la comunicación «sobrenatural» de Dios a los hombres es muy del gusto de la época y se diría que apasiona a los creyentes de todos los tiempos⁵³.

Ese «ambiente histórico» es el marco que encuadra las enseñanzas del Santo sobre las *visiones, revelaciones, locuciones*, y otros fenómenos místicos «sobrenaturales». Los cronistas y biógrafos antiguos se detuvieron con regusto en la narración de las actuaciones del Santo como «director espiritual» consumado, discernidor de espíritu y descubridor de patrañas místicas. Esas informaciones son preciosas — verídicas o no — para comprender la posición crítica del Santo y sus discípulos. Es verdad que alguna vez fracasó, como en el caso de Juana Calancha, beata con fama de santidad, carmelita descalza de Beas, donde el Santo fue su confesor. Reconocido su crimen — pacto con el demonio —, salió del convento y fue castigada por el tribunal de la Inquisición de Murcia⁵⁴. Pero sí acertó en el discernimiento de una carmelita descalza, después de haber fracasado el P.Doria, Vicario General, como lo demuestra su *Censura y parecer*⁵⁵.

⁵³ Tratamiento «histórico» del tema, además de las obras citadas en nota 57, en V. BELTRAN DE HEREDIA, «Los alumbrados de la diócesis de Jaén», en *Miscelánea Beltrán de Heredia*, III, Salamanca, 1972, p.235-333. Reacciones contrarias de Osuna, Vicente Ferrer, Alonso de Orozco, Juan de la Cruz, etc., ib., p.324-334. DIEGO PEREZ DE VALDIVIA, *Aviso de gente recogida y especialmente dedicada al servicio de Dios*, Barcelona 1585 (refleja el ambiente de Baeza y cercanías en la época de san Juan de la Cruz). Edición moderna, Madrid, FUE, 1977, cf. especialmente p.388-393, 566-597. JUAN DE HOROZCO Y COVARRUBIAS, *Tratado de la verdadera y falsa profecía*, Segovia, 1588. LEANDRO DE GRANADA, *Luz de las maravillas que Dios ha obrado desde el principio del mundo en las almas de sus profetas y amigos...*, Valladolid, 1607. JULIO CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal, 1978. SILVERIO DE SANTA TERESA, *Fray Juan de la Cruz, doctor providencial*, en *Revista de Espiritualidad* 1 (1941-42) 332-371.

⁵⁴ CRISOGONO DE JESUS SACRAMENTADO, *Vida de San Juan de la Cruz*, ed. c., p.209-210 y 220. Interesa todo el capítulo 12: «Guía de espirituales», p.202-220, en el que se narran más casos. Quizá a ese «engaño» se refiera el P.Eliseo de los Mártires, en sus *Dictámenes*, en *Obras completas de San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1980, p.1323 (dictamen 14).

⁵⁵ Cf. en ALONSO DE LA MADRE DE DIOS, *Vida, virtudes y milagros*, p.376-377.

Las enseñanzas del Santo están repartidas por toda su obra, pero las ha concentrado en el libro 2º de la *Subida*, cap. 11-32. Ese filón es aprovechable por el teólogo espiritual y también por el *historiador* porque es un testimonio más que confirma la situación espiritual de España del siglo XVI. Juan de la Cruz testifica la existencia de fenómenos «sobrenaturales», algunos como efecto de una auténtica actuación de Dios, otros contrahechos por la picaresca humana. Estos capítulos no se pueden escribir sin tener en cuenta «casos» *observados en la realidad*. La fuente de información es la vida misma. Pero es su costumbre analizar y juzgar «teologalmente» los hechos observados, sin explicitar ni nombres ni tiempo ni lugares. El anonimato es una de sus normas metodológicas a la que se atiene siempre. Esto es lo que nos interesa destacar y no el análisis detenido de esos capítulos. Es suficiente detectar su valor «histórico» en el contexto de una obra espiritual.

c) *Religiosidad popular*

Es, quizá, en muchos aspectos reincidir sobre lo mismo, pero la angulación es diferente. «Juan de la Cruz — escribe Federico Ruiz — es un hombre muy sensible, sensitivo, amigo de la expresión. Le gustan las imágenes, los gestos, las procesiones, los lugares, los encuentros con personas; ha cultivado el canto y la representación dramática. En su estructura psíquica y religiosa, presenta muchos rasgos de la religiosidad popular»⁵⁶. El ha vivido nueve años en Andalucía, tierra fértil para la expresión sensible de lo religioso. Y, sin embargo, en la exposición del sistema doctrinal se expresa como reformador y crítico. Elige, por método teológico, la sobriedad en el uso de «medios» o la renuncia.

Hoy la «religiosidad popular» vuelve a tener una relevancia en el contexto teológico y pastoral. Por eso toda referencia a la historia puede ser útil.

En esta perspectiva vale la pena recordar algunos filo-

⁵⁶ *Místico y maestro*, p.79.

nes doctrinales de sus *Obras*. El *primero* son los capítulos dedicados a los «bienes espirituales motivos» (35-44 del libro 3º de la *Subida*), y los «provocativos», tema iniciado en el capítulo 45 con el que concluye bruscamente el libro. Lo expuesto es suficiente por lo que sugiere «históricamente», si bien el «espiritual» hubiera preferido un tratamiento más completo.

En ese contexto recuerda las *imágenes* y los *retratos* (escultura y pintura), «importantes para el culto divino y tan necesarias para mover la voluntad a devoción», y por eso la Iglesia los aprueba; pero el pueblo busca en ellas la «vanidad y el gozo vano», las usa para «canonizar sus vanidades» (uso de vestidos y ornatos), convirtiéndolo en «ornato de muñecas» y las imágenes en «idolos». La «rudeza» de ciertas personas llega a la «bobería» de poner su confianza más en unas imágenes que en otras; otras ven imágenes que se mueven o hablan, pero puede ser causado por el demonio. Así de duro es el Santo contra los que ponen su afición en esos bienes motivos (3S 35, 2-4; 36, 1-2. 5; 37, 1-2).

También hace alusión al uso de los *rosarios* (3S 35, 7-8); las *romerías*, que muchos hacen «cuando va mucha turba», pero «las toman y hacen más por recreación que por devoción» (3S 36, 3); las *fiestas* solemnes en las que muchos «más se suelen alegrar por lo que ellos se han de holgar en ella(s), ahora por ver o ser vistos, ahora por comer, ahora por otros sus respetos, que por agradar a Dios», y en las que introducen «cosas ridículas e indevotas para incitar a risa a la gente» (3S 38, 2). Algo más se extiende en los *oratorios*, que algunos «no los tienen en más que sus camariles profanos, y aun algunos no en tanto, pues tienen más gusto en lo profano que en lo divino» (3S 38, 4). Aunque cree que el templo es buen lugar para orar, también admite «algunas disposiciones de tierras y sitios» como los desiertos, los montes, o lugares especiales elegidos por Dios (3S 42, 1-6). El lugar no debe impedir, sino ayudar, el «recogimiento interior».

Sobre las *ceremonias* recuerda «el grande arrimo que algunos tienen a muchas maneras de ceremonias introducidas por gente poco ilustrada y falta de sencillez de la fe», que están rozando la superstición y la herejía. Se trata de «gente necia y de alma ruda y sospechosa», y quizá en mu-

chas de ellas hay «pacto oculto con el demonio» (3S 43, 1). En concreto se refiere a ceremonias en la Misa que recuerda las críticas de Pedro Ciruelo, profesor de la Universidad de Alcalá, canónigo de Salamanca muerto hacia 1554, quien publicó hacia 1530 la *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, obra quizá conocida por el Santo⁵⁷. Es posible que aluda también a las «Misas negras» o prácticas mágicas cuando dice que algunos «procuran haber las cosas sagradas y aun lo que no se puede decir sin temblar, las divinas, como ya se ha visto haber sido usurpado el tremendo Cuerpo de nuestro Señor Jesucristo para uso de sus maldades y abominaciones» (3S 31, 5).

El *segundo filón* sería el referente a todos los fenómenos místicos extraordinarios, *visiones, locuciones, revelaciones*, etc. que no podemos especificar, pero que sirve como sugerencia para futuros estudios⁵⁸. Su doctrina no solo se dirige al «pueblo» para que abandone el camino peligroso de las «aprehensiones sobrenaturales» y viva de fe, sino a los «directores espirituales» que favorecen esas manifestaciones peligrosas de la piedad.

Y el *tercero* sería lo referente a *las intervenciones del demonio en la vida espiritual*, especialmente transfigurándose en ángel de luz y simulando los fenómenos místicos. También aquí no hago más que sugerir el tema⁵⁹. No cabe duda que lo «popular» cuenta mucho en la demonología de los siglos pasados y en las manifestaciones modernas. El Santo tuvo muchas experiencias demoníacas en su vida como «director espiritual» y alguna vez ejerció de exorcista, todo ello explica el significado que tiene en su exposición doctrinal⁶⁰.

⁵⁷ Cf. el «Capítulo honzeno: de las oraciones que se hacen con ceremonias vanas y supersticiosas». Edición de Alva V. EBERSOLE, Valencia, Ediciones Albatros, 1978. Es reproducción de la edición de Salamanca, 1538.

⁵⁸ Cf. el tratamiento en 2S 11, 1 (esquema); 2S caps. 16-18, 23-32; 3S caps. 8-15, etc.

⁵⁹ Existen ya buenas monografías. La última de JOSE VICENTE RODRIGUEZ, *La imagen del diablo en la vida y escritos de san Juan de la Cruz*, en *Revista de Espiritualidad* 44 (1985) 301-336. En p. 301, notas 1-2 referencias bibliográficas.

⁶⁰ Cf. ALONSO DE LA MADRE DE DIOS, *Vida, virtudes y milagros*, 1.1, cap.

Quizá en este capítulo habría también que aludir a las *penitencias corporales*, a las que algunos pueden aficionarse irracionalmente, y que tanta importancia han tenido en la historia de la piedad. El Santo les da poca importancia cuando no hay vida teologal. «Es harto de llorar — escribe — la ignorancia de algunos, que se cargan de extraordinarias penitencias» (1S 8, 4). Es vicio de principiantes que necesitan la purificación pasiva del sentido y del espíritu. A tanto llega la «gula espiritual» de algunos que el Santo se refiere a ello con términos duros: «gente sin razón», «niños», que hacen «penitencia de bestias», etc⁶¹.

d) *Situación real de los «espirituales»*

Otro capítulo de «historia de la espiritualidad» se puede recuperar en la obra de san Juan de la Cruz cuando habla de los «espirituales» de su tiempo, generalmente de modo crítico. Son «gente devota», «gente recogida», «directores y maestros espirituales», etc. Para ayudar a unos y a otros escribe sus *Obras*.

El cuadro está pintado con trazos generales y universales. No especifica lugares ni nombres, pero el lector sabe que detrás de esos dibujos difuminados hay una realidad «histórica» conocida y vivida por el autor. Que yo sepa fue Baruzi el primero que llamó la atención sobre el «realismo» del cuadro pintado por Juan de la Cruz: «A veces, mientras escribe, piensa en seres concretos. Entre ellos están, por ejemplo, los espirituales que en el umbral de la contemplación corren el riesgo de perderse. Juan de la Cruz nos los presenta en las primeras páginas de la *Noche oscura* que parecerían superficiales en una primera lectura y que nos parecen más densas a cada nueva lectura... Verdaderamente

26 y 1.2, cap.9 (p.192-199 y 406-410): «De la gracia que tenía nuestro santo Padre de expeler demonios de los cuerpos humanos con singular luz y potestad sobre ellos». Juan de la Cruz adquirió fama de exorcista desde que en 1574 liberó del demonio a María de Olivares, monja agustina de Santa María de Gracia, en Avila. Cf. CRISOGONO DE JESUS SACRAMENTADO, *Vida de san Juan de la Cruz*, ed.c., p.,117-121 (cap.7).

⁶¹ Cf. todo el cap.6 de 1N.

Juan de la Cruz pinta en ellas un fresco en el que aparecen seres conocidos realmente por él»⁶².

En este contexto describe los pecados «espirituales» de los que están para entrar en la «noche pasiva del sentido» (1N 2-7). Pero en su crítica incluye — según Baruzi, y lo aprecia cualquier lector inteligente — a los falsos visionarios, los que viven una religiosidad superficial, los alumbrados, los directores espirituales, etc.

Creo que *ese mismo carácter realista* tiene el bloque doctrinal de los «apetitos» (1S 6-12); las imperfecciones de los «aprovechados» antes de pasar a la «noche pasiva del espíritu» (2N 2-3); y finalmente, la descripción tan minuciosa de los «daños» que ocasionan las «aprehensiones» de la memoria y los «provechos» de negarlas; y el mismo planteamiento hecho en relación con los «bienes»: *temporales, naturales, sensuales, morales y sobrenaturales* (3S 17, 2), en los que se goza la voluntad⁶³. A veces la doctrina la ilustra con ejemplos de la Escritura, pero la mayoría de las veces estará recordando ejemplos «vivos» de la vida cotidiana de los cristianos. Ante una afirmación así, es mínimo el valor del recurso, siempre muy sobrio, del «conocí a una persona».

De los *directores espirituales o maestros espirituales* habla también con frecuencia y está pensando bien en lo leído y mucho más en lo sabido por contacto directo con sus dirigidos y dirigidas espirituales. En dos puntos le parecen funestos para la perfección de las almas: el aconsejarlas la meditación cuando Dios les está dando la contemplación; y no apartar a los cristianos de los caminos extraordinarios de los fenómenos místicos (visiones, revelaciones, etc.)⁶⁴.

Una vez se atreve el Santo también con los «grandes letrados y potentes», que «no conocen a Cristo», pensando, sin duda, en los eclesiásticos, porque «a ellos — escribe — les convenía primero hablar esta palabra de Dios, como a gente

⁶² JEAN BARUZI, *Saint Jean de la Croix*, ed.c., p.242. De nuevo aludo a la importancia que tiene en este contexto el cap. 1 («Les données du problème»), del libro III («La relation de l'expérience a la doctrine»), p.233-304.

⁶³ Cf. 35 caps. 3-6, 8-13, 19-20, 22-23, 25-26, 28-29, 3132.

⁶⁴ Cf. especialmente la larga digresión de Ll 3, 27-67; 1S prólogo, 3-4; 2S caps. 18-29, *passim*.

que Dios puso por blanco de ella según las letras y más alto estado» (2S 7, 12).

CONCLUSION

El recorrido ha sido largo, pero ha valido la pena. El Juan de la Cruz que emerge de este estudio es un ser dimensionado por la historia, sujeto pasivo y protagonista; objeto de análisis históricos, y notario de su tiempo. El problema está en que él no habla lenguaje de historiador, sino de teólogo espiritual, y como tal está tejido de aparentes «silencios» y «olvidos», pero, entendida la clave, es sumamente elocuente y sugeridor. No hay en sus escritos figuras de relieve ni con nombres propios; no hay paisaje definido ni memoria histórica. Todo aparece como dormido o sepultado. Pero basta proyectar un rayo de luz contemporánea sobre los datos escuetos, esqueléticos, para que recobren nueva vida. Lo que el Santo dice anónimamente tiene nombre propio en otras páginas de la historia del siglo XVI y mutuamente se iluminan. Es en ese encuentro entre lo anónimo, lo innominado y lo ya ilustrado donde la obra de san Juan de la Cruz puede tener un valor hasta ahora poco explotado. Al menos así lo espero.