



**FACULTAD DE TEOLOGÍA
INSTITUTO UNIVERSITARIO DE ESPIRITUALIDAD**

**DIOS, HOMBRE Y BELLEZA EN SAN JUAN
DE LA CRUZ**

Por

Jose Jeymis Giraldo Rojas

Director:

Prof. Dr. Juan Antonio Marcos Rodríguez

MADRID, Diciembre de 2016



**FACULTAD DE TEOLOGÍA
INSTITUTO UNIVERSITARIO DE ESPIRITUALIDAD**

**DIOS, HOMBRE Y BELLEZA EN SAN JUAN
DE LA CRUZ**

Por

Jose Jeymis Giraldo Rojas

Director:

Prof. Dr. Juan Antonio Marcos Rodríguez

MADRID, Diciembre de 2016

TABLA DE CONTENIDO

ABREVIATURAS	5
INTRODUCCIÓN	8
CAPÍTULO I: DIOS EN SAN JUAN DE LA CRUZ	13
PRELIMINARES	14
1. DIOS TRASCENDENTE	21
1.1 SI LO COMPRENDES NO ES DIOS	23
1.2 PREFIJOS DE NEGACIÓN “IN”	28
1.3 ENTRE LOS ATRIBUTOS DIVINOS, LA BELLEZA	33
2. DIOS INMANENTE, TOTALMENTE CERCAÑO	34
2.1 TRINIDAD ECONÓMICA	35
2.2 INHABITACIÓN DIVINA	42
2.3 DIOS COMO MADRE	44
3. HERMOSURA	45
3.1 LA BELLEZA DE DIOS “TU HERMOSURA”	46
3.2 LA GRADACIÓN DE LA BELLEZA	50
3.3 LA CONTEMPLACIÓN (DESNUDEZ ESPIRITUAL)	56
CAPÍTULO II: EL HOMBRE SEGÚN SAN JUAN DE LA CRUZ	59
1. ANTROPOLOGÍA FUNDAMENTAL	66
1.1 CREADO A IMAGEN Y SEMEJANZA	66
1.2 CAÍDA	68
1.3 REDENCIÓN	72
2. ANTROPOLOGÍA ESPECIAL	75
2.1 LA ESENCIA DE SU HERMOSURA	76
2.2 CONSTITUCIÓN TRIPARTITA	79
2.3 VOCACIÓN AL AMOR, CREADO PARA LA COMUNIÓN	81
3. EL HOMBRE, SER RELACIONAL	82
3.1 RELACIÓN CON LA NATURALEZA	83
3.2 RELACIÓN CON EL MISMO HOMBRE	84
3.3 RELACIÓN CON DIOS	88
CAPÍTULO III: LA ESTÉTICA EN SAN JUAN DE LA CRUZ	91
1. ESTÉTICA TEOLÓGICA	91
2. EL EMBELLECIMIENTO DEL ALMA A TRAVÉS DE LAS VIRTUDES	105
3. LA BELLEZA PARA SAN JUAN DE LA CRUZ	115
4. SEMEJANZA DE HERMOSURA	123
CONCLUSIÓN	139
BIBLIOGRAFÍA	145

Y dice el pastorcito: ¡Ay, desdichado
de aquel que de mi amor ha hecho ausencia
y no quiere gozar la mi presencia,
y el pecho por su amor muy lastimado!

Y a cabo de un gran rato se ha encumbrado
sobre un árbol, do abrió sus brazos bellos,
y muerto se ha quedado asido dellos,
el pecho del amor muy lastimado.

(PVI)

Me mueve mi amor crucificado
escribir sobre toda su hermosura,
resplandece con especial dulzura
con pecho de amor muy lastimado.

En gratitud a todos dedicado
aquellos que han mostrado una belleza
cuando llevan su cruz con fortaleza
y el pecho por su amor muy lastimado.

ABREVIATURAS

S =	<i>Subida del Monte Carmelo</i>
N =	<i>Noche Oscura</i>
CA=	<i>Cántico Espiritual</i> , primera redacción
CB=	<i>Cántico Espiritual</i> , segunda redacción
LIA =	<i>Llama de Amor Viva</i> , primera redacción
LIB =	<i>Llama de Amor Viva</i> , segunda redacción
D =	<i>Dichos de luz y amor</i>
P =	<i>Poesías</i>
Cta =	<i>Cartas</i>

Edición: SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, Madrid: EDE, 2009⁶. (FEDERICO RUIZ SALVADOR)

M =	<i>Libro de las Moradas</i>
C =	<i>Camino de perfección</i>
V =	<i>Libro de la Vida</i>
Vd =	<i>Visita a las descalzas</i>

Edición: SANTA TERESA, *obras completas*, Madrid: EDE, 2000⁵.

INTRODUCCIÓN

El pensamiento humano ha cambiado muchísimo desde el Renacimiento, el eclipse de la escolástica que dio paso al modernismo, que abrió la puerta para que se desarrollaran corrientes de pensamiento de todas las clases. El estudio de la obra de san Juan de la Cruz no ha sido ajena a todos esos cambios. Tras la publicación de la primera edición de las obras completas en Sevilla en 1703, donde aparecía ya la segunda versión de *Cántico*, se realizaron estudios de todo tipo, desde convertirse en punto de referencia en la realización de tratados espirituales o de teología mística hasta ser totalmente olvidado o rechazado.

Signo de esto fue la dura controversia que tuvo lugar en 1909 entre los dos grandes filósofos españoles: Unamuno y Ortega. Unamuno, por su parte, afirmaba que “si fuera imposible que un pueblo dé a Descartes y a san Juan de la Cruz, yo me quedaría con éste”¹, a lo que respondió y Ortega y Gasset con una dura carta defendiendo la identidad moderna del europeísmo afirmando que “sin Descartes nos quedaríamos a oscuras y nada veríamos, y menos que nada el pardo sayal de Juan de Yepes”².

Por muy diversas que sean las opiniones, lo cierto es que san Juan de la Cruz alcanzó las cumbres más altas de la experiencia mística cristiana, su obra magisterial es tan grande y valiosa que fue proclamado Doctor de la Iglesia el 24 de agosto de 1926 por el papa Pío XI. Su obra escrita se ha conservado y transmitido secularmente como un tesoro, por su doble valor literario y espiritual.

El hecho de su doctorado impulsó a la precocidad juvenil del padre Crisógono de Jesús a elaborar un estudio serio sobre la obra sanjuanista (*Obra científica, Obra literaria, Escuela mística carmelitana*, 1929-1930), respondiendo al mismo tiempo al estudio de Baruzi (*Saint Jean de la Croix et el problème de l'expérience mystique*, 1924) en el que había intentado superar la línea escolástica e introducir a Juan de la Cruz en un estudio filosófico más racionalista, logro que marcó una línea de investigación que se sostuvo con estudios como el de Dámaso Alonso (*La poesía de san Juan de la Cruz*, Madrid,

¹ UNAMUNO, MIGUEL DE, (Madrid, miércoles 15 de septiembre de 1909), *Carta a Azorín*, en: ABC (Año V, 1561), p.

² ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, (Madrid, lunes 27 de septiembre de 1909), *Unamuno, Europa, fábula*, en: El Imparcial (Año XLIII, 15.284), p. 3.

1942), Fernando Urbina (*La persona humana en san Juan de la Cruz*, Madrid, 1956) y Georges Morel (*Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, París, 1960).

Luego del Concilio Vaticano II a través de las investigaciones llevadas a cabo por grandes pensadores como Lucien Marie, Federico Ruiz, Eulogio Pacho se dará una relectura de las obras sanjuanistas y una reivindicación de su obra en el campo de la teología, no sólo la teología espiritual o mística sino que comienza a convertirse en una fuente para la antropología teológica, la teología dogmática, y aun para la teología bíblica.

Es en este sentido por el cual nos queremos acercar a san Juan de la Cruz para que responda a dos de las inquietudes que han movido siempre el pensamiento humano y le han dirigido en la búsqueda de la verdad: ¿Qué es el hombre? ¿Quién es Dios?, dos interrogantes que se convierten en el motor de la reflexión hasta llevar al ser humano a la cúspide de la especulación.

San Juan de la Cruz entra en escena en el Siglo de Oro español, en el cual se dan las más altas cumbres del pensamiento unido a la espiritualidad. El místico español forma parte de toda esta corriente y elabora un sistema de pensamiento propio, desde su fina poesía, hasta su difícil prosa, todo en él forma un conjunto armónico que transparenta la genialidad de su persona.

Para responder a estas dos preguntas antes hay que plantearse su personalidad como pensador, es decir, su ser de místico, en el cual confluyen armónicamente ambas realidades, acercarse al duro debate sobre si se le puede dar el título de teólogo, y de ser así, de qué tipo, es decir, en qué corriente se debe centrar o si acaso él mismo crea indirectamente un nuevo pensamiento.

Aclarada esta importante cuestión se entrará a profundizar en su mensaje, tratando de encontrar la respuesta a estas dos difíciles preguntas. Tanto su teología como su antropología tienen mucho que aportar para la reflexión actual, no sólo por la profundidad sino, ante todo, por su mística, es decir, porque las afirmaciones que realiza las hace desde su experiencia, cuando plantea al hombre contemporáneo romper los limitados moldes inmanentes y abrirse a la inefable experiencia de una trascendencia

más grade de lo que cualquiera pueda llegar a pensar es porque allí llegó, desde allí habló a sus lectores mostrándoles un posible camino para llegar a la plenitud humana.

En la profundización de estos dos interrogantes aparece inevitablemente su estética, estética formal en su poesía, estética teológica en su prosa y *via pulchritudinis* en su espiritualidad, invitando a quien se acerque a su obra a ir a la cumbre del Monte Carmelo a donde sólo se puede llegar a través de la senda estrecha.

Por esto, el objetivo de este trabajo es, por un lado hacer una especie de síntesis de la teología y la antropología sanjuanistas, y por otro, el abrir las puertas a una nueva lectura de sus obras. Con esto no se pretende encontrar la panacea pero sí es otra forma de gustar sus obras de manera más agradable y asequible para un público más general. Con este doble objetivo es que en este trabajo se busca que tenga el carácter científico necesario para responder a las exigencias académicas para el que está hecho, pero a su vez, de una forma sencilla que puedan leerlo personas interesadas en el tema y les pueda aportar una clave de lectura diferente para acercarse al magisterio del Doctor místico.

En este doble objetivo radica la relevancia de este trabajo porque, por un lado aproximaría la obra sanjuanista a personas inquietas por la vida espiritual pero sin mucha formación teológica y, paralelamente, lo acercaría a la reflexión teológica post-Vaticano II. En ambos casos ayudará a un acercamiento más amigable a la obra sanjuanista, favoreciendo la purificación de tantos prejuicios o tópicos que se han ido formando a lo largo de años de incompreensión.

Este trabajo está estructurado de la siguiente forma: un primer capítulo sobre Dios, comienza con esto porque es la base fundamental, es la piedra angular de todo el edificio sanjuanista. Posterior a esto se hará un intento de desvelar la cuestión del hombre desde una antropología teológica fundamental y la antropología especial con aportes significativos para la reflexión universal en este tema.

Se terminará con un tercer capítulo sobre su estética, donde se unirán los dos anteriores en una relación Dios-hombre a través del súper-atributo divino de la hermosura, la cual conduce esta relación a estados insospechados.

Es importante aclarar que los dos primeros capítulos, al ser tan sintéticos, podrían resultar un tanto densos y en algunos puntos parecer que la reflexión se desvía de su curso, pero al llegar al final se aclararán muchos puntos y en una mirada retrospectiva se podrá valorar la importancia de todos los temas tratados, aun de aquellos que parecían fuera de lugar.

Debo confesar que la motivación de la investigación sobre *Dios, hombre y la belleza* está más allá de las exigencias académicas. Tienen el profundo sentido de responder a cuestiones de reflexión personal, de esas preguntas difíciles que sólo puede responder una persona que existencialmente haya ido hasta su sedimento y desde allí les diera claridad. Y descubrí, que al acercarse a esta maravillosa obra con una cuestión *a priori*, se descubre la grandeza de lo que logra este autor al dar claridad a las zonas más oscuras de la experiencia cristiana.

En realidad este trabajo no es otra cosa que la síntesis de una búsqueda exhaustiva motivada por una frase con la que en su tercer tomo de *Gloria* Balthasar elogia a san Juan de la Cruz diciendo que “la *belleza* es para Juan una obsesión; es para él una meta, pero también es un camino”³. Esta expresión no está lanzada al azar sino que proviene de un hombre que supo cuidar muy bien todo lo que escribía, y por eso surge la cuestión de preguntarse en qué medida es importante la belleza para el Santo carmelita, a qué se refiere Balthasar cuando dice que es su meta, y si en realidad es para él un camino. Esta investigación podría abrir la puerta a un posible aporte personal tanto en la lectura de san Juan de la Cruz como en la importancia de su mensaje para el hombre de hoy, importancia que ya advirtió en su momento san Juan Pablo II:

En las palabras del Doctor Místico encontramos una doctrina de absoluta coherencia y modernidad. Al hombre de hoy angustiado por el sentido de la existencia, indiferente a veces ante la predicación de la Iglesia, escéptico quizá ante las mediaciones de la revelación de Dios, Juan de la Cruz invita a una búsqueda honesta, que lo conduzca hasta la fuente misma de la revelación que es Cristo, la Palabra y el Don del Padre. Lo persuade a prescindir de todo aquello que podría ser un obstáculo para la fe, y lo coloca ante Cristo. Ante El que revela y ofrece la verdad y la vida divinas en la Iglesia, que en su visibilidad y en su humanidad es siempre Esposa de Cristo, su Cuerpo Místico, garantía absoluta de la verdad de la fe.⁴

³ BALTHASAR, HANS URS, *Gloria III*, Encuentro: Madrid, 2011. p. 160. Como se ha aclarado más arriba, esta cita de Balthasar es la que ha servido como guía orientadora de esta investigación, ver en san Juan de la Cruz la *via pulchritudinis*, es decir, descubrir cómo transforma la belleza en camino.

⁴ JUAN PABLO II, *Homilía en la liturgia de la palabra celebrada en honor de san Juan de la Cruz*, (Segovia, 4 de Noviembre de 1982), N. 5.

CAPÍTULO I

DIOS EN SAN JUAN DE LA CRUZ

Para comenzar es importante ver la teología sanjuanista, es decir, responder a la cuestión de quién es Dios para él; es importante porque la realidad de un verdadero místico no se comprende al margen de quién es Dios para su vida y, por tanto, de lo que significó para él.

El impacto de Dios en la vida del “medio Fraile”⁵ le abrió de tal manera a una trascendencia que rompió las barreras de su entendimiento, al mismo tiempo que conduce su contemplación al amor ilimitado de un Dios que no se puede encerrar en ningún concepto porque es un fuego tan voraz que terminaría consumiéndose de amor.

Pretender encontrar un concepto de Dios en San Juan de la Cruz es una tarea fallida, lo que con seguridad se puede hacer es buscar dentro de la experiencia plasmada en sus escritos una posible imagen del Misterio que le sobrepasaba. Dios para san Juan de la Cruz es un ser vivo, es su todo, es quien le introdujo a un mundo sin límites. Para comprender esta realidad compleja es necesario partir del hecho de que el pensamiento y la vida en este frailecillo de Fontiveros forman una unidad. Él parte siempre de su experiencia concreta:

El pensamiento sanjuanista procede de una potente experiencia de la realidad: es descripción, poderosa en su alcance metafísico, del movimiento vital del hombre visto en la clara experiencia mística, lo que hemos llamado el caminar místico. Este pensamiento, si procede de la realidad, revierte otra vez a ella, es una doctrina de vida para que le sigan los hombres en este caminar.

De aquí la profunda unidad de su obra. Si ha habido algún pensador que haya realizado la unidad soñada del espíritu ha sido él. En san Juan de la Cruz el sistema procede de la vida, es un reflejo de la estructura ontológica descubierta por su experiencia. Y la vida es una

⁵ Después de que Santa Teresa se entrevistara con San Juan de la Cruz para proponerle la reforma del Carmelo masculino entró muy contenta y en la recreación dijo a sus monjas: “Sepan, hijas, que tengo ya fraile y medio para dar principio a esta nueva reformatión y estoy muy contenta” (Cfr. “Obras de San Juan de la Cruz, procesos de beatificación y canonización”, en: *Biblioteca Mística Carmelitana*, Burgos: Monte Carmelo, 1991, T.22, p. 156). Aunque se haya querido forzar el comentario de santa Teresa al conjeturar que se refería al P. Antonio porque no daba la medida a sus expectativas, aquí seguimos la opinión de el P. Gerónimo Gracián que afirmó: “Porque el P. Fray Juan de la Cruz es pequeño de cuerpo, solía decir con mucha gracia: ¡Bendito sea Dios, que ya tengo para la fundación de mis descalzos fraile y medio!” (GRACIÁN, JERÓNIMO, *Escolias a la Vida de Santa Teresa compuesta por P. Rivera*, Monumenta Historica Carmeli Teresiani, Fontes selecti 3, Roma: Instituto Histórico Teresiano, 1982, pp. 388-389.)

manifestación de su sistema, él ha realizado plenamente el ideal expuesto en su doctrina. Sistema y vida van juntos, hasta el punto de resultar difícil decir cuál ha precedido.⁶

Pero ¿es realmente san Juan de la Cruz teólogo?, y de ser así, ¿hay intencionalidad en su aparato teológico? Por esta razón, antes de desarrollar los puntos precisos de su teología, es necesario tener en cuenta algunos preliminares para intentar responder a estas preguntas, ya que ha sido una de las controversias que se ha generado a lo largo del tiempo cuando los teólogos se acercaban a su obra.

PRELIMINARES

Entre Dante y Juan de la Cruz están Lutero y la Reforma, pero están también Cristóbal Colón y la experiencia de la rotación de la tierra sobre su eje, están Copérnico y la apertura al universo cósmico, que elimina la antigua mundovisión teológica.⁷

San Juan de la Cruz entra en escena justo en el siglo de oro español en el cual se dan las más altas cumbres del pensamiento unido a la espiritualidad. Personajes como san Juan de Ávila, san Ignacio de Loyola, san Pedro de Alcántara, san Juan de Dios, san Francisco de Borja, santa Teresa, fray Luis de León, entre muchos otros. El místico español forma parte de toda esta corriente y elabora un sistema de pensamiento propio, desde su fina poesía, hasta su difícil prosa, todo en él forma un conjunto armónico que transparenta la genialidad de su persona. Afirma Ciro García, uno de los que mejor han profundizado en su pensamiento durante los últimos años:

El pensamiento sanjuanista es tan rico y tan hondo; su expresión, en poesía y en prosa, alcanza tal grado de originalidad y belleza; su contenido toca tan profundamente las fibras más íntimas del ser humano, y lo hace con tal claridad y precisión de conceptos, que en él parecen darse cita diversas formas de hacer teología: desde el sistema patrístico al agustiniano, desde el tomista al escolástico y desde éste al de la nueva teología⁸

Este elaborado pensamiento da pistas de su realidad como teólogo, cuya reflexión se convierte en un sistema que, mirándole con objetividad, puede servir como referente para la teología actual. Pero, ¿qué tipo de teólogo?

Juan de la Cruz es considerado no sólo como místico sino como teólogo; y no simplemente como teólogo de los temas relacionados inmediatamente con la gracia, las virtudes o los

⁶ URBINA, F. *La persona humana en san Juan de la Cruz*, Madrid: Instituto Social León XIII, 1956, p. 283. Al hablar de la unidad de su obra afirmó Federico Ruiz: “Uno de los principios de hermenéutica sanjuanista que se están imponiendo con mayor fuerza en los últimos años es de tener en cuenta la estructura y la dinámica de cada obra, para analizar e interpretar desde ella los textos particulares” (RUIZ, FEDERICO. “Exploraciones en antropología sanjuanista”, en: *Revista de Espiritualidad* 34 [1983], p. 220).

⁷ BALTHASAR, HANS UR, *Gloria III*, Madrid: Encuentro, 2011, p. 117.

⁸ GARCÍA, CIRO, *Adónde te escondiste, la búsqueda de San Juan de la Cruz*, Burgos: Monte Carmelo, 1999, p. 50.

dones, sino como teólogo dogmático. Su mística dice relación a la revelación cristiana como tal y a su elaboración teológica.⁹

Sin embargo, esta consideración como teólogo de las más variadas ramas no ha sido siempre así, a la doctrina del santo Carmelita le costó mucho entrar en el ambiente académico, fue necesario esperar al estudio de Baruzi¹⁰ para ser escuchado realmente como alguien que tenía un pensamiento más allá del “doctor de las nadas”¹¹ tal como se le conocía comúnmente. La mirada de los filósofos se dirigió a él, pero no logró cumplir con las exigencias de los “pensadores” ya que estaba lejos de alcanzar sus expectativas, sin embargo, era tenido en cuenta porque tenía las líneas claras que identifica esta ciencia:

La obra de San Juan de la Cruz, bajo su aspecto filosófico, no se distingue precisamente por su variedad temática, su presentación científica o su precisión escolástica. Sin embargo, en los tres comentarios podemos discernir las líneas maestras de una filosofía: del hombre, del universo, de Dios y quizá de la poesía.¹²

En el campo teológico, al comienzo estaba relegado al ámbito de la reflexión del mundo interior por calificativos tales como *praticien de la contemplation*¹³, pero habría que esperar hasta estudios más serios como el del J.M Le Blond¹⁴ para ratificarle como verdadero teólogo, haciéndole pasar del plano moralista o psicológico al del verdadero místico¹⁵.

⁹ PACHO, EULOGIO, “Teología Mística”, en: *Diccionario de san Juan de la Cruz*, Burgos: Monte Carmelo, 2000, p. 1392.

¹⁰ BARUZI, JEAN, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* [1924] Paris: Librairie Félix Alcan, 1931. “Jean Baruzi (1881-1953) fue alumno de la Escuela Normal Superior y agregado de filosofía, profesor en el colegio Stanislas. Alfred Loisy reparó en él precisamente a propósito de este libro *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, que fue la tesis doctoral de Baruzi; y cuando Loisy abandonó temporalmente la enseñanza en el colegio de Francia (de 1926 a 1931) fue Jean Baruzi quien le sustituyó. Más tarde, cuando Loisy se jubiló, a comienzos de 1933, la cátedra de historia de las Religiones, que era la suya y había sido fundada por André Réville, en 1880, se transformó en cátedra de Historia de la Civilización Moderna, y fue ocupada por Lucien Febvre; pero, a fines de ese mismo año de 1933, al quedar vacante la cátedra de Epigrafía Griega, se la convirtió en cátedra de Historia de las religiones, y fue atribuida a Baruzi” (BARUZI, JEAN, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2001². Prólogo a la edición española por José Jimenez Lozano, p. 8).

¹¹ Cfr. GAITÁN, JOSÉ DAMIÁN. “El camino de la Cruz”, en: *Revista de Espiritualidad*, 210-211 (1994), pp. 88-89

¹² ELIZALDE, IGNACIO. “San Juan de la Cruz: simbolismo metafórico”, en: AA.VV, *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista* (Avila, 23-28 de septiembre 1991) Vol. I sección de Filología, Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1993, p. 296.

¹³ MARITAIN, J., “Saint Jean de la Croix praticien de la contemplation”, en: *Etudes Carmelitaines*, 16 (1931), pp. 61-109.

¹⁴ LE BLOND, J. M., “Mystique et Théologie chez saint Jean de la Croix”, en: *Revue des Sciences Religieuses*, 51 (1963), pp. 196-239.

¹⁵ Un estudio más amplio se puede ver en: RUIZ, FEDERICO. *Introducción a san Juan de la Cruz. El hombre, los escritos y el sistema*, Madrid: BAC, 1978, pp. 282-292; RUIZ, FEDERICO, “Exploraciones en antropología sanjuanista”, en: *Teresianum (Ephemerides Carmeliticae)*, 34 (1983), p. 223; GAITÁN, JOSÉ DAMIÁN, “El tratamiento doctrinal de San Juan de la Cruz en la primera mitad del siglo XX”, en *la recepción de los místicos Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz*, Salamanca, 1997, pp. 429-458; TEÓFILO DE LA V. DEL CARMEN, “Experiencia de Dios y vida mística según san Juan de la Cruz”, en: *Ephemerides Cameliticae*, 13 (1962), p. 211.

Y fue así como, finalmente, su pensamiento comienza a propagarse en los diferentes campos, de manera especial en la teología después del Concilio Vaticano II, como lo advierte Ciro García: “Tres han sido las interpretaciones basadas respectivamente en las categorías escolásticas (Crisógono, Garrigou Lagrange), en el soporte filosófico-antropológico (Baruzi, Morel) y en las orientaciones de la teología renovada del Vaticano II (Lucien Marie, Federico Ruiz, Eulogio Pacho)”¹⁶.

Pero, ¿cuál es su verdadera riqueza? ¿cuál es su verdadero aporte? Lo primero que alcanza este santo español, y con gran facilidad, es el respeto por la calidad de su poesía, convirtiéndose en un referente para la lírica mundial, española y mística:

Ninguna poesía como la de San Juan de la Cruz ofrece una más completa y profunda realización de la aspiración que alienta el simbolismo poético y de todas las ansias expresivas del místico, incluyendo ese afán amoroso de comunicación doctrinal a otras almas. Nunca un sentido de orquestación y correspondencia ha encontrado en el poema una más integral expresión en el recurso de la palabra. En este sentido, en sus grandes poemas se llega a sutilezas de correspondencias entre lo material de la sonoridad y el contenido de la experiencia y doctrina mística que expresa de tal finura y eficacia que en muchos casos la abstracta expresividad de los sonidos descubre correspondencias de realidades espirituales que forman la trama del sentido místico¹⁷.

Toda su poesía es la concentración tanto de la más pura realidad sobrenatural como de las experiencias más ordinarias, rompiendo el lenguaje para superar, en alguna medida, lo inefable de su experiencia. Por esto, “el papel que juega la metáfora y el símbolo es principalísimo. Lo que el discurso racional es incapaz de explicar, los “desbordamientos” del poeta, son enigmas descifrables a través de la metáfora y el símbolo”¹⁸. Su pensamiento está concentrado, de manera privilegiada, en toda su poesía; se podría hablar de una “teología poética” en el sistema sanjuanista como bien lo advierte el jesuita Dr. Ignacio Elizalde Armendáriz:

Max Hout clasifica los autores más conocidos en su momento a partir de un doble esquema: los sistemáticos y los simbolistas: en los sistemáticos tiene como precursor a Garrigou-Lagrange que domina hasta 1950, posterior a él están: Gabriel de S.M.M., Efrén de la Madre de Dios, Maréchal, Maritain. También pone a algunos en los que posiblemente llevan esa misma lectura como: Crisógono, Lucien Marie, Federico Ruiz y Baruzi-Morel a quienes trata con más fuerza. Dentro de los simbolistas están Ch. A. Bernard, de nuevo Baruzi, Morel y Lucien Marie, y en menor intensidad Duvivier. Elige dos autores en punto medio a los cuales les profesa gran simpatía que son: Crisógono de Jesús y H. Sanson (Cfr. HOUT, MAX. *Lectures de Jean De la Croix. Essai d'anthropologie mystique*, París: Beaychesne, 1981, p. 392)

¹⁶ GARCÍA, CIRO, *Adónde te escondiste, la búsqueda de San Juan de la Cruz*, Burgos: Monte Carmelo, 1999, p. 50.

¹⁷ ELIZALDE, IGNACIO. “San Juan de la Cruz: simbolismo metafórico”, en: AA.VV, *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista* (Avila, 23-28 de septiembre 1991) Vol. I sección de Filología, Valladolid: Junta de Castilla y León, consejería de Educación y Cultura, 1993, pp. 299-300.

¹⁸ *IBÍD.*, p. 296

El hablar aquí de teología poética se debe a mi deseo de pararme a reflexionar sobre el mensaje teológico que encierran los versos sanjuanistas considerados más bien en sí mismos y no como los elementos subsidiarios de sus obras en prosa. De todos es conocido y reconocido que sus versos nacieron antes que sus grandes escritos doctrinales en prosa, que los versos sirvieron como base fecunda de lo que se ha dado en llamar “magisterio oral sanjuanista”, y que de ellos surgieron precisamente los proyectos iniciales de sus grandes escritos doctrinales en prosa: *Cántico Espiritual*, *Subida al Monte Carmelo*, *Noche Oscura* y *Llama de Amor Viva*¹⁹.

Pero no sólo su poesía tiene el nivel suficiente para ser tomada en cuenta, ya que toda su prosa²⁰ es de un alto contenido teológico, espiritual, místico, antropológico, etc.²¹ De hecho, “tenemos que agradecer a al petición de sus hijos e hijas espirituales los comentarios aclaratorios. En éstos la experiencia se traduce del lenguaje del poeta al lenguaje filosófico y teológico del pensador competente, pero con un uso muy moderado de expresiones escolásticas técnicas y un rico uso de imágenes tomadas de la vida”²².

San Juan de la Cruz, el doctor místico, cuya obra ha alcanzado prestigio dentro de los ambientes serios a base de hacerse un esfuerzo en comprender la altura y complejidad de su pensamiento, de descubrir la riqueza detrás de los pasajes que, a primera vista, parecen oscuros, pero que al hallar su sentido se descubren deslumbrantes por su gran claridad gracias a su propia experiencia, porque es desde allí donde habla, esa es su mayor riqueza, de ahí deviene su parresía, son las palabras que brotan de un corazón traspasado por el amor divino que alcanza la cumbre humana del matrimonio espiritual.

El doctor del Carmelo no sólo es el gran “sicólogo” de la mística cristiana y el lírico o poeta enamorado de la belleza de Dios. Es también el Doctor del amor divino que, apoyado en la experiencia propia y ajena, describe como ninguno los elementos constitutivos de la experiencia santificante, en la cumbre de la unión transformante²³.

¹⁹ GAITÁN, JOSÉ DAMIÁN. “Teología poética”, en: *Revista de Espiritualidad* 44 (1990), p. 405.

²⁰ En el presente estudio se citarán las cuatro obras de indistinta forma, al tomar como criterio el de la armonía global y así escoger aquellos textos que aclaren mejor el tema que se esté tratando. El texto más controversial para los estudiosos franceses fue *Cántico B*, sin embargo, la situación queda sanjada con el magno estudio de Eulogio Pacho. En el presente trabajo se parte del criterio de Federico Ruiz el cual afirma que: “pienso que, a nivel científico, hoy es segura la autenticidad de CB; aunque admito que ha habido graves discusiones, y aún quedan puntos por discutir que no afectan a la autenticidad sanjuanista de la obra” (RUIZ, FEDERICO. “Exploraciones en antropología sanjuanista”, en: *Teresianum (Ephemerides Carmeliticae)* 34 [1983], p. 225).

²¹ “La teología mística de San Juan de la Cruz no es sólo el núcleo de su doctrina, sino también la mejor aportación al diálogo entre teología y espiritualidad, entre teólogos y místicos, para una mejor comprensión y vivencia del misterio cristiano” (PACHO, EULOGIO, “Teología Mística”, en: *Diccionario de san Juan de la Cruz*, Burgos: Monte Carmelo, 2000, p. 1394).

²² STEIN, EDITH, *La ciencia de la cruz*, Burgos: Carmelo, 2014, p. 80.

²³ GIOVANNA DELLA CROCE, “La experiencia de Dios en san Juan de la Cruz y en los místicos del Norte”, en: *Revista de Espiritualidad*, 21 (1962), p. 49.

Hoy en día, este doctor de la Iglesia que habla desde su propia experiencia sin nunca utilizar el pronombre de primera persona del singular, tiene muchas respuestas para los grandes cuestionamientos de pensadores que buscan la verdad, la cual, el frailecillo de Fontiveros, presenta de manera desnuda como alimento sólido para personas maduras.

Todo este sistema, san Juan de la Cruz lo fue formando primero en el colegio de la doctrina o Doctrinos²⁴ y luego, al lado de los jesuitas, con quienes asistió mientras vivió en Medina del Campo. Posteriormente, en la afamada universidad de Salamanca donde recibió una clara formación con el método argumentativo que aprendió de manera sobresaliente y el cual se le hace casi natural. Cuando ingresa a la universidad poseía ya una notable formación en humanidades latinas, aquí cursa tres años de Artes y uno de teología:

La facultad de teología, en la que se inscribe Fray Juan el curso de 1567 y 1568, era, junto con el Derecho, la más prestigiosa de la universidad. El dominico Francisco de Vitoria (1483-1546) acababa de impulsar una renovación neotomista que continúan sus discípulos. Coexisten, sin embargo, sendas cátedras de Nominales y de Escoto, pero con importancia secundaria frente al predominio de Santo Tomás. Además de ello, ha quedado establecido desde octubre de 1564 un solemne juramento del profesorado universitario el día de san Lucas, tras la misa solemne del comienzo de clases. En esta atmósfera, se busca también una conciliación entre Escolástica especulativa y la Teología Positiva. Así, en 1563 publica Melchor Cano su método teológico, el *De locis Theologicis*, señalando una gradación de autoridades entre las fuentes bíblicas, patristicas y la razón escolástica, etc.²⁵

Y su formación fue tal que en 1578 siendo prior del Calvario, es trasladado a Baeza y es nombrado prior del colegio de San Basilio, encargo que habla de su calidad intelectual, la cual generaba la suficiente confianza en sus superiores para darle este delicado encargo:

Fue su competencia teológica la razón que más pesó en su elección para fundar un colegio en la ciudad universitaria de Baeza (...), no frustró las esperanzas en él puestas. Estuvo plenamente a la altura de su cargo, y merced a aquella su inteligencia clarividente y bien formada, acrecida aún más por las luces que emanaban de su vida interior, no fue sólo un excelente director de los estudiantes a su cargo, sino un maestro consultado con veneración y confianza por el profesorado de la Universidad (...) Y era tan competente en su explicación

²⁴ “La institución de los doctrinos funcionaba al menos en Sevilla, Valladolid, Palencia, Salamanca, Toledo, Guadalajara, Medina del Campo. Catalina (madre de Juan de la Cruz), precisamente por ser tan pobre, pudo meter a su hijito en el centro medinense del Colegio de los doctrinos; pobre y huérfano eran los avales para su ingreso. La Enseñanza de la Doctrina cristiana, vulgarmente los doctrinos, eran colegios que funcionaban en régimen de internado, con disciplina monástica, horarios fijos. Allí se enseñaba fundamentalmente la doctrina cristiana (de ahí su nombre), a leer, escribir, contar, el modo de ayudar en misa. También debían prepararse para el trabajo” (RODRÍGUEZ, JOSÉ VICENTE, *San Juan de la Cruz. La biografía*, Madrid: San Pablo, 2012, p. 99)

²⁵ RODRÍGUEZ SAN PEDRO - BEZARES, LUIS ENRIQUE, “La formación universitaria de San Juan de la Cruz”, en: *Actas del congreso internacional sanjuanista*, Valladolid: Junta de Castilla y León, consejería de Educación y Cultura, 1993, Vol. II, Sección de historia, p. 239.

para satisfacer las exigencias de especialistas como para sublimar las almas sencillas y rectas.²⁶

Estos hechos biográficos muestran con claridad su excelente formación teológica, la cual traslucirá con mayor evidencia en sus escritos. Pero en él hay un valor agregado, valor que le ha llevado a ganarse el apelativo de “doctor místico”, no sólo por la hondura de sus poesías, o por el gran logro de exponer pedagógicamente la experiencia mística purificándola de tantos fenómenos que se le ha atribuido, sino, sobre todo, porque vivió lo que anunció, escribió en el papel lo que Dios había escrito en su alma, por esto:

Si bien es verdad que J. de la Cruz se sirve del sistema escolástico-tomista, en el que se forma filosóficamente y teológicamente, la riqueza de su pensamiento y de su contenido doctrinal desbordan las categorías escolásticas, haciéndole más cercano a la corriente bíblico-patristica, histórico-salvífica, antropológico-personalista, místico-experiencial, que domina la nueva teología impulsada por el Concilio Vaticano II²⁷

Es importante, antes de pasar al desarrollo del presente capítulo, aclarar el término “teología” partiendo de que este término significa etimológicamente «tratado de Dios» (*lógos perí theou*). La teología es, en primer lugar, una reacción a la Palabra que Dios dirige al hombre, que le comunica y le hace posible la respuesta humana adecuada a dicha Palabra Divina. Esta Palabra de Dios (*Theos-legon*) es anterior a toda palabra humana sobre Él²⁸; palabra que no anula, al contrario, suscita y provoca una respuesta en acción de gracias, en adoración. El centro de la Teología no es otro que el Dios revelado como amor, entregado hasta los límites de la solidaridad de la muerte, suscitando a su revelación y belleza la respuesta del hombre.

Esa Palabra puede ser alcanzada por dos medios, de manera *apofática* cuando se afirma todo lo que «NO» es Dios hasta llegar a lo que ES, y la *catafática* que parte de la Palabra revelada realizando una reflexión de manera inductiva al profundizar en su realidad. Sin embargo, afirmó Dionisio el Areopagita:

La luz hace invisible la tiniebla. Cuanto más luz haya, menos visible es la tiniebla. Los conocimientos hacen invisible la ciencia del no saber. Tanto menos visible cuanto más sean los conocimientos. No consideres el no saber como privación sino como trascendencia (...)
Si alguno, viendo a Dios, comprende lo que ve, no es a Dios a quien ha visto, sino algo

²⁶ VILNET, JEAN, *La Biblia en la obra de San Juan de la Cruz*, Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1953, p. 33.

²⁷ GARCÍA, CIRO, *Adónde te escondiste, la búsqueda de San Juan de la Cruz*, Burgos: Monte Carmelo, 1999, p. 51.

²⁸ Al respecto afirma Juan de la Cruz en Dichos de luz y amor: “Una palabra habló el Padre, que fue su Hijo, y ésta habla siempre en eterno silencio, y en silencio ha de ser oída del alma” (D 21).

cognoscible de su entorno, porque El sobrepasa todo ser y conocer, su Ser está más allá de todo ser y la mente no alcanza a conocerle²⁹.

Para Dionisio hay una Teología Mística, que es un punto intermedio entre ambas (*apofática* y *catafática*), donde se evitan los extremos de la negación o la afirmación y se conserva la actitud de apertura al Misterio de Dios, el cual, según lo formulará siglos más tarde el argumento ontológico de san Anselmo, es mayor que cualquier cosa de la que podamos pensar:

Cuando negamos o afirmamos algo de las cosas inferiores a la Causa suprema, nada le añadimos ni quitamos, porque nada puede añadir la afirmación a la que es perfecta y única Causa de todo cuanto es. Y toda negación se queda corta ante la trascendencia de quien es absolutamente simple y despojado de toda limitación.³⁰

Aquí aparece claro que la teología sanjuanista no es *apofática* como se le ha llamado³¹, ni *catafática* como otros lo han forzado, es una apertura total para alcanzar la totalidad, es el camino de la verdadera hermosura, sin afirmar o negar, sólo dejándose impactar por el flujo de su esencia, como sugerentemente lo afirmó Balthasar: “No se trata ya de una construcción cauta de la vía negativa combinada con la vía positiva en orden a una *via eminentiae*, sino, como en la rítmica originaria del Areopagita, pero de una manera todavía más consecuyente e inexorable, de una ganancia total en una pérdida total, de tomar tierra naufragando, de saltar a piso firme previo quebrando de todas las escalas”³².

Al tener un primer acercamiento a la doctrina sanjuanista, se podría pensar que él, como ningún otro, desarrolla una teología *apofática*, por textos un poco confusos, como cuando afirma que: “a Dios el alma antes le ha de ir conociendo por lo que no es que por lo que es, de necesidad, para ir a él ha de ir negando y admitiendo hasta lo último que pudiere negar de sus aprehensiones, así naturales como sobrenaturales” (3S2,3). Lo que hay que negar de Dios son las aprehensiones que tiene el alma, lo que ella cree que es Dios, la imagen falsa que se ha hecho de Él, pero no puede afirmar lo que no es Dios porque de alguna forma lo estaría definiendo y no lo puede hacer porque no lo sabe; es decir, lo necesario es negar lo que Dios es para ella, debe ir despojándose de todo

²⁹ AREOPAGITA, DIONISIO, *Obras completas*, Madrid: BAC, 1995, (Ep 1, 1065A-B), pp.383-384.

³⁰ IBÍD., p.380.

³¹ “En el análisis del Areopagita y de Juan de la Cruz, los dos teólogos que más asisten en el método apofático, veremos cómo nunca lo aíslan del catafático, de tal manera que su movimiento vertical va siempre íntimamente unido al horizontal. Por esto ambos pueden ser considerados como los teólogos estéticos más notables de la historia cristiana” (BALTHASAR, HANS URS, *Gloria I*, Madrid: Encuentro, 2007, p. 116)

³² BALTHASAR, HANS URS, *Gloria III*, Madrid: Encuentro, 2011, p. 128.

concepto para abrir campo al impacto de la hermosura gratuita de Dios, así, entre más desnudez espiritual tenga, mayor será su impacto.

Dar un concepto de Dios es quererlo poseer, es querer apropiarse de Él. San Juan de la Cruz propone el camino contrario, abrirse totalmente, sin apegos, hasta llegar a la suma contemplación de la hermosura del Creador que es hermoso por se Uno, y una unidad no se puede atrapar ni contener, sólo contemplar. De ahí que la Teología sanjuanista es profundamente estética ya que contempla a Dios desde una hermosura que excede todos los estándares humanos, es el totalmente Otro que me llama a la unidad, el Dios que rompe todas las estructuras, todos los esquemas:

El punto de partida es la revelación del misterio de Dios, en toda su hermosura, cantada por J. de la Cruz en sus poemas (*pulchrum*). La comunicación de este misterio interpela la libertad humana e inicia el camino de búsqueda a través de los procesos de subida y noche (el *bonum*). El misterio revelado, percibido como belleza y como bien para la libertad humana, constituye la suprema verdad de Dios y del hombre (*verum*). Esta alcanza su culmen en la teología mística, que es la iniciación suprema en los misterios de Dios.³³

Esta teología mística es justamente el rayo de tinieblas que impacta en San Juan de la Cruz, donde, desde la contemplación de los misterios de Dios en la Sagrada Escritura (CB14,15), va adentrándose hasta llegar a la profundidad del misterio (CB12,5) para experimentar la contemplación infusa, que no es otra cosa sino la comunicación directa de la hermosura de Dios (CB36,6) que es ver el rostro de Dios, reflejado en su Verbo el cual, como se ha dicho, es la plenitud de la revelación.

1. DIOS TRASCENDENTE

“Dios es otro ser que sus criaturas en que infinitamente dista de ellas”

(1S4,4; 12,2; 2S8,3)

La revitalización de la obra sanjuanista después del Concilio Vaticano II se debe al retorno a las fuentes, porque la obra de este doctor de la Iglesia muestra esa Tradición viva que se ha mantenido presente en la Iglesia, a veces clara y a veces oscura, pero siempre presente.

³³ PACHO, EULOGIO (DIR), “Teología Sanjuanista”, en: *Diccionario de san Juan de la Cruz*. Monte Carmelo: Burgos, 2009, p. 1137.

Gracias a que continuamente bebía de esta fuente³⁴, San Juan de la Cruz descubre que el hombre por vocación está llamado a estos altos grados de perfección, donde la luz divina que alcanza el alma en estos estados la deja siempre a oscuras (2S8,3; 2S12,1) ya que es de tan alto grado superior que se podría decir que “entiende no entendiendo”, sabiendo que *Deus Semper maior*³⁵. Esto será lo que después afirma directamente en 2S14,13 diciendo que “según dice Aristóteles y los teólogos, cuanto más alta es la luz divina y más subida, más oscura es para nuestro entendimiento”. Además de ese, hay otro texto clave dentro del libro de *Subida*:

Y de aquí es que la contemplación por la cual el entendimiento tiene más alta noticia de Dios llaman teología mística, que quiere decir sabiduría de Dios secreta; porque es secreta al mismo entendimiento que la recibe y por eso, la llama san Dionisio rayo de tiniebla. De la cual dice el profeta Baruc: No hay quien sepa el camino de ella ni quien pueda pensar las sendas de ella (3, 23). Luego claro está que el entendimiento se ha de cegar a todas las sendas que él puede alcanzar para unirse con Dios. Aristóteles dice que de la misma manera que los ojos del murciélago se han con el sol, el cual totalmente le hace tinieblas, así nuestro entendimiento se ha a lo que es más luz en Dios, que totalmente nos es tiniebla. Y dice más; que cuanto las cosas de Dios son en sí más altas y más claras, son para nosotros más ignotas y oscuras. Lo cual también afirma el Apóstol (1 Cor. 3, 19), diciendo: Lo que es alto de Dios, es de los hombres menos sabido. (2S8,6)

Es curioso que para él Dionisio tiene el apelativo de «san», lo que indudablemente le da un valor añadido para la argumentación en su contexto donde la santidad de vida era un argumento de autoridad, claro está que sólo se conocería hasta siglos después que no se trata del personaje bíblico sino no de un posible monje de Alejandría por la crítica textual hecha a su teología, pero al canonizarle le está dando implícitamente el valor de una voz eclesiástica a la que sólo se fía con absoluta certeza (Cfr. CB pról.1).

En la historia Dionisio ha sido una figura un poco oscura y malinterpretada, su recuperación en la teología contemporánea se debe a la crítica textual que se le realizó a sus escritos, pero en el contexto de san Juan de la Cruz no había ese problema. Sin embargo, como bien aclaró Balthasar refiriéndose al Santo carmelita, el cual “apela a la patristica, especialmente a Dionisio y a Gregorio Magno. En estos dos teólogos

³⁴ “Frente al racionalismo arriano recalcaron (especialmente los Capadocios) que no sólo Dios es incognoscible en su esencia, sino también toda esencia, hasta la de la más insignificante criatura, que sólo captamos en sus manifestaciones” (BALTHASAR, HANS URS, *Gloria I*, Madrid: Encuentro, 2007, p. 398).

³⁵ Expresión ya clásica recogida por Rhaner y Balthasar que puso de relieve del teólogo E. Przywara en su comentario a los Ejercicios Ignacianos recogiendo la idea del “principio fundamento” que San Ignacio pone al inicio de estos: *Deus Semper Maior* (Freiburg 1938-1940). Es importante traerla a colación porque dentro del pensamiento sanjuanista se ve claramente esta realidad que ya Przywara ve clara en los Ejercicios Ignacianos, los cuales, nunca se sabrá con certeza si San Juan de la Cruz los hizo, pero lo que sí se sabe es que recibió de los jesuitas gran influencia en su formación.

encontrará precisamente los justificantes de la vía mística que propone como la vía sin más a Dios, como la vía cristiana”³⁶. Esta idea es la que justamente él planteó en 1S3,1 donde hizo referencia al principio de la teología escolástica que había aprendido en las aulas salamantinas:

La fe dicen los teólogos que es un hábito del alma cierto y oscuro. Y la razón de ser hábito oscuro es porque hace creer verdades reveladas por el mismo Dios, las cuales son sobre toda luz natural y exceden todo humano entendimiento sin alguna proporción. De aquí es que, para el alma, esta excesiva luz que se le da de fe le es oscura tiniebla, porque lo más priva (y vence) lo menos, así como la luz del sol priva otras cualesquier luces, de manera que no parezcan luces cuando ella luce, y vence nuestra potencia visiva, de manera que antes la ciega y priva de la vista que se le da, por cuanto su luz es muy desproporcionada y excesiva a la potencia visiva. Así, la luz de la fe, por su grande exceso, oprime y vence la del entendimiento, la cual sólo se extiende de suyo a la ciencia natural; aunque tiene potencia para la sobrenatural, para cuando Nuestro Señor la quisiere poner en acto sobrenatural (2S3,1).

1.1 SI LO COMPRENDES NO ES DIOS³⁷

La historia del cristianismo comienza con sus figuras más representativas que consolidan el símbolo de la fe: “Estas columnas de la Iglesia (los santos) son personalidades totales: lo que enseñan lo viven, en una unidad tan directa, por no decir ingenua, que no conocen el dualismo de épocas posteriores entre Dogmática y espiritualidad”³⁸.

Los Padres de la Iglesia poseen una íntima unión entre la Teología y la santidad, entre el saber y el vivir, su existencia era un vivo reflejo de lo que creían. Existía una Teología de los santos³⁹ caracterizada por esa profunda unidad entre lo que vivían y lo que creían:

Dado este vivo sentido espiritual, la imagen que los Padres nos ofrecen de sí mismos es la de hombres que no sólo aprenden, sino también, y sobre todo, experimentan las cosas divinas, como decía Dionisio Areopagita de su maestro "Ieroteo": "non solum discens sed et patiens divina" (*De Divinis Nominibus*, 11, 9: PG 3, 674, cf. 648; citado por santo Tomás de Aquino en S.Th. II-II, q. 45, a. 2). Son muchas veces especialistas de la vida espiritual, que comunican lo que han visto y gustado en su contemplación de las cosas divinas, lo que han conocido por la vía del amor, "per quandam connaturalitatem" como diría santo Tomás de Aquino (S. Th. II-II, q. 45, a. 2).⁴⁰

³⁶ BALTHASAR, HANS UR, *Gloria III*, Madrid: Encuentro, 2011, p. 118.

³⁷ Afirmó santo Tomás: “*Ergo ipsum intelligere Dei non est ipsa Dei substantia*” (SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, Madrid: BAC, 2010, T1, q14, a4, pp. 387-389), es una idea que ya estaba presente en san Agustín en el Sermón 117.

³⁸ BALTHASAR, HANS UR, “Teología y santidad”, en: *Ensayos Teológicos*, Madrid: Verbum Caro, 2009, p. 237.

³⁹ *IBÍD.*, p. 260.

⁴⁰ Congregación para la Educación Católica Roma, 30 de noviembre de 1989. INSTRUCIÓN SOBRE EL ESTUDIO DE LOS PADRES DE LA IGLESIA EN LA FORMACIÓN SACERDOTAL, N. 39.

En el pensamiento de los Padres y en la reflexión posterior en el ámbito monástico durante la Edad Media se puede hablar de una unidad plena entre Teología y espiritualidad, un claro ejemplo, que servirá de columna para toda la reflexión teológica posterior, es Dionisio el Areopagita, tal y como lo presenta el teólogo suizo cuando afirma:

Dionisio representa el caso único de un hombre de primerísimo orden y de influencia incalculable que ocultó su personalidad, no sólo a un milenio incrédulo sino a la sagacidad crítica de la Edad moderna, y ejerció su influencia gracias al ocultamiento⁴¹.

Lo que más sorprende de este personaje es que supo quedar oculto bajo un seudónimo que le ganó el apelativo de “SEUDO” con mayúsculas y de manera despectiva, en su afán de ponerle en entredicho, durante muchos siglos del desarrollo de la Teología. Sin embargo, “Dionisio da sobre todo la síntesis evidente y realizada de verdad y belleza, de Teología y estética, que jamás podrá desvanecerse ya por completo ni en el cuadro más árido de la didáctica escolástica”⁴².

No se sabe con certeza si San Juan de la Cruz tuvo acceso directo a la obra dionisiana, pero su mención explícita en las cuatro obras mayores (2S8,6; 2N5,3; CB14,15; LLB3,49) evidencia que tuvo algún contacto con el autor y que, a juzgar por la forma en que lo expone, pudo entenderle tan bien, que no riñe en lo absoluto con los diferentes descubrimientos que se han realizado en esta materia durante los últimos años⁴³.

La obra de Dionisio es de gran importancia para el pensamiento en general, y para la doctrina sanjuanista en particular, porque está presente en los grandes autores de la

⁴¹ BALTHASAR, HANS URS, *Gloria III*, Madrid: Encuentro, 2011, p. 145.

⁴² *Ibíd.*, p. 149.

⁴³ Cfr. DE ANDÍA, ISABEL, “San Juan de la Cruz y la teología mística de San Dionisio”, en: AA.VV, *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista* (Avila, 23-28 de septiembre 1991) Vol. III sección de pensamiento, Valladolid: Junta de Castilla y León, consejería de Educación y Cultura, 1993, pp. 97-125). Este estudio permite ver clara la influencia de este Padre de la Iglesia en el pensamiento sanjuanista haciendo al final una comparación entre el Monte Sinaí y el Monte Carmelo en cinco puntos divergentes de ambos autores como son: la contemplación, la noche, el éxtasis, la *via negationis* y la unión con Dios; claro está que ésta, como muchas otras afirmaciones biográficas, es una de las preguntas que siempre quedarán en el interrogante, tal vez porque fue tan influyente que Juan de la Cruz aprendió de Dionisio a mantenerse oculto.

Otro estudio de este tema, de gran importancia por la precisión en los datos que se sirve para su argumentación es el de Armando López Castro. Allí afirma que: “no es fácil establecer un análisis comparativo entre dos místicos que vivieron épocas tan distintas y tuvieron una formación tan diferente. Sin embargo, a pesar de la especificidad de cada uno a la hora de expresar la unión del alma con Dios, objeto de toda mística, hay una radical convergencia de ambos, desde la unidad cristiana que sustenta su pensamiento, en el camino de la interioridad escogida, de la soledad y el silencio, en busca de la contemplación divina, en la formulación de una teología negativa y en el uso de imágenes simbólicas” (LÓPEZ CASTRO, ARMANDO, “Juan de la Cruz, lector de Dionisio”, en: *Revista de Espiritualidad* 59 [2000], p.106); y más adelante aclara que: “a la hora de establecer los tres núcleos comparativos que orientan todos sus escritos hacia la contemplación, la doctrina trinitaria, la reunión de afirmación y negación, la dimensión cristológica, tal vez sea esta última la que funciona como principio general” (*Ibíd.*, p. 116).

Teología cristiana de manera explícita o implícita, voluntaria o involuntaria, su pensamiento regó todo el campo del pensamiento hasta dar grandes frutos en el campo de la Mística ya que “la Teología Mística constituye el vértice sistemáticamente necesario, oculta o abiertamente presente en toda aserción teológica, de la Teología Areopagita”⁴⁴.

Esta base será la que, más de XV siglos después, posibilitará la reunificación de las ciencias teológicas, de la reflexión y la vida, porque para Dionisio: “No hay fractura alguna entre la Teología manifiesta y la oculta, ambas se necesitan y entretejen mutuamente, no hay tensión entre Dogmática y Mística. Dada la desigualdad cada vez más grande de Dios, toda afirmación Dogmática, hasta la más exacta definición conciliar, debe adecuarse al misterio cada vez más grande de Dios”⁴⁵.

Edith Stein, que fue una de las que con mayor claridad comprendió e interpretó la obra sanjuanista, intuyó muy bien esta corriente de pensamiento en el estudio realizado sobre el Areopagita donde constata que el influjo de este Padre de la Iglesia ha sido uno de los más determinantes en la Edad Media y en la Moderna por la identidad de ministerio y santidad, ratificando la forma unitaria de hacer teología –teología mística- como unidad armónica de teología y vida⁴⁶.

De Dionisio, san Juan de la Cruz aprende que a Dios no se le puede comprender, como de manera aguda lo afirmó este Padre:

La luz hace invisible la tiniebla. Cuanto más luz haya, menos visible es la tiniebla. Los conocimientos hacen invisible la ciencia del no saber. Tanto menos visible cuanto más sean los conocimientos. No consideres el no saber como privación sino como trascendencia (...) Si alguno, viendo a Dios, comprende lo que ve, no es a Dios a quien ha visto, sino algo cognoscible de su entorno, porque Él sobrepasa todo ser y conocer, su Ser está más allá de todo ser y la mente no alcanza a conocerle⁴⁷.

⁴⁴ BALTHASAR, HANS URS, *Gloria III*, Madrid: Encuentro, 2011, p. 200.

⁴⁵ IBÍD.

⁴⁶ Cfr. STEIN, EDITH. “Caminos del conocimiento de Dios. La teología simbólica del Areopagita y sus supuestos prácticos”, en: *Obras selectas*, Burgos: Monte Carmelo, 1997, pp. 449-495.

⁴⁷ AREOPAGITA, DIONISIO, *Obras completas*. Madrid: BAC, 1995. (Ep 1, 1065A-B), p. 384. “Al margen del contacto directo o indirecto, queda en pie la aproximación doctrinal. Existe indudable afinidad sobre la contemplación infusa y oscura y la teoría dionisiaca de la teología mística: la afinidad no es tampoco exclusiva de J. De la Cruz; viene de lejos. Tiene sus puntos más concretos en las afirmaciones sobre la incomprehensibilidad e inaccesibilidad de Dios en la exigencia de la negación de imágenes y conceptos para representarle y en la inefabilidad consiguiente. En lo que el Santo cree coincidir es, ante todo, en el carácter oscuro de la contemplación-teología mística, definida como tiniebla por el Areopagita” (PACHO, EULOGIO, “Areopagita”, en: *Diccionario de san Juan de la Cruz*, Burgos: Monte Carmelo, 2009, p. 122).

Este “Rayo de tiniebla” que tanto apasionó a San Juan de la Cruz y al que dedicó una parte de su obra le abre un camino de conocimiento profundo y a su vez de una leve comprensión de la experiencia interior que estaba llevando, la experiencia de un Dios que se revela en la noche, en la oscuridad⁴⁸, se trata de un Dios escondido que muestra su Rostro en la tiniebla:

Mientras el alma no contemple su rostro en la visión beatífica permanece invisible, oculto en la nube, es noche oscura para ella, fuente que se siente fluir, pero sus aguas corren ocultas en la oscuridad de la fronda (CB1,3). El proceso de negación sanjuanista se basa precisamente en eso, en la desproporción que existe entre las criaturas y Dios. La inmensa luz de Dios no cabe en los espacios tan limitados de las criaturas, que por su exceso de esplendor quedan deslumbrados. Al dar razón de por qué denomina noche a este proceso, escribe: la tercera, por parte del término a donde se va, que es Dios, el cual, ni más ni menos, es noche oscura para el alma en esta vida (1S2,1; Cfr 2S9,1-3; 2S 24,9; 2S3,5)⁴⁹

Esta realidad se ve claramente reflejada cuando afirma que: “Mira que, pues Dios es inaccesible, no repares en cuanto tus potencias pueden comprender y tu sentido sentir, porque no te satisfagas con menos y pierda tu alma la ligereza conveniente para ir a él” (D54).

En esta cita de los *Dichos de luz y amor*, afirma “tu sentido sentir” para referirse a los sentidos del cuerpo (vista, oído, gusto, olfato, tacto) porque “el sentido de la parte inferior del hombre, que es del que vamos tratando, no es ni puede ser capaz de conocer ni comprender a Dios como Dios es” (3S24,2), porque es lógico y evidente que a través de los datos de los sentidos el hombre nunca llegaría al conocimiento de Dios.

Da un paso más allá y afirma “tus potencias comprender” porque en el conocimiento profundo de su alma, este místico español, logró diferenciar muy bien la forma como en cada una de las potencias se daba esta oscuridad: En la memoria porque “no puede la memoria estar juntamente unida en Dios y en las formas y noticias distintas; y como Dios no tiene forma ni imagen que pueda ser comprendida de la memoria, de aquí es que cuando está unida con Dios, como también por experiencia se ve cada día, se queda sin forma y sin figura, perdida la imaginación. Embebida la memoria en sumo bien, en grande olvido, sin acuerdo de nada” (3S3,4).

⁴⁸ Es importante aclarar que la noche para San Juan de la Cruz no tiene el sentido negativo que para el común de las personas. Él conoce muy bien la oscuridad, ama estar ratos de contemplación en la noche, al contemplar las estrellas, ha probado la crudeza de “la horrenda noche del espíritu” (2N1,1;7,3) pero tiene un profundo sentido pascual “Oh noche amable más que la alborada” (PV,5) como el pregón que se canta solemnemente en la Vigilia desde antaño.

⁴⁹ CASTRO, SECUNDINO, *Hacia Dios con san Juan de la Cruz*, Madrid: EDE, 2013, p. 145.

En el entendimiento porque “la esencia divina, es ajena de todo ojo mortal y escondida de todo humano entendimiento” (CB1,3), al igual que, “Dios no cae debajo de imagen ni forma, ni cabe debajo de inteligencia particular, tampoco el alma. Para caer en Dios, ha de caer debajo de forma e inteligencia distinta” (2S16,7), o como cantan hermosamente las coplas hechas sobre un éxtasis de harta contemplación donde afirma el verso de vuelta que da musicalidad al poema acabando cada estrofa “entender no entendiendo, toda ciencia trascendiendo” (P.VIII); o en la prosa cuando afirma que “para venir el alma a unirse con la sabiduría de Dios, antes ha de ir no sabiendo que por saber” (1S4,5); de hecho plantea que para llegar a la perfección del entendimiento que es la fe ha de ir “creyendo y no entendiendo”, ya que “a Dios más se llega el alma no entendiendo que entendiendo” (LIB3,48).

Y, finalmente, en la voluntad porque aunque es en ella donde se dan las mayores noticias de Dios, y es allí donde se realiza la divina unión, nunca alcanzarán para acercarse si quiera un poco a la infinitud de Dios, por esto afirma que “así, una de las grandes mercedes que en esta vida hace Dios a un alma por vía de paso, es darle claramente a entender y sentir tan altamente de Dios, que entienda claro que no se puede entender ni sentir del todo” (CB7,9); en conclusión, “porque todo lo que puede entender el entendimiento, y gustar la voluntad, y fabricar la imaginación, es muy disímil y desproporcionado, como habemos dicho, a Dios” (2S8,5)

Es tan radical con la gnoseología teológica que llega a afirmar que todo lo que de Dios se puede conocer en esta vida “no es conocimiento de vero” (C6,5). Lleva al extremo esta realidad, pero justamente en el esfuerzo por comunicar que a Dios no se le puede conocer, supera infinitamente la limitada capacidad del ser humano, por esto propone que “el alma vaya a Dios antes ha de ir no comprendiendo que comprendiendo, hace de trocar lo conmutable y comprensible por lo inmutable e incomprensible” (3S5,3), siguiendo la vía dionisiana propone claramente que “para llegar a Él, antes ha de ir no entendiendo que queriendo entender, y antes cegándose y poniendo en tiniebla que abriendo los ojos para llegar más al divino rayo” (2S8,5).

1.2 PREFIJOS DE NEGACIÓN “IN”

Santa Teresa de Jesús afirmó que hay tres gracias: “vivir la experiencia, entenderla y comunicarla”⁵⁰ ninguna está supeditada a la otra, se pueden dar de manera aislada o de manera conjunta, pero en estos dos santos que llevaron a cabo la reforma del Carmelo se dieron las tres conjuntamente.

Sin embargo, una de las principales dificultades a las que se enfrenta el místico es la inefabilidad de su experiencia que choca justamente con la necesidad de comunicar un mensaje, como profetas enviados que no pueden ocultar para ellos mismos ese fuego abrasador que les consume. Por esta razón, se convierten en “creadores de lenguaje”⁵¹, como respuesta a la necesidad de transmitir de alguna manera esta experiencia, “estos son los dos polos de la angustia: la imposibilidad de decir decirse -o sea, entender-, y la de decirlo, o sea, comunicarlo”⁵².

Es una realidad que le supera totalmente, que le desborda al punto de cantar en prosa definiéndole como “un subido rastro que se descubre al alma de Dios quedándose por rastrear, y un altísimo entender de Dios que no se sabe decir, que por eso lo llama no sé qué, que si lo otro que entiendo me llaga y hierde de amor, esto que no acabo de entender, de que altamente siento, me mata” (CB7,9). Es justamente allí donde el santo de Fontiveros hace uso de todas las herramientas del lenguaje, de toda esa riqueza interior que transparenta en sus escritos, tanto en la prosa como en la poesía⁵³ y crea un nuevo lenguaje.

Es consciente de que es más acertado en los versos porque es allí donde logra atrapar un poco ese misterio, sin agotarlo, ni asfixiarlo, sino dejando un panorama abierto para que mane ese torrente inagotable de inspiración divina contenida en hermosas canciones.

San Juan de la Cruz afirma que “antes sería ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia mística, cuales son los de las presentes canciones, con alguna manera de

⁵⁰ Cfr. V 17, 5; 1M 2, 7; 4M 1, 1; 4M 2, 7

⁵¹ Cfr. CERTEAU, MICHEL DE. *La fábula Mística*, Madrid: Ediciones Siruela, 2006, p. 106.

⁵² CUEVAS, CRISTÓBAL, “Estudio literario”, en: AAVV, *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, Salamanca: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1993, p. 174.

⁵³ Ha sido desde 1943 por E. A. Peers bien llamado “poeta en su prosa”, título aceptado hoy por el consenso general (AAVV, *San Juan de la Cruz, espíritu de llama, estudios con ocasión del IV centenario de su muerte*: Roma: Institutum Carmelitanum, 1991, p. 118). Cfr. CUEVAS, CRISTÓBAL, “Estudio literario”, en: AAVV, *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, Salamanca: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1993, p. 169.

palabras se pueden bien explicar” (CB pról., 1). Así es como llama justamente ese modo de hablar “inteligencia mística” o “teología mística” como aquella que aún conserva ese rasgo trascendente como puente entre lo humano y lo divino, lo finito y lo infinito, lo temporal y lo eterno, como dice él mismo “la ciencia sabrosa que dice aquí que la enseñó, es la teología mística, que es ciencia secreta de Dios” (CB27,5)

Es importante precisar que el Doctor Místico tiene una novedad en su tiempo, tal vez influenciado por Santa Teresa⁵⁴, en la cual hace uso de la lengua romance⁵⁵ al escribir su teología, llama la atención sobre todo su poesía. Esta lengua la enriquece con morfemas latinos usando palabras que hablan de ese Dios que le trasciende totalmente. Un claro ejemplo es el prefijo de negación “in”, el cual usa con algunas palabras para hacer un poco inteligible esa experiencia, uso que daría la impresión de que está trasegando la *via apofática*, sin embargo, lo que hace es sanar en algo la profunda necesidad de comunicar la experiencia inefable.

Estas palabras son importantes porque hacen referencia a su experiencia del Dios trascendente y, por esta razón, a continuación se enumerarán algunos ejemplos del uso de este y se verá cómo cada uno muestra una realidad superior, totalmente trascendente:

INACCESIBLE: La absoluta trascendencia de Dios nos habla que es alguien a quien no se puede tener acceso a través del entendimiento porque supera todas las capacidades del ser humano, por esto afirma:

Que, pues, es Dios inaccesible y escondido, aunque más te parezca que le hallas y le sientes y le entiendes, siempre le has de tener por escondido y le has de servir escondido en escondido (CB1,12; Cfr. LB3,48; 3,51; D54; EP13; LA3,48).

⁵⁴ Esta elección se basa en el gusto por un hablar “que vaya con simplicidad y llaneza, religión, que lleve más estilo de ermitaños y gente retirada que no ir tomado vocablos de novedades y melindres” (Vd42).

⁵⁵ San Juan de la Cruz no permanece indiferente frente a las luchas de los estudiantes salmantinos contra la tiranía del uso del latín en la docencia universitaria como bien lo afirmó Baruzi: “no parece que Juan de la Cruz haya sido ajeno a estas nuevas tendencias. Su voluntad de volver a los textos escriturarios, su preocupación constante por emplear una terminología rigurosa, y su aspiración a una especie de Lógica de la mística llevan a pensar que, en un terreno particular, él quiso realizar una obra comparable a la de los discípulos de Vitoria” (BARUZI, JEAN, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Valladolid: Junta de Castilla y León, consejería de Educación y Cultura, 2001², traducción Carlos Ortega, p. 154.). “Paralelo al interés purista por la latinidad, que se inculcaba por los maestros humanistas, crecía entre los estudiantes la afición por la literatura romance” (GARCÍA DE LA CONCHA, VÍCTOR, “Conciencia estética y voluntad de estilo en san Juan de la Cruz”, en: *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo* 46 (1970), p. 391. En línea: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/boletin-de-la-biblioteca-de-menendez-pelayo--16/html/036d1c30-82b2-11df-acc7-002185ce6064_330.html. Consultado el 8/10/2016) “Es verdad que contaba ya con el ejemplo de figuras como fray Luis de León. Pero mientras en éste el propósito de dignificar la lengua vulgar hasta ponerla en grado de competir con el latín incluso en materias científicas es primordial, nuestro místico adopta su postura movido sobre todo de propósitos comunicativos” (CUEVAS, CRISTÓBAL, “Estudio literario”, en: AAVV, *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, salamanca: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1993, P. 166)

INAMOVIBLE: es común encontrar en los Padres de la Iglesia el concepto de la inamovilidad de Dios, seguramente San Juan de la Cruz lo herede de la filosofía aristotélica que considera a Dios como “el motor inmóvil”, pero traslada ese concepto a su propia experiencia:

Y cómo sea este conocimiento en el alma, como quiera que Dios sea inmóvil, es cosa maravillosa, porque, aunque entonces Dios no se mueve realmente, al alma le parece que en verdad se mueve. Porque, como ella es innovada y movida por Dios para que vea esta sobrenatural vista, y se le descubre con tanta novedad aquella divina vida y el ser y armonía de toda criatura en ella con sus movimientos en Dios parécele que Dios es el que se mueve y que tome la causa el nombre del efecto que hace (LB 4,6; LA4,6).

INCOGITABLE: es algo como inimaginable pero más trascendente, se nota aquí el límite al que lleva el lenguaje en el esfuerzo personal de comunicación, de hecho, la novedad de este término habla justamente de la capacidad de romper la estructura de las palabras para que logren transmitir la idea que se pretende, afirma:

Tampoco hay que temer en que la memoria vaya vacía de sus formas y figuras, que, pues Dios no tiene forma ni figura, segura va vacía de forma y figura, y más acercándose a Dios; porque, cuanto más se arrimare a la imaginación, más se aleja de Dios y en más peligro va, pues que Dios, siendo como es incogitable, no cabe en la imaginación (LB3,52; LA3,44).

INCOMPARABLE: Es importante traer este término a colación para comparar con los demás que se han venido citando, ya que este adjetivo con el que desea alabar a Dios se nota que no es muy propio en el hecho que lo refuerza seguidamente con otro y afirma que es lo que “enseña la fe”:

Porque, aunque la razón y juicio no haga expreso concepto de que Dios será semejante a algo de aquello, todavía la misma estimación de aquellas aprehensiones, si, en fin, las estima, hace y causa en el alma un no estimar y sentir de Dios tan altamente como enseña la fe, que nos dice ser incomparable, incomprehensible, etc. (3S12,1)

INCOMPREHENSIBLE: este término se ha desarrollado ampliamente un poco más arriba⁵⁶, valga ahora recordar algunas citas: 3S2,3; 5,3; 12,1; LB 3,48; LA 3,41.

INDECIBLE: Es claramente un sinónimo de inefable, es importante citarle para

⁵⁶ Cfr. p. 13.

constatar la riqueza de su lenguaje y el uso de neologismos:

Totalmente es indecible lo que el alma conoce y siente en este recuerdo de la excelencia de Dios, porque, siendo comunicación de la excelencia de Dios en la sustancia del alma, que es el seno suyo que aquí dice, suena en el alma una potencia inmensa en voz de multitud de excelencias de millares de virtudes, nunca numerables, de Dios (LB4,10; LB 3,8).

INEFABLE: no sólo es el término más común, más obvio y tal vez más acertado para hablar de su experiencia, lo usa cuatro veces en *Cántico* (Pról,1; 1,13; 24,5; 36,5) y una vez en *Llama* en la cual se ve reflejada plenamente la poética en la prosa al hablar con tal precisión del Verbo de Dios:

¡Oh, pues, finalmente, toque inefablemente delicado del Verbo, pues no se hace en el alma menos que con tu simplicísimo y sencillísimo ser, el cual, como es infinito, infinitamente es delicado, y, por tanto, tan sutil y amorosa y eminente y delicadamente toca, que a Vida eterna sabe! (LB2,20).

INFINITO: Es uno de los términos más usados al hablar de diversas formas acerca de la experiencia mística (2S14,10; LB2,20; P1, 47) en la relación de un Dios que es infinito y que se comunica al alma del hombre, pero el interés en esta parte radica cuando es usado para referirse directamente a Dios y es allí donde revela la inmensidad de su experiencia, de ahí que una de sus frases lapidarias sea: “De manera que todo el ser de las criaturas, comparado con el infinito (ser) de Dios, nada es” (1S 4,4); pero al entrar en el Misterio de Dios, en lo que es afirma:

Porque, así como Dios es infinito, así ella nos le propone infinito; y así como es Trino y Uno, nos le propone ella Trino y Uno; y así como Dios es tiniebla para nuestro entendimiento, así ella también ciega y deslumbra nuestro entendimiento. Y así, por este solo medio se manifiesta Dios al alma en divina luz, que excede todo entendimiento. Y por tanto, cuanto más fe el alma tiene, más unida está con Dios (2S9,1).

INMENSO: este término lo utiliza para referirse a la fenomenología mística, de cuya purificación se le debe gran parte a él, pero que no desconoce que hay hechos extraordinarios, y por ende, exceden la capacidad humana:

Está claro que no son siempre ni acaecen como suenan a nuestra manera de entender. La causa de esto es porque, como Dios es inmenso y profundo, suele llevar en sus profecías, locuciones y revelaciones, otras vías, conceptos e inteligencias muy diferentes de aquel propósito y modo a que comúnmente se pueden entender de nosotros, siendo ellas tanto más verdaderas y ciertas cuanto a nosotros nos parece que no. (2S19,1)

INMUTABLE: aunque se podría asumir como sinónimo de inamovible, éste representa el hecho que Dios no cambia, no sólo de posición sino que su ser no sufre transformación, porque más allá de la inmovilidad es importante explicar su contexto para evitar dificultades teológicas, cuando afirma que “solo Dios permanece inmutable para siempre” (3S21,2) lo hace citando el Salmo 101, 27 para hablar de la vanidad y precariedad de la “hermosura terrena” que pasa y vuelve a ser polvo, y que “Dios es en sí todas esas hermosuras eminentísimamente, en infinito sobre todas las criaturas”, porque para él Dios no es un ser inmutable en cuanto a indiferente a sus criaturas, sino que es infinitamente diferente de ellas en cuanto a su volubilidad.

El lenguaje es un instrumento de comunicación, pero cuando este resulta insuficiente debido a lo inefable de la experiencia, se hace necesario utilizar otros recursos que, si bien rompen la misma estructura gramatical, ayudan a cumplir su objetivo. En este sentido, bien afirmó Cristóbal Cuevas sobre el lenguaje sanjuanista:

La palabra, pues, reducida a su escueta desnudez gnoseológica, se le demuestra incapaz de servirle para entender la gran experiencia, y mucho menos para darla a conocer a otros. Por tanto, deberá obligarla a rebasar la pura función denotativa, para convertirla en signo deíctico que señale al fondo del misterio. Surgen así la alegoría y el símbolo –palabras trascendidas-, no ya sólo en su aceptación técnica, sino como conjunto de signos que, por encima del sentido recto, se lanzan en pos de un tras-sentido situado en otra vertiente. El esfuerzo del místico se vuelca entonces en sobrepasar semánticamente su discurso, potenciando hasta el límite su significante. Para ella, san Juan recurre a la etimología, la intertextualidad, la retórica, la fonética, la alusión, la métrica en su caso., todo lo que el lenguaje posee para hacerse instrumento de comunicación. Tal vez haya que buscar aquí la gran deuda que con él tiene la lengua, obligada a excederse a sí misma en su función expresiva⁵⁷

La deixis sanjuanista en la utilización de términos o conceptos para acercar al lector al misterio que él experimente se ha podido evidenciar en la enumeración de estos términos cuyo prefijo “in” invitan a referirse a una realidad que está más allá de su significado original. Estos diez términos hablan de una realidad teológica totalmente trascendente, casi in-alcanzable por el ser humano.

⁵⁷ CUEVAS, CRISTÓBAL, “Estudio literario”, en: AAVV, *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, Salamanca: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1993, p. 174.

1.3 ENTRE LOS ATRIBUTOS DIVINOS, LA BELLEZA

Es importante hablar de los atributos divinos ya que para el doctor místico los atributos “juntamente le es al alma el mismo Dios” (LIB3,3) de los cuales se conocen algunos, pero otros permanecen ocultos: “porque es omnipotente, es sabio, es bueno, es misericordioso, es justo, es fuerte, es amoroso, etc., y otros infinitos atributos y virtudes que no conocemos” (3,2).

Para hablar de los atributos dedica dos versos de dos canciones diferentes: por una parte, en el *Cántico*, dedica el verso “y el mosto de granadas gustaremos” de la estrofa 37, donde explica que “las granadas significan aquí los misterios de Cristo y los juicios de la sabiduría de Dios y las virtudes y los atributos de Dios, que del conocimiento de estos misterios y juicios se conocen en Dios, que son innumerables” (37,7); la segunda referencia la se encuentra en *Llama de Amor Viva*, donde dedica a este tema el verso “¡Oh lámparas de fuego!” con el que inicia la tercera estrofa y en la que se concentra toda su teología.

Para Juan de la Cruz, los atributos sí se pueden conocer y son a su vez el mismo ser de Dios. Es decir, plantea un camino de conocimiento de Dios a través de sus atributos, no es un conocimiento pleno porque entonces no sería Dios, pero sí es lo más cercano a lo que puede aspirar el hombre en esta vida, o aún en la otra (CB40,6; LIB Pról, 3) ya que Dios es totalmente Otro:

He aquí cómo entiende San Juan de la Cruz la experiencia propia e inmediata de Dios: Dios no se distingue realmente de sus atributos; ser y atributos forman parte de una misma y única realidad divina, Dios. Ahora bien, en virtud de la unión y en dependencia de la voluntad divina –“cuando El tiene por bien abrirle la noticia”- el alma goza de una profunda experiencia intelectual-afectiva de los atributos divinos. Y puesto que cada uno de ellos es “el mismo Dios”, “el mismo ser de Dios”, el alma experimenta personal y directamente al mismo Dios. Es un acto experiencial del ser de Dios, de la esencia divina en sus atributos. He aquí una nueva declaración del santo: “el resplandor de la lámpara del ser de Dios en cuanto omnipotente, le da luz y claro de amor de Dios en cuanto es omnipotente” (L3,3) no es por tanto la esencia divina la que directamente informa el entendimiento, sino los atributos divinos. Estos hacen de vehículo en orden a una experiencia propia e inmediata de Dios. Por otra parte, si tenemos en cuenta la estructura del acto cognoscitivo y los elementos de excepción que intervienen, la experiencia mística intelectual queda suficientemente explicada a base de la comunicación directa, no se de la esencia divina sino de los atributos. La experiencia de Dios, dada la perfecta identidad entre esencia y atributos, es igualmente inmediata tanto por parte de Dios como por parte del alma.⁵⁸

⁵⁸ TEÓFILO DE LA V. DEL CARMEN, “Experiencia de Dios y vida mística según san Juan de la Cruz”, en: *Ephemerides Cameliticae*, 13 (1962), p. 205.

De todos los atributos que enumera en las diversas citas (omnipotencia, sabiduría, bondad, misericordia, justicia, potencia, caridad en LIB3,2, CB37,2; y hermosura en LIB3,78) sin duda al que le da mayor relevancia es a la hermosura porque aunque lo cita como atributo en un solo texto, de ella dice que es la misma esencia de Dios: “pide en esta canción determinadamente le descuba y muestre su hermosura, que es su divina esencia” (CB11,2). Como afirma Federico Ruiz:

Además de ser el atributo más frecuente, posee ciertos rasgos de supertributo. Equivale al ser de Dios, a la totalidad de su revelación en Cristo. Tiene valores de nombre propio, inalienable: *Dios es la Hermosura*.⁵⁹

Es importante dejar este punto claro antes de pasar a ver la inmanencia de Dios ya que es la hermosura de Dios el atributo divino por el que san Juan de la Cruz se introduce en el misterio del Dios revelado como se expondrá detenidamente al concluir el presente capítulo.

2. DIOS INMANENTE, TOTALMENTE CERCANO

San Juan de la Cruz tuvo una experiencia concreta con Dios, una experiencia transformante que le llevó a tratar de comunicar el Rostro de un Dios tal vez desconocido para muchos. Rostro que aparece completamente cercano, íntimo, que mora en “el más profundo centro”, que aparece como la presencia más próxima a aquel que decide abrirse a su impacto.

Es importante, antes que nada, afirmar que “tanto la experiencia como el sistema están en san Juan de la Cruz dirigidos por una luz superior: la luz teológica, cuyo principio es la verdad revelada”⁶⁰, es justamente allí donde él se abre al misterio, en la contemplación de la Palabra.

La Sagrada Escritura juega un papel importantísimo en la vida y obra del místico porque es de allí de donde bebe toda su espiritualidad, donde se relaciona de manera directa con su Amado en un diálogo continuo. El amplio conocimiento de ella lo ratifican no sólo las casi dos citas por página en su obra; o las más variadas

⁵⁹ RUIZ, FEDERICO. *Introducción a san Juan de la Cruz: el escritor, los escritos y el sistema*, Madrid: BAC, 1978, p. 346.

⁶⁰ URBINA, F. *La persona humana en san Juan de la Cruz*, Madrid: Instituto Social León XIII, 1956, p. 283.

interpretaciones; o porque la citaba de memoria; o porque fue el único libro del que no se separó nunca ni siquiera en la cárcel de Toledo, ni en el lecho de muerte cuando pide que se le lea el *Cantar de los Cantares*; o porque sacó de ella tal provecho que a este libro sagrado se le debe su inspiración al escribir el *Cántico Espiritual*; sino, sobre todo, porque la hizo vida, porque la encarnó en su propia existencia.

Y esto no sólo por su meditación asidua, sino por su estudio sistemático:

Desde aquí es donde se conoce la hondura de su pensamiento al asumir con seria responsabilidad sus estudios ganándose un puesto entre sus compañeros (...) tal era el ambiente que le tocó vivir a Juan de San Matías siendo estudiante seguía en la Universidad los cursos de Grajal y quizá también los de Fray Luis de León. Este extremo aún no se ha dilucidado de un modo definitivo, pero aunque el joven “teólogo” no hubiese asistido este año a la cátedra de Duranto es imposible que no llegase a sus oídos la fama del célebre maestro. Sólo que, como buen religioso, vivió apartado de las tumultuosas algaradas estudiantiles. Pero, por otra parte, hombre de espíritu abierto, siguió muy cerca la marcha de las nuevas orientaciones en la materia de Escritura, las cuales deberá dominar para enseñárselas a sus hermanos.⁶¹

De esta fuente de revelación es de donde bebe San Juan de la Cruz para conocer a un Dios cercano, del cual se hará su mensajero. Conocimiento que compartió de una forma un poco sorprendente porque hablar de un Dios trascendente se entiende por su misma naturaleza, pero en este sentido, el conocimiento íntimo de el Dios revelado como Uno y Trino es una experiencia a la que pocos han llegado y que el Doctor místico aborda con una familiaridad casi contradictoria a lo planteado en el apartado anterior precisamente sobre la trascendencia divina.

2.1 TRINIDAD ECONÓMICA

Antes se ha afirmado el hecho de ser teólogo que reviste este santo Doctor, pero es de aclarar que “no es Juan de la Cruz un teólogo especulativo que se detenga en reflexionar sobre Dios en sí. Le basta el enunciado de su fe: *Dios; un solo supuesto, que es Padre, o el Hijo, o el Espíritu Santo* (L13,2)”⁶².

En 2S25,2 habla sobre dos maneras de revelaciones: “unas, que son descubrimiento de verdades al entendimiento, que propiamente se llaman noticias intelectuales o inteligencias; otras, que son manifestaciones de secretos, y éstas se llaman propiamente,

⁶¹ VILNET, JEAN. *La Biblia en la obra de San Juan de la Cruz*, Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1953.

⁶² HERRAIZ, MAXIMILIANO, en: SAN JUAN DE LA CRUZ. *Obras completas*, Salamanca: Sígueme, 2007, p. 1077.

y mas que esotras, revelaciones”, aquí se puede deducir la distinción entre inspiración y revelación, tal vez la hace siguiendo a santo Tomás⁶³, pero siglos más tarde se hará con respecto a las Sagradas Escrituras⁶⁴.

Más adelante hará un desarrollo del segundo tipo, de las que propiamente son revelaciones, las cuales muestran lo que para el místico es la puerta de entrada al divino misterio:

El segundo género de revelaciones decíamos que eran manifestación de secretos y misterios ocultos. Este puede ser en dos maneras: La primera, acerca de lo que es Dios en sí, y en ésta se incluye la revelación del misterio de la Santísima Trinidad y unidad de Dios. La segunda es acerca de lo que es Dios en sus obras, y en ésta se incluyen los demás artículos de nuestra fe católica y las proposiciones que explícitamente acerca de ellas puede haber de verdades (2S27,1).

El Misterio por excelencia, la Santísima Trinidad, es el culmen de la revelación para todos los cristianos y, para san Juan de la Cruz, es un misterio que se comunica al hombre, que Dios desea mostrar a la humanidad, es como una vocación natural del hombre, es su meta (D183), es el propósito original:

Y no hay que tener por imposible que el alma pueda una cosa tan alta que el alma aspire en Dios como Dios aspira en ella por modo participado; porque dado que Dios le haga merced de unirla en la Santísima Trinidad, en que el alma se hace deiforme y Dios por participación, ¿qué increíble cosa es que obre ella también su obra de entendimiento, noticia y amor, o, por mejor decir, la tenga obrada en la Trinidad juntamente con ella como la misma Trinidad, pero por modo comunicado y participado, obrándolo Dios en la misma alma? Porque esto es estar transformada en las tres Personas en potencia y sabiduría y amor, y en esto es semejante el alma a Dios, y para que pudiese venir a esto la crió a su imagen y semejanza (Gn. 1, 26) (CB39,4).

San Juan de la Cruz no hace una clara distinción entre la Trinidad immanente y la Trinidad económica en su prosa, ya que en sus textos pareciese que obran indistintamente el *ad intra* y el *ad extra*, lo que no quiere decir que se le pueda atribuir el sentido inverso del axioma de Rahner⁶⁵, la cual ha producido tanta tinta en los

⁶³ SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, Madrid: BAC, 2010, *De veritate*, q.18, a.14 ad 5; In *II Sent.*, d.28, q.1, a.5; 1 Cor., c.14, 1.2.

⁶⁴ DEI VERBUM, 11.

⁶⁵ “La tesis fundamental... que pone de relieve a la Trinidad como misterio salvífico para nosotros (en su realidad, no como doctrina), podría formularse así: la Trinidad “económica” es la Trinidad immanente y a la inversa” (RAHNER, KARL. “El Dios trino como fundamento trascendental de la historia de la salvación”, en: *Mysterium Salutis*, II/1. Madrid: EDICIONES CRISTIANDAD, 1969, p. 370; Cfr. ZARAZAGA, G. J. *Trinidad y comunión. La teología trinitaria de K. Rahner y la pregunta sobre sus rasgos hegelianos*, Salamanca: Sígueme, 1999, pp. 123-162).

últimos años con respuesta directa como la de Walter Kasper⁶⁶ que propone una nueva formulación de este axioma, o la indirecta de Bathasar⁶⁷. Sin embargo, en los *Romances* dedica los primeros numerales para hablar hermosamente de esa Trinidad económica:

Como amado en el amante
uno en otro residía,
y aquese amor que los une
en lo mismo convenía
con el uno y con el otro
en igualdad y valía.

Tres Personas y un amado
entre todos tres había,
y un amor en todas ellas
y un amante las hacía,
y el amante es el amado
en que cada cual vivía;
que el ser que los tres poseen
cada cual le poseía,
y cada cual de ellos ama
a la que este ser tenía.

Este ser es cada una,
y éste solo las unía
en un inefable nudo
que decir no se sabía;
por lo cual era infinito
el amor que las unía,
porque un solo amor tres tienen
que su esencia se decía;
que el amor cuanto más uno,
tanto más amor hacía.

Luego habla de ese amor intratrinitario que excede toda comprensión: En aquel amor inmenso / que de los dos procedía, / palabras de gran regalo / el Padre al Hijo decía, / de tan profundo deleite, / que nadie las entendía; / sólo el Hijo lo gozaba, / que es a quien pertenecía. / Pero aquello que se entiende / de esta manera decía: / -Nada me contenta, Hijo, / fuera de tu compañía; / y si algo me contenta, / en ti mismo lo quería.

Posteriormente ya desarrolla la salida de la Trinidad en el desbordarse de este amor y

⁶⁶ Esta reformulación la basa en tres argumentos: la salvación del hombre no puede ser sino Dios mismo y no un mero don creado, no puede haber en Jesucristo ningún resto oscuro de un “Deus absconditus” detrás del “Deus revelatus”. En segundo lugar, a partir de la encarnación no cabe distinguir adecuadamente el envío del Logos al mundo y su procesión eterna del Padre. Y, finalmente, la gracia es libre autocomunicación de Dios en el Espíritu Santo, y el hecho de que sea autocomunicación de Dios muestra la unidad de Trinidad inmanente y económica. De estos argumentos deriva una nueva formulación: “La comunicación intratrinitaria está presente de modo nuevo en la autocomunicación soteriológica”.

⁶⁷ “Inmanencia trascendente y trascendencia inmanente” (BALTHASAR, HANS URS, *Teológica II*, Madrid: Encuentro, 1997, pp. 83-86)

crear el mundo, y al hombre como su mayor perfección. Primero crea un “palacio” para la esposa que quiere darle, para después: porque en todo semejante él / a ellos se haría / y se vendría con ellos, / y con ellos moraría; / y que Dios sería hombre, / y que el hombre Dios sería, / y trataría con ellos, / comería y bebería; / y que con ellos continuo / él mismo se quedaría.

Luego de la creación viene la caída, la cual San Juan no desarrolla en los *Romances*, dándole un sentido muy positivo a la Encarnación, vista no desde una deuda a pagar sino desde un acto libre de amor de Dios Trino:

Ya que el tiempo era llegado
en que hacerse convenía
el rescate de la esposa,
que en duro yugo servía
debajo de aquella ley
que Moisés dado le había,
el Padre con amor tierno
de esta manera decía:

-Ya ves, Hijo, que a tu esposa
a tu imagen hecho había,
y en lo que a ti se parece
contigo bien convenía;
pero difiere en la carne
que en tu simple ser no había
En los amores perfectos
esta ley se requería:
que se haga semejante
el amante a quien quería;
que la mayor semejanza
más deleite contenía;
el cual, sin duda, en tu esposa
grandemente crecería
si te viere semejante
en la carne que tenía.

-Mi voluntad es la tuya
-el Hijo le respondía-.

Y se daría el gran milagro: Entonces llamó a un arcángel / que san Gabriel se decía, / y enviolo a una doncella / que se llamaba María, / de cuyo consentimiento / el misterio se hacía; / en la cual la Trinidad / de carne al Verbo vestía; / y aunque tres hacen la obra, / en el uno se hacía; / y quedó el Verbo encarnado / en el vientre de María.

Son varias las referencias que tiene este santo doctor para hablar del misterio de la

Santísima Trinidad. Se podrían traer algunos ejemplos:

- Cuando habla explícitamente de su unidad: “Porque, así como Dios es infinito, así ella nos le propone infinito; y así como es Trino y Uno, nos le propone ella Trino y Uno” (2S9,1).
- Otro, cuando habla de que su misma naturaleza se comunica por sus atributos: “Y como cada una de estas cosas sea el mismo ser de Dios en un solo supuesto suyo, que es el Padre, el Hijo, el Espíritu Santo, siendo cada atributo de éstos el mismo Dios y siendo Dios infinita luz e infinito fuego divino” (LIB3,2).
- O bien, que son las tres personas, actuando como una sola, quienes obran la salvación en el hombre: “En esta canción da a entender el alma cómo las tres personas de la Santísima Trinidad, Padre e Hijo y Espíritu Santo, son los que hacen en ella esta divina obra de unión” (LIB2,1);
- Igualmente cuando habla de su comunicación: “Junto, dice, porque junta es la comunicación del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo en el alma, que son luz y fuego de amor en ella” (LIB3,80).

De todo este misterio, san Juan de la Cruz ve su clara revelación en la *kénosis* de la encarnación del Hijo de Dios y más precisamente en el desvelamiento de su Rostro en la Cruz⁶⁸, la cual fue para él no sólo su apellido religioso sino su *leitmotiv*, fue la lógica que orientó toda su vida. Para él, es justamente en la obediencia del misterio de la Cruz donde resplandece la Gloria de la Trinidad, es allí donde es anunciada la salvación al mundo que yace en tinieblas, es allí donde la luz brilla, resplandece como la belleza. Este es el momento en el que estalla el rayo de tinieblas que habla Dionisio el Areopagita, es la contemplación del Misterio inefable más grande e inaccesible:

Trinidad supraesencial, más que divina, sumamente buena: ápice de la teosofía de los querubines, condúcenos a aquella cumbre suprema de las palabras Místicas que sobrepasa conocimiento y manifestación, allí donde los simples, absolutos, inmutables misterios de la Teología se desvelan en la nube superluminosa del silencio que inicia a las cosas celadas,

⁶⁸ Para hablar de la actualidad de esta doctrina trinitaria dentro de la reflexión teológica contemporánea, vale la pena citar a Balthasar y ver la correspondiente unidad en la reflexión: “Si la condición real de Dios que se revela como amor brilla precisamente en la obediencia del anonadamiento del Hijo frente al Padre, entonces se quiere anunciar que esta obediencia es esencialmente amor: ciertamente es imagen original de la actitud del amor de la criatura ante la majestad de Dios. Pero, más alto y superándolo, es la imagen original en la que aparece la actitud del amor de Dios mismo: exactamente en la *Kénosis* de Cristo aparece el íntimo misterio del amor de Dios, que en sí mismo es amor y, por esta razón «trinitario»”. (BALTHASAR, HANS URS, *Solo el amor es digno de fe*, Salamanca: Sígueme, 2011³, p. 88).

sobrerresplandeciente en lo más profundo de las tinieblas en un modo que sobrepasa toda manifestación y que, en la totalidad intangible e invisible, inunda de maravillosos esplendores los espíritus (*noás*) enceguecidos. Que esta sea mi oración, y tú, amigo mío Timoteo, aplicándote con todas tus fuerzas a las contemplaciones Místicas (*perì tà mystikà theámata*), abandona los sentidos y las energías intelectuales y todo aquello que es sensible o inteligible, todo aquello que no es o que es, y elévate en la ignorancia (*agnostos*) hacia la unión, en la medida de lo permitido, con aquello que va más allá de toda esencia y gnosis: porque es únicamente por medio de un libre y absoluto éxtasis fuera de ti mismo como serás transportado hacia el rayo supraesencial de la tiniebla divina⁶⁹.

Esta plenitud de la revelación, es el rayo supraesencial de donde manan los demás misterios, donde se descubre a un Dios totalmente cercano, tan cercano que, como se ha visto, es quien toma la iniciativa⁷⁰, lo que en palabras del papa Francisco sería que nos “primerea”⁷¹.

Esta iniciativa divina tiene formas diferentes según la Persona de la Trinidad que las haga. Para hacer esta distinción, el místico español explica los versos de la segunda canción de *Llama de Amor viva*, desarrollando toda la reflexión de la trinidad económica haciendo referencia a cada una de las Tres Personas. Allí afirma que:

La primera es llaga regalada, y ésta atribuye al Espíritu Santo; y por eso le llama cauterio suave. La segunda es gusto de vida eterna, y ésta atribuye al Hijo, y por eso le llama toque delicado. La tercera es haberla transformado en sí, que es la deuda con que queda bien pagada el alma, y ésta atribuye al Padre, y por eso se llama mano blanda (LIB2,1).

Ahora es importante ver cómo desarrolla la misión de cada una de las Divinas Personas en particular:

El Espíritu Santo está presente en toda su obra, su pneumatológica, sin importar del peligro de ser acusado de iluminismo en su época, desarrolla claramente la misión de la Tercera Persona de la Trinidad en la obra de la Salvación y para ello dedica textos claves donde habla de sus diversas acciones. Dentro de la trinidad obra como amor del Padre y del Hijo (*Romances*) y como “aire” aspirado por ambos (CB13,11); también lo presenta como “maestro del entendimiento” (2S 29,1); como “enseñador” (2S26,14; 29,1; 3S6,3) y “aposentador” de Cristo (C17,4); es quien mueve las almas (L13,26.46); es el que interviene directamente para que se de el matrimonio espiritual (C38,3) y a

⁶⁹ AREOPAGITA, DIONISIO, “Teología mística”, en: *Obras completas*, Madrid: BAC, 1995², p. 245.

⁷⁰ “¡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?” (D2) cfr. 2S 27,1; CB39, 3-5; LB 2,1; *ROMANCES*; D 183.

⁷¹ EVANGELII GAUDIUM, 24.

quien debemos nuestra disposición para la unión plena (LIB1,3; 3,68); es el que trasmite el amor (CB38,3; 2N4,2; LIB2,34; 3,82) y las “unciones” de la contemplación (LIB3, 26.40).

Uno de los temas mejor tratados dentro de la teología sanjuanista es sin duda su crisología⁷², Jesucristo como Segunda Persona de la Trinidad, ya que está presente con claridad en su obra y se pueden sacar evidentes conclusiones. Para el doctor místico el acceso a la Trinidad es a través del Hijo, se podría hablar en él de un “cristocentrismo trinitario”⁷³ ya que desde allí se introduce en el máximo misterio, afirma que: “porque en darnos, como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez” (2S22,3)⁷⁴. Todo este capítulo 22 del segundo libro de *Subida* es donde se condensa toda la doctrina cristológica y es allí donde se puede ver claramente el misterio de Cristo.

Cuando habla del Padre (CB27,1; 1,5; LIB1,15; 3,3; 1N1,2; 2S14,3) lo habla con suma delicadeza, con tal ternura que de hecho le llama “mano blanda” no porque dude de su poder o su omnipotencia, sino porque siempre quiere lo mejor de sus hijos:

La cual mano, según hemos dicho, es el piadoso y omnipotente Padre. La cual hemos de entender que, pues es tan generosa y dadivosa cuanto poderosa y rica, ricas y poderosas dádivas da al alma, cuando se abre para hacerla mercedes; y así llámala mano blanda, que es como si dijera: ¡Oh mano tanto más blanda para esta mi alma, que tocas asentando blandamente, cuanto si asentases algo pesada hundirías todo el mundo, pues de tu solo mirar la tierra se estremece (Sal. 103, 32) las gentes se desatan y desfallecen y los montes se desmenuzan! (Hab. 3, 6). ¡Oh, pues, otra vez grande mano, pues así como fuiste dura y rigurosa para Job (19, 21), tocándole tan mala vez ásperamente, para mí eres tanto más amigable y suave que a él fuiste dura, cuanto más amigable y graciosa y blandamente de asiento tocas en mi alma! Porque tú haces morir y tú haces vivir, y no hay quien rehuya de tu mano (Dt. 32, 39). Mas tú ¡oh divina vida!, nunca matas sino para dar vida, así como nunca llagas sino para sanar (LIB2,16).

⁷² Cfr. GARCÍA MUÑOZ, FLORENCIO. *Crisología de San Juan de la Cruz*, Madrid: Editores UPSA Fundación universitaria Española, 1982; CASTRO, SECUNDINO. “Cristo vivo” en Juan de la Cruz. En: *Revista de espiritualidad*, 49 (1990), pp. 438-474. Algunos textos sanjuanistas: CB1,2.5.10; 3,1.3.5; 5,1.4; 11,12; 12,2.3; 17, 2.8; 20,4; 24,1-3; 25,3.6; 26,1; 30,1; 34,1.5; 36,5; 37,8; 40,7; 2N21,3; 24,3; 1S15,2... Un dato curioso se encuentra en CB5,4 donde habla de “levantamiento” para aludir al misterio de la Encarnación, en este texto tras la formulación deja claro que gracias a la encarnación hay una elevación de la creación a Dios.

⁷³ “Está, pues, claro que la mística de Juan de la Cruz es directamente cristocéntrica y sólo mediante Cristo es teocéntrica; que no es una mística filosófica sino teológica, fundada en la imitación de Cristo; y que en ella todas las palabras del Antiguo y Nuevo Testamento se ordenan concéntricamente en torno al anonadamiento del Verbo de Dios en la Cruz” (BALTHASAR, HANS URS, *Gloria III*, Madrid: Encuentro, 2011, p. 171)

⁷⁴ “Hay una página en sus escritos que compendia maravillosamente su crisología. Desbordante de lirismo y fuego místico, de profundidad teológica, ha sido leída y citada constantemente con emoción. Baruzi la encontraba entre las más bellas que San Juan de la Cruz haya compuesto. En el Concilio Vaticano II también se hizo referencia insistente a esas líneas” (RUIZ, FEDERICO, *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*, Madrid: BAC, 1968, p. 376).

Las tres personas actúan de manera diferente en el alma, pero siempre lo hacen unidos, como una sola naturaleza, “porque junta es la comunicación del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo en el alma, que son luz y fuego de amor en ella” (LIB3,80).

2.2 INHABITACIÓN DIVINA⁷⁵

Aunque el Santo carmelita no utilice directamente el término *Inhabitación*, este es el tema madre dentro de la mística porque de él hablan todas las personas que han tenido una experiencia trascendente, de diferente manera⁷⁶, y que han llegado a captar esa presencia misteriosa en el corazón.

San Juan de la Cruz se convierte en un referente para hablar del tema, no sólo por su doctrina teológica, sino que en la trasmisión de su teología mística está hablando precisamente de un conocimiento experiencial y, por ende, de gran autoridad. Él descubre que “El centro del alma es Dios, al cual cuando ella hubiere llegado según toda la capacidad de su ser y según la fuerza de su operación e inclinación, habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios, que será cuando con todas sus fuerzas entienda, ame y goce a Dios” (LIB1,12), es allí donde mora ese Dios trascendente.

Es de maravillarse la experiencia tan profunda del místico español, para él no sólo Dios mora en el hombre sino que el hombre mora en Dios: “Y así, lo que yo entiendo cómo se haga este recuerdo y vista del alma es que, estando el alma en Dios sustancialmente, como lo está toda criatura” (LIB4,7). Sin embargo, más allá de todo asombro, lo que hace Dios es ser fiel a sus promesas y por eso no hay que sorprenderse ya que él mismo lo dijo como lo recuerda el Santo carmelita:

Y no hay que maravillar que haga Dios tan altas y extrañas mercedes a las almas que él da en regalar; porque si consideramos que es Dios, y que se las hace como Dios, y con infinito amor y bondad, no nos parecerá fuera de razón; pues él dijo (Jn. 14, 23) que en el que le amase vendrían el Padre, Hijo y Espíritu Santo, y harían morada en él; lo cual había de ser haciéndole a El vivir y morar en el Padre, Hijo y Espíritu Santo en vida de Dios, como da a entender el alma en estas canciones (LIB Pról,2).

⁷⁵ Cfr. CASTRO, GABRIEL, “Inhabitación Trinitaria”, en: en: *Diccionario de san Juan de la Cruz*, Burgos: Monte Carmelo, 2000, pp. 574-581.

⁷⁶ Cfr. MARTÍN VELAZCO, JUAN. *El fenómeno místico*. Madrid: Ed TROTTA, 2009³. En religiones no cristianas p. 124; en todo cristiano p. 212, y en San Juan de la Cruz p. 390. Una referencia indiscutida en este campo dentro de la espiritualidad y citada por el mismo Catecismo de la Iglesia Católica (Nº 260) es Santa Isabel de la Santísima Trinidad (ISABEL DE LA TRINIDAD, *Obras Completas*, Burgos: Monte Carmelo, 1985, pp. 757-758).

Y no es de tener por increíble que a un alma ya examinada, purgada y probada en el fuego de tribulaciones y trabajos y variedad de tentaciones, y hallada fiel en el amor, deje de cumplirse en esta fiel alma en esta vida lo que el Hijo de Dios prometió (Jn. 14, 23), conviene a saber: que si alguno le amase, vendría la Santísima Trinidad en él y moraría de asiento en él; lo cual es ilustrándole el entendimiento divinamente en la sabiduría del Hijo, y deleitándole la voluntad en el Espíritu Santo, y absorbiéndola el Padre poderosa y fuertemente en el abrazo abismal de su dulzura (LIB1,15).

Pero la manera de morar no es igual en todos los hombres, ya que distingue entre una esencial-natural y otra sobrenatural:

Y así, cuando hablamos de unión del alma con Dios, no hablamos de esta sustancial, que siempre está hecha, sino de la unión y transformación del alma con Dios, que no está siempre hecha, sino sólo cuando viene a haber semejanza de amor. Y, por tanto, ésta se llamará unión de semejanza, así como aquélla, unión esencial o sustancial; aquélla, natural; ésta, sobrenatural; la cual es cuando las dos voluntades, conviene a saber, la del alma y la de Dios, están en uno conformes, no habiendo en la una cosa que repugne a la otra (2S5,3).

De hecho distingue claramente tres formas de inhabitación de Dios en el corazón del hombre, una esencial, otra por gracia y la última por afección espiritual “como un paso de la previa, pasiva y gratuita presencia de Dios al hombre a la presencia consciente, libre y comprometida del hombre ante Dios”⁷⁷:

Para declaración de esto es de saber que tres maneras de presencias puede haber de Dios en el alma. La primera es esencial, y de esta manera no sólo está en las más buenas y santas almas, pero también en las malas y pecadoras y en todas las demás criaturas. Porque con esta presencia les da vida y ser, y si esta presencia esencial les faltase, todas se aniquilarían y dejarían de ser. Y ésta nunca falta en el alma. La segunda presencia es por gracia, en la cual mora Dios en el alma agradado y satisfecho de ella. Y esta presencia no la tienen todas, porque las que caen en pecado (mortal) la pierden. Y ésta no puede el alma saber naturalmente si la tiene. La tercera es por afección espiritual, porque en muchas almas devotas suele Dios hacer algunas presencias espirituales de muchas maneras, con que las recrea, deleita y alegra (CB11,3).

Con esta distinción se podría llegar a pensar que Dios hace acepción de personas, que está más con unas que con otras. Sin embargo, San Juan de la Cruz a diferencia de otros místicos tiene un profundo valor por el ser humano y sabe que en todos, sin distinción, habita el Buen Dios, allí donde ni el mismo demonio puede entrar:

Pero cuando Dios por sí mismo la visita, entonces se verifica bien el dicho verso, porque totalmente a oscuras y en celada del enemigo recibe las mercedes espirituales de Dios. La causa es porque como Su Majestad mora sustancialmente en el alma, donde ni ángel ni demonio puede llegar a entender lo que pasa, no puede conocer las íntimas y secretas comunicaciones que entre ella y Dios allí pasan (2N23,11).

⁷⁷ CASTRO, GABRIEL, “Inhabitación Trinitaria”, en: en: *Diccionario de san Juan de la Cruz*, Burgos: Monte Carmelo, 2000, p. 576.

Todo el tema de la Inhabitación divina es de gran importancia para comprender no sólo su espiritualidad sino su sistema teológico, ya que para él *el centro del alma es Dios* (LIB1,12), casi como el *non-aliud* cusano⁷⁸ que ya había desarrollado el maestro Eckhart⁷⁹, es una intimidad tan profunda que casi se funde en Dios, de hecho este será para san Juan de la Cruz el principio que posibilitará la unión mística, así lo explica cuando habla de la *interior bodega* en el *Cántico Espiritual*:

Es de saber que muchas almas llegan y entran en las primeras bodegas, cada una según la perfección de amor que tiene, mas a ésta última y más interior pocas llegan en esta vida, porque en ella es ya hecha la unión perfecta con Dios que llaman matrimonio espiritual, del cual habla ya el alma en este lugar (CB 17,3).

2.3 DIOS COMO MADRE

Al hablar de la inmanencia, de la cercanía de Dios, es importante tocar un tema de gran novedad en su contexto histórico. Atribuir hoy un carácter femenino a Dios no suena descabellado y resulta ser atrayente y gustar a un público que ha sido testigo de los grandes progresos en el realce del papel de la mujer en la sociedad, para nada era así en el contexto sanjuanista. La misma Teresa se quejará en repetidas ocasiones de la dificultad de comunicar la experiencia de Dios por ser mujer⁸⁰.

San Juan de la Cruz en varios textos se refiere a Dios como madre, y lo hace con una ternura tal que conmueve y deja ver su relación de intimidad con Dios, que lejos de mostrar un Dios atroz como piensan los que se conforman con la lectura de su obra sobre la Noche Oscura⁸¹ y no ven el conjunto de sus obras. Ese Dios “duro” se rinde fácilmente por amor: “tiene tal condición, que si le llevan por amor y por bien, le harán hacer cuanto quisieren” (CB32,1), amor característico de la dulzura de una madre:

Comuníquese Dios en esta interior unión al alma con tantas veras de amor, que no hay afición de madre que con tanta ternura acaricie a su hijo, ni amor de hermano ni amistad de amigo que se le compare. Porque aún llega a tanto la ternura y verdad de amor con que el inmenso Padre regala y engrandece a esta humilde y amorosa alma, -¡oh cosa maravillosa y digna de todo pavor y admiración!-, que se sujeta a ella verdaderamente para la engrandecer, como si él fuese su siervo y ella fuese su señor. Y está tan solícito en la

⁷⁸ Cfr. ALVES BEZARRA, SÉFORA M., “Mestre Eckhart e Nicolau de Cusa: o homem semelhanca e espelho de Deus”, en: *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa*, Buenos Aires: Biblos, 2005, pp. 103-108.

⁷⁹ Cfr. MEISTER ECKHART, “Sermón 21: Unus Deus et pater omnium”, en: *Tratados y Sermones*, Barcelona: Edhasa, 1983, pp. 454-455.

⁸⁰ Cfr. V9,9; Cpról., 3; 1,2; 21,2; 3,7; F2,4; 4,5; 7,10; 12,10; Vd42.

⁸¹ Cfr. 1N8,10; 2N1,1; 7,3; 14,3; 23,9.

regalar, como si él fuese su esclavo y ella fuese su Dios: ¡tan profunda es la humildad y dulzura de Dios! (CB27,1)

Pero no sólo en su ternura sino también en la sabiduría de su pedagogía, en cómo educa Dios a su hijo movido por un amor real:

Es, pues, de saber que el alma, después que determinadamente se convierte a servir a Dios, ordinariamente la va Dios criando en espíritu y regalando, al modo que la amorosa madre hace al niño tierno, al cual al calor de sus pechos le calienta, y con leche sabrosa y manjar blando y dulce le cría, y en sus brazos le trae y le regala. Pero, a la medida que va creciendo, le va la madre quitando el regalo y, escondiendo el tierno amor, pone el amargo acíbar en el dulce pecho, y, abajándole de los brazos, le hace andar por su pie, porque, perdiendo las propiedades de niño, se dé a cosas más grandes y sustanciales. La amorosa madre de la gracia de Dios, luego que por nuevo calor y hervor de servir a Dios reengendra al alma, eso mismo hace con ella; porque la hace hallar dulce y sabrosa la leche espiritual sin algún trabajo suyo en todas las cosas de Dios, y en los ejercicios espirituales gran gusto, porque le da Dios aquí su pecho de amor tierno, bien así como a niño tierno (1 Pe. 2, 2-3). (1N1,2) (Cfr. 2S14,3)

Para san Juan de la Cruz Dios es tan cercano como una madre, más íntimo que su propia intimidad⁸², habita en el “más profundo centro” de su alma, toma siempre la iniciativa; en definitiva, sólo quiere lo mejor para sus hijos, a los cuales cuida de manera personal, como se lo hacía saber a la madre María de Jesús, priora de Córdoba, ante su queja por tantos sufrimientos: “*arroje, hija, en Dios su cuidado, y él la criará* (Sal 54,23); que el que da y quiere dar lo más, no puede faltar en lo menos”⁸³.

3. HERMOSURA

La hermosura para san Juan de la Cruz es todo para él, es un término que aparece 192 veces en toda su obra⁸⁴; Pero ¿qué es la hermosura? Es bueno partir del hecho de lo anunciado con anterioridad que para él la hermosura es “la esencia de Dios” (CB11,2), pero, ¿de qué hermosura se está hablando específicamente?⁸⁵

⁸² “¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! y tú estabas dentro de mí y yo afuera, y así por de fuera te buscaba; y, deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no estaba contigo. Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no existirían. Me llamaste y clamaste, y quebraste mi sordera; brillante y resplandeciente, y curaste mi ceguera; exhalaste tu perfume, y lo aspiré, y ahora te anhelo; gusté de ti, y ahora siento hambre y sed de ti; me tocaste, y deseo con ansia paz que procede de ti” (S. AGUSTÍN, *Confesiones*. Madrid: Ciudad Nueva, 2003. Cap. III, 11, p. 111).

⁸³ Cta 21, Madrid, 20 de junio 1490.

⁸⁴ Cfr. *Concordancias de los escritos de san Juan de la Cruz*, Roma: Teresianum, 1990, pp. 972-974.

⁸⁵ Aunque las opiniones sobre si Juan de la Cruz leyó las obras de Dionisio son muy variadas, el tema de la hermosura que desarrolla en *Los nombres de Dios* es increíblemente afín con la estética sanjuanista. Un ejemplo claro es cuando afirma el Areopagita: “Hermoso y hermosura se distinguen y unifican en la Causa que todo lo unifica. En todo ser distinguamos la cualidad, que es participada, y el objeto, que la participa. Llamamos hermoso a aquello que participa de la hermosura y llamamos hermosura a la participación de la causa que la produce en las cosas. Pero

Para este frailecillo de Fontiveros la hermosura no es otra cosa que la armonía suprema, armonía que se da en la unidad sin mezcla, sin división, sin separación, es decir, la unidad de la Trinidad⁸⁶. Es una unidad que sólo se puede dar entre tres (CB36,1), porque si fueran solo dos, Padre e Hijo, sería una dualidad, pero para que exista esa unidad, esa comunión que no absorbe la otra persona, que conserva la alteridad, se necesita un tercero que es el Espíritu Santo, así, toda hermosura que se deriva de ella no es otra cosa que esa unidad armónica que resplandece en las criaturas y en el mismo hombre, idea que pudo haber recogido de Dionisio cuando dijo que:

No hay hermoso que no haya brotado de aquella simplísima Hermosura, su fuente. De esta hermosura proceden todas las cosas, bellas cada cual a su manera. La Hermosura es causa de la armonía, de amistad, de comunión; todo lo une y es fuente de todo. Es principio, Causa eficiente que mueve el universo y lo sostiene. Todas las cosas llevan dentro el deseo de hermosura. Va delante de todas como Meta y Amor a que aspiran, Causa final que todo lo orienta, pues es modelo al que nos configuramos y conforme al cual actuamos por deseo del Bien.⁸⁷

San Juan de la Cruz desarrolla todo su esquema teológico a partir de este atributo divino, es desde allí donde él contempla a Dios y a su vez, Este se le comunica, por eso hablará precisamente de *Tu hermosura*⁸⁸ para referirse a la Belleza de Dios en sí misma.

3.1 LA BELLEZA DE DIOS “TU HERMOSURA”

Esta Unidad armónica de Dios es la que sale de sí misma y se trasluce en el levantamiento⁸⁹, en la *kénosis* donde Cristo asume en sí mismo, con su “sí”, todos los “noes” de los hombres, llevando hasta el extremo la obediencia, en anonadamiento por

llamamos hermosura a aquel que trasciende la hermosura de todas las criaturas, porque éstas la poseen como regalo de El, cada una según su capacidad. Como la luz irradia sobre todas las cosas, así esta Hermosura todo lo reviste irradiándose desde el propio manantial. Hermosura que llama, *Kalei*, todas las cosas a sí misma. De ahí su nombre *Kallos*, es decir, hermoso, que contiene en sí toda hermosura. Se le llama hermoso, pues lo es bajo todos los aspectos: contiene y excede toda hermosura. Hermoso eternamente, invariable” (AREOPAGITA, DIONISIO, “Los nombres de Dios”, en: *Obras completas*, Madrid: BAC, 1995², p. 301), en la nota al pie de página, el editor hace referencia a san Juan de la Cruz y la repetición constante de este término (CB36,5).

⁸⁶ “La relación natural-sobrenatural está planteada por el doctor místico en el plano de la semejanza, no de la naturaleza estática. La semejanza es concepto dinámico, como su prolongación sanjuanista *la Hermosura*” (RUIZ, FEDERICO. “Exploraciones en antropología sanjuanista”, en: *Teresianum (Ephemerides Carmeliticae)* 34 [1983]. P. 218).

⁸⁷ AREOPAGITA, DIONISIO, “Los nombres de Dios”, en: *Obras completas*, Madrid: BAC, 1995², p. 302.

⁸⁸ CB36,5 es uno de los textos más hermosos de la prosa sanjuanista, donde en medio del discurso deja brotar espontáneamente toda su potencia lírica en un arrobamiento que le hace olvidar por un momento su destinatario y dejar filtra algo del dialogo ininterrumpido con su amado al repetir 25 veces la palabra “hermosura” sin variaciones de forma adjetival o adverbial (Cfr. MANCHO DUQUE, M^a DE JESÚS. *Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz*, Madrid: Editores UPSA Fundación universitaria Española, 1993).

⁸⁹ Como se había indicado más arriba, para Juan de la Cruz significa la encarnación pero con todo el movimiento kenótico que implica este misterio.

amor y uniéndose con el hombre: “Debajo del manzano, / allí conmigo fuiste desposada; / allí te di la mano, / y fuiste reparada / donde tu madre fuera violada” (CB23). El manzano es la Cruz del Señor:

Así como por medio del árbol vedado en el paraíso fue perdida y estragada en la naturaleza humana por Adán, así en el árbol de la Cruz fue redimida y reparada, dándole allí la mano de su favor y misericordia por medio de su muerte y pasión, alzando las treguas que del pecado original había entre el hombre y Dios (CB23,2).

Es allí, en el árbol de la cruz, donde el místico español contempla el resplandor de la hermosura de Dios, porque Dios desvela su amor eterno, es capaz de despojarse hasta el fondo por amor a sus criaturas, por la coherencia con su misma esencia que es el amor y, por ende, *hermosura*, que en palabras del cuarto Evangelio sería la Gloria manifestada en el esplendor de la Cruz:

Cierto está que al punto de la muerte quedó también aniquilado en el alma sin consuelo y alivio alguno, dejándole el Padre así en íntima sequedad, según la parte inferior; por lo cual fue necesitado a clamar diciendo: ¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has desamparado? (Mt. 27, 46). Lo cual fue el mayor desamparo sensitivamente que había tenido en su vida. Y así, en él hizo la mayor obra que en (toda) su vida con milagros y obras había hecho, ni en la tierra ni en el cielo, que fue reconciliar y unir al género humano por gracia con Dios. Y esto fue, como digo, al tiempo y punto que este Señor estuvo más aniquilado en todo, conviene a saber: acerca de la reputación de los hombres, porque, como lo veían morir, antes hacían burla de él que le estimaban en algo; y acerca de la naturaleza, pues en ella se aniquilaba muriendo; y acerca del amparo y consuelo espiritual del Padre, pues en aquel tiempo le desamparó porque puramente pagase la deuda y uniese al hombre con Dios, quedando así aniquilado y resuelto así como en nada. De donde David (Sal. 72, 22) dice de él: *Ad nihilum redactus sum, et nescivi* (2S7,11).

Es allí en la cruz donde, por el amor hasta el extremo del Padre, por el Hijo, se da la salvación del hombre y de ahí su hermosura, que es justamente en la desfiguración del crucificado donde el hombre, desfigurado por el pecado, retoma la semejanza en hermosura con su criador, por eso insiste:

Para que entienda el buen espiritual el misterio de la puerta y del camino de Cristo para unirse con Dios, y sepa que cuanto más se aniquilare por Dios, según estas dos partes, sensitiva y espiritual, tanto más se une a Dios y tanto mayor obra hace. Y cuando viniere a quedar resuelto en nada, que será la suma humildad, quedará hecha la unión espiritual entre el alma y Dios, que es el mayor y más alto estado a que en esta vida se puede llegar. No consiste, pues, en recreaciones y gustos, y sentimientos espirituales, sino en una viva muerte de cruz sensitiva y espiritual, esto es, interior y exterior (2S7,11).

La Cruz es, por tanto, puerta, camino y meta⁹⁰, es en ella donde resplandece la Gloria de

⁹⁰ STEIN, EDITH, *La ciencia de la cruz*. Burgos: Monte Carmelo, 2014, p. 91.

Dios. En lo dicho se puede ver que la centralidad del mensaje sanjuanista está en la cruz⁹¹, que concreta en el libro segundo de *Subida* en todo el séptimo capítulo donde desarrolla el llamado de Jesús a los discípulos a seguir la senda estrecha después de haber entrado por la puerta angosta, porque “si el hombre se determina a sujetarse a llevar esta cruz, que es un determinarse de veras a querer hallar y llevar trabajo en todas las cosas por Dios, en todas ellas hallará grande alivio y suavidad para (andar) este camino, así desnudo de todo, sin querer nada. Empero, si pretende tener algo, ahora de Dios, ahora de otra cosa, con propiedad alguna, no va desnudo ni negado en todo; y así, ni cabrá ni podrá subir por esta senda angosta hacia arriba” (2S7,7).

Dostoievski ha dicho “la belleza salvará el mundo”⁹² y en este sentido el 21 agosto del 2002 publicó un mensaje el cardenal Joseph Ratzinger donde afirmó: “Los hombres y mujeres de hoy creerán si redescubren la auténtica belleza”⁹³. Al hablar de “auténtica” es porque distingue –al igual que Balthasar- la Belleza en Dios y la sola estética: “En todas las atrocidades de la historia -escribe el cardenal-, un concepto meramente armonioso de la belleza no es suficiente”, es la Belleza de Jesús: “De hecho, en la pasión de Cristo la estética griega -tan digna de admiración- es superada. Desde entonces, la experiencia de la belleza ha recibido una nueva profundidad y un nuevo realismo”.

La tesis que defiende el cardenal Ratzinger es la siguiente: “Quien cree en el Dios que se manifestó precisamente en las semblanzas de Cristo crucificado como «amor hasta el final» sabe que la belleza es verdad y que la verdad es belleza, pero en el Cristo que

⁹¹ cfr. IBÍD., P. 76-77.108-109.

⁹² Dostoievski legó al mundo esta famosa frase: “La belleza salvará al mundo”, escrita en su libro *El idiota* (Libro III, Cap. V), donde un ateo, Ippolit, pregunta al príncipe Mischkin: “¿cómo salvaría la belleza al mundo?” El príncipe no responde nada pero va junto a un joven de 18 años que está agonizando dando a entender su significado con un gesto concreto. La belleza para Dostoievski es antinómica porque también puede hacer perder al hombre, lo expresa en los *Hermanos Karamasov* cuando Mítia le dice a Alioscha: que “la belleza es una cosa terrible y vergonzosa. Terrible, porque no se puede definir, ya que Dios no ha creado más que enigmas... esa es la belleza. No puedo soportar que un hombre de gran corazón y de elevada inteligencia empiece por el ideal de la *Madonna*, para acabar por el de Sodoma. Pero lo más vergonzoso es que, llevando en su corazón el ideal de Sodoma no repudie el de la *Madonna* y arda por él como en sus juveniles años de inocencia ... el corazón encuentra la belleza hasta en la vergüenza, en el ideal de Sodoma, que es el de la inmensa mayoría. ¿comprendes tú este misterio? Es el duelo entre Dios y el diablo, y el corazón humano es el campo de batalla” (Libro III, Cap. III). Sin embargo, en *los Demonios* aclara por voz del presuntuoso retórico Stepan: “¿pero no sabéis que es posible vivir sin ciencia, sin pan, pero que sin belleza es imposible vivir? Porque entonces al mundo no le quedaría nada que hacer ¡ahí está el secreto! ¡ahí está toda la historia! ¡ni siquiera la ciencia podría vivir un minuto sin la belleza” (Libro II).

⁹³ RÍMINI, 21 agosto 2002, en línea: <https://es.zenit.org/articulos/cardenal-ratzinger-la-autentica-belleza-salvara-al-mundo/> consultado 06/08/2016.

sufre aprende también que la belleza de la verdad comprende la ofensa, el dolor, y el oscuro misterio de la muerte”. De este modo, sabe que la belleza “sólo puede ser encontrada en la aceptación del dolor y no en ignorarlo”. Y este es el punto.

La Belleza que salva, la Belleza en Jesucristo es una Belleza que es llevada por el amor hasta el extremo, que integra la desarmonía, que hace un icono con dos citas bíblicas: “eres el más bello de los hombres, en sus labios se derrama la gracia” (Sal 44, 3) y “Despreciado, desechado por los hombres, abrumado de dolores y habituado al sufrimiento, como alguien ante quien se aparta el rostro, tan despreciado, que lo tuvimos por nada. Pero él soportaba nuestros sufrimientos y cargaba con nuestras dolencias, y nosotros lo considerábamos golpeado, herido por Dios y humillado. Él fue traspasado por nuestras rebeldías y triturado por nuestras iniquidades. El castigo que nos da la paz recayó sobre él y por sus heridas fuimos sanados” (Is, 53, 3-6).

Se puede englobar esta idea diciendo con Ratzinger: “Pero precisamente en este rostro tan desfigurado aparece la auténtica belleza: la belleza del amor que llega «hasta el final» y que se revela más fuerte que la mentira y la violencia. Tenemos que aprender a verlo, si somos golpeados por el dardo de su paradójica belleza, entonces le conoceremos de verdad”. En este sentido afirma el Consejo Pontificio de Cultura:

El culmen, el arquetipo de la belleza se manifiesta en el rostro del Hijo del hombre crucificado en la cruz dolorosa, revelación del amor infinito de Dios que, en su misericordia hacia sus criaturas, restaura la belleza perdida a causa del pecado original. “La belleza salvará el mundo”, porque esta belleza es Cristo, la única belleza que desafía el mal y triunfa sobre la muerte. Por amor, el “más bello de los hijos de los hombres” se hizo “varón de dolores”, “sin apariencia ni belleza que atraiga nuestra mirada” (Is 53, 2), y de este modo ha devuelto al hombre, a todo hombre, plenamente su belleza, su dignidad y su verdadera grandeza. En Cristo y sólo en Él, nuestra *via crucis* se transforma en *via lucis* y en *via pulchritudinis*.⁹⁴

Es justamente esta la hermosura que contempla San Juan de la Cruz⁹⁵, es este el atributo divino que le conduce a la misma esencia del Creador, es desde allí donde él valida e interpreta su experiencia, desde donde evidencia la Gloria de la Cruz desde donde

⁹⁴ PONTIFICIO CONSEJO DE LA CULTURA, *La via pulchritudinis, camino de evangelización y diálogo*, Asamblea Plenaria (27-28 de marzo de 2006), Madrid: BAC, 2008, p. 80.

⁹⁵ Un estudio que habla de forma muy clara de cómo es el Dios Trino que contempla san Juan de la Cruz desde la cristología en donde se puede entender su cristocentrismo trinitario es: CASTRO, SECUNDINO, “El rostro de Dios en san Juan de la Cruz”, en: *Revista de Espiritualidad* 58 (1999), pp. 187-223.

rompe la infabilidad para hablar de ese Dios trascendentemente inmanente, como bien lo explica Balthasar: “Una relación tal entre lo que es inimaginable por mí y la plausibilidad más eficaz para mí, se da únicamente en el reino de la belleza gratuita”⁹⁶. Es la hermosura en sí transformada en Gloria y trasfigurada en la más penosa desfiguración:

En su sentido más secular, la belleza y la gloria se asocian a menudo con la magnificencia, el poder e incluso la pompa. Pero en Cristo Crucificado todo cambia de tono. Si hay majestad, es impotente y vulnerable, «el amor infinito de Dios es pobre e impotente» (Gl VII, 352). Si hay poder, no tiene nada que ver con nuestra lógica ordinaria de control o de dominio. Lo que es específicamente cristiano comienza allí donde nuestras ideas usuales guardan silencio, cuando nos vemos frente a frente con lo humanamente inimaginable y cuando el amor de Dios habla a nuestro corazón a través de Cristo muerto y resucitado.⁹⁷

3.2 LA GRADACIÓN DE LA BELLEZA

El sujeto de interés en esta gradación, que tiene la capacidad de contemplar la belleza es el hombre, el cual comienza desde lo menos bello hasta la belleza en sí⁹⁸. En la estética sanjuanista⁹⁹ se podrían distinguir cuatro clases o grados de belleza: la vana hermosura, la hermosura del arte, la hermosura de las criaturas y la hermosura en sí, que es la Belleza de Dios. Siguiendo este orden ascendente es conveniente explicar cada tipo:

1. La vana hermosura. Aunque no es hermoso en sí mismo, tienen un rastro de belleza (1S4,4), está presente en las cosas del mundo, y aún en el mismo hombre (2S18,4), por ejemplo, a Absalón no le sirvió de nada su hermosura pues no sirvió a Dios (2Sam14,25). No sólo en el mundo, en el hombre, sino en las criaturas en general está presente (2S22,6) porque los ángeles también se perdieron por seguirla.

⁹⁶ BALTHASAR, HANS URS, *Solo el amor es digno de fe*, Salamanca: Sígueme, 2011³, p. 57.

⁹⁷ GALLAGHER, MICHAEL PAUL, SJ., *Mapas de la fe, diez grandes creyentes desde Newman hasta Ratzinger*. Santander: Sal Terrae, 2012, p. 7e.

⁹⁸ Realizando una traducción de la firmación de Florissone se puntualiza del Juan de la Cruz que “su consideración de la belleza se establece sobre dos planos, uno inferior y otro superior, pero ambos interfieren y reaccionan uno sobre el otro convirtiéndose en recíprocos. Hay una belleza material, terrestre, creada y hay una belleza trascendente. La primera se ve por los ojos corporales, la segunda por los ojos del alma; sin duda por la belleza sensible al cuerpo se puede alcanzar la belleza espiritual, el alma herida de amor por ese trazo de belleza de su amado que conoce en las criaturas esas ansias de ver esa belleza invisible” (FLORISSONE, MICHEL, *Esthétique et Mystique, D’Après sainte Thérèse D’Avila et saint Jean de la Croix*, Paris: Editions du Seuil, 1966, pp. 161-162).

⁹⁹ “Aunque no desciende a especificaciones de escuela, tiene presentes todas las divisiones corrientes de su tiempo. Insiste en una casi marginada en la estética renacentista. Frente a la belleza-hermosura física, material o sensorial, fray Juan coloca y ensalza la belleza espiritual, tanto de índole moral-religiosa como entitativa: belleza del alma, del ángel, del espíritu, de la gracia, de Dios, sobre todo, que es la belleza suma y absoluta” (PACHO, EULOGIO, “Belleza, deleite y ascesis en Juan de la Cruz”, en: *Estudios sanjuanistas II*, Burgos: Monte Carmelo, 1997, p. 391)

El hombre, en su sed de belleza, puede extraviarse al ser atraído por la “vana hermosura” y al hacer eso pierde su misma belleza original. Es como un círculo vicioso porque al dejarse llevar por la “vana hermosura” afea su alma (1S9,1) y al afearse¹⁰⁰ se encuentra desordenado y por ello sale buscando más la “vana hermosura”, de hecho, el mismo demonio se vale de la hermosura para tentar al hombre y así afearle (2S11,5; CB33,5; 3S20). Para explicar este lamentable engaño, San Juan alude a una comparación afirmando que el hombre extraviado es como la mariposilla que se va encandilada por la hermosura de la luz hasta terminar en la hoguera (1S8,3).

Tras un largo proceso purificativo el hombre logra tomar consciencia de la vanidad, del engaño de esta falsa hermosura. Se explica este proceso con una de las alegorías más conocidas de este autor que es la del madero¹⁰¹, usada ya desde la antigüedad por Hugo de San Víctor, donde afirma que al final “le pone tan hermoso como el mismo fuego” (1N10,1). Después dirá en *Llama de Amor viva* que ese fuego que quema el madero es el Espíritu Santo (LIB1,2-3). De ahí que, hablando de la noche sanjuanista, afirme Balthasar:

Solo así es comprensible la belleza de esta noche y sólo así se descubre la fuente trascendente de que dimana el inaudito ímpetu de la lírica de Juan de la Cruz. La fuente está sobre toda hermosura, por encima de todo lo que es, ha sido y será, y por amor de este más allá, que sigue siendo un «no se qué», el poeta sabe que no se perderá en la belleza del mundo. Ninguna magia del mundo podrá embaucar a aquel cuyo corazón generoso encuentre en la fe pura, fuera de toda ley u de toda necesidad, como por azar y fortuna, por ventura, al Ser único y sin forma, solo, sin forma y figura¹⁰².

2. La belleza artística. Es la hermosura plasmada por manos del hombre, es la estética plástica de forma armónica¹⁰³, utilizando los elementos que le brinda la creación para

¹⁰⁰ Esta correspondencia moral de pecado-fealdad está presente en la obra *Los nombres de Dios* de Dionisio el Areopagita al decir que “el mal es privación, deficiencia, debilidad, desorden, error, irreflexión, ausencia de hermosura” (AREOPAGITA, DIONISIO, “Los nombres de Dios”, en: *Obras completas*, Madrid: BAC, 1995², p. 321).

¹⁰¹ Justo es una de las alegorías que sirve como punto de unión con los místicos renano-flamencos, ya que estaba presente en Hugo de San Víctor (véase PL, CLXXV, cols. 117 B-1 18 C y 1139B-1142C). “Siendo el proceso ideológico de la experiencia de Dios como nos la presentan los místicos de la Escuela renana-flamenca y Sn Juan de la Cruz, no se puede negar que existe un “*parallelismus membrorum*” y una coincidencia interna en todo el análisis descriptivo, que, por otra parte, como afirma el P. Crisógono, no puede explicarse sólo como una casualidad de concepto y expresión” (GIOVANNA DE LA CROCCO, “La experiencia de Dios en san Juan de la Cruz y en los místicos del Norte”, en: *Revista de Espiritualidad*, 1962. P. 49); “Ciertamente que la presente investigación ofrece razones para admitir que el doctor del Carmelo leyó Instituciones, algunos sermones de Tauler, posiblemente los textos de Ruusbroec, y que debe mucho a Harphius, al menos a través de Laredo. Pero no ha de olvidarse que pudo también conocer directamente o por intermediarios las numerosas fuentes en que se inspiraron los místicos del Norte. El Santo en sus obras nos facilita nombres de Dionisio el Areopagita, san Agustín, San Gregorio Magno, San Bernardo y los Victorinos” (ORCIBAL, JEAN. *San Juan de la Cruz y los místicos Renano-Flamenco*. Madrid: Fundación universitaria española (UPS), 1987, p. 237)

¹⁰² BALTHASAR, HANS URS, *Gloria III*, Madrid: Encuentro, 2011, p. 156.

¹⁰³ “Esta ley incluye en sí misma la cruz y todo aquello que para una estética mundana (por muy realista que sea) resulta intolerable y, por eso, eliminado. Esta ley no sólo rebasa la comprensión de la doctrina platónica de la belleza, que sabe utilizar las sombras y los contrastes como elementos estilísticos del arte, sino que incluye hasta el abismo de

realizar una obra, como por ejemplo en la talla:

No cualquiera que sabe desbastar el madero, sabe entallar la imagen, ni cualquiera que sabe entallarla, sabe perfilarla y pulirla, y no cualquiera que sabe pulirla, sabrá pintarla, ni cualquiera que sabe pintarla, sabrá poner la última mano y perfección. Porque cada uno de éstos no pueden en la imagen hacer más de lo que sabe, y, si quisiese pasar adelante, sería echarla a perder. (LLB3,57)

Aquí el Santo carmelita describe muy bien el proceso de la creación artística con cada uno de sus pasos, hasta alcanzar esa belleza pasando por manos de varios especialistas. Este tipo de imágenes eran las que adornaban los templos y lugares de culto en su época, de las cuales muchas se conservan hasta hoy:

De aquí es, porque comencemos a tratar de los oratorios, que algunas personas no se hartan de añadir unas y otras imágenes a su oratorio, gustando del orden y atavío con que las ponen, a fin que su oratorio esté bien adornado y parezca bien. Y a Dios no le quieren más así que así, mas antes menos, pues el gusto que ponen en aquellos ornatos pintados quitan a lo vivo, como habemos dicho. Que, aunque es verdad que todo ornato y atavío y reverencia que se puede hacer a las imágenes es muy poco, por lo cual los que las tienen con poca decencia y reverencia son dignos de mucha reprehensión, junto con los que hacen algunas tan mal talladas, que antes quitan la devoción que la añaden, por lo cual habían de impedir algunos oficiales que en esta arte son cortos y toscos, pero ¿qué tiene esto que ver con la propiedad y asimiento y apetito que tú tienes en estos ornatos y atavíos exteriores, cuando de tal manera te engolfan el sentido, que te impiden mucho el corazón de ir a Dios y amarle y olvidarte de todas las cosas por su amor? Que si a esto faltas por esotro, no sólo no te lo agradecerá, mas te castigará, por no haber buscado en todas las cosas su gusto más que el tuyo. (3S38,2)

Advierte la necesidad de trascender esa belleza, aunque, explícitamente la motiva y, lejos del movimiento iconoclasta¹⁰⁴, invita a contemplar lo que está detrás de la imagen. Al mismo tiempo insiste en la importancia de su cuidado: “Bien así como si en un rostro de extremada y delicada pintura tocase una tosca mano con bajos y toscos colores, sería el daño mayor y más notable y de más lástima, que si borrarse muchos rostros de pintura común” (LIB3,42).

Explica también del embellecimiento del hombre a través del maquillaje hablando de

la fealdad del pecado y del infierno, los cuales, a través del descenso del amor divino, quedan englobados en ese divino arte del que no existe analogía alguna en el ámbito humano” (BALTHASAR, HANS URS, *Gloria I*, Madrid: Encuentro, 2007, p. 115).

¹⁰⁴ Es importante traducir la severa afirmación de Michel Florisoone donde dice que “al igual que Santa Teresa, San Juan de la Cruz se opone rápidamente a la ‘doctrina pestilente’ de los protestantes; esos hombres que podridos de orgullo y de envidia diabólica han querido arrancar de los ojos de los fieles el santo y necesario uso y la insigne adoración de las imágenes de Dios y de los santos. San Juan de la Cruz aparece así como defensor de la sensibilidad en frente del luteranismo que lo desechaba todo, él afirma en su teoría que son necesarias las imágenes, es decir, pinturas grabadas, esculturas y estatuas” (FLORISSONE, MICHEL, *Esthétique et Mystique, D’Après sainte Thérèse D’Avila et sain Jean de la Croix*, Paris: Editions du Seuil, 1966, p. 143).

que “bien así como si algún pintor estuviera pintando o alcoholando un rostro, que si el rostro se menease en querer hacer algo, no dejaría hacer nada al pintor y deturparía lo que estaba haciendo” (1N10,5, Cfr. LIB3,66), no sólo crear belleza sino embellecer lo creado.

3. *La belleza de la criaturas*. En primera instancia la belleza de la naturaleza (CB5), con la que entabla un diálogo preguntando si han visto a su Amado, a lo que responden: *con sola su figura, vestidos los dejó de hermosura* (CB5,4); hermosura que han visto grandes contemplativos en la historia como San Francisco de Asís¹⁰⁵, que es un referente para San Juan de la Cruz (LIB2,13), y el cual compuso el hermoso himno a sus “hermanas” criaturas.

San Juan de la Cruz descubre la belleza ontológica de las criaturas, porque “al crear, Dios hermosea (C5,4). Al afirmar esto, parece como que el Místico Abulense afirmara que lo bello es el trascendental fundamental y, de hecho, lo es”¹⁰⁶, es decir, en una jerarquización de los tres trascendentales (*verum, bonum et pulchrum*) el primero es la belleza, ya que desde este se llega a la bondad y luego a la verdad¹⁰⁷.

Toda esta hermosa creación tiene un fin y es ser “palacio para la esposa / hecho en gran sabiduría” (R. 100), el cual “más alto hermo seab a / de admirable pedrería” (R. 110), esto significa que la creación entera fue hecha con todo el cuidado de Dios como lugar para el hombre. Por esto, entre la belleza de las criaturas la creación más perfecta es el ser humano, el cual fue creado a imagen y semejanza, es decir, comparte la esencialmente la misma hermosura ontológica de Dios.

Esta belleza se ha deteriorado por el pecado y por esto dice que “soy morena” y “fea” (CB33,7), pero, gracias a la acción salvífica de Cristo, “mi negrura natural se trocó en hermosura del rey celestial” (LIB2,35), texto extraordinario, casi como un verso que muestra de forma clara la transformación del hombre, cómo Dios le re-hermo sea

¹⁰⁵ “Por otra parte, san Francisco, fiel a la Escritura, nos propone reconocer la naturaleza como un espléndido libro en el cual Dios nos habla y nos refleja algo de su hermosura y de su bondad: «A través de la grandeza y de la belleza de las criaturas, se conoce por analogía al autor» (Sb 13,5)” LAUDATO Sí, N. 12.

¹⁰⁶ OFILADA M., MACARIO, *San Juan de la Cruz, sentido experiencial del conocimiento de Dios*, Burgos: Monte Carmelo, 2002, p. 255.

¹⁰⁷ IBÍD., p. 209.

(LIB1,31; 2,21) a través del impacto de su belleza en la penetración del fulgor de la Llama de amor viva, así lo piensa Federico Ruiz cuando afirma que “la preocupación de Dios en la santificación del hombre es embellecer, hermosearle tanto, que le haga consorte de la misma divinidad (Cfr. C32,4)”¹⁰⁸.

Sólo el hombre, dotado de todas las potencias por voluntad de su Creador, puede llegar a este grado de belleza, que se encuentra a este nivel pregustando la belleza en sí, asomado desde esta cima donde se le abre el horizonte infinito de la hermosura que excede cualquier destello, por resplandeciente que sea, de la divina fuente.

Toda belleza natural es comunicada y participada; por ello limitada, aunque llegue a la sublimidad. Al crearla y comunicarla Dios –belleza infinita y por esencia- ni disminuye ni se confunde con ninguna otra. Juan de la Cruz insiste casi machaconamente en la belleza trascendental de Dios.¹⁰⁹

En este sentido, en *Llama de Amor Viva* san Juan de la Cruz, hablando de los atributos divinos como lámparas de fuego, afirma que “la sombra que hace al alma la lámpara de la hermosura de Dios, será otra hermosura al talle y propiedad de aquella hermosura de Dios” (LIB3,14), se ve claramente la comunicación de la hermosura de Dios al hombre, el cual, entre más expanda las fronteras de su corazón a través de la desnudez espiritual, más puede ser destinatario de este atributo divino (LIB3,78).

La persona humana, al recuperar la hermosura original a través del embellecimiento que Dios le proporciona en sus virtudes, de manera específica en las virtudes teologales, resplandece como un lucero matinal en la oscuridad de sus semejantes, participa activamente de la obra redentora de su Amado. Para explicar mejor esto, es conveniente dejar que sea Hans Urs von Balthasar quien introduzca el texto central de la hermosura de toda la prosa sanjuanista:

El motivo constante es que el verdadero lugar de la belleza es la contemplación, y ésta está por encima de todas las formas finitas del mundo, siendo una sola cosas con la fe, con la noche, con el amor. No en el sentido subjetivo del acto, sino en el sentido de la realidad omnicomprendida de Dios que se comunica, en el sentido de su gracia, de su vida trinitaria infundida en nosotros con las virtudes teologales. Sobre este trasfondo nocturno del amor, de la esperanza y de la fe asoman también las formas finitas a brillando en la auténtica y eterna belleza. Sólo cuando el amante busca los ojos del único Amado que se abren, se

¹⁰⁸ RUIZ, FEDERICO. *Introducción a san Juan de la Cruz: el escritor, los escritos y el sistema*, Madrid: BAC, 1978, p. 347.

¹⁰⁹ PACHO, EULOGIO, “Belleza, deleite y ascesis en Juan de la Cruz”, en: *Estudios sanjuanistas II*, Burgos: Monte Carmelo, 1997, p. 392.

abren también los suyos a todos los resplandores de hermosura que el Amado ha derramado sobre el mundo y la de Dios consiste en el amor a Dios que por gracia transforma al alma en Dios. En este punto brota sin cesar la palabra «belleza» de la pluma de Juan de la Cruz, que está como embriagado...¹¹⁰

Nace aquí la confluencia de la prosa y el verso que evidencia la relación mística en una lírica que lleva el lenguaje a sublimes categorías realizando una iteración del término “hermosura” convirtiéndole en el símbolo que le da musicalidad al texto:

Que quiere decir: hagamos de manera que, por medio de este ejercicio de amor ya dicho, lleguemos hasta vernos en tu HERMOSURA en la vida eterna, esto es:
que de tal manera esté yo transformada en tu HERMOSURA,
que, siendo semejante en HERMOSURA,
nos veamos entrambos en tu HERMOSURA,
teniendo ya tu misma HERMOSURA;
de manera que, mirando el uno al otro, vea cada uno en el otro su HERMOSURA,
siendo la una y la del otro tu HERMOSURA sola,
absorta yo en tu HERMOSURA;
y así te veré yo a ti en tu HERMOSURA,
y tú a mí en tu HERMOSURA,
y yo me veré en ti en tu HERMOSURA,
y tú te verás en mí en tu HERMOSURA;
y así, parezca yo tú en tu HERMOSURA,
y parezcas tú yo en tu HERMOSURA,
y mi HERMOSURA sea tu HERMOSURA
y tu HERMOSURA mi HERMOSURA;
y así, seré yo tú en tu HERMOSURA,
y serás tú yo en tu HERMOSURA,
porque tu misma HERMOSURA será mi HERMOSURA;
y así, nos veremos el uno al otro en tu HERMOSURA. (CB36,5)

4. La belleza en sí. Es lo que llama “tu hermosa”¹¹¹ pero más allá de todo intento fallido al tratar de definirla o conceptualizarla es importante resaltar lo que significa para el Santo carmelita:

La hermosura divina no tiene comparación. Al morir el hombre a toda la hermosura de lo criado, vive en la hermosura divina que es muerte a lo ontológico y vida nueva, vida mística en clave de hermosura que se concretiza en el sobrevestirse del hombre en la gracia y hermosura divina, signo de su participación de Dios.¹¹²

¹¹⁰ BALTHASAR, HANS URS, *Gloria III*, Madrid: Encuentro, 2011, p. 166.

¹¹¹ Al respecto dice Federico Ruiz: “una y otra vez sus esfuerzos líricos vienen a descansar sobre la misma palabra, que los hombres aplican a tantas otras cosas: hermosura. Un solo medio le queda para distanciarla del uno común, que es repetirla innumerables veces, variando la postura sintáctica, sin adjetivos ni aplicaciones. Hasta veinticinco veces en pocas líneas” (RUIZ, FEDERICO. *Introducción a san Juan de la Cruz: el escritor, los escritos y el sistema*, Madrid: BAC, 1978, p. 344).

¹¹² OFILADA M., MACARIO, *San Juan de la Cruz, sentido experiencial del conocimiento de Dios*, Burgos: Monte Carmelo, 2002, p. 358.

Y ¿Dónde ve reflejada esta belleza en sí?, de manera concreta en Cristo, que “es la esencia de Dios comunicada al hombre y en Él comunica Dios su hermosura (C11,2)... sólo en Jesucristo la belleza de lo criado es mirado con nuevos ojos”¹¹³. Es en Jesús y concretamente en el acto kenótico de la Cruz donde resplandece la belleza en sí misma, la hermosura del amor divino llevado hasta el extremo, sólo en Él se puede hablar de la belleza en sí.

Al igual que no podemos llegar al Dios vivo sino a través de su Hijo encarnado, mientras por su mediación nos acercamos realmente a Dios, tampoco podemos hablar de la belleza de Dios prescindiendo de su manifestación y de la forma que adopta en la historia de la salvación¹¹⁴

Esta belleza excede cualquier categoría, así sea la hermosura más sublime pensada por el hombre, porque “lo bello en sí trasciende a la evidencia o la certidumbre natural. Es tremendo, numinoso, inalcanzable en sí”¹¹⁵. Como bien lo explica cuando habla acerca del diálogo de Moisés con el Señor (Ex 33,12-13): “Difícil cosa pides, Moisés; porque es tanta la hermosura de mi cara y el deleite de la vista de mi ser, que no podrá sufrir tu alma en esta suerte de vida tan flaca” (CB11,5).

Cuando Juan de la Cruz habla de esta hermosura de la divinidad de Dios manifestada a Moisés afirma: “lo cual es llegar al amor perfecto de la gloria de Dios” (CB11,5), gloria que tiene la forma específica de Cristo, el cual revela todo el amor trinitario. Es a través de Jesucristo que el hombre puede entrar en el misterio de la *belleza en sí* más sublime¹¹⁶, que se encuentra en el amor recíproco en las relaciones intratrinitarias; la unidad perfecta de la trinidad es el máximo grado de la hermosura, es el arquetipo de toda belleza¹¹⁷.

3.3 LA CONTEMPLACIÓN (DESNUDEZ ESPIRITUAL)

Continuando con la afirmación de que para este místico español la Cruz es más que un apellido religioso, se puede decir que el lema de su vida, el cual trató de seguir con

¹¹³ IBÍD., p. 356.

¹¹⁴ BALTHASAR, HANS URS, *Gloria I*, Madrid: Encuentro, 2007, p. 115.

¹¹⁵ OFILADA M., MACARIO, *San Juan de la Cruz, sentido experiencial del conocimiento de Dios*, Burgos: Monte Carmelo, 2002, p. 357.

¹¹⁶ Cfr. FLORISSONE, MICHEL, *Esthétique et Mystique, D'Après sainte Thérèse D'Avila et saint Jean de la Croix*, Paris: Editions du Seuil, 1966, p. 164.

¹¹⁷ “El mundo adquiere en todo caso para este amante de la contemplación su hermosura desde lo alto, del amor divino que, a su vez, gracias al reverbero recíproco de las Personas es arquetipo de toda belleza” (BALTHASAR, HANS URS, *Gloria III*, Madrid: Encuentro, 2011, p. 158).

fidelidad hasta el último instante de su vida¹¹⁸ fue *nudus Christum nudum sequi* que es “seguir desnudo a Cristo desnudo”¹¹⁹.

Esta desnudez espiritual es la base fundamental sobre la que se desarrolla el proceso de la contemplación. Proceso en el que lo primero que se da en este proceso es el paso de la meditación a la contemplación (1S13,1-5), luego se da una especie de gradación que va ilustrando y enamorando el alma, hasta subirla hasta Dios. En algunas personas esto dura poco tiempo como en las que son religiosas que se acomodan al sentido de Dios (LIB3,32), donde el alma solo es quien recibe y Dios quien da y hace, siendo esto fruto del amor y unión en la que ya nada entra en ellos.

Para San Juan de la Cruz existen cinco modos de contemplación: viva (CB5,5), donde se contempla la hermosura con la que Dios dotó las creaturas; la sencilla (CB26,17), cuando el alma ya está purgada e iluminada; muy alta (CB34,6) que es cuando se llega a la sabiduría divina; infusa que es la Mística Teología (CB36,6) y “pura” (CB39,2; LIB3,36; 2N5,5) que la pone como el cuarto de los cinco dones que el Esposo concede al alma que ha llegado a la visión beatífica. Esta contemplación pura consiste en recibir, y al referirse a pura, quiere decir que es la más alta contemplación, donde el alma ya no realiza ninguna acción y está purificada, aquí ya no aflige ni aprieta como cuando el alma se encontraba en estado de purgación con flaqueza e imperfección donde el rayo luminoso tenía que iluminar y fortalecer dejando a oscuras, sino que es dulce y produce un alto grado de fruición. Por esto afirma el místico español “la noche de la fe será la guía” (1S2,3) porque aunque le llama “horrenda noche de la contemplación” (2N1,1) y

¹¹⁸ Aún en el suceso de su muerte contrastaba la tensión externa con la paz en su corazón. Después de llegar al desierto de la Peñuela el 10 de Agosto, donde se dedicó a la soledad y el trabajo agrícola bajo la autoridad del superior de la casa que se admiró de su obediencia y docilidad, comenzó a experimentar unas «calenturillas» (Cta 31, a Doña Ana del Mercado y Peñalosa. La Peñuela, 21 de septiembre de 1591) para las que necesitaba atención médica. Le ofrecieron Baeza donde tenía muy buena relación con las carmelitas descalzas, tenía varios dirigidos, había muy buena medicina, pero él, posiblemente por ser fiel a su consigna de “Procure siempre inclinarse: no a lo más fácil, sino a lo más dificultoso; no a lo más sabroso, sino a lo más desabrido; no a lo más gustoso, sino antes a lo que da menos gusto” (1S13,6), decidió entonces ir a Úbeda donde le recibe con desagrado el prior Francisco Crisóstomo, asigna al recién llegado “la celda más pobre y más estrecha que había en el convento”, en la que estuvo y en la que murió, “sin tener en ella más que una pobre cama y un Cristo” (Cfr. RODRÍGUEZ, JOSÉ VICENTE, *San Juan de la Cruz. La biografía*, Madrid: San Pablo, 2012, p. 747).

¹¹⁹ Se encuentran a lo largo de sus obras citas explícitas de este modo de seguimiento (S2,7; S1,13; C29,8; S2,5,7; N2,2,5.4,1; LIB3,51; CB14-15), por mencionar algunas relevantes, en Prólogo de *Dichos de luz y amor* afirma que: “lo que es seguir a Nuestro Señor Jesucristo, y hacerse semejante a él en la vida, condiciones y virtudes, y en la forma de la desnudez y pureza de su espíritu”; en sus cartas invita a que “hagan alguna edificación y den a entender lo que profesan, que es Cristo desnudamente” (Ct 16. Segovia, 18 de Julio de 1589); también en los avisos a un religioso “el amor no consiste en sentir grandes cosas, sino en tener grande desnudez y padecer por el Amado” (aviso 35); “como ya están bien desnudos de las cosas temporales de este siglo, entenderán mejor la doctrina de la desnudez del espíritu” (S pról. 8-9).

afirma que “gemidos de muerte y dolores de infierno siente el alma muy al vivo, que consiste en sentirse sin Dios y castigada y arrojada e indigna de él y que está enojado” (2N6,2), le conduce a la unión con Dios.

Debido a la mala imagen con que se presenta este Doctor de la Iglesia, es bueno insistir en que la espiritualidad sanjuanista, en contra de lo que muchos piensan, tienen un profundo sentido positivo, para referirse a la contemplación, la palabra que más veces aparece en su obra es “deleite”¹²⁰ y en esto explica cómo esta experiencia, por difícil que sea, no quiere dañar al alma sino que quiere sanarla y elevarla siendo así que esta noche oscura de contemplación consta de luz divina y amor. Es importante resaltar en todo este proceso el papel del maestro espiritual (LIB3,43) porque a veces esta imagen se desdibuja ya que guían a las almas de manera equivocada alejándolas de la voluntad de Dios; aun así san Juan no olvida que el Espíritu santo es la llama de amor viva que guía a los hombres a la unión con Dios.

La estética sanjuanista descubre una Belleza inefable que ha roto su corazón a través de la noche de la oscura contemplación. El impacto de esta Belleza le ha introducido en la “senda estrecha” (1S2,7,13) de las «nadas» que conduce directamente a la cima del monte en la divina unión. En este camino se puede ver el desarrollo de la belleza que él llama “Hermosura”, belleza del rostro de Cristo que contemplan en el más alto grado los bienaventurados y los ángeles¹²¹.

El verdadero lugar de la Belleza es la contemplación en el sentido de la realidad omnicomprendida de Dios que se comunica en su vida trinitaria en el interior de los hombres. Solo cuando el alma busca los ojos de su Amado que se abren, se abren también los suyos a todo el resplandor de hermosura y por gracia el alma se transforma en Dios. Verse en la hermosura de Dios al tener una misma hermosura, de tal manera que al mirarse uno al otro puedan ver cada uno en el otro su hermosura (CB11,10), la misma hermosura que procede de Dios.

¹²⁰ Esta palabra aparece 342 veces en toda su obra, la mayoría de estas es para referirse a la contemplación (Cfr. AAVV, *Concordancias de los escritos de san Juan de la Cruz*, Roma: Teresianum, 1990, pp. 507-512).

¹²¹ “En la medida en que la economía de la gracia lo consiente y en la medida en que se levanta el velo que cubre el rostro del misterio de Cristo, la contemplación cristiana es capaz de admirar la sobre-sabiduría, la sobre-verdad, la sobre-belleza, en la autoajenaciones del amor divino. Más solo aquí, únicamente aquí, puede hacerlo realmente. Pues desde aquí irradia hacia la vida eterna aquel resplandor que basta para alimentar la contemplación de los bienaventurados y los ángeles” (BALTHASAR, HANS URS, “Revelación y Belleza”, en: *Ensayos Teológicos I* (Verbum Caro), Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964, p. 151).

CAPÍTULO II

EL HOMBRE SEGÚN SAN JUAN DE LA CRUZ

El hombre y Dios en la obra sanjuanista no pueden estudiarse por separado. Porque, aunque es verdad que los libros de nuestro autor ofrecen suficientes datos para construir una imagen de Dios, esto se hace siempre mirando al hombre. Toda afirmación acerca de Dios halla su eco en el hombre.¹²²

El tema Antropológico se ha convertido en uno de los temas más estudiados de toda la obra sanjuanista, seguramente por las circunstancias citadas un poco más arriba. Así, desde la centralidad de temas teológicos como la pregunta sobre Dios o la contemplación, se pasó a temas como la cuestión acerca del hombre y la vida teologal. Este cambio de perspectiva se puede dar debido a que el hombre, por una parte, es un tema que puede ser abordado desde diferentes ciencias particulares como la filosofía, la psicología, la sociología, la lingüística, etc. Y por otro lado, el hecho de que en el periodo de la reducción antropológica¹²³, fruto de la filosofía cartesiana, el “hombre” se ha convertido en el centro de interés de muchos estudios.

Estos factores abren la puerta a la fuerte acusación que se le ha hecho a la espiritualidad sanjuanista de caer en una mística subjetiva, perdiendo toda objetividad. Hasta ahora se ha divulgado la idea según la cual el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar acusa a santa Teresa y a san Juan de la Cruz de subjetivistas, tal vez por una afirmación en el artículo *Teología y Santidad*:

La doctrina de estos últimos (los santos) no se encuentra en contradicción en lo más mínimo con la teología dogmática; pero también es cierto que esta doctrina es menos mística objetiva y servicial que mística subjetiva de experiencia y estados. En santa Teresa y San Juan de la Cruz los «estados» son el verdadero objeto de su descripción. Hablando de manera vulgar, habría que decir que es en el estado donde perciben la realidad objetiva que en ellos se revela. La mística española se encuentra aquí muy lejos de la mística bíblica¹²⁴

¹²² CASTRO, SECUNDINO. “Dios exigencia y plenitud del hombre”, en: AAVV *Antropología de san Juan de la Cruz*. Ávila: Diputación provincial de Ávila, institución gran duque de Alba, 1988, p. 83.

¹²³ BALTHASAR, HANS URS, *Solo el amor es digno de fe*, Salamanca: Sígueme, 2011³. En esta obra, el autor hace un recorrido histórico por el desarrollo de la Teología y muestra cómo en los primeros siglos se da una reducción cosmológica donde a través de la creación se encuentra a Dios; a partir del siglo XIII se da una reducción antropológica encontrando a Dios en el interior del sujeto. Propone dar un salto y encontrar a Dios en la vía segura del amor, un amor revelado como «Gloria» en el resplandor de la Cruz.

¹²⁴ BALTHASAR, HANS URS, “Teología y santidad”, en: *Ensayos Teológicos I* (Verbum Caro), Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964, p. 247.

Balthasar, en posteriores estudios, como en su famosa trilogía, hace un avance significativo y clarifica su posición frente a la mística sanjuanista. No es algo nuevo afirmar que los caminos emprendidos por Teresa y Juan son muy diferentes uno del otro, lo cual es evidente no solamente en su formulación; por una parte, mientras Teresa constantemente está haciendo uso del argumento de la experiencia como argumento de autoridad¹²⁵, por otro lado, san Juan, explícitamente, afirma ceñirse a la doctrina de la Iglesia argumentando a partir de la Sagrada Escritura¹²⁶, así lo atestigua el hecho de que el pronombre personal “yo” apenas si aparece en sus obras.

Por las circunstancias es evidente que Teresa realiza un camino subjetivo, no por ello negativo o carente de autenticidad, ya que su acceso a la Palabra de Dios¹²⁷ fue poco y, además, motivada por sus acompañantes espirituales y por la necesidad de testimonio para sus fundaciones, escribe de forma autobiográfica, diferente a san Juan, el cual tiene como centro de su espiritualidad la contemplación del Misterio de Dios en la Sagrada Escritura.

De hecho afirmará el mismo Balthasar: “Juan de la Cruz acentuará frente a las garantías de fe, exigidas por los reformadores, el momento experiencial de la fe, la comprobación subjetiva y objetiva del misterio cristiano en la intimidad personal del creyente”¹²⁸, con lo cual, quiere expresar que el Santo carmelita no se limita a la subjetividad de la fe sino que se abre a la objetividad de la Revelación. Así lo ratifica Eulogio Pacho, quien escribe:

El subjetivismo que se atribuye a Juan de la Cruz, si por una parte está en línea con el subjetivismo moderno, por otra lo trasciende. Es un subjetivismo a lo divino. No es la simple presencia del sujeto a sí mismo, sino la presencia al misterio de Dios. Es una subjetividad habitada por una presencia objetiva; es “la soledad sonora”. No hay que olvidar, además, que la experiencia mística sanjuanista tiene como punto de partida el conocimiento del amor de Dios, manifestado en Cristo y en la creación, como narra en sus poemas¹²⁹

Es exactamente lo mismo que nos trasmite Balthasar al afirmar que “habría que decir

¹²⁵ V13,7; 26,6; 39,8; C12, 7-8.

¹²⁶ San Juan de la Cruz, al iniciar una obra, afirma que se ceñirá a la autoridad de la Sagrada Escritura (Cfr. S pról. 2; CB pról. 4; LIB pról. 1) como dirección firme para no extraviarse del camino.

¹²⁷ Para Balthasar lo que constituye la mística objetiva es el impacto de Dios a través de la escucha obediente de la Palabra, como la Virgen María que es el modelo eclesial por excelencia.

¹²⁸ BALTHASAR, HANS URS, *Gloria III*, Madrid: Encuentro, 2011, p. 118.

¹²⁹ PACHO, EULOGIO. “Teología Mística”, en: *Diccionario de san Juan de la Cruz*, Burgos: Monte Carmelo, 2000, p. 1393

que es en el estado donde perciben la realidad objetiva que en ellos se revela”¹³⁰. Lo que el teólogo suizo resalta aquí, más que cualquier otra cosa, es el movimiento de transición-incluyente entre el ‘estado’ (sujeto) a la ‘realidad’ (objeto) que realiza san Juan de la Cruz en su mística, Federico Ruiz lo ha expresado con otras palabras:

Juan de la Cruz es el primero en dar relieve excepcional a la persona humana en la aventura mística, por exigencia íntima de la unión con Dios, y no por egoísmo o antropocentrismo. El hombre es sujeto activo y pasivo de la relación, y sólo en la medida en que él interviene para amar o ser transformado se puede hablar de unión mística.¹³¹

Por esto, tomando estos elementos como base, se puede constatar que la antropología sanjuanista es una mirada al hombre desde Dios, desde su óptica, desde sus criterios; bien lo explica su dibujo, el cual es el Dios-hombre crucificado visto desde los ojos del Padre. Justamente allí reside su riqueza y su gran aporte en la antropología filosófico-teológica, ya que “no tenía ante sí mas que el libro de las Sagradas Escrituras y el ancho mar de su experiencia interior, pues la ciencia teológica, la escolástica, apenas si podía ayudarle en el empeño”¹³².

Ahora bien, para hablar de Antropología cristiana, se puede proceder desde las dos corrientes que han permanecido durante toda la historia de manera paralela y casi contraria, con escasos puntos de unión entre los místicos. Estas dos corrientes son la platónica y la aristotélica, que a su vez, son las relacionadas con las líneas agustiniana y tomista, paulina y joánica. Sin embargo, san Juan de la Cruz usa indistintamente los modelos que tiene a su alcance que le permiten, de alguna forma, romper con la inefabilidad de su experiencia¹³³, logrando, sin pretenderlo, un sistema antropológico basado sólidamente en el conocimiento empírico.

¹³⁰ BALTHASAR, HANS URS, “Teología y santidad”, en: *Ensayos Teológicos I* (Verbum Caro), Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964, p. 247.

¹³¹ RUIZ, FEDERICO. “Exploraciones en antropología sanjuanista”, en: *Revista de Espiritualidad* 34 (1983), p. 209.

¹³² CEREZO, PEDRO. “Antropología del espíritu”, en: AAVV, *Actas del congreso sanjuanista*, TIII (Pensamiento), Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1993, p. 129.

¹³³ “La situación de los místicos inmersos, como san Juan de la Cruz, en el mundo aristotélico no ha resultado mucho más satisfactoria. Incrustados en los moldes de la filosofía peripatético-escolástica que moldea sus esquemas mentales, son portadores de un patrimonio doctrinal y expresivo de viejo cuño platónico. La experiencia religioso-cristiana antes de pasar por el tamiz escolástico, se sirvió con preferencia para su exteriorización del mecanismo platónico. Punto clave de esta desconcertante simbiosis entre platonismo, aristotelismo y misticismo es, sin duda, la antropología” (EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN. “La antropología sanjuanista”. En: *Revista Monte Carmelo* [1961], p. 52.). Más adelante dirá que “el esquema antropológico de San Juan de la Cruz es esencialmente aristotélico-escolástico. Por mucho que se estiren sus analogías con el de Plotino, descartamos influjos y reminiscencias directas- se trata en último término de un legado anónimo que la tradición espiritual heredó del neoplatonismo cristianizado en los primeros siglos de la Iglesia” (IBID., P. 77), esto sirve para ratificar dos cosas: que San Juan de la Cruz es muy libre para tomar de cualquier elemento que le sirva de canal para transmitir su

A lo largo de los siglos la concepción platónica de la materia, del mundo sensible, del mal y, sobre todo, de la relación entre cuerpo-alma sometió a prueba el dato bíblico del hombre. En el empeño de conjugar la antropología cristiana con la psicología platónica naufragaron algunos nombres ilustres. Otros salvaron el escollo gracias a sutiles acrobacias mentales. Juan de la Cruz lo consiguió brillantemente porque en los puntos clave suplantó el comprometedor neoplatonismo por las categorías aristotélicas, capaces de ofrecer la vía media entre el monismo y el dualismo. El uso del esquema dicotómico cuerpo-alma queda en él exonerado de la hipoteca dualista mucho mejor que en otros escritores místicos. No ha supuesto para él la renuncia a un estructuralismo dualista útil y cómodo para acoger datos bíblicos y para proponer orientaciones pedagógicas interesantes.¹³⁴

Ver la antropología sanjuanista solamente desde una de las dos corrientes es una mirada sesgada de su obra, ya que son claros los conceptos que se toma tanto de una como de la otra:

Los estudios sanjuanistas, a la hora de fijar estos contenidos, han seguidos dos caminos. Unos, fieles a las categorías antropológicas tradicionales usadas por él, tratan de verter en ellas contenidos esenciales de la antropología filosófico-teológica de carácter aristotélico-tomista. Otros, apoyándose en las categorías antropológicas del pensamiento moderno, buscan la penetración directa en la realidad humana, descrita por J. De la Cruz, dentro de una perspectiva personalista y existencial.¹³⁵

Dentro de este trabajo académico, el camino a seguir es claramente el que se ciñe a la lectura global de la obra desde la experiencia de san Juan de la Cruz, desde lo que él transmite sin limitarse a una categoría específica sino abriéndose a la comunicación de su trascendencia¹³⁶.

La antropología sanjuanista es esencialmente cristológica, como bien lo hará el Concilio Vaticano II afirmando que “el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”¹³⁷. En Cristo se recapitulan todas las cosas, y al afirmar “todas”, se incluyen las mas diversas realidades humanas, en las que asumió por amor al mismo hombre. En este sentido hay una afirmación de Federico Ruiz que se hace necesario aclarar, cuando dice que a Cristo:

experiencia, y segundo, que esto no significa que él no haga un estudio serio y con profundo criterio basado en la formación académica que recibió.

¹³⁴ PACHO, EULOGIO, “El hombre, aleación de espíritu y materia”, en: AAVV *Antropología de san Juan de la Cruz*. Ávila: Diputación provincial de Ávila, Institución gran duque de Alba, 1988, p.27.

¹³⁵ GARCÍA, CIRO, *Adónde te escondiste, la búsqueda de San Juan de la Cruz*, Burgos: Monte Carmelo, 1999, p. 174.

¹³⁶ “El solitario de la Peñuela ha llegado a esa distinción de zonas anímicas por experiencia y constatación antes quizás que por ciencia o influjo doctrinal. Si definiciones como las del capítulo 26 del libro II de la *Subida* suenan a esquemas de escuela, las aclaraciones de la *Noche* tienen todo el sabor de vivencias personales. Por lo demás, es una experiencia constatada por místicos bien despreocupados de sistemas y explicaciones filosóficas”. (EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, “La antropología sanjuanista”, en: *Revista Monte Carmelo* [1961], p. 63.)

¹³⁷ *CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constituciones. Decretos. Declaraciones*. MADRID: BAC, 2000². GS, 22.

Le falta toda una serie de experiencias hondas que forman parte de nuestra herencia y experiencia más íntima. Con una palabra decimos: el pecado. Es una experiencia negativa, si se quiere ver de esta manera, pero que configura constante y profunda la vida humana con una forma de placer y de dolor muy peculiar. Interviene en todo: amar, trabajar, sufrir, compartir, dar y recibir.¹³⁸

Es importante aclararlo porque con esta afirmación se puede llegar a la negación de la universalidad de las realidades que asume Cristo con su anonadamiento, con la verdadera encarnación “hasta el extremo”, ya que Él cuando dice en el Huerto de los Olivos “hágase”, está afirmando un sí a Dios, conociendo que lo que viene para él es el pecado del mundo, los “noes” de la humanidad, como lo aclara Balthasar:

Como el mundo no puede tener otro “lugar” que no sea en el seno de la distinción de las hipóstasis, entonces su problemática —es decir, su alejamiento culpable de Dios— no puede tener otra solución que en este lugar y por él. El “no” de la creatura resuena allí donde se halla el «lugar» de la distinción intradivina; y el Hijo, que encarnándose penetra en las tinieblas de la negación, no tiene ninguna necesidad, al ser “luz” y “vida” del mundo, de penetrar su propio «lugar» de las tinieblas. Esto es posible en virtud de su topos, es decir, en virtud de su absoluta distinción intradivina con relación al Padre¹³⁹.

Esta “encarnación en las tinieblas de la negación” es justamente la realidad del pecado, no porque Él lo haya cometido, pero sí decidió asumir esa realidad para redimirla, es decir, transformarla desde dentro. Sin embargo, esta realidad recapituladora de Cristo solo se entiende desde la dimensión de su *kénosis*, del vaciamiento de sí mismo para acoger, por amor, la realidad que aparta al hombre de su amor, que le distancia de la semejanza con la que fue criado. En ésta *kénosis* se puede identificar claramente tres momentos:

Gracias a esta primera *Kénosis* originaria, han llegado a ser posibles en principio las demás *Kénosis* de Dios en el mundo como simples consecuencias de aquella. En este sentido, La primera «autolimitación» del Dios trino se produce por el don de la libertad de la creaturas; la segunda más profunda todavía, por la alianza que por parte de Dios es absolutamente indisoluble, sea cual sea el comportamiento de Israel; y por fin, la tercera *Kénosis*, que afecta toda la trinidad, se realiza únicamente en virtud de la encarnación del Hijo, que de esta manera demuestra su actitud completamente eucarística en el “*pro nobis*” de la cruz y de la resurrección en *pro* del mundo¹⁴⁰

Su acto Kenótico fue hasta el fondo, su pasión por el hombre le condujo hasta el abismo más profundo para buscar a la oveja extraviada. Esos tres momentos los concentra San Juan en 2S7, 11 cuando afirma:

¹³⁸ RUIZ, FEDERICO, “Jesucristo: rostro humano de Dios, rostro divino del hombre”, en: AAVV *Antropología de san Juan de la Cruz*. Ávila: Diputación provincial de Ávila, institución gran duque de Alba, 1988, p. 71.

¹³⁹ BALTHASAR, HANS URS, “Teología de los tres días”. En: *Misterium Salutis*, p. 310.

¹⁴⁰ IBÍD., p. 307.

Cierto está que al punto de la muerte quedó también aniquilado en el alma sin consuelo y alivio alguno, dejándole el Padre así en íntima sequedad, según la parte inferior; por lo cual fue necesitado a clamar diciendo: *¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has desamparado?* (Mt. 27, 46). Lo cual fue el mayor desamparo sensitivamente que había tenido en su vida. Y así, en él hizo la mayor obra que en (toda) su vida con milagros y obras había hecho, ni en la tierra ni en el cielo, que fue reconciliar y unir al género humano por gracia con Dios. Y esto fue, como digo, al tiempo y punto que este Señor estuvo mas aniquilado en todo, conviene a saber: acerca de la reputación de los hombres, porque, como lo veían morir, antes hacían burla de él que le estimaban en algo; y acerca de la naturaleza, pues en ella se aniquilaba muriendo; y acerca del amparo y consuelo espiritual del Padre, pues en aquel tiempo le desamparó porque puramente pagase la deuda y uniese al hombre con Dios, quedando así aniquilado y resuelto así como en nada.

Un poco más adelante el místico español invita a seguirle, a imitar a Cristo hasta el extremo en esta *kénosis*: “Para que entienda el buen espiritual el misterio de la puerta y del camino de Cristo para unirse con Dios, y sepa que cuanto más se aniquilare por Dios, según estas dos partes, sensitiva y espiritual, tanto más se une a Dios y tanto mayor obra hace”. Cristo es la puerta por donde se entra a la vida en la comunión con Dios, pero una puerta que es angosta y se atraviesa abajándose, imitándole hasta el extremo. Por esto, Federico Ruiz ha afirmado que “la antropología del Santo participa de lleno en el ser y la condición de Jesucristo, el hombre Verbo e Hijo de Dios, en su origen, desarrollo y meta; ‘imitar’ tiene aquí alcance ontológico”¹⁴¹.

El concepto de imitación tiene un lugar privilegiado en la corpus sanjuanista, de hecho en una de sus cartas, donde mejor se refleja su intimidad, invita a la Madre Ana de Jesús, carmelita descalza en Segovia, a vivir “deseando hacerse algo semejante a este gran Dios nuestro, humillado y crucificado; pues que esta vida si no es para imitarle, no es buena” (Madrid, 6 de Julio de 1591). Pero, ¿acaso la imitación tiene que ver con la antropología?, si se siguen los criterios del Vaticano II con certeza se puede afirmar que tiene completa relación, ya que “quien sigue a Cristo, Hombre perfecto, él mismo se hace más hombre”¹⁴².

San Juan de la Cruz invita a sus lectores a poner sus ojos solo en Cristo, es el único digno de ser imitado, llama la atención diciendo que “nunca tomes por ejemplo al hombre en lo que hubieres de hacer, por santo que sea, porque te pondrá el demonio delante sus imperfecciones; sino que imita a Cristo, que es sumamente perfecto y

¹⁴¹ RUIZ, FEDERICO. “Jesucristo: rostro humano de Dios, rostro divino del hombre”, en: AAVV *Antropología de san Juan de la Cruz*. Ávila: Diputación provincial de Ávila, Institución gran duque de Alba, 1988, p. 73.

¹⁴² CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones*. MADRID: BAC, 2000². GS, 41.

sumamente santo, y nuncaerrarás” (D156). Cristo es la medida del ser humano, en Él se concentra los misterios más insondables, los cuales no pueden abarcar ni siquiera los que llegan a la unión mística:

Tanto que, por más misterios y maravillas que han descubierto los santos doctores y entendido las santas almas en este estado de vida, les quedó todo lo más por decir y aún por entender; y así, hay mucho que ahondar en Cristo, porque es como una abundante mina con muchos senos de tesoros, que, por más que ahonden, nunca les hallan fin ni término, antes van en cada seno hallando nuevas venas de nuevas riquezas acá y allá (CB37,4).

Es justamente en Cristo donde se concentran todas las grandezas de la naturaleza y, al encarnarse, hace que todas ellas se eleven a una dimensión más plena. En explicación de la estrofa 5 del *Cántico* cuando afirma “y, yéndolos mirando, / con sola su figura, / vestidos los dejó de su hermosura”, san Juan de la Cruz expone un muy importante matiz cristológico. Habla acerca de la figura del Padre que es el Hijo, por el que se hicieron todas las cosas:

El mirarlas mucho buenas era hacerlas mucho buenas en el Verbo, su Hijo. Y no solamente les comunicó el ser y gracias naturales mirándolas como habemos dicho, mas también con sola esta figura de su Hijo las dejó vestidas de hermosura, comunicándoles el ser sobrenatural; lo cual fue cuando se hizo hombre, ensalzándole en él, por haberse unido con la naturaleza de todas ellas en el hombre (CB5,4)

Se podría concluir la importancia de la cristología sanjuanista con estas contundentes palabras que escribe poniendo al mismo Dios como emisor, refiriéndose justo a la Palabra: “Si te tengo ya habladas todas las cosas en mi Palabra, que es mi Hijo, y no tengo otra, ¿qué te puedo yo ahora responder o revelar que sea más que eso? Pon los ojos sólo en él, porque en él te lo tengo dicho todo y revelado, y hallarás en él aún más de lo que piensas y deseas” (2S22, 5-6).

Entonces, para desarrollar la antropología sanjuanista a la luz de la cristología, según lo dicho hasta el momento, primero se deben ver las generalidades de la antropología fundamental presente en su obra de manera clara, desarrollando algunos puntos clave como lo son: el hombre creado a imagen y semejanza, la caída en el pecado y la redención por Cristo.

Posteriormente se verá la antropología de una manera más especializada, un poco más compleja y que exige una mirada más detenida de su obra, aquí se expondrán puntos como: la esencia del hombre que comparte la misma hermosura de su Creador, la

constitución tripartita y su teleología, su vocación última que es al amor trinitario. Y, por último, se tratará al hombre como persona, es decir, como ser que se relaciona con el mismo hombre, con el mundo y con Dios.

1. ANTROPOLOGÍA FUNDAMENTAL¹⁴³

El término “antropología” no aparece en la obra de San Juan de la Cruz porque es un término relativamente actual¹⁴⁴, sin embargo, la doctrina se ve clara en toda su obra, casi de manera sistemática, siempre el hombre visto desde Dios, el hombre llamado a la cumbre de la divinización:

Lo que pasa es que en fray Juan de la Cruz la estructuración filosófica del hombre es inseparable de la visión teologal y teológica. No es filosofía pura, discurso racional y exclusivamente natural. Arranca de la fe-revelación y se instaura en la trascendencia. El hombre no es, para él, realidad ocluida sobre sí y con capacidad de autorrealizarse o autodivinizarse. No se realiza replegándose en sí mismo sino abriéndose a otro y llenándose de él, de Dios.¹⁴⁵

1.1 CREADO A IMAGEN Y SEMEJANZA.

La base fundamental de toda antropología teológica es que el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios; esto le da la dignidad que le corresponde y, a su vez, se convierte en una vocación por “la gran deuda que a Dios debe en haberle criado para sí” (CB1,1).

El pensamiento contemporáneo, después de pasar por el racionalismo, eliminó todo rastro de trascendencia en el hombre, lo que posiblemente condujo al ser humano al

¹⁴³ Una obra de referencia ineludible es: RUIZ DE LA PEÑA, JUAN L., *Imagen de Dios, antropología teológica fundamental*, Santander: Sal Terrae, 2011⁵. Es un tratado de antropología teológica básica en la formación y que aquí sirve de referencia para todo este apartado. Es conveniente aclarar que aquí hay un punto de la antropología especial en el que, siguiendo la doctrina sanjuanista, se aleja de este autor, y es en la composición tricotómica del ser humano, para superar la dificultad que se encuentra al formular la unidad del alma y cuerpo y evitar así caer en un dualismo (p. 129) sin ir al monismo (p. 132) y, de esta forma, favorecer la comprensión del *Vestigium Trinitatis* que, como se verá en el capítulo final de este trabajo, es el signo claro de la divina unión.

¹⁴⁴ Aunque a quien se le atribuye el término es a Georges Louis Leclerc, conde de Buffon que utiliza el término en una publicación llamada *Histoire naturelle de l'homme* en 1749 afirma Ferrater Mora que propiamente como ciencia filosófica se encuentra más tarde: “atisbos de este tipo de antropología se encuentran en el pasado, como lo muestran los ejemplos, entre sí muy distintos, de Pascal, Vico, Herder o Kant. Este último entendió por *antropología* no sólo el conocimiento científico, y específicamente antropométrico, del hombre, sino también un conocimiento general del hombre y sus facultades, del hombre y sus habilidades y del hombre y su conducta de vida. El nombre antropología filosófica es relativamente reciente. Se ha extendido sobre todo a partir de los trabajos de Scheler, el cual considera la antropología filosófica es el puente tendido o entre las ciencias positivas y la metafísica” (FERRATER MORA, JOSÉ. “Antropología filosófica”, en: *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel, 2004². Tom I, p. 185)

¹⁴⁵ PACHO, EULOGIO, “El hombre, aleación de espíritu y materia”, en: AAVV *Antropología de san Juan de la Cruz*. Ávila: Diputación provincial de Ávila, Institución gran duque de Alba, 1988, p. 23. Cfr. 2N13,11

desencanto de sí mismo en el intento fallido de la encarnación del “súper hombre” de Nietzsche¹⁴⁶. Sin embargo, pese a ser la idea más generalizada, en algunos ambientes académicos aún no cristianos, se aceptan los principios de la antropología teológica.

Esta antropología parte del hecho de que el hombre es criatura, cuya aceptación presupone el elemento trascendente ya que, no obstante, el hombre pueda explicar científicamente la concepción y pueda llegar a fecundar óvulos en un laboratorio, le acompañará como una sombra el misterio de la vida, que para el creyente sólo tiene sentido a la luz de la fe, al creer que Dios crea todo de la nada:

Dios crió todas las cosas con gran facilidad y brevedad, y en ellas dejó algún rastro de quien él era, no sólo dándoles el ser de nada, mas aún dotándolas de innumerables gracias y virtudes, hermoseándolas con admirable orden y dependencia indeficiente que tienen unas de otras; y esto todo haciéndolo por la sabiduría suya, por quien las crió, que es el Verbo, su unigénito Hijo (CB5,1)

Dios mismo hizo todas las cosas, y en ellas la más perfecta que es el hombre. Como buen alfarero se toma el trabajo de crear a cada ser con su propia mano, porque, “aunque otras muchas cosas hace Dios por mano ajena, como de los ángeles y de los hombres, ésta, que es criar, nunca la hizo ni hace por otra que por la suya propia” (CB4,3); *nunca lo hizo ni hace* porque para san Juan de la Cruz cada hombre es hecho por la mano de Dios a su imagen y semejanza, él se toma el trabajo con cada uno para hacerlo único e irrepetible.

Creó al hombre a imagen de su Hijo y en semejanza a la Trinidad: “porque esto es estar transformada en las tres personas en potencia y sabiduría y amor, y en esto es semejante el alma a Dios; y para que pudiese venir a esto la crió a su imagen y semejanza” (CB39, 4).

Crea al hombre a imagen de su Hijo como bien lo canta en los *Romances*: “ya ves, Hijo, que a tu esposa / a tu imagen hecho había” (Po9,230); es un dato importante que le llame esposa justamente, porque al crearla ya tiene implícita la vocación a la divinización, al matrimonio espiritual, y por ser el Hijo el prototipo de la imagen es quien se encarna para levantar o elevar al hombre a recuperar de nuevo la hermosura de esta imagen:

¹⁴⁶ NIETZSCHE, FRIEDRICH. Oxford World's Classics, *Ecce Homo, How To Become What You Are*, Oxford, GB: OUP Oxford, 2007. ProQuest ebrary. Web. 22 October 2016.

Lo cual fue cuando se hizo hombre, ensalzándole en hermosura de Dios y, por consiguiente, a todas las criaturas en él, por haberse unido con la naturaleza de todas ellas en el hombre (...) y así, en este levantamiento de la encarnación de su Hijo y de la gloria de su resurrección según la carne, no solamente hermosó el Padre las criaturas en parte, mas podremos decir que del todo las dejó vestidas de hermosura y dignidad (CB65,4)

Esta imagen es perfecta y se conserva en el corazón del hombre, sin embargo, puede perder su hermosura a causa del pecado, a causa del desorden, como lo explica cuando dice que “de la misma manera que pondrían los rasgos de tizne a un rostro muy hermoso y acabado, de esa misma manera afean y ensucian los apetitos desordenados al alma que los tiene, la cual en sí es una hermosísima y acabada imagen de Dios” (1S9,1). Es decir, san Juan de la Cruz parte del presupuesto de que el hombre es hermoso por naturaleza con la dignidad de contener en su interior la imagen de su Creador, imagen que se ha afeado por el pecado original.

1.2 CAÍDA

El fraile de Fontiveros seguramente conoce en la universidad de Salamanca todas las disputas teológicas que se han dado entre católicos y luteranos, contrariedades que llevan, por ejemplo, al endurecimiento de la Santa Inquisición, encargada de guardar celosamente que este tipo de doctrinas, entre muchas otras, no se filtraran en el Pueblo de Dios.

Uno de los puntos claves de la disputa fue acerca del pecado original, lo que ocasionó que los padres Conciliares se pronunciaran al respecto. El 17 de Junio de 1546¹⁴⁷, en la Sesión quinta del Concilio de Trento, se emitió un Decreto específicamente sobre esta doctrina¹⁴⁸, la cual se entiende en su rudeza y anatémización por el contexto histórico y las bien conocidas dificultades con Lutero.

San Juan de la Cruz conoce esta doctrina y lo atestigua cuando escribe: “Porque el alma, después del primer pecado original, verdaderamente está como cautiva en este cuerpo mortal, sujeta a las pasiones y apetitos naturales, del cerco y sujeción de los cuales tiene ella por dichosa ventura haber salido sin ser notada” (1S15,1).

¹⁴⁷ DENZINGUER, HEINRICH Y HÜNERMANN, PETER, *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona: Herder, 1999. (Dz 1510-1516).

¹⁴⁸ Cfr. ROVIRA, JOSEP MARÍA, “El pecado original según el concilio de Trento, estudio de interpretación del Dogma”. en: *Revista Catalana de Teologia* 1 (1976), Facultad de Teología de Barcelona, p, 183-230

Cuando termina de escribir esta obra (Ca. 1585¹⁴⁹) ya se encontraba en su madurez espiritual e intelectual, por lo que conocía muy bien la doctrina de la Iglesia y era consciente de lo que estaba diciendo, como cuando afirma que “está como cautiva en este cuerpo mortal” donde encierra dos realidades importantes: la muerte, consecuencia del pecado original y, al utilizar el adverbio relativo de modo “como”, deja claro que se acerca a la doctrina agustiniana de la concupiscencia al explicar que “está sujeta a las pasiones y apetitos naturales”, claro está que no la identifica con el pecado original como sí lo hizo Lutero, porque para San Juan de la Cruz el Bautismo borra este pecado, aunque la concupiscencia¹⁵⁰ continúe:

El fin por que el alma deseaba entrar en aquellas cavernas ya dichas, era por llegar consumadamente, a lo menos en cuanto sufre este estado de vida, a lo que siempre había pretendido, que es el entero y perfecto amor que en esta tal comunicación se comunica, porque el fin de todo es el amor; y también por alcanzar perfectamente, según lo espiritual, el derecho y limpieza del estado de la justicia original. Y así, en esta canción dice dos cosas: la primera es decir que allí la mostraría, es a saber, en aquella transformación de noticias, lo que su alma pretendía en todos sus actos e intentos, que es mostrarla perfectamente a amar a su Esposo como él se ama, junto con las demás cosas que declara en la siguiente canción; y la segunda es decir que allí también la daría la limpieza y pureza que en el estado original la dio, o en el día del bautismo, acabándola de limpiar de todas sus imperfecciones y tinieblas como entonces lo estaba (CA37,1).

Habla utilizando la terminología tridentina¹⁵¹ de “justicia original”¹⁵², explicando claramente que la lesión del pecado original continúa en el hombre. Algo que llama la atención en la formulación sanjuanista del libro de Subida es que afirma “primer pecado original”; a primera vista parece ser un pleonasma porque al ser original se supone que es primero, sin embargo, mirándole con más atención, y a la luz de la doctrina escolástica, se podría deducir una posible distinción entre el pecado original originante (*peccatum originale originans*), el acto concreto de Adán, y el pecado original originado (*peccatum originale originatum*), todo lo que afectaría en el ser humano esta realidad.

¹⁴⁹ Cfr. EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *San Juan de la Cruz y sus escritos*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1969, pp. 253-254.

¹⁵⁰ Afirma el concilio de Trento: “Que la concupiscencia o pasión permanezca en los bautizados, este santo Concilio lo confiesa y siente; la cual, como haya sido dejada para el combate, no puede dañar a los que no la consienten y virilmente la resisten por la gracia de Jesucristo” (Dz 1515). y, por tanto, “por dichosa ventura habar salido sin se notada”.

¹⁵¹ Dz 1512

¹⁵² (Cfr. LIA 37,1.5) También habla de “Estado de inocencia”: “está el alma en este puesto en cierta manera como Adán en la inocencia” (CB26,14). Lo cita igualmente en 2N24,2 diciendo que “lo sensitivo y espiritual están conformes al modo de la inocencia que había en Adán”. Aunque es curioso que lo suprima en CB (Cfr CA 31,5).

En la canción 23 del *Cántico Espiritual* hay dos versos que se acercan a esta explicación cuando afirma: “y fuiste reparada, / donde tu madre fuera violada”, en la explicación distingue claramente el “paso del alma” que es procesualmente paulatino y el “paso de Dios” que se da de inmediato por el Bautismo:

Porque aquel desposorio que se hizo de una vez, dando Dios al alma la primera gracia, lo cual se hace en el bautismo con cada alma. Mas éste es por vía de perfección, que no se hace sino muy poco a poco en sus términos, que, aunque es todo uno, la diferencia es que el uno se hace al paso del alma, y así va poco a poco; y el otro, al paso de Dios y así hácese de una vez. (CB23,6)

El pecado original, para san Juan de la Cruz, es ese daño que destruye el alma, que se borra con el Bautismo “al paso de Dios”, pero que ha dejado la consecuencia de la concupiscencia que sólo se transforma “al paso del alma”. Es una realidad que claramente ha recogido el Concilio Vaticano II al declarar:

Pues el hombre, al examinar su corazón, se descubre también inclinado al mal e inmerso en muchos males que no pueden proceder de su Creador, que es Bueno. Negándose con frecuencia a reconocer a Dios como su principio, rompió además el orden debido con respecto a su fin último y, al mismo tiempo, toda su ordenación en relación consigo mismo, con todos los hombres y con todas las cosas creadas.¹⁵³

El hombre ha descubierto un desorden consigo mismo y con las cosas creadas. El hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios cuya esencia es la hermosura, pero el ser humano descubre un desorden consigo mismo y con las cosas creadas, es por esto que el místico español habla de la inclinación del hombre a la “vana hermosura”:

Toda la hermosura de las criaturas, comparada con la infinita hermosura de Dios, es suma fealdad, según Salomón en los *Proverbios* (31, 30) dice: *Fallax gratia, et vana est pulchritudo*: Engañosa es la belleza y vana la hermosura. Y así, el alma que está aficionada a la hermosura de cualquiera criatura, delante de Dios sumamente fea es; y, por tanto, no podrá esta alma fea transformarse en la hermosura que es Dios, porque la fealdad no alcanza a la hermosura (1S4,4).

Habla de la fealdad del alma, porque se ha destruido en ella la hermosa imagen de su Creador y para saciar la necesidad concupiscible busca cualquier hermosura, se deja engañar por esta “vana hermosura” cayendo en la vanidad y apartándose de Dios:

¹⁵³ CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones*. MADRID: BAC, 2000². GS, 13.

Como lo dice Salomón (Pv. 31, 30), diciendo: Engañosa es la gracia y vana la hermosura; la que teme a Dios, ésa será alabada. En lo cual se nos enseña que antes en estos dones naturales se debe el hombre recelar, pues por ellos puede el hombre fácilmente distraerse del amor de Dios y caer en vanidad, atraído de ellos, y ser engañado. Que, por eso, dice que la gracia corporal es engañadora, porque en la vía al hombre engaña y le atrae a lo que no le conviene, por vano gozo y complacencia de sí o del que la tal gracia tiene; y que “la hermosura es vana”, pues que al hombre hace caer de muchas maneras cuando la estima y en ella se goza, pues sólo se debe gozar en si sirve a Dios en él o en otros por él; mas antes debe temer y recelarse (que) no, por ventura, sean causa de sus dones y gracias naturales que Dios sea ofendido por ellas, por su vana presunción o por extrema afición poniendo los ojos en ellas. (3S21,1)

El pecado original ha destruido la semejanza¹⁵⁴ con la hermosura del Creador al orientar dañinamente su concupiscencia a la vanidad de las cosas creadas y poner en ellas su corazón. Sin embargo,

Debajo del manzano,
allí conmigo fuiste desposada,
allí te di la mano,
y fuiste reparada
donde tu madre fuera violada.

“Donde tu madre fuera violada” esconde un aspecto novedoso. Podría haber dicho “Donde tu madre se quebrantara” o “donde tu madre, ella pecara”, o alguna expresión similar que le convirtiera en culpable, pero el sentido del pretérito imperfecto “fuera” tiene un carácter pasivo, además del hecho que “fuera violada”, cosa que la convierte en víctima, más que en culpable. Así, la teología poética sanjuanista insiste en la bondad ontológica del ser humano, disculpándole aún de esa realidad de pecado original, cuyo daño en la concupiscencia se convierte en una oportunidad para amar a Dios en el ejercicio de la libertad. En palabras de Federico Ruiz:

La severidad con que procede san Juan de la Cruz no se debe a descontento de que el hombre esté hecho así. Nada de pesimismo. Se trata de insatisfacción, sentimiento de insuficiencia. Traduciríamos infielmente su actitud si dijéramos: el hombre está mal hecho. Corresponde a esta otra, más exacta filosófica y teológicamente: el hombre no está hecho. Hay un amplio margen dejado por Dios a la humana libertad. a un aprovechamiento máximo de tales posibilidades ordena el Doctor místico su programa.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Máximo el Confesor afirmó que con el pecado original se perdió la semejanza que son las relaciones intratrinitarias, porque la Imagen (seres racionales con libertad de decisión) se conservó (Cfr. ARGARATE, PABLO, “El hombre creado a la imagen y semejanza de Dios en san Máximo el Confesor”, en: *Communio* XXX [1997], pp. 189-219). Parece ser esta la visión del Santo carmelita cuando afirma que “cuando hablamos de unión del alma con Dios, no hablamos de esta sustancial, que siempre está hecha, sino de la unión y transformación del alma con Dios, que no está siempre hecha, sino sólo cuando viene a haber semejanza de amor” (2S5,5).

¹⁵⁵ RUIZ, FEDERICO. *Introducción a san Juan de la Cruz: El hombre, los escritos y el sistema*, Madrid: BAC, 1978, p. 307.

1.3 REDENCIÓN

La soteriología sanjuanista es uno de los temas que él más hermosamente expone, es allí donde deja relucir toda su capacidad poética. En *Dichos de luz y amor* pregunta bellamente a Dios:

¿Quién se podrá librar de los modos y términos bajos si no le levantas tú a ti en pureza de amor, Dios mío?

¿Cómo se levantará a ti el hombre, engendrado y criado en bajezas, si no le levantas tú, Señor, con la mano que le hiciste?

No me quitarás, Dios mío, lo que una vez me diste en tu único Hijo Jesucristo, en que me diste todo lo que quiero. Por eso me holgaré que no te tardarás si yo espero. (D26)

Es en Jesucristo donde se recibe toda la redención, es en Él donde se alcanza la salvación y se recupera la “justicia original”: “porque tu madre, la naturaleza humana, fue violada en tus primeros padres debajo del árbol, y tú allí también debajo el árbol de la cruz fuiste reparada; de manera que si tu madre debajo del árbol te dio la muerte, yo debajo de la cruz te di la vida” (CB23,4).

De igual modo canta en *los Romances*: “y la Madre estaba en pasmo / de que tal trueque veía: / el llanto del hombre en Dios, / y en el hombre la alegría / lo cual del uno y del otro / tan ajeno ser solía”. Habla claramente de un “trueque” que hay entre Dios y el hombre, un divino intercambio.

Los Padres de la Iglesia hablaban de un: “*¡admirabile commercium!*”¹⁵⁶, esta doctrina escondía la imagen de un Dios justiciero y castigador que exigía el pago de los pecados por parte del hombre, y aunque Máximo el Confesor intentó salvar la imagen de Dios, afirmando que sólo era por las consecuencias del pecado y no por el pecado mismo, lo que logró solo fue reforzar la imagen de un Dios lejano. San Agustín desarrolla la doctrina paulina de *Christi Cappitis*, donde la cabeza asume lo del cuerpo.

¹⁵⁶ Esta doctrina soteriológica es una síntesis del apartado que lleva este nombre en la teodramática de Hans Urs von Balthasar, las citas de los Padres son tomadas de este apartado. Cfr. BALTHASAR, HANS URS, *Teodramática 4*. Madrid: Encuentro, 1995, pp. 222 – 314. Es importante porque abre las puertas al vínculo de la doctrina sanjuanista con la idea de la divinización de los Padres orientales, porque así se podrá ver que la “redención” para el Santo carmelita al estar orientado al matrimonio espiritual habla de una transformación ontológica de la persona humana, no sólo con la adopción como categoría *ad extra* sino que todo su ser se diviniza como se verá en el último capítulo del trabajo.

Más tarde San Anselmo será el primero que desarrolle formalmente una soteriología, su idea fundamental será que la obra de Cristo prevalece de modo incomparable sobre todos los pecados del mundo y constituye así la perfecta satisfacción de los mismos. Esta propuesta crea una relación directa y ausente entre Cristo y la humanidad.

Santo Tomás de Aquino va más allá y armoniza la idea de Anselmo sobre la primacía de la obra redentora de Cristo junto con la de los Padres *Christi Capitis*. Para él, la gracia personal de Cristo es a la vez la *gratia capitis* que se derrama sobre los miembros de su cuerpo. Cristo es como ningún otro el mediador eficaz entre Dios y los hombres, todos los miembros de su cuerpo, por pecadores que sean, sobre todos se ha derramado su gracia:

Para entender, pues, cuál sea esta unión de que vamos tratando, es de saber que Dios, en cualquiera alma, aunque sea la del mayor pecador del mundo, mora y asiste sustancialmente. Y esta manera de unión siempre está hecha entre Dios y las criaturas todas, en la cual les está conservando el ser que tienen; de manera que si de esta manera faltase, luego se aniquilarían y dejarían de ser. Y así, cuando hablamos de unión del alma con Dios, no hablamos de esta sustancial, que siempre está hecha, sino de la unión y transformación del alma con Dios, que no está siempre hecha, sino sólo cuando viene a haber semejanza de amor. Y, por tanto, ésta se llamará unión de semejanza, así como aquella, unión esencial o sustancial; aquella, natural; ésta, sobrenatural; la cual es cuando las dos voluntades, conviene a saber, la del alma y la de Dios, están en uno conformes, no habiendo en la una cosa que repugne a la otra. Y así, cuando el alma quitare de sí totalmente lo que repugna y no conforma con la voluntad divina, quedará transformada en Dios por amor (2S5,3).

La unión sustancial se ha hecho desde siempre en el hombre, pero el matrimonio espiritual es la gracia lograda por Cristo en el gran intercambio, en el trueque, en el cual él se llevó el pecado de los hombres para darles su gracia, Él llevó este pecado a su corazón para habitar en el más profundo centro del suyo; “*¡o admirabile commercium!*” Dios se ha hecho hombre, para hacer a las personas Dios: “¡oh pues, toque delicado, y tan delicado que no sintiéndose en el toque bulto alguno, tocas tanto más al alma, y tanto más adentro tocándola la endivinas, cuanto tu divino ser con que tocas está ajeno de modo y manera y libre de toda corteza de forma y figura!” (LIA2,18).

En este trueque de amor es donde se produce la recuperación de la Imagen de Cristo en el hombre a través de la semejanza que es su hermosura, su esencia. Esto porque la redención de la humanidad no fue de otro modo sino en la aceptación libre de la voluntad del Padre, en una aceptación amorosa, no en la voluntad del Hijo que lucha en

el huerto de los olivos, que carga con todos los “no” del mundo entero, sino únicamente el propósito de cumplir su voluntad –esa era la misión- hasta su más extrema tenebrosidad. Se dice “más extrema”, ya que la experiencia de Jesús siempre será mucho más oscura que cualquier realidad de pecado, porque tiene lugar en un nivel de profundidad insospechado para criatura alguna, siendo este el de la relación entre las hipóstasis divinas.

Todo esto explica por qué para San Juan de la Cruz la divina unión se da en la voluntad, porque cada vez que el hombre une plenamente su voluntad a la voluntad de Dios es cuando recupera en sí mismo, por Cristo, la semejanza perdida por el primer pecado:

Hay otro dibujo de amor en el alma del amante, y es según la voluntad, en la cual de tal manera dibuja la figura del Amado y tan conjunta y vivamente se retrata, cuando hay unión de amor, que es verdad decir que el Amado vive en el amante, y el amante en el Amado; y de tal manera de semejanza hace el amor en la transformación de los amados, que se puede decir que cada uno es el otro y que entreambos son uno. (CB12,7)

El matrimonio espiritual, la divina unión, es la más clara representación de la teleología sanjuanista, que no es otra cosa que la divinización de la que hablan los Padres de la Iglesia: “Porque esto es estar transformada en las tres personas en potencia y sabiduría y amor, y en esto es semejante el alma a Dios; y para que pudiese venir a esto la crió a su imagen y semejanza” (CB39, 4).

Tal trueque, san Juan de la Cruz lo explica con la doctrina paulina del paso del hombre viejo al hombre nuevo¹⁵⁷. Este paso se da privilegiadamente a través del sufrimiento acogido en Dios, porque es allí donde mejor se refleja la belleza del Rostro de Cristo, en un amor llevado hasta el extremo, como bien nos lo recuerda el papa san Juan Pablo II:

Los testigos de la Nueva Alianza hablan de la grandeza de la redención, que se lleva a cabo mediante el sufrimiento de Cristo. El Redentor ha sufrido en vez del hombre y por el hombre. Todo hombre tiene su participación en la redención. Cada uno está llamado también a participar en ese sufrimiento mediante el cual se ha llevado a cabo la redención. Está llamado a participar en ese sufrimiento por medio del cual todo sufrimiento humano ha sido también redimido. Llevando a efecto la redención mediante el sufrimiento, Cristo ha elevado juntamente el sufrimiento humano a nivel de redención. Consiguientemente, todo hombre, en su sufrimiento, puede hacerse también partícipe del sufrimiento redentor de Cristo¹⁵⁸.

¹⁵⁷ Este es uno de los temas más presentes en la doctrina sanjuanista, la muerte del hombre viejo (LIB2,33; 2N2,1; 3,3; 6,1) para dar paso al hombre nuevo en Cristo (1S5,7; 2N9,4; 13,11; CB20,1; 26,17) llegando a la divina unión o matrimonio espiritual.

¹⁵⁸ SALVIFICI DOLORIS N. 19.

Todo este proceso trasformativo o de cristificación se da en esta realidad, a la espera de que se rompa finalmente *la tela del dulce encuentro* (LIB1, 29) y se dé el anhelado encuentro definitivo en la resurrección (2N6,1), la cual ha esperado *con ansias en amores inflamadas* (1N11,1).

2. ANTROPOLOGÍA ESPECIAL

En este apartado se verá lo más específico de la antropología sanjuanista, su sello personal. Es por esto, el apartado más difícil y a su vez peligroso, ya que requiere una atención especial a su obra en conjunto y un desarrollo cuidadoso para evitar hacer decir cosas al autor que en realidad no quiso decir.

Lo primero que hay que decir es que “para san Juan de la Cruz lo importante no es el sistema o los elementos que integran al hombre, sino el proceso y camino de maduración espiritual”¹⁵⁹. Su mirada al hombre es desde Dios, como se ha dicho en repetidas ocasiones, con la vocación específica a la divina unión de amor. Afirma en *Llama*:

Éste es el deleite grande de este recuerdo: conocer por Dios las criaturas, y no por las criaturas a Dios; que es conocer los efectos por su causa y no la causa por sus efectos, que es conocimiento trasero y esotro, esencial (LIB4,5).

El Santo carmelita mira al hombre desde la mirada divina, sólo en Dios puede desvelar el misterio que es el hombre. Esto cambia radicalmente la concepción antropológica, no sólo porque es descubrir lo que Dios espera de su criatura sino que le concede al hombre una dignidad superior, lo eleva a niveles que no puede descubrir por sí mismo.

Al partir de su experiencia, el Doctor místico establece un modelo antropológico específico, concreto, en el que más que una definición sistemática, lo que realmente le interesa es el actuar del hombre, su desarrollo, su devenir. San Juan de la Cruz, afirma Eulogio Pacho, “contempla al hombre más en el devenir que en el ser. No en el dinamismo mecánico o autómatas, ni siquiera psíquico. Lo que le interesa no es la

¹⁵⁹ GARCÍA, CIRO, “antropología”, en: PACHO, EULOGIO. *Diccionario de san Juan de la Cruz*, Burgos: Monte Carmelo, 2009. P. 97

esencia del hombre sino su *ethos*, su conducta, en cuanto devenir axiológico que le conduce a su máxima realización”¹⁶⁰.

Es curioso cómo San Juan de la Cruz, pese a todas las experiencias negativas que tuvo desde su infancia con las penurias que pasó al lado de su madre Catalina, viuda de Juan de Yepes, hasta el extremo humanamente incomprensible del trato recibido por sus hermanos en la cárcel de Toledo tenga una altísima valoración de la persona humana. Más allá de ser pecadores, para él tienen una dignidad más grande y es que Dios habita esencialmente en sus almas (Cfr. CB11,3).

El hombre tiene una capacidad infinita que sólo se puede llenar con infinito, *homo capax Dei*¹⁶¹, su corazón resplandece con la grandeza de ser habitado por Dios que le confiere una dignidad tan grande que “Un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por tanto, sólo Dios es digno de él” (D35), idea que repetirá el Concilio Vaticano II al afirmar que “Dios es el único que aporta una respuesta plena y totalmente cierta al problema del hombre; Dios que llama al hombre a pensamientos más elevados y a una búsqueda más humilde”¹⁶², *a los pensamientos más elevados*, pero también, como bien lo repite insistentemente el místico español *a una búsqueda más humilde*.

2.1 LA ESENCIA DE SU HERMOSURA

Dios crea al hombre a su imagen y semejanza y al ser la hermosura su esencia, es la forma en la que crea. Un texto de su obra revela claramente este aspecto, afirmando que crea dejando en las criaturas su huella, *hermoseándolas con admirable orden*:

Dios crió todas las cosas con gran facilidad y brevedad, y en ellas dejó algún rastro de quien él era, no sólo dándoles el ser de nada, mas aún dotándolas de innumerables gracias y virtudes, hermoseándolas con admirable orden y dependencia indeficiente que tienen unas de otras; y esto todo haciéndolo por la sabiduría suya, por quien las crió, que es el Verbo, su unigénito Hijo (CB5,1).

Claro está que allí habla de las criaturas en general, pero ¿qué decir del hombre en particular?, justamente es el hombre el culmen de la creación, quien perdió esta

¹⁶⁰ PACHO, EULOGIO, “El hombre, aleación de espíritu y materia”, en: AAVV *Antropología de san Juan de la Cruz*. Ávila: Diputación provincial de Ávila, institución gran duque de Alba, 1988, p. 23.

¹⁶¹ (Cfr Maximiliano, obras completas)

¹⁶² *CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constituciones. Decretos. Declaraciones*. MADRID: BAC, 2000². GS,

hermosura por el pecado, pero en la redención de Cristo se le abre el camino para recuperar esa hermosura original, ya que tras su levantamiento, Él devuelve la dignidad a toda la creación en general y al hombre en particular:

Lo cual fue cuando se hizo hombre, ensalzándole en hermosura de Dios y, por consiguiente, a todas las criaturas en él, por haberse unido con la naturaleza de todas ellas en el hombre... y así, en este levantamiento de la encarnación de su Hijo y de la gloria de su resurrección según la carne, no solamente hermoseó el Padre las criaturas en parte, mas podremos decir que del todo las dejó vestidas de hermosura y dignidad (CB6,4)

Ese *hermoseándolas con admirable orden* del que habla el místico español, se podría interpretar como la referencia a la unidad indivisiblemente armónica que tiene la Trinidad, es precisamente esa su hermosura. El hombre, dividido interiormente por el pecado, al recuperar la hermosura original¹⁶³, lo que sucede en él es que llega al matrimonio espiritual (L13, 25), a la divina unión y, por ende, a la unión consigo mismo (CB13,4) y con los demás (2N3,1), se ordena, se embellece para su Creador.

En san Juan de la Cruz la confrontación cuerpo-alma es tan intensa que en más de una ocasión parece desbordar la frontera de la unidad radical de la persona humana (Cfr. 1S3,3). Sin embargo, Eulogio Pacho advierte que la ley o principio de los dos contrarios que se repelen y son incompatible en el “mismo sujeto” se aplica a la dimensión afectivo moral no a la funcional y operativa¹⁶⁴:

Precisamente San Juan de la Cruz (al igual que los grandes maestros del pensamiento cristiano) llega a la superación práctica del dualismo “el hombre sensual-el hombre espiritual” porque en el plano ontológico establece un puente de equilibrio entre el monismo (materialista) y el dualismo platónico. Es posible una espiritualización del actuar porque hay una raíz que sustenta lo corporal y material. El espíritu se “materializa” y el cuerpo se “espiritualiza”.¹⁶⁵

Es así como lo sintetiza muy bien el Concilio Vaticano II cuando afirma que “uno en cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal, reúne en sí los elementos

¹⁶³ El ordenar la vida para Dios Creador es muy importante dentro de la espiritualidad ignaciana, en el Principio y Fundamento de sus Ejercicios Espirituales, declara: “El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue, que el hombre tanto ha de usar dellas, quanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse dellas, quanto para ello le impiden. Por lo qual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no le está prohibido; en tal manera, que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados”. [EE21]

¹⁶⁴ PACHO, EULOGIO, “El hombre, aleación de espíritu y materia”, en: AAVV *Antropología de san Juan de la Cruz*. Ávila: Diputación provincial de Ávila, Institución gran duque de Alba, 1988, p. 27.

¹⁶⁵ *IBÍD.*, p. 29.

del mundo material, de tal modo que, por medio de él, éstos alcanzan su cima y elevan la voz para la libre alabanza del Creador”¹⁶⁶.

Para expresar esa unidad interior, san Juan de la Cruz utiliza varias imágenes entre las que cabe destacar la del *caudal del alma* (CB28,4) y la de *los arrabales de judea* (CB18,7) para hablar de la comunicación de los sentidos exteriores e interiores; la *piña bien apretada* que son el conjunto armonizado de virtudes que se presentan al Amado (CB16,9); el amor unitivo aparece como *montaña pacífica* en la armonización de los sentidos interiores y exteriores tras su vaciamiento (CB16,11); o más literal como *ciudad bien ordenada* (CB18,7). Al respecto afirma Eulogio Pacho:

La primera verificación se produce con sólo observar el funcionamiento del “microcosmos”. Pese a la aparente dispersión funcional, el conjunto de estructuras, capacidades, potencias y funciones procede maravillosamente aglutinado. El hombre vivo y real funciona como una máquina perfecta; camina con precisión matemática y en perfecta armonía. Entre todas sus piezas existe un equilibrio inalterado presidido por un orden previamente definido. No es sólo algo externo, como “ciudad bien ordenada”, como “montaña pacífica”. Como “piña apretada”. La trabazón de piezas y engranajes es interna e intocable, a manera de circuito integrado. Alterar una pieza significa destrozar todo el conjunto. En las dos “porciones del hombre” se encierra toda “la armonía de potencias y sentidos” (CB16, 10; 18, 7-8; 40, 6). Armonía de origen, por cuanto salió así de conjuntado el hombre de las manos de su Criador (CA 33, 3; 37, 5).¹⁶⁷

Esta unidad armónica del hombre se da progresivamente a medida en que va potenciando en sí mismo el don de la “libertad”¹⁶⁸, de ahí que cuando él alcanza la *libertad de la divina unión* (1S11,4; 15,2) es cuando alcanza la verdadera armonía; y viceversa, en la medida en que se va dando la divina unión (2N 14,3; LIB3,38) alcanza la plena libertad (1S4,6), es un ejercicio circular. Al respecto afirman los padres conciliares que:

La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina del hombre. Pues quiso Dios dejar al hombre en manos de su propia decisión, de modo que busque sin coacciones a su Creador y, adhiriéndose a El, llegue libremente a la plena y feliz perfección.¹⁶⁹

¹⁶⁶ CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones*. MADRID: BAC, 2000². GS, 14.

¹⁶⁷ PACHO, EULOGIO, “El hombre, aleación de espíritu y materia”, en: AAVV *Antropología de san Juan de la Cruz*. Ávila: Diputación provincial de Ávila, Institución gran duque de Alba, 1988, p. 30.

¹⁶⁸ La libertad para san Juan de la Cruz tiene tres estadios en los que se desarrollan, que bien los concreta el doctor carmelita Juan Antonio Marcos: “Libertad, en primer lugar, frente a uno mismo, frente a toda forma de egocentrismo narcisista. Libertad, en segundo lugar, frente al ídolo del saber y del conocer: Dios no es una idea. Y libertad, finalmente, frente a los falsos dioses del espíritu, frente a toda forma de fariseísmo espiritualista” (MARCOS, JUAN ANTONIO, “Juan de la Cruz y la interioridad humana”, en: *Revista de Espiritualidad* 299 (2016), p. 228.)

¹⁶⁹ CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones*. MADRID: BAC, 2000². GS, 17.

2.2 CONSTITUCIÓN TRIPARTITA

Y no es de tener por increíble que a un alma ya examinada, purgada y probada en el fuego de tribulaciones y trabajos y variedad de tentaciones, y hallada fiel en el amor, deje de cumplirse en esta fiel alma en esta vida lo que el Hijo de Dios prometió (Jn. 14, 23), conviene a saber: que si alguno le amase, vendría la Santísima Trinidad en él y moraría de asiento en él; lo cual es ilustrándole el entendimiento divinamente en la sabiduría del Hijo, y deleitándole la voluntad en el Espíritu Santo, y absorbiéndola el Padre poderosa y fuertemente en el abrazo abismal de su dulzura. (LIB1,15)

El hombre es un ser polifacético, tiene en sí mismo una huella de su Creador que son Tres Personas en indivisible unidad. La antropología cristiana se hizo consciente de esta pliriformidad tras la doctrina agustiniana del *Vestigium Trinitatis* donde se muestra claramente la semejanza a su Creador.

Pero esta dimensión polifacética y más precisamente tricotómica viene desde San Pablo cuando invita a los tesalonicenses a consagrarse a Dios *con todo vuestro ser, espíritu, alma y cuerpo* (1Tes 5,23). Porque para evitar una dualidad es necesario un tercero que una, así como el Espíritu Santo es el amor del Padre y del Hijo, así el espíritu humano armoniza el cuerpo y el alma (Cfr. 2N1,1); armoniza porque el hombre experimenta esa dualidad entre la parte inferior-sensitiva y la superior-espiritual (1S14,2; 2N3,1), entre los sentidos y la razón (CB18,7; 19,5), entre el conocimiento y el amor (CB2,6; 6,2).

En san Juan de la Cruz la distinción de las tres es muy compleja porque usa los términos espíritu, alma y cuerpo de diversas formas. Por ejemplo, muchas veces usa la palabra “alma” como sinécdoque de “hombre”¹⁷⁰, y ni qué decir de “espíritu”¹⁷¹ porque lo usa de las formas lingüísticas más variadas. Se podría considerar esta falta de claridad como muestra evidente de una profunda unidad entre las tres, ya que una marcada distinción conduce a una triste separación. Sin embargo, se puede extraer una definición más o menos aceptable de las tres:

¹⁷⁰ La palabra ‘alma’ aparece 4464 veces en toda su obra, y la usa como sinécdoque aproximadamente 215 veces en *Subida al Monte Carmelo*; 81 en *Llama de Amor viva*; 103 en *Noche Oscura* y 180 en *Cántico Espiritual*. (Cfr. AAVV, *Concordancias de los escritos de san Juan de la Cruz*, Roma: Teresianum, 1990, pp. 69-133).

¹⁷¹ “El espíritu es a la vez el movimiento del alma que busca a Dios y el movimiento de Dios que busca el alma” (SANSON, HENRI. *El espíritu humano según San Juan de la Cruz*. Madrid, 1962, p. 146); “En San Juan de la Cruz el espíritu excede todo sentido... su referencia a lo que trasciende toda particularidad y determinación, todo modo y manera” (IBID., p. 140); “En el análisis textual exige cuidado especial ala diferenciación establecida entre espíritu, parte superior del alma, o de toda la porción superior del hombre, y espíritu en cuanto equivalente precisamente de esa porción racional. En el segundo caso se trata de la contraposición entre parte sensual y parte espiritual, como sucede en los dos textos que alega H. Sansón para explicar la diferencia entre alma y espíritu” [Cfr. *Ob. Cit.*, p. 58, not. 2]. “Tanto en CA 31,4, cuanto en 2S 26,1, espíritu significa toda la porción superior”. (EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, “La antropología sanjuanista”, en: *Revista Monte Carmelo* [1961], p. 62, Not. 12)

En cuanto al *Cuerpo*, más allá de ser la “estrecha cárcel” (2N1,1) de donde ha salido del alma, es el vehículo por el que se comunican las más profundas experiencias espirituales (L12,13), esto lo muestra claramente en sentido positivo cuando habla de san Francisco afirmando que “llagándole el alma de amor en las cinco llagas, también salía en aquella manera el efecto de ellas al cuerpo, imprimiéndolas también él en el cuerpo, y llagándole como había llagado su alma de amor” (L12,22), o en otro sentido cuando habla del descoyuntamiento de los huesos (CB13,4) porque el cuerpo aún no está tan fortalecido para soportar esa vivencia.

El Alma es una *tábula rasa* (2N1,1) que se va formando a través de las ventanas de los sentidos interiores y exteriores, se distingue como la parte *superior* o *racional* (CB1,10; 18,4; 2S1,2; 4,2; LIB3,72) y es allí donde en las tres potencias (memoria, entendimiento y voluntad CB18,4) se da todo el proceso espiritual, proceso que busca alcanzar la armonía original y superar así el desequilibrio moral (CA33,3).

Una dificultad que se presenta aquí es que al hablar de la parte racional muchas veces no distingue muy bien entre alma y espíritu (2S7,3; 23,1; CB28,4) porque ambas forman una sola realidad al hacer la distinción entre la parte sensitiva y la parte espiritual (3S20,2; 2S11,2).

La palabra *espíritu* es la más compleja, los especialistas de la doctrina sanjuanista están divididos al respecto, tal vez por lo que afirma bellamente Juan Martín Velazco: “El espíritu no es para el místico un objeto que describir; es un proyecto, una aventura que realizar”¹⁷². Sin embargo, siguiendo coherentemente el discurso de la armonía que evita el dualismo y al contemplar en el hombre ese *Vestigium Trinitatis*, es necesario hablar de espíritu, siguiendo el pensamiento de Ruusbroec¹⁷³ y algunos discípulos de Eckhart¹⁷⁴ como el “más profundo centro”¹⁷⁵.

¹⁷² MARTÍN VELAZCO, JUAN. *El fenómeno místico*. Madrid: Ed TROTTA, 2009³, p. 265.

¹⁷³ “El espíritu una eterna morada de Dios. Dios lo posee residiendo allí eternamente [...]. Esta unión esencial de nuestro espíritu con Dios no subsiste en sí misma; permanece en Dios, emana de Él, de Él depende y torna de nuevo a Él [...]. Por naturaleza venimos a ser tan nobles en la unidad esencial de nuestro espíritu, allí donde éste se une naturalmente con Dios. Eso no nos hace santos ni bienaventurados. Es propio de todos los hombres buenos y malos, pero está allí sin duda el principio de toda santidad y bienaventuranza” (“Las bodas del alma”, II, 59, en: RUUSBOEC, J., *Obras escogidas*, Madrid: BAC, 1997, pp. 275-277).

¹⁷⁴ Afirma Tauler: “Porque Dios todo poderoso tiene aparejado y retiene para sí un cierto lugar en el ánima, que es su misma esencia, de quien se derivan todas las otras potencias. La cual es de tanta excelencia que ninguna extraña criatura puede ni pudo en algún tiempo llegar a ella ni tocarla por alguna manera [...]. En este fondo o mente está Dios presentísimo y en él sin intermisión engendra a su hijo [...]. De este fondo procede toda la vida del hombre, acción y mérito, las cuales tres cosas obra Dios en él, y cuanto persevera en gracia tanto ellas perseveran, ya coma o

2.3 VOCACIÓN AL AMOR, CREADO PARA LA COMUNIÓN

El hombre es creado con una finalidad específica, no es fruto del azar o de un accidente divino, sino que es pensado por Dios para un fin específico como bien se lo explica Juan de la Cruz a una discípula suya: “que toda en todo se emplee en su santo amor..., pues sólo para esto la crió y redimió” (Cta 2/15 1589). Está tan marcada esta vocación en el hombre que es predestinado a la “igualdad de amor” (CB38,3.9), así lo afirma el Concilio Vaticano II:

El hombre es invitado al diálogo con Dios desde su nacimiento; pues no existe sino porque, creado por Dios por amor, es conservado siempre por amor; y no vive plenamente según la verdad si no reconoce libremente aquel amor y se entrega a su Creador.¹⁷⁶

Pero este amor se concreta y plenifica justamente en la unión mística, en el matrimonio espiritual, porque “así como el amor es unión del Padre y del Hijo, así lo es del alma con Dios” (CB12,10), Dios, que es amor, resulta ser su finalidad, su *Telos*. La teleología sanjuanista está orientada a Dios pero no de manera abstracta e impersonal sino concretamente en la divina unión, porque *como el amor tiene razón de fin* (CB23,5) si ama a Dios a Él se ordena.

Pero ese amor a Dios, siguiendo la pedagogía del autor del cuarto Evangelio, solo se concreta en el amor al prójimo, porque como dirá en una de sus cartas “nadie puede decir que ama a Dios a quien no ve si no ama a su hermano a quien ve” (1Jn 4,20). De aquí se desprende el carácter profundamente relacional de la antropología sanjuanista porque en él: “Ambas, palabra y respuesta, alcanzan su sentido sólo desde una donación de la persona infinita a la finita; donde esta acontece, se da junto con ella la posible

duerma, ya sea letrado o ignorante o haga cualquier otra cosa que no repugne a la Gracia. Y en esta parte resplandece la imagen de Dios por la cual el ánima es semejante a su creador. Tanto que Quien le conoce conoce al mismo Dios”. (TAULER, J., “Instituciones” XXIV, en: *Obras*, Madrid – Salamanca: Fundación universitaria Española – Universidad pontificia, 1982, pp. 560-561).

¹⁷⁵ “En cuanto espíritu, equivale a más profundo centro, indica el límite extremo a que puede llegar la capacidad tanto activa como receptiva del alma. Con esta significación emplea también frecuentemente la expresión “sustancia espiritual”, o “sustancia del alma” para designar, no el sostén de la potencias, sino lo más íntimo, lo de más adentro del ser. Entre la rica terminología, la de más tradición espiritual para señalar el espíritu como centro del alma, san Juan de la Cruz se mueve con gran libertad” (EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, “La antropología sanjuanista”, en: *Revista Monte Carmelo* [1961], p. 64). San Juan de la Cruz habla de “sustancia del alma” (Cfr. 2S 5,2; 24,4; 26,6) para hablar justamente de ese profundo centro donde Dios actúa, donde se dan “esos divinos toques en la sustancia del alma en la amorosa sustancia de Dios” (2N 23,12). Así en *Llama de Amor Viva* habla del Cauterio como el Espíritu Santo que toca al espíritu humano, que se encuentra en lo más profundo de su alma, encendiéndole de amor (LIB2,2)

¹⁷⁶ *CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constituciones. Decretos. Declaraciones*. MADRID: BAC, 2000², (GS, 19).

respuesta de la persona finita a la infinita, una vocación cuyo corazón y esencia es el amor”¹⁷⁷.

Es decir, el amor que el alma experimenta de parte de Dios en su más profundo centro se corresponde y concretiza en el amor a quien está a su lado, es la idea que encierra CB 32,5 cuando habla de *adamabas* porque es un doble amor, es el amor que ama a Dios a través del amor que ama a la persona, es el amor que ama la persona con el amor que ha recibido de Dios, se puede decir que es un re-amar¹⁷⁸.

La canción 28 habla del culmen de la naturaleza humana. En el verso “solo amar es mi ejercicio” muestran que el concepto de hombre en san Juan de la Cruz es profundamente personalista, en él está presente la alteridad, no encierra al hombre en un individualismo intimista sino que lo trasciende al otro, por eso explica:

Como si dijera: que ya todos estos oficios están puestos en ejercicio de amor de Dios, es a saber: que toda la habilidad de mi alma y cuerpo, memoria, entendimiento y voluntad, sentidos interiores y exteriores y apetitos de la parte sensitiva y espiritual, todo se mueve por amor y en el amor, haciendo todo lo que hago con amor y padeciendo todo lo que padezco con sabor de amor (CB28,8).

3. EL HOMBRE, SER RELACIONAL¹⁷⁹

De lo dicho anteriormente se desprende que el hombre es relacional, está en continua relación con su entorno, con la naturaleza, con sí mismo, con su semejante, con Dios. Es una antropología personalista, superando el humanismo de su época y resaltando sobre todo en el hombre su carácter relacional, como lo afirma Eulogio Pacho:

Arrancar, como Juan de la Cruz, del hombre “amasado de tierra”, pero “a imagen de Dios”, garantiza una antropología humanista que excluye cualquier intento biologista y fiscalista, en las antípodas ambos del auténtico humanismo. El sistema sanjuanista supera en mucho los requisitos mínimos en torno a los cuales se articula la opción humanista. Se da por descontado que el hombre está en el centro de la realidad mundana y ostenta el primado

¹⁷⁷ EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, “La antropología sanjuanista”, en: *Revista Monte Carmelo* [1961], p. 60

¹⁷⁸ En la última carta que se conserva, san Juan de la Cruz dice a una religiosa carmelita descalza en Segovia: “... ame mucho a los que la contradicen y no la aman, porque en eso se engendra amor en el pecho donde no le hay, como hace Dios con nosotros, que nos ama para que le amemos mediante el amor que nos tiene” (Cta, Úbeda, últimos meses de 1591)

¹⁷⁹ CASTRO, SECUNDINO. “El amor como apertura trascendental del hombre en san Juan de la Cruz”, en: *Revista de Espiritualidad* (1976), pp. 431-463.

ontológico y axiológico de la misma. En consecuencia, el sujeto y “la persona” son conceptos y realidades prioritarias frente a la realidad circundante.¹⁸⁰

Es importante ver cada una de estas relaciones de manera específica, para poder comprender que para este santo español la alteridad tiene una importancia vital.

3.1 RELACIÓN CON LA NATURALEZA

El hombre también se relaciona con la *naturaleza*. En poemas como *la Fonte*, *el Pastorcico*, la misma *Noche*, o el *Cántico Espiritual*¹⁸¹, san Juan de la Cruz tiene todo un lenguaje bucólico que habla de su profunda valoración de la naturaleza y cómo una de sus fuentes preferidas de contemplación, para él tiene un carácter casi sagrado porque es el “palacio para la esposa” (Rom. 4, 103) que creó Dios por amor.

Al hablar de *Cántico* y de su ambiente de composición en la cárcel toledana¹⁸² nos revela la relación íntima que el fraile de Fontiveros estableció con la naturaleza por la genialidad de recrear de forma tan detallada un ambiente. Detalle no sólo en los lugares, o en los animales, sino en su movimiento recreado admirablemente en la canción 14 cuando dice: *los ríos sonoros, / el silbo de los aires amorosos*. Allí recrea en las palabras con exactitud el movimiento de la naturaleza.

De todo esto se puede deducir que la cosmología sanjuanista es algo vivo, real, palpable, que tiene movimiento, a tal punto que entabla un diálogo con ella misma:

¡Oh bosques y espesuras
plantadas por las manos del Amado!
¡Oh prado de verduras
de flores esmaltado!,
decid si por vosotros a pasado

¹⁸⁰ PACHO, EULOGIO. “El hombre, aleación de espíritu y materia”, en: AAVV *Antropología de san Juan de la Cruz*. Ávila: Diputación provincial de Ávila, Institución gran duque de Alba, 1988, p. 24.

¹⁸¹ “La presencia de la naturaleza en el *Cántico Espiritual* es, desde mi punto de vista, fundamental, puesto que sirve de eje narrativo en todo el texto. De tal forma, que pudiera establecerse dos grandes arcos, unidos entre sí, dentro de los cuales se localizarían las diferentes menciones de los elementos naturales: el primero, lo constituirían, en sus extremos, el ciervo y la fuente; el segundo, la solitaria paloma (tortola) que vuelve acompañada a su nido al final del poema. El elemento de unión, en ambos casos, es el agua, donde el ciervo herido de amor encuentra su refrigerio y la tortolica solitaria su compañía” (NIETO JIMÉNEZ, LIDIO, “La Naturaleza en el *Cántico Espiritual*”, en: *Simposio sobre san Juan de la Cruz*, Ávila: Artes Gráficas, 1986, p. 172.)

¹⁸² Cfr. CRISÓGONO DE JESÚS, *Vida de san Juan de la Cruz*, Madrid: BAC, 1982. p. 159.

Y ella responde:

Mil gracias derramando
pasó por estos sotos con presura,
y, yéndolos mirando,
con sola su figura
vestidos los dejó de hermosura

La figura es Cristo y por esto explica que la mirada es el acto de Crear, porque “por Cristo fueron creadas todas las cosas” (Col 1,16), y así lo han visto grandes contemplativos en la historia como San Francisco de Asís¹⁸³, referente para San Juan de la Cruz y que compuso el hermoso himno a sus “hermanas” criaturas.

Estos místicos, entre muchos otros, han logrado esa unión con el mundo de una manera privilegiada, con una ecología de nivel casi sacramental, afirma que la persona contemplativa puede “recibir el sentido espiritual sonososísimamente en el espíritu, de la excelencia de Dios en sí y en sus criaturas” (CB15, 26), encuentra la belleza armónica en ellas como de “música subidísima que sobrepuja todos los saraos y melodías del mundo” y afirma después que en ellas se escucha a Dios, “porque en él se conoce y gusta esta armonía de música espiritual” (CB 14, 25).

Gracias al matrimonio espiritual, culmen de la realización humana y configuración con Cristo, el hombre alcanza una nueva condición que le permite una relación más plena con la misma naturaleza, de ahí se entiende muy bien lo que dirá más adelante: *Gocémonos, Amado, / y vámonos a ver en tu hermosura* (CB36), casi una invitación a ser co-creadores al asumir plenamente ese cuidado de la tierra que le encomendó su Creador (Gn 1,28).

3.2 RELACIÓN CON EL MISMO HOMBRE

El sistema antropológico sanjuanista es profundamente personalista, el otro, la alteridad juega un papel principal en todo su desarrollo. Así lo explica Ciro García cuando habla de la *antropología encarnada* de san Juan de la Cruz diciendo que:

¹⁸³ “Por otra parte, san Francisco, fiel a la Escritura, nos propone reconocer la naturaleza como un espléndido libro en el cual Dios nos habla y nos refleja algo de su hermosura y de su bondad: ‘A través de la grandeza y de la belleza de las criaturas, se conoce por analogía al autor’ (Sb 13,5)” LAUDATO SÍ, N. 12.

Está protagonizada por el personalismo y por la filosofía intersubjetiva o dialogal, que considera la encarnación no tanto como estar junto a las cosas, sino estar junto a los demás hombres en el mundo, en una relación yo-tu y con la apertura al misterio trascendente del hombre.¹⁸⁴

Esto lo demuestra el hecho de que fray Juan de santo Matía fue un hombre de profundas relaciones interpersonales, no sólo con Santa Teresa sino con muchos discípulos, hombres y mujeres¹⁸⁵, que darán testimonio de su delicado trato para con los demás. En 1580 se encontraba en Beas¹⁸⁶ donde sucede un hecho importante que revela el verdadero rostro de fray Juan, más allá de la incomprensión de interpretaciones superficiales de su personalidad.

Estando allí le llega la noticia de cómo en su convento están todos en cama sin que nadie esté en pie para atender a los demás. Sale inmediatamente para Baeza y cuando llega se encuentra, efectivamente, con los 18 de comunidad encamados. Juan de Santa Ana, uno de los cuatro fundadores de la casa, cuenta su caso: “Cuando volvió nos halló a todos en la cama enfermos, sin haber quedado alguno en pie que pudiese acudir a los demás. Él llegó a tal tiempo, que es cierto si no viniera entonces muriéramos algunos. De mí digo lo tengo por muy cierto muriera, porque ya estaba sin poder comer bocado. Llegó él muy afligido”¹⁸⁷.

Fray Juan manda traer a toda prisa “un cuarto de carne y lo hizo aderezar, y él mismo iba a llevarlo y hacernos comer, aunque sin gana, poniéndonos delante el mérito de la obediencia; y fue con tanto cuidado y caridad que en pocos días estábamos todos buenos”¹⁸⁸.

¹⁸⁴ GARCÍA, CIRO, *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, Burgos: Monte Carmelo, 1990, p. 18.

¹⁸⁵ Un dato curioso pero que habla de sus relaciones sanas y siempre ceñidas a los criterios evangélicos fue el caso de una joven que se enamoró de él estando en Ávila como capellán de la Encarnación: “una noche, fray Juan consume en su aposento la frugal colación preparada por las monjas, está sólo. La puerta de la celda, que da al corralillo de la casita, está aún abierta. Cuando levanta los ojos, ve con asombro ante sí a una joven. Fray Juan la reconoce. Hace tiempo que le sigue apasionada ahora, sabedora, sin duda, de la ausencia del compañero, ha saltado las tapias del corralillo, y desde éste, por la puerta abierta, se ha metido en el aposento. Es hermosa, de noble familia y posee otras excelentes cualidades. El descalzo, joven de treinta años, siente la fuerza de la tentación. Pero reacciona instantáneamente y la reconviene con energía y mansedumbre a la vez. La joven reconoce su culpa, sale del aposento y se vuelve a su casa” (CRISÓGONO DE JESÚS, *Vida de san Juan de la Cruz*, Madrid: BAC, 1982. p. 116). Seguida a esta experiencia trae la declaración de Ana de San Alberto en la cual cuenta cómo a Juan de la Cruz lo molieron a palos un hombre acompañado por otros el cual se vio privado de la amistad cercana que tenía con una monja de la encarnación después de que el fraile la aconsejara (Cfr. “Proceso de Caravaca”, en: *Biblioteca Mística Carmelitana*, Burgos: Monte Carmelo, 1931. T. 14, pp. 194 – 202).

¹⁸⁶ Otros testimonios acerca de cómo atendía a los enfermos pueden verse en: RODRÍGUEZ, JOSÉ VICENTE, *San Juan de la Cruz. La biografía*. San Pablo: Madrid, 2012., p. 411-412

¹⁸⁷ RODRÍGUEZ, JOSÉ VICENTE, *San Juan de la Cruz. La biografía*. San Pablo: Madrid, 2012, p. 413.

¹⁸⁸ *Ibíd.*

En este momento todo se complica ya que llegan otros nueve enfermos del convento del Calvario. Cuando los ve llegar el procurador de la casa se asusta y dice al rector que hay que salir a buscar entre los bienhechores la ayuda necesaria para el caso. Fray Juan le dice, frenándolo: “*Dios proveerá*”¹⁸⁹. Y la providencia en este caso les llega “con más de veinticuatro o veinticinco colchones y cantidad de almohadas y sábanas y algunas camisas”. Todo este envío que nadie ha pedido lo recibe fray Martín, entonces enfermero. También es testigo de que Teresa de Ibros, penitenta del santo, a la que llamaban *la madre Teresa*, trae treinta pollos y otros muchos regalos para los enfermos. Fray Juan, viendo tanta generosidad, dijo. “¿Veis como es bueno confiar siempre en Nuestro Señor?”

Aparte de los buenos consejos espirituales que da a sanos y a enfermos, en el caso de estos últimos, además de ir él mismo a darles de comer, “les decía cuentos para alegrarlos, y decía que aquellos, aunque eran del mundo, no eran ociosos, sino de provecho, pues alegraban y aliviaban al enfermo; y así nos avisaba lo podíamos hacer sin escrúpulo, siendo como eran cuentos muy honestos y dichos muy agudos, porque no nos escandalizásemos él decía aquellos cuentos de los sucesos en el mundo”¹⁹⁰.

Es increíble cómo San Juan de la Cruz vive una mística cotidiana viviendo la belleza del amor de Dios con sus hermanos, cumpliendo la famosa advertencia que él mismo hace “a la tarde te examinarán del amor” (D 59), esto se ve reflejado claramente en que usaba métodos de curación a través de la risa y la música, es el interés por la integridad del otro, pensando en su salud integral.

Dentro de estos hechos se puede encontrar la idea de que el hombre tiene una relación profunda con el mismo hombre, con su prójimo. Los seres humanos son sociales por naturaleza¹⁹¹, desde el mismo instante de nuestro nacimiento se está clamando por recuperar esa relación íntima con su madre que la unía biológicamente el cordón umbilical en la plácida estancia en los líquidos semióticos de su vientre. En este sentido Balthasar afirma este amor como fuente constituyente del hombre:

¹⁸⁹ IBÍD.; Cfr. P. 507.

¹⁹⁰ IBÍD., P. 104.

¹⁹¹ Al respecto afirma el concilio: “Pero Dios no creó al hombre solo: en efecto, desde el principio los creó hombre y mujer (Gn 1,27). Esta asociación constituye la primera forma de comunión entre personas. Pues el hombre es, por su íntima naturaleza, un ser social y no puede vivir sin desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás”. *CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constituciones. Decretos. Declaraciones*. MADRID: BAC, 2000². GS, 12

El hombre no existe más que en dialogo con su prójimo. El niño es evocado a la conciencia de sí mismo por el amor, por la sonrisa de su madre. El horizonte del Ser infinito se abre para él en este encuentro revelándole cuatro cosas 1) que él es *uno* en el amor con su madre al tiempo que no es su madre; 2) que este amor es *bueno* y, por tanto, todo el Ser es bueno; 3) que este amor es verdadero y, por consiguiente, el Ser es verdadero; 4) que este amor provoca alegría y gozo, y por tanto todo ser es *bello*".¹⁹²

Para comprender la importancia de la alteridad y la empatía en su obra, es necesario acercarse un poco a la biografía de Juan de Yepes¹⁹³. Nace en Fontiveros¹⁹⁴, al noreste de Ávila en la comarca de la Moraña a unos 45 Km., contaba con unos 500 vecinos más o menos. El hambre se dejó sentir de modo implacable, precisamente cuando allí vivía con su pequeña familia y condujo a sus habitantes a una desesperación, en especial a su madre Catalina Álvarez, ya viuda de Gonzalo Yepes¹⁹⁵, fallecido al parecer en torno al año 1542, así describe su entorno Luis Fernández:

Niño pobre, huérfano de padre, olvidado de su familia paterna, peregrina desde Fontiveros a Arévalo y de aquí a la populosa villa de Medina del Campo, población muy rica y emporio principal del comercio en Castilla y de las transacciones bancarias, en busca de una oportunidad para sobrevivir. Su madre, Catalina Álvarez, encuentra un cobijo al norte de la villa, dentro de las murallas en la calle de Santiago donde gana el pan para sus hijos tejiendo tocas de seda. Para aliviar sus cargas familiares colocó a su hijo Juan en el Colegio de la Doctrina, especie de orfanato donde aprendió a leer y a escribir. Tenía diez y siete años cuando ingresó en el colegio que los Jesuitas habían abierto pocos años en la villa de Zapardiel y permaneció allí durante cuatro años, de 1559 a 1563. Allí consiguió adelantarse en sus estudios¹⁹⁶

En medio de un ambiente tan hostil, Juan de la Cruz contó con la educación humana y cristiana de una madre admirable, madre que le enseñó la autenticidad de vida a través de su ejemplo con hechos concretos como criar a un niño de la calle igual que a sus hijos, ella compartió silenciosamente como su hijo Juan la *Cruz a secas*¹⁹⁷ hasta final donde murió posiblemente a causa de la peste o el conocido "catarro universal".

¹⁹² BALTHASAR, HANS URS, "Intento de resumir mi pensamiento", en: Revista *Communio*, 10 (IV / 88) Madrid: Encuentro, 1988, p. 286.

¹⁹³ Nombre de pila de San Juan de la Cruz. (Cfr. FRAY JOSÉ DE VELASCO. *Vida, virtudes y muerte del venerable varón Francisco de Yepes*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1992, p. 74)

¹⁹⁴ Cfr. VELASCO, BALBINO. "La villa de Fontiveros a mediados del siglo XVI", en: *Juan de la Cruz, espíritu de llama*, INTITUTUM CAMELITANUM: Roma, 1991, pp. 23-39.

¹⁹⁵ Cfr. FRAY JOSÉ DE VELASCO, *Vida, virtudes y muerte del venerable varón Francisco de Yepes*, Salamanca: Junta de Castilla y León, 1992, p. 73.

¹⁹⁶ FERNÁNDEZ MARTÍN, LUIS, "El colegio de los Jesuitas de Medina del Campo en el tiempo de Juan de Yepes", en: *Juan de la Cruz, espíritu de llama*, INTITUTUM CAMELITANUM: Roma, 1991, p. 41.

¹⁹⁷ Ana de San José, una de sus discípulas, con la que tuvo gran aprecio y cercanía, atestiguaría de él después de su muerte: "Y así hablaba en los que él había padecido cárceles y prisiones como si fuera cosa de muy grande gusto. Y así, me decía muchas veces las mercedes que Nuestro Señor le había hecho en aquel tiempo y como en él había escrito muchas de las *Canciones* de oración que dejó hechas. Exhortándome a mí, y a las que trataba, que fuésemos muy aficionadas a padecer por Cristo muy a solas y sin consuelo de la tierra, como quien tan bien había gustado de los del cielo en estas ocasiones. Y así me decía muchas veces: 'Hija, no quiera otra cosa, sino cruz a secas, que es

La realidad de la muerte de su madre debió haber sido para él una fuerte experiencia y si bien estaba fortalecido para superar la noche oscura del duelo que le debió costar bastante, pero siendo fiel a su opción radical, sus experiencias interiores continúan ocultas a los ojos de los curiosos.

La pobreza que resplandece en la Cruz será su opción más profunda de vida, el despojo total, casi apropiándose de aquel adagio latino *nudus Christum nudum sequi*¹⁹⁸, hace una interiorización de un valor profundo aprendido del extraordinario testimonio materno de quien él siempre profesará una gran admiración y quien dejó una huella en su estilo de vida, ya que desde su infancia comprende que el despojo es el acto más libre de la plena voluntad.

De la madurez afectiva del fraile se puede deducir la calidad de formación que recibió de una joven madre, que con valentía decide sacar adelante a sus hijos en medio de la viudez en una sociedad que se le presentaba totalmente adversa y en la que hereda para ellos su mayor riqueza: las virtudes y los valores que revisten un alma que comparte la desnudez de Cristo. Un hecho que habla de esto es que ella, en medio de tantas necesidades, ayudaba a criar otros niños también necesitados¹⁹⁹.

3.3 RELACIÓN CON DIOS

Con *Dios* el hombre tiene una relación esencial que debe convertir en un diálogo consciente, de ahí que *el hombre ha de ir al encuentro de Dios con toda su fortaleza, esto es "potencia, pasiones y apetitos"* (3S16,2). Dios ha querido comunicarse ontológicamente al hombre para luego establecer un diálogo de amor:

Apoyado en la fe cristiana, Juan de la Cruz descubre que en la condición precaria y contingente del hombre se alumbra el soberano misterio del Absoluto, de Dios, que ha querido comunicársele ontológicamente y hacerlo a su imagen para que fuese posible una ulterior y plenaria comunicación dialógica.²⁰⁰

linda cosa?". ("Decl. 87, Ana de San José, O.C.D" en: *Biblioteca Mística Carmelitana*, Burgos: Monte Carmelo, 2000. T. 26, p. 432)

¹⁹⁸ Cfr. Nota 103

¹⁹⁹ Cfr. RODRÍGUEZ, JOSÉ VICENTE, *San Juan de la Cruz. La biografía*. Madrid: San Pablo, 2012, p. 85.

²⁰⁰ PACHO, EULOGIO, "El hombre, aleación de espíritu y materia", en: AAVV *Antropología de san Juan de la Cruz*. Ávila: Diputación provincial de Ávila, Institución gran duque de Alba, 1988, p. 35.

La comunicación dialógica con Dios, a la que está llamado el hombre es la realidad antropológica más plena, porque en Cristo los hombres comienzan una nueva relación con Dios, ya no en el monólogo establecido por un soberano al que nadie se puede dirigir, sino en la íntima confianza con quien reina desde el anonadamiento, desde el servicio, desde la pequeñez, e invita a sus semejantes a establecer este diálogo de amor. En este sentido dice Ciro García que “la visión antropológica de san Juan de la Cruz se inspira primordialmente en la concepción del hombre como espíritu encarnado, como sujeto personal, abierto al misterio religioso y, más concretamente, al encuentro dialogal con el Dios de la revelación”²⁰¹.

Esta comunicación dialógica alcanza su madurez en la unión mística, hasta que el hombre no ha acrisolado todo su ser no puede comunicarse directamente con su Creador, necesita fortalecer y purificar su alma para establecer el diálogo con quien su naturaleza es la suma pureza.

Recapitulando lo dicho en este capítulo se puede afirmar que la antropología teológica de san Juan de la Cruz es personalista y más concretamente sponsal: El hombre creado a imagen y semejanza de su Creador es hermoso por esencia, hermosura que pierde tras la caída en el pecado original pero que recupera con creces gracias a la redención de Cristo.

Indispensable es insistir en que el hombre es hermoso por esencia, es decir, tiene en sí mismo la belleza de un “orden” ontológico en potencia que se vuelve acto en el ejercicio de tres potencias del alma (memoria, entendimiento y voluntad) que entran en diálogo con Dios a través de las tres virtudes teologales (esperanza, fe y caridad) y alcanza la plenitud del *Vestigium Trinitatis* en la unión sponsal. En otras palabras, el hombre fue creado por amor y para el amor, y más concretamente para establecer la unión mística con su creador. El amor trinitario es su fuente y su culmen, es causa y su consecuencia, su principio y su fin. Y justamente el desarrollo de esta relación sponsal va a tratar el tercer capítulo donde se expondrá todo el proceso desde la iniciativa divina hasta la unión mística.

²⁰¹ GARCÍA, CIRO, *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, Burgos: Monte Carmelo, 1990, p. 17.

CAPÍTULO III

LA ESTÉTICA EN SAN JUAN DE LA CRUZ

Hablar sobre la estética sanjuanista reviste una complejidad de doble sentido. Por un lado se encuentra la perfección de su estilo, donde se entremezclan la inspiración divina y la genialidad del escritor, por otro lado, el hecho de que “a fray Juan no le ha preocupado el argumento filosófico de la belleza. No ha intentado elaborar un sistema doctrinal o teórico al respecto”²⁰², lo que significa que no se podrá, por más que se intente, conceptualizar su estilo. Empero, estas dos dificultades no impiden un acercamiento a su realidad estética, dado que su forma subjetiva se puede ver al buscar su experiencia como artista y su manera objetiva mencionando algunos de los logros que obtuvo con la grandeza de su estilo.

Primero es necesario hacer un acercamiento a su método teológico, es decir, ver cómo contempla a Dios a través del trascendental de la Belleza y desde allí edifica toda su obra. Luego de esto se mostrará que Juan de la Cruz da un salto cuantitativo haciendo de la estética teológica una espiritualidad, es decir, pasa de ser un método a ser un camino para llegar a la divina unión y lo expone pedagógicamente en sus obras. Pasando de lo general a lo particular, se verá específicamente lo que significa para él la *hermosura* y, por último, replicando su *modus operandi*, especificar toda esta investigación en lo concreto de la lectura de una de sus obras a la luz de este ‘super-atributo’ que fue el que movió toda su vida.

1. ESTÉTICA TEOLÓGICA

La estética teológica hace una recuperación de la metafísica proponiendo la contemplación del misterio de Dios a través del trascendental de la belleza, belleza que se irradia como *Gloria* en la Cruz y que invita al creyente a dar un salto de fe y abrirse al impacto de este rayo de tinieblas. Antes de ver reflejado este método en Juan de la Cruz, es necesario saber de qué se trata, para librar así a la argumentación del anacronismo de leer a un Doctor de la Iglesia del siglo XVI a la luz de las propuestas de un teólogo del siglo XX.

²⁰² PACHO, EULOGIO, “Belleza, deleite y ascesis en Juan de la Cruz”, en: *Estudios sanjuanistas II*, Burgos: Monte Carmelo, 1997, p. 390

Lo primero es afirmar que Hans Urs von Balthasar fue uno de los teólogos que desarrolló un sistema teológico que sirvió como base para la renovación conciliar en el Vaticano II, conocido por su estética y por su mística gracias a la relación con Adrienne von Speir.

Él (Balthasar) había hecho del misterio de la Encarnación el objeto privilegiado de su estudio, viendo en el «triduum paschale» -como tituló significativamente uno de sus escritos- la forma más expresiva de esa entrada de Dios en la historia del hombre. En la muerte y resurrección de Jesús, de hecho, se revela en plenitud el misterio del amor trinitario de Dios. La realidad de la fe encuentra aquí su «belleza» insuperable. En el «drama» del misterio pascual, Dios vive plenamente su humanidad, pero al mismo tiempo da significado a la acción del hombre y contenido al compromiso cristiano en el mundo. Así veía von Balthasar la «lógica» de la revelación: Dios se hace hombre para que el hombre pueda vivir la comunión de vida con Dios. En Cristo, se ofrece la verdad última y definitiva de la búsqueda de sentido que cada quien se plantea. La estética teológica, la dramática y la lógica, constituyen la trilogía, en la que estos conceptos encuentran amplio espacio y una aplicación convencida. Puedo testificar que su vida fue una genuina búsqueda de la verdad, que él comprendía como una búsqueda de la verdadera Vida. Buscó las huellas de la presencia de Dios y de su verdad por doquier: en la filosofía, en la literatura, en las religiones, rompiendo siempre esos circuitos que con frecuencia aprisionan la razón, abriéndola a los espacios de lo infinito.²⁰³

Comenzando con un rápido recorrido histórico se puede afirmar que es justamente en el pensamiento griego donde se puede encontrar el origen de la teoría de los trascendentales, tan común en el medioevo, que en aquel entonces Platón, Aristóteles y Plotino ya perciben la conexión profunda que existe entre lo uno, lo bello, lo bueno y lo verdadero. Unos siglos más tarde, san Agustín aplicará a la revelación cristiana algunos principios del neoplatonismo afirmando que Dios que es la “suma unidad y sumo bien”²⁰⁴ y al mismo tiempo la verdad y belleza supremas, en su libertad hace partícipes de su ser a las criaturas.

En la filosofía escolástica, dentro de la *metafísica*, se busca la descripción de las propiedades del *ser en cuanto ser*, propiedades no de manera particular en cada ente, sino las más generales que se pudieran aplicar con el mayor grado de universalidad. Dentro de estas propiedades aparecieron los trascendentales que son el conjunto de propiedades del *ser en cuanto ser*.

²⁰³ Mensaje de Benedicto XVI en el centenario del nacimiento del teólogo Hans Urs von Balthasar Con motivo del congreso celebrado en Roma con el título «Sólo el amor es creíble». Ciudad del Vaticano, lunes, 10 octubre 2005 (En línea: <https://es.zenit.org/articulos/mensaje-de-benedicto-xvi-en-el-centenario-del-nacimiento-del-teologo-hans-urs-von-balthasar/> consultado el: 08/09/2016)

²⁰⁴ Cfr. S. AGUSTÍN, *Confesiones*. Madrid: Ciudad Nueva, 2003. Cap. XIII, 2.2.

Esta doctrina de los *trascendentales* fue desarrollada de manera específica por Santo Tomás, considerando de manera concreta cuatro propiedades trascendentales: uno (*unum*), bello (*pulchrum*), verdadero (*verum*) y bueno (*bonum*). Lo más específico de estos trascendentales es que hacen “trascender” al ser humano, lo llevan a salir de sí para llegar al encuentro del otro²⁰⁵. Así la belleza tiene un “yo ejecutivo”, como afirmaba Ortega y Gasset²⁰⁶, que comunica su ser provocando un éxtasis, es decir, un salir de sí²⁰⁷.

Esta belleza posee una forma específica, con la cual posee una indisoluble unidad. La forma de la belleza encierra en sí misma los otros dos trascendentales, formando una unidad, así “la forma que se manifiesta solo es bella porque la complacencia que provoca se funda en que la verdad y la bondad profundas de la realidad se nos muestran y se nos dan, y este mostrarse y donarse de la realidad se nos revela como algo infinita e inagotablemente valioso y fascinante”²⁰⁸.

Es necesario formular aquí la cuestión por el contenido del concepto “belleza” en la obra del teólogo suizo, lo cual es preguntarse, ¿qué expresa fundamentalmente Balthasar cuando utiliza, en su proyecto filosófico teológico, el concepto belleza? Lo primero que se debe admitir, es el hecho de que tal concepto es tan flexible y amplio como los distintos autores y tradiciones de pensamiento que el Autor aborda en su estética teológica en la primera parte de su trilogía. Sin embargo, esto no hace imposible la intención de una síntesis, que busca expresar la esencia de lo que Balthasar llama belleza.

Otro hecho que debe puntualizarse, es que el concepto belleza se propone como punto de partida y línea guía de la pregunta fundamental por el autor, esto es, la cuestión sobre

²⁰⁵ Afirma Florenski: “la Verdad, el Bien y la Belleza: esta tríada metafísica representa no tres principios diferentes, sino uno solo. Se trata de una misma vida espiritual, pero considerada desde diversos puntos de vista. La vida espiritual, en la medida en que procede del Yo y tiene su foco de irradiación en el Yo, es la Verdad. Percibida como la acción inmediate del otro, es el Bien. Contemplada finalmente por un tercero como algo objetivo, como algo que irradia hacia fuera, es la Belleza” (FLORENSKI, PÁVEL, *La columna y fundamento de la verdad*, Salamanca: Sígueme, 2010, p. 95).

²⁰⁶ LÓPEZ FRÍAS, FRANCISCO, “La interpretación orteguiana de la fenomenología, el yo como lo ejecutivo”, en línea: <http://www.raco.cat/index.php/convivium/article/viewFile/73184/98773>. Cfr. FERRATER MORA, JOSÉ. “Ortega y Gasset”, en: *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel, 2004². Tom IV, pp. 2661-2663.

²⁰⁷ Sería como designa el término alemán *Wahr-nehmung* que es la capacidad de captar lo verdadero, poseer un ojo espiritual capaz de percibir las formas de la existencia en una actitud de profundo respeto.

²⁰⁸ BALTHASAR, HANS URS, *Gloria I*, Madrid: Encuentro, 2007, p. 111.

lo que él llama “la verdad en toda su integridad”²⁰⁹. Esta es la pregunta sobre la verdad del mundo, la verdad del hombre, pero sobretodo, la verdad de Dios quien se ha revelado y se ha dicho a sí mismo en lenguaje humano²¹⁰. Por ahora, es importante simplemente notar que la belleza es la guía que Balthasar ha elegido para entrar en la interioridad del misterio del mundo, del hombre y de Dios.

Así, en un primer lugar, es esencial, para definir belleza según Balthasar, resaltar la íntima unión e inseparabilidad entre *forma*, según la concepción aristotélico tomista del concepto—el principio que determina a una cosa ser lo que es—y *belleza*, expresión necesaria de la forma. Lo que se afirma aquí es la simultaneidad entre la forma, o la *interioridad* del ser, y su *comunicabilidad*, o expresión del ser²¹¹. Balthasar quiere con este énfasis evitar cualquier clase de alegoría platónica, remarcando el realismo aristotélico del símbolo, que no es otra cosa, sino la aprehensión de la realidad tal como ella acontece²¹².

Sintetizando esta simultaneidad entre la interioridad (*forma*) y aquello que fluye de dentro (*formosus*-hermoso), Balthasar emplea la fórmula “fenómeno primordial”²¹³. Con esto, el autor quiere dejar claro dos cosas: por un lado, como ya se dijo, la inseparabilidad entre la forma y la belleza o su expresión, y por otro lado, la primacía de la belleza en el proceso de contemplación del ser.

Con respecto a la inseparabilidad entre forma y belleza, es preciso notar que no se habla aquí de una dependencia accidental, como por ejemplo, cuando se habla de que el fuego necesariamente es seco y caliente. Entre forma y belleza existe una dependencia esencial, lo cual significa que toda forma por su propia naturaleza es bella, o se expresa, según su grado de perfección²¹⁴.

Ahora bien, en relación a la primacía de la belleza en la contemplación del ser, Balthasar es contundente cuando afirma: “Añadamos aquí que la epifanía del Ser solo tiene sentido si en la aparición (*Erscheinung*) captamos la esencia que se manifiesta

²⁰⁹ íBÍD., p. 21

²¹⁰ íBÍD., p. 24

²¹¹ íBÍD.

²¹² íBÍD.

²¹³ íBÍD.

²¹⁴ íBÍD., p. 20.

(*Ding an sich*) (...) Esto no excluye que nosotros no captemos la esencia más que a través de su manifestación y no en sí misma (Santo Tomas)”²¹⁵. *Erscheinung* expresa la misma idea que la formula “fenómeno primordial”, a saber, que la expresión del ser, su belleza, es la que primordialmente hace cognoscible el misterio del ser. Es evidente, pues, que para Balthasar la primacía de la belleza está radicada en su propia naturaleza, la cual puede decirse que es manifestación del ser.

Otros dos elementos fundamentales en la delimitación del concepto belleza en la obra balthasariana son los que él llama “la forma primordial” y “las formas derivadas”. Estos dos tipos de formas se relacionan de una manera tal que hay una dependencia total de las formas derivadas o “formas secundarias” de la forma primordial, pero no en el sentido inverso, ya que la forma primordial es tal, con o sin las formas secundarias. Por lo tanto, la relación entre estos dos tipos de formas no es una mera yuxtaposición, ni siquiera una jerarquía en importancia. Más allá, y aun más importante, es afirmar que gracias a la comprensión de las formas secundarias en su verdadera dinámica, es decir, como formas dependientes de algo distinto a sí mismas, se llega a la formulación de la necesidad de la forma primordial, que explique el ser limitado de las formas secundarias.²¹⁶

Para hacer clara esta relación es necesario abordar ambos tipos de forma de manera separada. El hombre es por antonomasia la forma derivada. La forma del hombre determina al hombre según esta naturaleza humana, es decir, la forma es aquello que constituye al hombre ser lo que es y no otra cosa distinta. Esta función determinadora de la forma tiene un carácter puramente positivo, ya que al realizar la acción de determinar lo que está haciendo es liberando a este particular ser. Es por la acción determinadora de la forma que el hombre se libera de sí mismo y se abre al mundo, a su propia subjetividad y a Dios. En otras palabras, puede decirse, que para Balthasar la función determinadora de la forma es más una función liberadora en tanto que por ella la persona comunica su interioridad y se abre a la realidad del otro: el mundo, el hombre, Dios²¹⁷.

²¹⁵ BALTHASAR, HANS URS, “Intento de resumir mi pensamiento”, en: *Revista Communion*, 10 (IV / 88) Madrid: Encuentro, 1988, p. 286.

²¹⁶ BALTHASAR, HANS URS, *Gloria I*, Madrid: Encuentro, 2007, p. 25.

²¹⁷ Aquí se presupone el concepto antropológico “epitome of the world” manejado por Balthasar (Cfr. BALTHASAR, HANS URS, *The God Question and Modern Man*, New York: The Seabury Press, 1967, pp. 28-31).

Balthasar nota un elemento fundamental de esta forma, y es el hecho de que la forma del hombre es una forma viviente. “Qué es el hombre sin su forma vital, es decir, sin la forma que él ha elegido para su vida y en la que funde y vierte esta, a fin de que venga a ser alma de su forma y la forma expresión de su alma, una forma no extraña a él, sino tan íntima que vale la pena identificarse con ella”²¹⁸. Y es aquí, donde radica la nobleza de la forma huma, en que ella es dadora de la dignidad del ser persona de cada hombre. Balthasar lo afirma diciendo “se trata más bien de una forma vital, dispuesta y pronta para ennoblecer su misma vida cotidiana”²¹⁹.

El reconocimiento del hombre como una forma viviente le lleva a una segunda conclusión, y es aquella, de que él es una forma dada, una forma que no se da a sí mismo, sino que lo que él es, es un don dado de fuera. En este punto, el hombre se encuentra necesitado de un ser distinto a él, un ser en el que la forma no sea recibida, sino un ser en el que su forma, lo que él es, sea idéntico a su acto de ser, el hecho de que él es. En otras palabras, el hombre al concebirse un ser limitado, es decir, un ser que antes no era y que puede llegar a no ser, descubre la necesidad de un ser que explique su limitación, y éste solo puede ser un ser ilimitado, es decir, un ser cuya existencia es idéntica a su propia esencia, a su propia naturaleza²²⁰. Es por esto que Balthasar afirma contundentemente que quien no reconoce al hombre, la forma secundaria, en la vitalidad de su acción “no es digno de la belleza del Ser”²²¹.

Lo que se ha dicho no es suficiente para saciar el deseo primordial del teólogo Suizo, aquel de confrontar la verdad en toda su integridad. Ya que, hasta aquí el hombre se reconoce a sí mismo necesitado de Dios, reconoce que él es *Capax Dei*²²². Pero la mera capacidad o necesidad de Dios no es Dios. La única manera de llegar a conocer este Ser de quien él procede es por un acto libre de su amor, el cual ha decidido en su bondad pronunciar una palabra humana de sí mismo, más aún, en la culminación de los tiempos Él, el Verbo de Dios, ha decidido hacerse verdadero hombre, para establecer un diálogo

²¹⁸ BALTHASAR, HANS URS, *Gloria I*, Madrid: Encuentro, 2007, p. 27.

²¹⁹ IBÍD.

²²⁰ IBÍD.

²²¹ IBÍD.

²²² SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, Madrid: BAC, 2010, T.I q1 a1, pp. 59-60; q12 a2, pp. 290-293; a4, pp. 295-298.

humano de hombre a hombre y comunicar así la naturaleza divina a todo aquel que crea en este diálogo. Balthasar dice al respecto:

Pero de hecho la verdadera respuesta a la filosofía solo podrá darla el Ser mismo, revelándose a partir de sí mismo. ¿Pero será el hombre capaz de comprender esta revelación? La respuesta positiva solo será dada por el Dios de la revelación bíblica. Por una parte este Dios, creador del mundo y del hombre, conoce a su creatura. El que plantó la oreja, ¿no va a oír? El que formó lo ojos, ¿no va a ver? Y añadimos otros: el que creó el lenguaje, ¿no podrá hablar y hacerse entender? Y esto plantea también la alternativa: para poder oír y comprender la autorrevelación de Dios, el hombre debe ser en sí mismo una búsqueda de Dios. No hay pues una teología bíblica sin una filosofía religiosa. La razón humana debe abrirse al infinito.²²³

Pero, ¿cuál es entonces esa forma primordial? ¿Cuál es la forma de la belleza en sí?, es decir, ¿cuál es la forma evidente del resplandor de la Gloria?, esa forma no es otra que Cristo, y resplandece en la gloria precisamente en el anonadamiento de la Cruz.

Cristo es la forma primordial en quien la verdad en toda su integridad es revelada y expresada, aquella del mundo, del hombre y de Dios. “La forma originaria” describe Balthasar, “que no es una forma como las demás, sino la forma que se identifica con la existencia, la forma que se sitúa más allá de lo abierto y cerrado, del yo y el tú (pues ella y solo ella abarca ambos), más allá incluso de la autonomía y de la heteronomía, pues ella liga a Dios y al mundo en un intimidad inconcebible”²²⁴. Así, es en la contemplación de Cristo, la forma primordial, donde toda la persona, en su total integridad, encuentra la respuesta sobre su identidad, un ser en el mundo finito, capaz de un Dios infinito, por esto afirma:

Nosotros ‘vemos’ la forma, pero cuando la vemos realmente, es decir, cuando no sólo contemplamos la forma separada sino la profundidad que en ella se manifiesta, la vemos como esplendor, como gloria del ser. Al contemplar esta profundidad, somos ‘cautivados’ y ‘arrebataados’ por ella, pero (en tanto se trata de lo bello) no de manera que dejemos detrás de nosotros la forma (horizontal) para sumergirnos (verticalmente) en la desnuda profundidad.²²⁵

Cristo en la *Kénosis* de la Cruz se convierte en la forma de las formas, en el resplandor de la belleza más pura, más radiante, más genuina. Justamente este resplandor produce un shock en quien le contempla, por esto Balthasar afirma que “el *shock*, el carácter perturbador y subversivo del hecho de que la Palabra se hiciese carne, constituye

²²³ BALTHASAR, HANS URS, “Intento de resumir mi pensamiento”, en: *Revista Communion*, 10 (IV / 88) Madrid: Encuentro, 1988, p. 285.

²²⁴ BALTHASAR, HANS URS, *Gloria I*, Madrid: Encuentro, 2007, p. 28.

²²⁵ *Ibíd.*

siempre, *en cuanto* exceso, juntamente con la promesa, una *forma*, y por ello ha de exigirse necesariamente también la unidad humano-divina como forma, más aún, como forma de las formas”²²⁶

Esta unidad formal que resplandece en Cristo es la base de la teología, es desde allí donde se genera la reflexión cristiana y de manera específica la católica, la cual “ha sabido desde siempre –y esto es lo que la distinguía de la herejía- que se hallaba sometida a la exigencia de la forma de Cristo”²²⁷. Este contemplar de la forma de Cristo produce en el hombre un éxtasis, un salir de sí mismo, arrebatado por el resplandor de la belleza de un amor llevado hasta el extremo:

Si todo lo bello se sitúa objetivamente en la encrucijada de aquellos momentos que Tomás llama *species* y *lumen*, la forma y el esplendor, su encuentro se caracteriza por los dos momentos correspondientes del percibir y del ser arrebatado. La doctrina que estudia la contemplación y la percepción de lo bello (la «estética», en sentido en que se utiliza el término en la *Critica de la razón pura*) y la doctrina que trata de la fuerza arrebatadora de la belleza van inseparablemente unidas, pues nadie puede percibir lo bello sin ser arrebatado, y sólo puede ser arrebatado aquel que lo percibe.²²⁸

El periodo final del pensamiento metafísico llega en la época moderna determinada por el “olvido del ser” (Heidegger)²²⁹ cayendo en el nominalismo, y en el extremo de la “filosofía del espíritu” con el nihilismo. En el siglo pasado aparece un autor que reivindica esta categoría, Hans Urs von Balthasar que en su obra publicada en 1947 *La esencia de la verdad* realiza una reflexión desde el punto de vista fenomenológico sobre el ser y sus propiedades trascendentales, una verdadera ontología como propedéutica de todo saber.

Comienza entonces el autor a mostrar su interés por la filosofía²³⁰ y específicamente por la metafísica objetiva²³¹. Encuentra en ella el punto de unión entre el pensamiento y la

²²⁶ BALTHASAR, HANS URS, “Revelación y Belleza”, en: *Ensayos Teológicos I* (Verbum Caro), Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964, p. 157.

²²⁷ *IBÍD.*, p. 159.

²²⁸ BALTHASAR, HANS URS, *Gloria I*, Madrid: Encuentro, 2007, p. 16.

²²⁹ FERRATER MORA, JOSÉ. “Heidegger, Martin”, en: *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel, 2004². Tom II, pp. 1591-1600.

²³⁰ Cfr. GALLAGHER, MICHAEL PAUL, SJ. *Mapas de la fe, diez grandes creyentes desde Newman hasta Ratzinger*. Santander: Sal Terrae, 2012, p. 70.

²³¹ Al respecto de la mística objetiva, como unión entre Dios y el hombre en una clara distinción de ambos, afirma Eliecer Pérez: “Entre Dios y el mundo no reina el misterio recíproco presuponerse, sino un misterio de libertad y amor, en el que ha tenido lugar la creación del mundo. El recíproco presuponerse de ser y ente no debe entenderse ya como necesidad, sino como evento de libertad y de gratuidad, donde tiene su hogar la «Gloria» en la metafísica. El misterio del ser recibe así una peculiar posición de mediación entre Dios y el mundo. Gracias a ella ambos pueden ser vistos en estrecha unidad, sin tener que ser confundidos o mezclados en un reino de identidad dialéctica y necesaria, y

vida, para devolverle al pensamiento su peso de influencia que tuvo en la escolástica donde no se concebía un pensamiento orientado a un fin meramente práctico.

Para este autor suizo *en Cristo* convergen los dos movimientos que serán centrales en su Teología: el movimiento descendente de Dios al hombre (*Kénosis* divina por la que Dios se hace inmanente en el mundo), y el movimiento ascendente del hombre a Dios, de la naturaleza y la razón humana que se abren y trascienden hacia lo absoluto. Estos dos movimientos están jerarquizados²³², pero lo importante es que en Cristo ambos se han unido inseparablemente convirtiéndose así en la medida concreta de toda la realidad:

La obra artística central de Dios, Jesucristo, es, en cuanto unidad irrepetible de Dios y hombre, tanto expresión de la divinidad y soberanía absolutas de Dios como expresión de la criatura perfecta pero es expresión no sólo del rebajamiento del hijo del hombre a siervo del Señor, sino también, y justamente en ello, expresión de su elevación, como hijo de Dios, a Co-soberano con el Padre. En esta duo-unidad humano-divina Dios se revela como el eternamente Uno-Dos, Padre e Hijo en la unidad del Espíritu Santo. Y de este modo la proporción cristológica se convierte en manifestación de la proporción trinitaria.²³³

Por lo tanto, no son la cosmología ni la antropología los caminos de acceso del hombre a la plenitud en Dios. El camino que se abre ante nuestros ojos es el del amor, en el que la *analogía entis*²³⁴ toma la forma de *analogía amoris*. Pues el dinamismo de la analogía se manifiesta de una forma única e inconfundible en la Cruz de Jesús, donde él carga solidariamente *pro nobis*, asumiendo los pecados de la humanidad en una sustitución vicaria, a través de la cual Dios se identifica con un pecador, con el lejano, el abandonado por Dios (Cf. 2Cor 5, 21; Gal 3,13).

Este es el camino a través del cual se intenta superar una vía cosmológica y antropológica que, desde el orden del mundo o desde las condiciones subjetivas del sujeto, pretenden dar cuenta del misterio del ser y de la posibilidad de acceso del

dejando abierta la posibilidad de que esta primera comunidad en el ser sea elevada y consumada por la comunión de la gracia” (PÉREZ HARO, ELIECER, *El misterio del ser. Una mediación entre filosofía y Teología en Hans Ur Von Balthasar*, Barcelona: Santandreu Editor, 1994, p. 447).

²³² BALTHASAR, HANS URS, “Caracteres de lo cristiano”, en: *Ensayos Teológicos I* (Verbum Caro), Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964, p. 175.

²³³ BALTHASAR, HANS URS, “Revelación y Belleza”, en: *Ensayos Teológicos I* (Verbum Caro), Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964, p. 155.

²³⁴ La analogía va a ser el eje transversal que recorre toda su Teología. El punto de partida es la *analogía entis* (Pzywara) leída desde el Lateranense IV (DS 802), con la que trata de resolver la tensión entre esencia y existencia, o entre la criatura finita y el Creador. Aunque existen semejanzas es mayor aún su desemejanza.

hombre a Dios (reducción cosmológica y antropológica²³⁵). La alternativa es la vía del amor, no como un camino que anule los anteriores, sino que los abraza y supera el peligro de reduccionismo que los consume. Pero no de un amor genérico o superficial, sino el amor concreto, siendo el resplandor de la belleza el que encierre en sí mismo la verdad y la bondad en la manifestación evidente que rompe toda formulación contraria, ya que “sólo ésta (la estructura humana-mundana) trae hacia adelante, hasta la evidencia, el infinito trasfondo de misterio que aspira a revelarse como lo bello, lo verdadero y lo bueno. Si faltase esa dialéctica, la fe no tendría forma humana, sino que sería irracional, espiritualista”²³⁶

Balthasar en su obra habla acerca de que el ser se comunica y se ofrece como algo en permanente estado de apertura, se percibe en tres dimensiones: lo que se abre (el fundamento mismo del ser), lo que está abierto (el aparecer, la forma o imagen del ser) y el acto mismo de abrirse (el movimiento del fundamento mismo del ser hacia su estado de apertura o de apariencia)²³⁷. Es en ese estado de total apertura donde se revela la *verdad*; es por su gratuidad en la comunicación de sí mismo que se anuncia a los hombres como *bondad*; y por mostrarse como algo no fundado se revela como *belleza*²³⁸.

El tercero de los trascendentales –la belleza– es el puro resplandor del *verum et bonum* y, como tal, resume y sintetiza en sí sus propiedades. La novedad de Balthasar es que realiza una jerarquización de los trascendentales, puesto que “la belleza” es el primero que llega a la percepción humana y el que determina la bondad y ésta a su vez conduce a la verdad. Cuando se altera ese orden es que se cae en la idolatrización de la ciencia (prioridad de la verdad – lógica) o en un rígido moralismo (prioridad de la bondad – ética), de hecho, históricamente ha desembocado en idealismos que han provocado

²³⁵ En su obra *Solo el amor digno de fe* hace un recorrido histórico por el desarrollo de la Teología y muestra cómo en los primeros siglos se da una reducción cosmológica donde a través de la creación se encuentra a Dios; a partir del siglo XIII se da una reducción antropológica encontrando a Dios en el interior del sujeto. Propone dar un salto y encontrar a Dios en la vía segura del amor, un amor revelado como «Gloria» en el resplandor de la Cruz.

²³⁶ BALTHASAR, HANS URS, “Revelación y Belleza”, en: *Ensayos Teológicos I* (Verbum Caro), Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964, p. 153.

²³⁷ Cfr. BALTHASAR, HANS URS, *Teológica I, La verdad del mundo*, Madrid: Encuentro, 1197, p. 41.

²³⁸ “La visión de la superficie de la manifestación no significa la percepción de la profundidad que se manifiesta. Es esto lo que otorga la percepción de la profundidad que se manifiesta. Es esto lo que otorga al fenómeno de lo bello su carácter arrebatador y subyugante y asegura al ente su verdad y su bondad” (BALTHASAR, HANS URS, *Gloria I*, Madrid: Encuentro, 2007, p. 394).

mucho daño a la humanidad. La belleza capta la totalidad del ser, en ella resplandece su unidad, su armonía:

Nuestra palabra inicial se llama belleza. La belleza, última palabra a la que puede llegar el intelecto reflexivo, ya que es la aureola de resplandor imborrable que rodea a la estrella de la verdad y del bien y su indisociable unión. La belleza desinteresada, sin la cual no había de entenderse a sí mismo el mundo antiguo, pero que se ha despedido sigilosamente y de puntillas del mundo moderno de los intereses, abandonándolo a su avidez y a su tristeza. La belleza, que tampoco es ya apreciada ni protegida por la religión y que, sin embargo, cual máscara desprendida de su rostro, deja al descubierto rasgos que amenazan con volverse ininteligibles para los hombres. La belleza, en la que no nos atrevemos a seguir creyendo y a la que hemos convertido en una apariencia para poder librarnos de remordimientos²³⁹.

El autor suizo recupera la categoría de belleza invirtiendo a partir de este trascendental las lecturas usuales de la realidad y la instalación del hombre en ella. Es él quien “tras siglos de comprensión ascética, crítica, política y técnica, intenta devolvernos unos ojos nuevos para percibir el mundo ante todo como realidad, figura, especies = espectáculo = hermosura”²⁴⁰. Demuestra que ante las cosas hay que situarse con espíritu de apertura, con admiración, porque es el único camino para descubrir su gratuidad.

Quedar desfallecido contemplando y escudriñando la realidad, era para Platón la meta suprema del conocimiento. Descubrir la belleza de lo real y en ella la llamada hacia otro orden de ser, era el camino de la divinización para Plotino y tras él para san Agustín, quien nos dejó en la visión de Ostia el paradigma de lo que es la visión metafísica y mística al mismo tiempo. Aprender a ‘mirar y ver’ el mundo fue la genialidad de Goethe y de Machado, tras haberlo sido antes de san Juan de la Cruz.²⁴¹

Esta urdimbre del pensamiento ha mantenido viva la trascendencia del hombre, demostrando que es desde y por la gratuidad de la belleza en donde se mantiene la bondad en su fuerza de atracción y la verdad en su fuerza concluyente. Sin la belleza el mundo se degrada y el ser humano se asfixia, sometidos ambos a leyes naturales o civiles, a merced de ideas y poderes alienantes.

Sólo la Belleza confiere permanente fuerza de atracción (bondad) y de seducción (verdad). Nadie se trasciende a sí mismo porque algo sea históricamente cierto, matemáticamente verdadero o socialmente eficaz, sino porque la belleza adviene en su gratuidad absoluta, provocando un exilio de su seguridad interior a la vulnerabilidad de un verdadero éxtasis:

²³⁹ IBÍD., p. 22.

²⁴⁰ GONZÁLES DE CARDEDAL, OLEGARIO, *Historia, Hombres, Dios, Madrid: Ediciones cristiandad*, 2005, p. 351.

²⁴¹ IBÍD.

En palabras de Balthasar, la «Belleza de Dios» solo se vislumbra cuando el amor se percibe como «el centro de todo» (GI VII, 19) y cuando este reconocimiento se expande como arrobamiento. Somos salvados de nosotros mismos por lo que vislumbramos en Cristo, en quien «la luz interior y la forma exterior» (GI VII, 315) convergen para crear un resplandor único que tradicionalmente se ha denominado «Gloria». Aunque esta palabra tan utilizada puede sonar vacía o vagamente religiosa, en la tradición bíblica es un concepto clave que evoca momentos de epifanía o plenitud en que la grandeza de Dios se percibe como misterio, como algo diferente, como transformadora y como más allá de nuestro lenguaje usual. Más extraordinario aún en el clímax de la historia de Cristo, donde la gloria, la Belleza y la Cruz se unen. Aquí entra en la historia una gloria diferente. Tratando de renovar nuestro sentido de la belleza y la gloria, Balthasar recurre a san Pablo cuando habla de «la gloria de Dios en la faz de Cristo» (2Co 4,6), que se convierte en un texto clave para él.²⁴²

Ahora bien, teniendo ya la claridad de lo que es la estética teológica es oportuno pasar a la afirmación de que este método se encuentra presente en la obra sanjuanista, no se podría afirmar que conscientemente por el peligro de anacronismo que se advertía al principio de este apartado, pero sí es el método que sigue en la contemplación del ser a través del trascendental de la belleza:

Los trascendentales ayudan al discurso ontológico, al hablar de todo de lo que existe enfatizando los matices de lo que todos los seres tienen en común, de lo universal en la diversidad de seres. Juan de la Cruz no sólo eleva el concepto de lo bello (*pulchrum*) a una propiedad trascendental del ser, sino que además lo convierte en la propiedad ontológica fundamental frente a la verdad ontológica (*verum*), bondad de existir (*bonum*), unidad de los elementos estructurales (*unum*) y la alteridad de un ser frente a los otros (*aliquid*). Para el místico abulense, es la iniciación de la condición de criatura, de participante de lo criado en Dios, el ser en sí. Lo bello, efectivamente, es el concepto trascendental o atributo divino que Dios, el único bien que se hace objeto en su belleza infinita, ha compartido generosamente con la totalidad ontológica.²⁴³

Es importante, como base pedagógica, afirmar que la mística es el corazón de la estética teológica²⁴⁴ y, específicamente en san Juan de la Cruz²⁴⁵, se dan estas dos realidades de

²⁴² GALLAGHER, MICHAEL PAUL, SJ. *Mapas de la fe, diez grandes creyentes desde Newman hasta Ratzinger*. Santander: Sal Terrae, 2012, p. 72.

²⁴³ OFILADA M., MACARIO, *San Juan de la Cruz, sentido experiencial del conocimiento de Dios*, Burgos: Monte Carmelo, 2002, p. 209.

²⁴⁴ “Estética y Mística son responsivas, en ambas reconocemos el mismo dinamismo objetivo de Palabra y respuesta. Esta capacidad de disponerse a la purificación del fuego y de la noche supone la decisión de aceptar la acción del amor que hiere y que conduce a la misión con responsabilidad responsiva. Si la Mística objetiva consiste en este estado de apertura a la revelación de Dios “en el fuego y en la noche”, entonces la experiencia Mística constituye la plenitud de la experiencia estética concebida como respuesta subjetiva a la manifestación de la figura” (VENATTI DE PALUMBO, CECILIA. “La experiencia Mística como corazón de la Estética Teológica de Hans Urs von Balthasar” [en línea]. Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología. La libertad del Espíritu, V, 17-19 septiembre 2013. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/experiencia-mistica-como-corazon.pdf>. 26/04/2016).

²⁴⁵ Cfr. ROS GARCÍA, SALVADOR. “La estética teológica de Hans Urs Von Balthasar” en: *Revista de Espiritualidad* 204 (1992), p. 295-325.

forma inseparable²⁴⁶ ya que “el elemento estético es fundamental en la visión sanjuanista de la santidad cristiana e inseparable de la experiencia mística. En el vértice de su realización, se fusionan misteriosamente la experiencia estética y la experiencia mística”²⁴⁷. Es decir, antes que nada, es necesario partir del hecho que la teología sanjuanista, como se ha afirmado al comienzo de todo este trabajo, es experiencial y por tanto, mística.

Toda su teología es estética, no sólo la teología en su poesía, sino de igual modo la *hermosura* en su prosa, donde se puede ver en ambos estilos una posición contemplativa, donde se convierte en sujeto pasivo del resplandor de la Gloria²⁴⁸, y es así como, “haciéndose obediente de la palabra, dejando que ésta fluya libremente en la noche, san Juan de la Cruz construye una estética de la pasividad, de la indeterminación, que es, en último término, una estética fundante de toda escritura”²⁴⁹.

Y, como se aclaró con anterioridad, forma y belleza no se pueden separar, de ahí que en la estructura del pensamiento sanjuanista la forma es Cristo donde resplandece la suma hermosa (CB5,4) y si el hombre llegase a ser hermoso es *en Cristo*: “¡Ea, pues, alma hermosa!, pues ya sabes que en tu seno tu deseado Amado mora escondido, procura estar con él bien escondida, y en tu seno le abrazarás y sentirás con afección de amor” (CB1,9).

²⁴⁶ “En la base de la teología mística sanjuanista, dentro de la cual se configura su estética, se sitúa en un doble principio: el filosófico, de que dos contrarios no pueden estar a un mismo en un mismo sujeto; y el axiológico de que ‘un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo y que, por tanto, sólo Dios es digno de él’ (D34). Conviene, a mi juicio, enunciarlos juntos, porque si el primero señala el camino de desnudamiento y anihilación progresiva y total, el segundo implica la necesidad de que el pensamiento actúe, en su ejercicio superior, en la inteligencia mística, para ‘gustarlo, poseerlo y serlo y saberlo todo’. Salta a la vista el carácter paradójico de estos principios, de ahí que la antinomia se convierta en una constante de la estética sanjuanista, desde la que, fluye, hacia la poética” (GARCÍA DE LA CONCHA, VÍCTOR, “Guía estética de las ínsulas extrañas”, en: *Ínsula* – 537 [septiembre 1991], p. 2.)

²⁴⁷ PACHO, EULOGIO, “Belleza, deleite y ascesis en Juan de la Cruz”, en: *Estudios sanjuanistas II*, Burgos: Monte Carmelo, 1997, p. 412.

²⁴⁸ La estética teológica como método muestra una presencia de la belleza aún en su prosa, no sólo por los momentos en los que el espíritu lírico se abre paso en la prosa como en CB36,5 sino como actitud contemplativa de toda su obra, tesis muy lejana a lo que escribe García de la Concha cuando afirma que “Sólo más tarde, al servicio de un motivo apostólico, sacrificando lo que era pura Estética –teología Estética- al interés de las almas, surgen las declaraciones en prosa” (GARCÍA DE LA CONCHA, VÍCTOR, “Conciencia estética y voluntad de estilo en san Juan de la Cruz”, en: *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo* 46 (1970), p. 401. En línea: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/boletin-de-la-biblioteca-de-menendez-pelayo--16/html/036d1c30-82b2-11df-acc7-002185ce6064_330.html. Consultado el 8/10/2016)

²⁴⁹ LÓPEZ CASTRO, ARMANDO, “San Juan de la Cruz: una estética de la indeterminación”, en: *Revista Monte Carmelo* 106 (1998), p. 418.

Para San Juan de la Cruz la “hermosura” no es una palabra más que es utilizada para ornamentar la lírica, para él, además de ser la esencia de Dios, se convierte en un símbolo, o se podría decir, en el símbolo por excelencia. Por esto afirma López Castro que “la Belleza o hermosura sería así la forma de las formas, la forma simbólica de la unión de lo humano con lo divino”²⁵⁰. Un revolucionario criterio hermenéutico que muy posiblemente proporcionaría una guía segura en toda la obra sanjuanista es la belleza, es decir, leer el conjunto de sus escritos, sean lírica o prosa, desde esta perspectiva, seguro que sorprendería el hecho de encontrar un resplandor aun en sus páginas más oscuras.

Pero justamente no es una belleza cualquiera la que él contempla, sino la belleza en sí, que es el resplandor de Cristo que ha asumido kenóticamente la realidad humana hasta el extremo, es desde Él que se lee todo, por esto:

Frente a todas las ‘formas’ y ‘figuras’, tanto naturales como sobrenaturales, Juan de la Cruz enuncia, como regla inquebrantable de conducta, la necesidad de eludirlas una a una y en conjunto, así vengan de Dios o del demonio o de las energías del alma, y de atenerse exclusivamente a las virtudes teologales ‘informes’.²⁵¹

Eludir todas aquellas manifestaciones, así aparezcan como claras teofanías, hasta llegar a la contemplación *pura* que consiste *sólo en recibir* (LIB3,36). Es importante ver que él trasciende lo contingente de la belleza ontológica para llegar a la hermosura de Dios que es lo bello en sí:

La hermosura ontológica es el mensajero que no se identifica con Dios. Es la manifestación aparente, el criterio inmediato en contraste con lo bello en sí que es Dios, en el ‘Amado’ que no percibe con luz inmediata o natural en el ambiente sobrenatural de la noche oscura.²⁵²

Todo este despojo que conduce a la desnudez espiritual está movido por el deleite,²⁵³ el cual produce la contemplación de las huellas de la belleza de Cristo en las criaturas, pero al ser purificadas se entra en la oscura contemplación (2N1,1) hasta que los

²⁵⁰ IBÍD., p. 412.

²⁵¹ BALTHASAR, HANS URS, *Gloria III*, Madrid: Encuentro, 2011, p. 142.

²⁵² OFILADA M., MACARIO, *San Juan de la Cruz, sentido experiencial del conocimiento de Dios*, Burgos: Monte Carmelo, 2002, pp. 355 – 356.

²⁵³ El deleite resulta ser confuso en la obra sanjuanista ya que es drástico con la purificación y el camino de las nadas pero es clara la “metamorfosis de la sexualidad, superación de la formación de símbolos. El acto erótico es un acto poético, creador” (LÓPEZ CASTRO, ARMANDO, “San Juan de la Cruz: una estética de la indeterminación”, en: *Revista Monte Carmelo* 106 (1998), p. 412). La belleza encierra en sí misma el eros que atrae al contemplativo, pero el no quedarse allí sino trascenderle hasta llegar a la contemplación pura es la meta de san Juan de la Cruz.

sentidos espirituales queden totalmente purificados y así se deje fluir libremente la belleza de Dios a través de ellos, en los cuales el deleite se convierte en un gozo sobrenatural.

En el resplandor de la Gloria de Dios en la Cruz²⁵⁴ es donde, de manera casi exclusiva, el místico español alcanza la contemplación pura, es de donde manan los torrentes de agua viva que lo conducen hasta la eternidad, hasta la divina unión como preguftación del cielo. Pero no es algo nuevo, ha recibido una tradición paulina conservada cuidadosamente por muchos hombres y mujeres de Dios donde ha resplandecido la Gloria de Cristo, manifestado en esta *Ciencia de la Cruz*:

Esta fuerza redentora de la cruz ha pasado a la ‘palabra de la cruz’ y, a través de esta palabra, se comunica a cuantos la reciben, se abren a ella sin exigir milagros ni razones de sabiduría humana; en ellos se convierte en esa fuerza vivificadora y formadora que hemos denominado Ciencia de la Cruz.²⁵⁵

2. EL EMBELLECIMIENTO DEL ALMA A TRAVÉS DE LAS VIRTUDES

Tras tener clara la estética teológica sanjuanista, es importante pasar a lo más concreto, es decir, la forma como él da la progresión de tenerlo como método teológico a vivirlo como experiencia espiritual y proponerlo así a quienes se acercaban a él a pedir dirección para el rumbo de sus vidas, indicando, sin titubeos, la senda estrecha como camino directo y seguro para llegar a Dios. Al respecto afirmó Fernando Urbina:

La espiritualidad de san Juan de la Cruz se funda en Teología. Ha sido elaborada por una personalidad religiosa que reúne en la unidad de su ser los dos carismas: el del Maestro de espíritu y el del Teólogo, que se expresan en las dos intenciones que tejen sus textos: la finalidad pedagógica sostenida por la intencionalidad teológica y alimentada continuamente por la experiencia.²⁵⁶

²⁵⁴ Afirma Federico Ruiz: “Jesucristo es la hermosura de Dios (C36-37). Nadie llega a la hermosura de Dios si no es uniéndose con la sabiduría y hermosura de Dios, que es el hijo. De él la reciben igualmente las demás criaturas. Tiene en san Juan de la Cruz significado más hondo que la simple figura graciosa que perciben los sentidos. Entremos más adentro en la espesura: el misterio de la cruz es uno de los rasgos que contribuyen eficazmente a realizarla. El alma que se enamora de la hermosura de Cristo busca la cruz con ardor apasionado. Espesura de la cruz y gloria de la resurrección forman el adorno del Esposo, Cristo” (RUIZ, FEDERICO, *Introducción a san Juan de la Cruz: el escritor, los escritos y el sistema*, Madrid: BAC, 1978, p. 347).

²⁵⁵ STEIN, EDITH, *La ciencia de la Cruz*, Burgos: Monte Carmelo, 2014, p. 61. En la nota de Francisco Javier Sancho como traductor informa que primero había escrito en latín *scientia crucis*, pero luego lo tachó y puso encima su correspondiente expresión alemana que es *Kreuzeswissenschaft*.

²⁵⁶ URBINA, FERNANDO, *Comentario a Noche Oscura del Espíritu y la Subida al Monte Carmelo de S. Juan de la Cruz*, Madrid: Ediciones Marova, S. L., 1982, p. 23.

Juan de la Cruz es un Maestro²⁵⁷, que llama la atención de los maestros espirituales y advierte a las almas del peligro de un mal acompañante espiritual²⁵⁸, en él se armonizan muy bien las dos realidades: la de un director del alma por un lado y la de un buen teólogo por otro. Su formación doctrinal está fundamentada en la experiencia y por esta razón la ofrece eficazmente a las almas que acuden a él en búsqueda de dirección.

Desde su honda experiencia de Dios tiene como único objetivo el “formar almas según la imagen de Cristo, plantar la cruz en sus corazones, ése fue el ideal de la vida del Reformador de la Orden y guía de almas. En función de estas tareas nacieron sus escritos, de ello hablan –de la manera más personal- sus cartas y los testimonios acerca de su actividad”²⁵⁹. Es decir, su único objetivo es que las almas tengan una configuración con Cristo tan plena que retornen a la Belleza original en la unión mística²⁶⁰ que, como se ha visto, es la finalidad con la que fue creado el hombre.

Esta unión mística es una vocación universal, a ella se llega por diversos caminos que el Espíritu conduce a cada una de las almas. Sin embargo, por el camino de perfección o por la senda estrecha son sólo guiadas las almas adelantadas y vocacionadas directamente por Dios para vivir esta difícil tarea. Él es consciente de que “no ha escrito sus obras para todos. Ciertamente no quiere excluir a nadie. Pero sabe que sólo puede contar con la comprensión de un limitado círculo de personas: aquellas que tienen una cierta experiencia de vida interior”²⁶¹:

“Así pueden coadunarse también las dos declaraciones de que Dios está dispuesto, por su parte, a conducir a todos por la vía de la perfección (de la contemplación) y, sin embargo,

²⁵⁷ Son muchos los textos en que Juan de la Cruz habla del tema, de hecho tiene un largo apartado para hablar sobre el perfil de un buen maestro (LIB3,30-38), pero su vida se distinguió por cumplir con ese perfil “lo mismo dirige con acierto a las gentes sencillas de Duruelo, como a los alumnos y profesores de las Universidades de Alcalá y de Baeza; a las almas selectas y muy adelantadas en el camino de la perfección, como a pecadores que vuelven con sus vidas rotas a la casa del Padre” (Cfr. ALVAREZ-SUÁREZ, ANIANO, “Dirección espiritual”, en: PACHO, EULOGIO (DIR), *Diccionario de san Juan de la Cruz*, Burgos: Monte Carmelo, 2009, pp. 331-341).

²⁵⁸ “De esta manera, muchos maestros espirituales hacen mucho daño a muchas almas, porque, no entendiendo ellos las vías y propiedades del espíritu, de ordinario hacen perder a las almas la unión de estos delicados ungüentos con que el Espíritu Santo les va ungiendo y disponiendo para sí, instruyéndolas por otros modos rateros que ellos han usado o leído por ahí, que no sirven más que para principiantes” (LIB3,31)

²⁵⁹ STEIN, EDITH, *La ciencia de la Cruz*, Burgos: Monte Carmelo, 2014, p. 335.

²⁶⁰ Toda su espiritualidad es relacional y está marcada por el matrimonio espiritual o unión mística, a ello está orientada toda su obra, en este sentido se afirma que “el argumento, pues, se reduce a una transformación dramático-narrativa en tres etapas: búsqueda, encuentro y unión. Por la relación a cada una de esas etapas se establece el número de actantes: uno solo en la búsqueda, dos en el encuentro, dos en uno en la unión” (BOBES NAVES, MARÍA DEL CARMEN, “Lecturas del Cántico Espiritual desde la estética de la percepción”, en: *Simposio sobre san Juan de la Cruz*, Ávila: Artes gráficas, 1986, p. 28).

²⁶¹ STEIN, EDITH, *La ciencia de la Cruz*, Burgos: Monte Carmelo, 2014, p. 82.

sólo los elegidos, los destinados, como veremos, a ser fuentes en la Iglesia, llegan a alcanzarla²⁶²

Fray Juan de santo Matía fue un hombre recordado por muchas almas a las que marcó su acompañamiento espiritual, pero como buen Maestro era consciente de la necesidad de ser buen Discípulo, de ser acompañado²⁶³. Seguramente fue esa experiencia la que le condujo a desarrollar una pedagogía que guiara a las almas por el camino estrecho para llegar a la cima del Monte Carmelo. En su contexto realiza una considerable evolución:

En una época en que los maestros concentraban su atención en la oración y en ejercicio ascético, entendido como práctica de las virtudes morales, J. de la Cruz cambió el panorama asentando el pilar de la vida espiritual en las virtudes teologales. Fe, esperanza y caridad son guía seguro en el camino de la unión con Dios.²⁶⁴

Sorprende cómo su espiritualidad tiene un sentido relacional profundo, basado en la iniciativa divina y concretado en la evolución progresiva de las virtudes teologales por las que el alma llega a Dios, teniendo como única meta la unión mística como finalidad de la santidad cristiana, ésta tiene como consecuencia –nunca como causa- la perfección ética:

Para Juan de la Cruz la unión mística, cima de la santidad cristiana, es, ante todo, vínculo vital y teologal con Dios, pero implica también perfección ética, madurez humana y salud psíquica. Se consigue a través de una ascesis catártica que confiere a la persona una capacidad especial para percibir y gustar la belleza. Es un afinamiento de la sensibilidad estética que permite la máxima fruición y deleite, componentes esenciales de la felicidad consistente en la unión con el bien absoluto, con Dios.²⁶⁵

Justamente es en ese deleite causado por la sensibilidad estética como Dios va ‘seduciendo’ al alma a través de la vida teologal, hasta llegar a matrimonio espiritual. Más allá de establecer un sistema estoico, lo que pretende es conducir a una experiencia viva y real con Dios a través de las virtudes teologales:

Es necesario absolutamente subrayar que Juan de la Cruz no pretende esbozar ninguna mística filosófica, sino ilustrar la experiencia del Dios vivo de la Biblia, del Dios del amor,

²⁶² BALTHASAR, HANS URS, *Gloria III*, Madrid: Encuentro, 2011, p. 147.

²⁶³ Él mismo advirtió de la necesidad de ser acompañado diciendo que “El alma sola, sin maestro, que tiene virtud, es como el carbón encendido que está solo: antes se irá enfriando que encendiendo” (Dichos 7) de lo que se puede deducir que seguramente él también se acompañó de grandes maestros, aunque no se conoce con certeza ninguno sí se habla de la posibilidad de que fuese acompañado por su amigo Juan Evangelista (Cfr. “Declaró nuevamente el p. Juan Evangelista, compañero, amigo y confesor de s. Juan de la Cruz”, en: *Biblioteca Mística Carmelitana*. Burgos: Monte Carmelo, 1991. T24, p. 523).

²⁶⁴ DE HARO IGLESIAS, MIGUEL F., “Virtud/es”, en: PACHO, EULOGIO (DIR), *Diccionario de san Juan de la Cruz*. Monte Carmelo: Burgos, 2009, p. 1216.

²⁶⁵ PACHO, EULOGIO, “Belleza, deleite y ascesis en Juan de la Cruz”, en: *Estudios sanjuanistas II*, Burgos: Monte Carmelo, 1997, p. 412.

y esclarecer la dimensión de las virtudes teologales, insertadas en la conciencia, en cuanto son vida trinitaria infusa, en cuanto constituyen el mundo del Espíritu Santo.²⁶⁶

Las tres virtudes teologales son, para san Juan de la Cruz, el medio de comunicación con Dios, es cómo el hombre se convierte en receptor de la gracia de un Dios que ha tomado la iniciativa. Estas tres, fe-esperanza-caridad, forman una unidad, trabajan conjuntamente y, aunque se puedan distinguir metodológicamente, en la realidad, las tres están relacionadas: “Cuanto más el alma se quiere oscurecer y aniquilar acerca de todas las cosas exteriores e interiores que puede recibir, tanto más se infunde fe y, por consiguiente de amor y esperanza en ella, por cuanto estas tres virtudes teologales andan en uno” (2S24,8)²⁶⁷.

Forman una unidad armónica de vida trinitaria infusa, donde “esta tesitura de la fe que amando espera, y del amor que creyendo espera, es lo que Juan designa *experiencia* de Dios (por encima de toda experiencia en acto, psicológica) y *contemplación sustancial*”²⁶⁸, es justamente este el acto primordial de su espiritualidad, porque las virtudes no buscan otra cosa que “apartar el alma de todo lo que es menos que Dios” (2N21,11), conduciendo al hombre a las más altas cumbres místicas.

Pero estas cumbres están muy lejos de las exigencias del apetito humano desordenado, estas se realizan justamente cuando el deleite se ha trascendido hasta llegar al gozo²⁶⁹, donde el ser humano ya no busca lo sensible sino lo sobrenatural:

El alma no se une con Dios en esta vida por el entender, ni por el gozar, ni por el imaginar, ni por otro cualquier sentido, sino sólo por la fe según el entendimiento, y por la esperanza según la memoria, y por el amor según la voluntad. Las cuales tres virtudes todas hacen, como hemos dicho, vacío en las potencias: la fe, en el entendimiento, vacío y oscuridad de entender; la esperanza hace en la memoria vacío de toda posesión, y la caridad, vacío en la voluntad y desnudez de todo afecto y gozo de todo lo que no es Dios (2S6,1-2).

Es todo un proceso de vaciamiento, de purificación y fortalecimiento del alma hasta llegar a la contemplación²⁷⁰ más pura, hasta tener la capacidad de soportar la divina

²⁶⁶ BALTHASAR, HANS URS, *Gloria III*, Madrid: Encuentro, 2011, p. 148.

²⁶⁷ Cfr. 2S29,5-6; 3S1,1; 32,4

²⁶⁸ BALTHASAR, HANS URS, *Gloria III*, Madrid: Encuentro, 2011, p. 144.

²⁶⁹ “La visión sanjuanista presupone un proceso de catarsis depuradora que culmina en el deleite místico. Es pasar del gozo sensible al deleite puramente espiritual. ¿proceso de destrucción o aniquilación? Juan de la Cruz lo considera más bien de recuperación e integración, su postura es perfectamente lógica” (PACHO, EULOGIO, “Belleza, deleite y ascesis en Juan de la Cruz”, en: *Estudios sanjuanistas II*, Burgos: Monte Carmelo, 1997, p. 393).

unión. Este camino es muchas veces penoso, donde el destinatario de la acción divina se cree morir, pero siempre con el trasfondo positivo de la meta, del lugar al que es conducido, como bien lo expresan las palabras de Miguel de Haro:

El camino de la unión es un continuo ejercicio de virtudes; a la vertiente negativa del vaciarse de todo lo que no es Dios para llenarse de él, se corresponde la positiva de practicar las virtudes. Su oficio es ‘unir purificando’ o ‘purificar uniendo’; llenar de Dios el vacío de los apegos contrarios a Él.²⁷¹

Es justamente el sentido más positivo que esconden las páginas más oscuras del Santo carmelita, porque detrás de la más horrenda noche oscura de la contemplación (2N1,1) se encuentra la más clara luz de la *Llama de Amor viva* (LIB1,7), porque al quitar la base sobre la que está edificado todo el edificio de su doctrina como es la unión mística, queda sólo un absurdo nihilismo, pero lo que siempre hay que tener presente es que para él, “la noche es subjetivamente muerte pero objetivamente resurrección”²⁷². Y esto se ve en su vida, pues:

A pesar de las muchas penitencias corporales que Juan ha realizado, nunca lo consideró como una meta; para él eran un medio claramente indispensable: tanto para alcanzar el pleno dominio del cuerpo, de la sensibilidad, y para no ser obstáculo en la mortificación más importante, la interior, como para entrar, a través del sufrimiento corporal, en la unión con el redentor sufriente.²⁷³

Contrario a lo que se puede llegar a pensar, él “busca a través del dolor el puro gozo del encuentro con el Infinito, en que se logra la perfecta fruición, el gozo más puro y más pleno”²⁷⁴, es llevar la Cruz en pos de Cristo como sello del discipulado cristiano. Es decir, por más crudo que sea el planteamiento, no se aleja de la esencia del cristianismo²⁷⁵ que muere para resucitar, que vive la pasión para experimentar la

²⁷⁰ “Por eso, la contemplación –cuando es acción de seguimiento, como en el Carmelo, y no sólo ayuda y alivio para él- se le quita en su mayor parte el gusto del cielo, empleándolo –de acuerdo con la economía de la redención- para la Iglesia, para el mundo. La cruz es la meta primera y, en tanto dure este mundo, la meta insuperable de la encarnación” (BALTHASAR, HANS URS, “Revelación y Belleza”, en: *Ensayos Teológicos I* (Verbum Caro), Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964, p. 150).

²⁷¹ DE HARO IGLESIAS, MIGUEL F., “Virtud/es”, en: PACHO, EULOGIO (DIR), *Diccionario de san Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo, 2009, p. 1219.

²⁷² BALTHASAR, HANS URS, *Gloria III*, Madrid: Encuentro, 2011, p. 146.

²⁷³ STEIN, EDITH, *La ciencia de la Cruz*, Burgos: Monte Carmelo, 2014, p. 350.

²⁷⁴ PACHO, EULOGIO, “Belleza, deleite y ascesis en Juan de la Cruz”, en: *Estudios sanjuanistas II*, Burgos: Monte Carmelo, 1997, p. 388.

²⁷⁵ “Mientras que el mundo quiere vivir y resucitar antes que morir, el amor de Cristo, sin embargo, quiere morir para resucitar más allá de la muerte, en la muerte, en la figura de Dios” (BALTHASAR, HANS URS, *Solo el amor es digno de fe*, Salamanca: Sígueme, 2011³, p. 137).

glorificación. La Cruz y la Noche como símbolos se relacionan²⁷⁶, son la característica de la teología paulina ya que “la ‘palabra de la cruz’ es el Evangelio de Pablo –el mensaje que anuncia a judíos y gentiles. Es un testimonio sencillo, sin adorno de palabra, sin pretensión alguna de convencer con argumentos racionales”²⁷⁷, es el alimento sólido que da a las almas adelantadas (Cfr. 1Cor 3,2).

El sufrimiento²⁷⁸ es uno de los ineludibles misterios de la realidad humana, desvelado e iluminado al resplandor de la muerte cruenta del Hijo de Dios. Es un evangelio que escandaliza (Gal 6,14), que se puede convertir en piedra de tropiezo. Sin embargo, es claro que “la revelación de Dios no destruye en el misterio de la cruz, la revelación del ser (ni por consiguiente lo estético), ni tampoco la sustituye (pues, en ese caso, Dios anularía su propio plan en el mundo, con todos los presupuestos que ha ido poniendo para su realización)”²⁷⁹, es en el misterio de la cruz donde resplandece la Gloria del Hijo de Dios, donde se establece el camino para llegar a la belleza divina, donde se llega al rehermoseamiento del alma en el sublime acto gratuito de la divinización.

La purificación dolorosa lograda en el trasegar de la senda estrecha va produciendo un embellecimiento del alma a través de las virtudes, virtudes que se convierten en ese adorno que hermocean el alma. Con la palabra ‘adorno’ no se quiere dar a entender un anexo externo sino que son las flores²⁸⁰ que brotan después de todo un proceso interno, son la prueba que evidencia el resultado de la transformación en amor.

Esta belleza está representada concretamente en el capítulo 21 del segundo libro de la *Noche*, donde fray Juan de la Cruz habla de los colores del librea del alma, traje para aparecer hermoso frente a su Amado: “La librea que lleva es de tres principales, que son blanco, verde y colorado, por los cuales son denotadas las tres virtudes teologales, que son fe, esperanza y caridad, con las cuales no solamente ganará la gracia y voluntad de

²⁷⁶ “Algo parecido acontece en el alma cuando Dios quiere introducirla en la ‘noche oscura’. Según el uso lingüístico cristiano habitual un tal estado es denominado como ‘una cruz’” (STEIN, EDITH, *La ciencia de la Cruz*, Burgos: Monte Carmelo, 2014, p. 82).

²⁷⁷ IBÍD., p. 60.

²⁷⁸ “Pero en esta vida, la transformación nunca está libre de dolor, incluso en los grados más altos del amor, y la naturaleza sufre siempre la perturbación” (IBÍD., p. 330) (Cfr. CB39, 14).

²⁷⁹ BALTHASAR, HANS URS, “Revelación y Belleza”, en: *Ensayos Teológicos I* (Verbum Caro), Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964, p. 151.

²⁸⁰ La palabra “flores” aparece 83 veces en el Cántico B para referirse a las virtudes del alma. Es un símbolo estético tomado del Cantar de los cantares (2,1.2.5.11-12; 7,13) que muestra el proceso de embellecimiento del alma, no como un añadido externo como en el caso del vestido, sino que son realidades que brotan del interior. (Cfr. “Flor”, en: AAVV, *Concordancias de los escritos de san Juan de la Cruz*, Roma: Teresianum, 1990, pp. 851-852)

su Amado, pero irá muy amparada y segura de sus tres enemigos” (2N21,3). Estas tres virtudes son las que hermocean al alma, en cada una de ellas Dios actúa de manera directa comunicándoles su gracia, devolviéndole su hermosura original:

1. “La *fe* es una túnica interior de una blancura tan levantada, que disgrega la vista de todo entendimiento. Y así, yendo el alma vestida de fe, no ve ni atina el demonio a empecerla, porque con la fe va muy amparada, más que con todas las demás virtudes, contra el demonio que es el más fuerte y astuto enemigo” (2N21,3).

2. “Luego, sobre esta túnica de fe se sobrepone aquí el alma el segundo color, que es una almilla de verde, por el cual, como dijimos, es significada la virtud de la *esperanza*; con la cual, cuanto a lo primero, el alma se libra y ampara del segundo enemigo, que es el mundo” (2N21,5).

3. “Sobre el blanco y verde, para el remate y perfección de este disfraz y librea, lleva el alma aquí el tercer color, que es una excelente toga colorada, por la cual es denotada la tercera virtud, que es la *caridad*, con la cual no solamente da gracia a las otras dos colores, pero hace levantar tanto al alma de punto, que la pone cerca de Dios tan hermosa y agradable que se atreve ella a decir: *aunque soy morena, ¡oh ninfas de Jerusalén!, soy hermosa; y por eso, me ha llamado el rey, y metídomo en su lecho* (Cantar 1,4)” (2N21,10).

Un hermoso traje nupcial que prepara a la novia para el esperado matrimonio²⁸¹, como plenitud del hombre y como voluntad de Dios, como intención primordial al pensar en la creación del hombre:

La belleza indica, sobre todo en términos cognoscitivos, la conformidad ontológica de la criatura a la mente del Criador, es decir, la belleza indica la correspondencia de la criatura con el ser de Dios salvaguardando la trascendencia necesaria del Criador, lo bello en sí, frente a sus criaturas²⁸²

En este sentido, el papa Benedicto XVI se expresaba así durante la primera canonización de su pontificado, en la Misa de clausura de la XI Asamblea ordinaria del

²⁸¹ Después de la divina unión las tres potencias se divinizan llegando a ser unas con la Trinidad (LIB2,34).

²⁸² OFILADA M., MACARIO, *San Juan de la Cruz, sentido experiencial del conocimiento de Dios*, Burgos: Monte Carmelo, 2002, p. 209.

Sínodo de Obispos: “El santo es aquel que está tan fascinado por la belleza de Dios y por su verdad perfecta, que es progresivamente transformado. Por esta belleza y esta verdad está dispuesto a renunciar a todo, incluso a sí mismo”²⁸³, es decir, la *belleza* que resplandece en la vivencia de la *verdad*²⁸⁴ y que tiene como lógica consecuencia la vivencia de la *bondad* en una madurez ética²⁸⁵. Esta unidad entre el bien y la hermosura está desarrollada en la obra dionisiana con una claridad sorprendente:

La Hermosura se identifica con el Bien. Todos los seres, sea cual fuere lo que los induce a obrar, buscan la Hermosura y el Bien. No hay nada en la naturaleza que no participe del Bien y la Hermosura. Me atrevería a decir que aquello que no es participa también de la Hermosura y del Bien, porque es bueno y hermoso dirigirse al Bien supraesencial por vía de negación. Esto –el Uno, el Bien y la Hermosura– es causa singular de multitud de bienes y hermosuras.²⁸⁶

Se descubre aquí el profundo sentido de la *Via Pulchritudinis* a la que invita el Pontificio Consejo para la Cultura, la cual encuentra en san Juan de la Cruz la más clara expresión, no sólo en su formulación, en su metodología, sino que da un paso más, el paso de una ortodoxia a una ortopraxis, es decir, a una espiritualidad concreta porque “la *belleza* es para Juan una obsesión; es para él una meta, pero también es un camino”²⁸⁷:

²⁸³ Benedicto XVI, Homilía en la Solemne Conclusión de la XI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos del Año de la Eucaristía y Canonización de cinco beatos, 23 octubre 2005.

²⁸⁴ *Adeuatio rei et intellectum*. La adecuación de la voluntad de Dios con su creatura, la afinidad del querer de Dios con la voluntad humana. “Si la belleza es el esplendor de la verdad, entonces nuestra pregunta se vincula a la de Pilato y la respuesta es idéntica: *Jesús mismo es la Belleza*. Él se manifiesta, desde el Tabor a la Cruz, para iluminar el misterio del hombre desfigurado por el pecado, pero purificado y recreado por el Amor redentor. Jesús no es un camino entre otros muchos, una verdad entre otras, una belleza entre otras. Él tampoco propone un camino entre otros muchos: Él es la vía que conduce a la verdad viva que da la vida. Jesús, belleza suprema, esplendor de Verdad, es la fuente de toda belleza, porque en cuanto Verbo de Dios hecho carne, es la manifestación del Padre: *Quien me ha visto a mí ha visto al Padre* (Jn 14, 9)” (PONTIFICIO CONSEJO DE LA CULTURA, *La via pulchritudinis, camino de evangelización y diálogo*, Asamblea Plenaria [27-28 de marzo de 2006], Madrid: BAC, 2008, p. 80).

²⁸⁵ En este mismo sentido, Pavel Florenskij, teólogo, filósofo y místico ruso de la belleza, mártir del siglo pasado, comenta así un pasaje del Evangelio de san Mateo (5, 16): ‘Vuestras buenas obras’: no se trata de las ‘buenas obras’ en el significado ruso de la palabra, no es filantropía, ni el tolstoísmo, ni el moralismo, sino *ymón tà kalá erga, es decir*, vuestras ‘obras bellas’, las revelaciones portadoras de luz y armonías propias de la persona espiritual; sí, ante todo se trata del rostro luminoso, bello, por cuya belleza se difunde hacia el exterior la ‘luz interna’ del hombre. Entonces, vencidos por el resplandor irresistible de esta luz, ‘los hombres’ alabarán al Padre Celeste, cuya imagen ha resplandecido en la tierra de tal manera” (FLORENSKI, PÁVEL, *EL Iconostasio, una teoría de la estética*, Salamanca: Sígueme, 2016, p. 59).

²⁸⁶ AREOPAGITA, DIONISIO, “Los nombres de Dios”, en: *Obras completas*, Madrid: BAC, 1995², p. 302.

²⁸⁷ BALTHASAR, HANS URS, *Gloria III*, Encuentro: Madrid, 2011. p. 160. Como se ha aclarado en la introducción, esta cita de Balthasar es la que ha servido como guía orientadora de esta investigación, ver en san Juan de la Cruz la *via pulchritudinis*, es decir, descubrir cómo transforma la belleza en camino. Al respecto es importante anotar las palabras de Michel Florissone cuando afirma que “ciertamente se puede decir junto con el padre Crisógono de Jesús Sacramentado, que en san Juan de la Cruz la belleza es una obsesión. Ella es su objetivo, es el camino. Sistemáticamente él la busca sin descanso y ella misma es su medio. Por la belleza, él descubrirá la Belleza. Su doctrina se fundamenta y se consolida perfectamente en la belleza. Todo se finaliza en la transformación en la belleza. La belleza tiene lugar en todo, engloba todo. Dios, es la Belleza en la que él quiere perderse, no la Bondad, no la Verdad o la Justicia, sino que es esa virtud suprema que contiene y resume su más grande esplendor, la Belleza (FLORISSONE, MICHEL, *Esthétique et Mystique, D’Après sainte Thérèse D’Avila et sain Jean de la Croix*, Paris: Editions du Seuil, 1966, p. 161). Esta cita fue la que favoreció el descubrir la procedencia de la frase de Balthasar que ha sido clave en toda esta investigación. Me permito citar completa la referencia que hace Michel Florissone: “la idea

La vida cristiana, por tanto, está llamada a convertirse, con la fuerza de la Gracia que otorga Cristo resucitado, en un acontecimiento de belleza capaz de suscitar admiración, de provocar la reflexión e invitar a la conversión. El encuentro con Cristo y sus discípulos, en particular con María su madre y con los santos, sus testigos, tiene que poder transformarse siempre, en todas las circunstancias, en un acontecimiento de belleza, un momento de gozo, el descubrimiento de una nueva dimensión de la existencia, una exhortación a poner en camino hacia la patria celeste y gozar de la visión de la verdad ‘toda entera’, de la belleza del amor de Dios: la belleza es esplendor de la verdad y florecimiento del amor.²⁸⁸

El símbolo de la *Hermosura* sanjuanista se revitaliza con el deseo que tiene la Iglesia para el cristiano de hoy y que es expresado en esta asamblea plenaria invitando a la apertura espiritual para la acción de Dios por medio del Espíritu Santo, que “es el que otorga aquel *sensorium* cuya mejor denominación tal vez de la de ‘sentido estético sobrenatural’²⁸⁹, *sensorium* que no es otro que la Gloria de Cristo en la Cruz, es el resplandor de la belleza en sí, es la revelación de la esencia de Dios en el acto concreto del amor llevado hasta el extremo de la Cruz. De ahí se entiende que “los santos están iluminados por el resplandor originario de la belleza”²⁹⁰, una belleza única en el completar en sus carnes lo que hace falta a la pasión de Cristo (Col 1, 24), por esto afirmó Edith Stein quien encarnó muy claramente esta belleza:

A través de la entrega mutua, surge una unión que se le parece y acerca a la hipostática. Abre a las almas para recibir la vida divina y, por la total sumisión de la propia voluntad a la divina, le da al Señor la posibilidad de disponer de tales hombres como miembros de su cuerpo. Ya no viven su propia vida sino la de Cristo, ya no sufren su propia pasión sino la pasión de Cristo.²⁹¹

Y todo esto se realiza en el acto concreto de la divinización²⁹², de la *Theosis*, donde el hombre llega a ser Dios, gracias a que Dios se hizo hombre:

Y no es de tener por increíble que a un alma ya examinada, purgada y probada en el fuego de las tribulaciones y trabajos y variedad de tentaciones, y hallada fiel en el amor, deje de cumplirse en esta fiel alma en esta vida lo que el Hijo de Dios prometió, conviene a saber:

de la hermosura es tan insistente en la doctrina de san Juan de la Cruz que llega a parecer una obsesión del Maestro. Si otros místicos celebran las riquezas de gracia y sabiduría con que es el alma enriquecida en la unión con Cristo, él canta su hermosura. La influencia de Dios en su esposa es un embellecimiento inefable, un vestirla de gracia y hermosura, de la gracia y hermosura del mismo Dios” (CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, Ávila: Mensajero de santa Teresa y de san Juan de la Cruz, 1929, Tom. II, p. 56).

²⁸⁸ PONTIFICIO CONSEJO DE LA CULTURA, *La via pulchritudinis, camino de evangelización y diálogo*, Asamblea Plenaria (27-28 de marzo de 2006), Madrid: BAC, 2008, pp. 71-72.

²⁸⁹ BALTHASAR, HANS URS, “Revelación y Belleza”, en: *Ensayos Teológicos I* (Verbum Caro), Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964, p. 154.

²⁹⁰ IBÍD., p. 144.

²⁹¹ STEIN, EDITH, *La ciencia de la Cruz*, Burgos: Monte Carmelo, 2014, pp. 318-319.

²⁹² “Tocas más al alma, y tanto más adentro tocándola la endivinas” (LIA2,18); “Así hace Dios a los que quiere aventajar según la ventaja más principal, que los hace tentar hasta donde se puede llegar, para endiosarlos todo lo que se puede endiosar” (LIA2,25).

que si alguno le amase, vendría la Santísima Trinidad en él y moraría de asiento en él (Jn 14, 23); lo cual es ilustrándole el entendimiento divinamente en la sabiduría del Hijo, y deleitándole la voluntad en el Espíritu Santo, y absorbiéndola el Padre poderosa y fuertemente en el abrazo abismal de su dulzura (LIB1,15).

Es en la unión de la voluntad donde se restaura la semejanza con el Creador, porque es la reconstitución las relaciones intratrinitarias en la divina unión “la cual es cuando dos voluntades, conviene a saber, la del alma y la de Dios, están en uno conformes, no habiendo en la una cosa que repugne a otra. Y así, cuando el alma quitare de sí totalmente lo que repugna y no conforma con la voluntad divina, quedará trasformada en Dios por amor” (2S5,5). De esta forma alcanza su meta, su *telos*, la inclusión hecha por el propósito divino al crear al hombre a su imagen y semejanza²⁹³:

La paz en Dios, la bienaventuranza y la glorificación, la superación de la culpa, la secreta presencia del Paraíso, todo aquello con que lo verdaderamente bello nos consuela, sin darnos, sin embargo, más que un sabor previo de todo ello, una indicación que apunta hacia la plenitud ‘totalmente otra’, que no se encuentra lejos, sino que está ya presente.²⁹⁴

De todo lo dicho hasta el momento se puede deducir el *Vestigium Trinitatis* sanjuanista, es decir, esa huella que aparece en el alma que alcanza la divina unión, que llega a la plenitud humana que es la divinización. Ver en concreto la estructura antropológica de manera tan tricotómica es un aporte del Santo carmelita muy oportuno para el pensamiento que se ha edificado a la luz de las ideas promulgadas por los maestros de la sospecha y que hoy son tan comúnmente aceptadas. Un cuadro comparativo puede ayudar a verlo:

Persona de la Trinidad	Virtud teologal	Color del traje	Potencia en la que actúa	Enemigo que vence
PADRE	Esperanza	Verde	Memoria	Mundo
HIJO	FE	Blanca	Entendimiento	Demonio
ESPÍRITU SANTO	Caridad	Colorada	Voluntad	Carne

Tres divinas personas que actúan en tres potencias del alma a través de las tres virtudes teologales, vistiendo al alma con el traje tricolor para vencer así a sus tres enemigos, esta es la tricotomía sanjuanista.

²⁹³ “Porque esto es estar transformada en las tres personas en potencia y sabiduría y amor, y en esto es semejante el alma a Dios; y para que pudiese venir a esto la crió a su imagen y semejanza” (CB39,4; Cfr. LIB1,27)

²⁹⁴ BALTHASAR, HANS URS, “Revelación y Belleza”, en: *Ensayos Teológicos I* (Verbum Caro), Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964, p. 148.

3. LA BELLEZA PARA SAN JUAN DE LA CRUZ

San Juan de la Cruz poseyó una clara naturaleza artística²⁹⁵, reflejada a través de la escritura en la armonía de su poesía y en la claridad de su prosa; a través de la talla en las muchas cruces que labraba continuamente; a través del dibujo del crucificado que sirvió de inspiración para Dalí; y sobre todo a través de la invitación a la contemplación de este ‘súper-atributo’ divino.

Antes que nada, es necesario partir de las dificultades que afrontan todos los artistas, para ellos la primera tensión es que “toda revelación mundana es también velación y toda manifestación ocultamiento”²⁹⁶, es decir, por mucho que intenten expresar lo que hay dentro siempre quedará el sinsabor de “sí, pero...”, de hecho advierte Baltasar que:

El artista puede querer dar forma y hacer creíble una visión del mundo, no su propio ser, y entonces se ocultará y se revelará al mismo tiempo en sus obras. Ciertamente, en la medida en que configura su visión, manifiesta algo de sí mismo, pero, en la medida en que quiere mostrar más profundamente el mundo que ha comprendido, se convertirá a sus propios ojos en algo irrelevante y se considerará a sí mismo como un simple *medium*, que, en cuanto tal, no aspira a llamar la atención.²⁹⁷

Esta pérdida que sufre el artista, esa espina que lleva clavada al ver su obra maestra, que aun estando en todo su esplendor llega a ver en ella la poca relación que existe con la idea original de su mente²⁹⁸. Muchas veces la inspiración sorprende logrando superar las expectativas que son marcadas por sus propias capacidades, pero el sufrimiento sigue existiendo por no ser capaz de transparentar la belleza que está incubada en su corazón.

Esta belleza ha sido alimentada por un placer, por el deleite que genera el contemplar las obras de otros artistas o del Artista por excelencia. Es allí donde nace cierta dificultad para San Juan de la Cruz, debido a que su ascesis es radical con todo tipo de sensaciones, ya que él sabe que “para venir a gustarlo todo, / no quieras tener gusto en

²⁹⁵ Cfr. FLORISSONE, MICHEL, *Esthétique et Mystique, D'Après sainte Thérèse D'Avila et sain Jean de la Croix*, Paris: Editions du seuil, 1966, pp. 87-142.

²⁹⁶ BALTHASAR, HANS URS, *Gloria I*, Madrid: Encuentro, 2007, p. 396.

²⁹⁷ *IBÍD.*, p. 395.

²⁹⁸ Afirmó Juan Pablo II: “Todos los artistas tienen en común la experiencia de la distancia insondable que existe entre la obra de sus manos, por lograda que sea, y la perfección fulgurante de la belleza percibida en el fervor del momento creativo: lo que logran expresar en lo que pintan, esculpen o crean es sólo un tenue reflejo del esplendor que durante unos instantes ha brillado ante los ojos de su espíritu” (SAN JUAN PABLO II, *Carta a los artistas*, 4 de abril de 1999, n. 6.)

nada” (1S13,11). De ser así, ¿cómo alimentó Juan de la Cruz su genio artístico?, porque es evidente la altura a la que llegó.

Es importante aclarar este punto debido a que ha sido una de las grandes incomprendiones de su doctrina, ya que él va más allá del mero placer sensitivo y puede ver o experimentar lo que se mueve detrás de ese placer, casi se podría afirmar que lo experimenta tan hondamente que logra trascenderlo sin anularlo, sino asumiéndolo hasta el fondo. De hecho, afirma Eulogio Pacho al respecto:

Aunque no lo parezca, Juan de la Cruz es una persona obsesionada por la belleza. El placer estético juega un papel fundamental en su mensaje religioso y cristiano. Dudo de que en ningún otro místico de Occidente alcance relieve tan destacado como en él.²⁹⁹

Un argumento a favor de esto es que “el único elemento anagógico de Juan es el amor, al que expresamente concede este atributo”³⁰⁰, es el tema central de su lírica y su prosa, es la fuente de su inspiración; pero justamente un amor que asume el placer, no lo destruye. Cuando el místico español contempla la belleza, lo hace hasta el fondo de toda su expresión sin ignorar las sensaciones que produce, sino asumiéndolas de una manera tan profunda que las sublima para llegar a la belleza en sí, esa belleza que es gratuita y que alcanza una fruición tan pura, que lleva al deleite a niveles insospechados:

De las afirmaciones aisladas y de la correlación constante establecida entre belleza-hermosura y bienes de la naturaleza se puede concluir que para él el ‘*pulchrum*’ cae en la categoría de los trascendentales, al lado del *verum* et *bonum*. Todo tipo de belleza es para él un bien, un valor; por lo mismo, objeto que suscita en el hombre sensaciones y acciones, ante todo, de amor y posesión; naturalmente, también de gozo y placer.³⁰¹

Es decir, lo que quiere san Juan de la Cruz, es llevar al hombre a que trascienda las sensaciones primarias para alcanzar, a través de la libertad de espíritu, el deleite de los gozos eternos. De ahí que diga que “adquiere más gozo y recreación en las criaturas con el desapropio de ellas; el cual no se puede gozar en ellas si las mira con asimiento de propiedad, porque éste es un cuidado que, como lazo, ata al espíritu en la tierra y no le deja anchura de corazón” (3S20,2), se evidencia que para él, el deleite que produce la

²⁹⁹ PACHO, EULOGIO, “Belleza, deleite y ascesis en Juan de la Cruz”, en: *Estudios sanjuanistas II*, Burgos: Monte Carmelo, 1997, p. 387.

³⁰⁰ BALTHASAR, HANS URS, *Gloria III*, Madrid: Encuentro, 2011, p. 156.

³⁰¹ PACHO, EULOGIO, “Belleza, deleite y ascesis en Juan de la Cruz”, en: *Estudios sanjuanistas II*, Burgos: Monte Carmelo, 1997, p. 390.

contemplación de la belleza no tiene un juicio moral, sino que invita a trasladarse a un gozo más profundo y pleno.

Esta actitud la recibe como herencia de toda una corriente eclesial, corriente que no anula el *eros* sino que lo acoge como una oportunidad para lanzarlo como catapulta al *agape* a través del *pathos*, por medio de la enseñanza de Cristo³⁰², su pasión llevada hasta el extremo kenótico de la Cruz. Desde este sentido se puede comprender con claridad el ardor de Juan de la Cruz por el libro del *Cantar de los Cantares*, el cual pide que se lo lean en lugar de los responsos cuando se encuentra en el lecho de su muerte, o también las libres interpretaciones que se han llegado a hacer de sus poesías con un erotismo poco sublimado. Otra de las fuentes sanjuanistas, Dionisio el Areopagita, afirma al respecto:

Enamorarse de Dios lleva al éxtasis, pues quienes así aman están en el amado más que en sí mismos. Así se manifiesta en el amor que prodigan los de clase más alta a los de más bajos. Asimismo lo demuestran los iguales por la unión que reina entre ellos. Lo que está más bajo se torna hacia lo más alto. Por eso el gran Pablo, arrebatado por su encendido amor a Dios y preso de poder extático, dijo estas palabras inspiradas: “ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí” (Gal 2,20). Pablo estaba realmente enamorado, pues como él dice, salía de sí mismo por estar con Dios. No contaba más con su propia vida, sino con la de aquel de quien él estaba enamorado. Y hay que atreverse también a decir en honor a la verdad que el mismo Autor de todas las cosas vive fuera de sí por su providencia universal, por puro enamoramiento de las cosas. La bondad, amor y enamoramiento le seducen hasta hacerle salir de su morada trascendente y de su infinito y extático poder de permanecer al mismo tiempo dentro de sí. Por lo cual, los que entienden de lo divino, llaman a Dios celoso, pues está poseído de un grande y misericordioso amor hacia todos los seres, y suscita en ellos el mismo celo.³⁰³

Toda experiencia mística está cimentada profundamente en el *eros*, porque es la penetración profunda del rayo divino. Si el alma no está suficientemente purificada y fortalecida entonces exclamará ante su presencia *¡apártalos amado!*, porque “es a veces tan grande el tormento que se siente en las semejantes visitas de arrobamiento, que no hay tormento que así descoyunte los huesos y ponga en estrecho al natural, tanto que, sin la provisión de Dios o con su provisión, se acabaría la vida” (CB13,3). Y no sólo Juan de la Cruz pinta esta realidad, también santa Teresa en la narración de su trasverberación³⁰⁴ muy bien expresada por Bernini:

³⁰² Esta idea ha estado presente en la historia de la Iglesia desde sus inicios, por ejemplo, “para Dionisio, el *eros*, a diferencia del *agape* y más allá de él, entraña el momento del arrebató ontológico, lo cual le confiere una dimensión tanto estética como soteriológica” (BALTHASAR, HANS URS, *Gloria I*, Madrid: Encuentro, 2007, p. 113)

³⁰³ AREOPAGITA, DIONISIO, “Los nombres de Dios”, en: *Obras completas*, Madrid: BAC, 1995², p. 307.

³⁰⁴ “Veía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo, en forma corporal, lo que no suelo ver sino por maravilla (...) En esta visión quiso el Señor le viese así: no era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parecen todos se abrasan (...) Veíale en las manos un dardo de otro largo, y al

En la estatua de Bernini puede verse, si se quiere, una cierta ambigüedad; pero sin duda esa ambigüedad no se encuentra en la estatua misma, sino que es sólo expresión de nuestra incapacidad para percibir íntegra la cumbre escatológico-paradisiaca del eros planamente puro (sobre ese eje se apoya el *Cantar de los Cantares*).³⁰⁵

Este camino místico es cristológico, ya que Dios llevó a tal extremo su amor (Jn 3,16) hasta el punto tal en donde el *eros* llegó a la máxima expresión del *pathos* que fue dado en la Cruz donde se genera el vaciamiento total de sí mismo. Esta realidad teológica descubre la pasión de Juan de la Cruz por llevar el significado de su apellido religioso más allá de toda impasibilidad de la que pueda ser acusado.

Esta pasión (*pathos*) por su Amado lo llevó a componer los versos más sublimes del siglo de oro español. Versos que se convierten en referente estético para la lírica mundial, sin embargo, es consciente que no agotan, en ninguna manera, el misterio contemplado, por esto:

A pesar de que el poeta mantiene siempre clara la conciencia de que hasta la expresión poética más colmada y más inspirada no pasa de ser un eco y un remite nostálgico a la *spiratio* divina originaria. El centro del acto místico está muy por encima del centro del acto poético. Este no es más que la periferia de aquél.³⁰⁶

Dichas estas afirmaciones, llevan a entrar en el cuestionamiento de si en realidad tendrá algún sentido escribir una poesía que de ninguna manera se acercará a conseguir transmitir el misterio contemplado. Justamente esa es la riqueza del místico español porque:

El objetivo de san Juan –hablo del objetivo de su lírica y de ese soterrado vector mistagógico de su prosa- se sitúa en otro nivel: él trata, en efecto, no de declarar lo que siente, sino de entender sintiendo o de sentir entendiendo su experiencia de la divina unión. La diferencia me parece sustancial: es la misma diferencia que va de la alegoría al símbolo, de la confesión y el didactismo al *Logos* libre y creador³⁰⁷

Es justamente donde nace toda la sublimidad de sus versos, en el hecho de que están precedidos por una experiencia tan profunda que se expresa junto a su inefabilidad en la necesidad de comunicarse, como todo un sujeto de la revelación divina, que le impulsa

fin de hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios (...) Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento", (V29,13).

³⁰⁵ BALTHASAR, HANS URS, "Revelación y Belleza", en: *Ensayos Teológicos I* (Verbum Caro), Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964, pp. 138-139.

³⁰⁶ BALTHASAR, HANS URS, *Gloria III*, Madrid: Encuentro, 2011, p. 137.

³⁰⁷ GARCÍA DE LA CONCHA, VÍCTOR, "Guía estética de las insulas extrañas", en: *Ínsula – 537* (septiembre 1991), p. 35.

a transmitir esa Buena Nueva. Lo hace justamente tomando elementos lingüísticos como el símbolo³⁰⁸, más allá de la alegoría, que tiene la capacidad de contener la realidad trascendente de la que habla, por esto continúa García de la Concha afirmando:

En su propia complejidad y magnitud, el escenario sobrepasa cualquier posibilidad de referencia real; no es traducible, ni siquiera representable en plástica concreta. No es, por tanto, ya alegórico. La alegoría se convierte en un elemento funcional más, junto a otros, para construir un sentido superior.³⁰⁹

Supera la alegoría para entrar directamente en lo simbólico, porque “el símbolo se le ofrecía a san Juan de la Cruz como clave de solución de todas las antinomias. Una clave fundamentalmente teológica pero esencialmente estética”³¹⁰, solución porque “la naturaleza estética del símbolo apunta ya en la propia etimología del término: el prefijo *syn* comporta la idea de obrar en conjunto; de donde *symbolleîn*, reunir”³¹¹, congrega las realidades más trascendentes con las más inmanentes, es la concreción de la paradoja³¹² ya que “el símbolo permite acortar las antinomias y provocar la ‘*concordantia oppositorum*’”³¹³.

³⁰⁸ El mundo de hoy llama “simbólico” a aquello que “[...] por convención o asociación, se considera representativo de una entidad, de una idea, de una cierta condición [...]” (DRAE S.V. “SIMBOLO”). Pero esta referencia al simbolismo sanjuanista no alude a esa comprensión sino a la que visión bíblico-patrística, que estructuró buena parte de la reflexión de Vaticano II y que es magistralmente expuesta por LOUIS-MARIE CHAUVET (*Símbolo y sacramento: dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Barcelona: Herder, 1991).

En efecto, el griego *symbolleîn* se empleó originalmente para referirse al codo o a la rodilla, como punto que vincula al tiempo que distingue las dos partes de lo que se pensaba como una única realidad: la extremidad. Por eso, no resulta extraño que la *Biblia de los LXX* haya empleado esa misma semántica en pasajes como Tob 5, 1-3, o que esa misma categoría conceptual pueda servirnos para esquematizar la enseñanza de pasajes tan importantes como 1 Cor 11, 17-34.

Es igualmente comprensible que toda la reflexión patrística griega sobre la sacramentalidad (no sólo sobre los sacramentos) haya sido construida tomando como principio hermenéutico ese mismo campo semántico y su homólogo *mysterion*. Y que los Padres latinos hayan querido vaciar toda esa cosmovisión en el fonema *sacramentum* (RAMÓN ARNAU, *Tratado general de los Sacramentos*, Madrid: BAC, colec. “Sepientia Fidei. Manuales de Teología” 14, 1994, p. 35-81), cuyo substrato conceptual de raíces bíblico-patrísticas subyace en la reflexión de la *Constitución sobre la sagrada liturgia “Sacrosanctum Concilium”* (particularmente en los numerales 5-7).

En continuidad con ese pensamiento es que aquí se trata el simbolismo sanjuanista: como una participación que nace por la realización de una promesa de presencia constante, en virtud de lo cual se puede participar de una realidad gracias a determinadas acciones; que sin agotar de ninguna manera ese mundo al cual vinculan, permiten la vinculación con él en razón de que comparten su única existencia, estableciendo entre ambos una relación de significado a significante.

³⁰⁹ GARCÍA DE LA CONCHA, VÍCTOR, “Guía estética de las ínsulas extrañas”, en: *Ínsula – 537* (septiembre 1991), p. 35.

³¹⁰ IBÍD.

³¹¹ IBÍD.

³¹² El uso de las paradojas es común en la mística, sin embargo, el *¡Oh cauterio suave!* y la *¡Oh regalada llaga!* es para Balthasar la expresión de la “paradoja total de esta ‘estética mística’” (BALTHASAR, HANS URS, *Gloria III*, Madrid: Encuentro, 2011, p. 138).

³¹³ GARCÍA DE LA CONCHA, VÍCTOR, “Guía estética de las ínsulas extrañas”, en: *Ínsula – 537* (septiembre 1991), p. 35.

Para el fraile de Fontiveros, el símbolo³¹⁴ es el regalo de la providencia como vehículo para transmitir su experiencia, es más, “el símbolo se convierte, en los poemas de san Juan de la Cruz, en el sacramento estético para innovar la experiencia”³¹⁵, en sacramento, porque justamente encierra una realidad trascendente, por esto advierte en el prólogo del *Cántico Espiritual*:

No pienso yo ahora declarar toda la anchura y copia que el espíritu fecundo del amor en ellas lleva; antes sería ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia mística, cuales son los de las presentes canciones, con alguna manera de palabras se puedan bien explicar (CB Pról. 1).

De la palabra “inteligencia” se puede deducir una conciencia estética y una voluntad de estilo³¹⁶ en la utilización de los símbolos para crear estos versos de amor³¹⁷, conciencia que se ratifica en la advertencia que es ignorada al tratar de agotar todo su contenido con cualquier explicación.

Edith Stein lo comprendió muy bien, y aunque reduce su estudio al símbolo de la noche y de la Cruz afirma que “cuando se llama ‘imagen simbólica’, no se quiere con ello significar otra cosa sino que es ‘símbolo’ en el sentido amplio al que acabamos de aludir: algo visible que extiende su significado a otra cosa invisible”³¹⁸. Ella capta muy bien la utilización del Santo de los símbolos, y por esto afirma que:

La cruz, a través de su figura visible, nos lleva inmediatamente a la plenitud de significado que está unido a ella. Es por lo tanto un signo, pero uno cuyo significado no le ha sido aplicado artificialmente, sino que realmente proviene del fundamento de su eficacia y de su historia. Su figura visible remite a la relación de sentido que se sitúa. Tenemos razón cuando la denominamos signo representativo”³¹⁹

³¹⁴ “El lenguaje poético de SJC es verdadera poesía y sus imágenes fulgurantes son ‘símbolos’, es decir, revelaciones paradójicas de un real ser experimentado” (URBINA, FERNANDO, *Comentario a Noche Oscura del Espíritu y la Subida al Monte Carmelo de S. Juan de la Cruz*, Madrid: Ediciones Marova, S. L., 1982, p. 37).

³¹⁵ IBÍD.

³¹⁶ Cfr. GARCÍA DE LA CONCHA, VÍCTOR, “Conciencia estética y voluntad de estilo en san Juan de la Cruz”, en: *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo* 46 (1970), pp. 371-408. En línea: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/boletin-de-la-biblioteca-de-menendez-pelayo--16/html/036d1c30-82b2-11df-acc7-002185ce6064_330.html. Consultado el 8/10/2016.

³¹⁷ Cuenta el testimonio de la M. Magdalena del Espíritu Santo: “Causándome admiración la viveza de las palabras y su hermosura y sutileza, le pregunté un día si le daba Dios aquellas palabras que tanto comprendían y adoraban, y me respondió: Hija, algunas veces me las daba Dios, y otras las buscaba yo”. (“Relación de la vida del S. Juan de la Cruz, por la M. Magdalena del Espíritu Santo”, en: *Biblioteca Mística Carmelitana*, Burgos: Monte Carmelo, 1929. T10, p. 325).

³¹⁸ STEIN, EDITH, *La ciencia de la Cruz*, Burgos: Monte Carmelo, 2014, p. 84. “Wenn man es ein ‘sinbild’ nennt, so besagt das nicht viel mehr als ‘Symbol’ in der soeben umschriebenen weiten bedeutung: ein Anschauliches, das auf einen über das Anschauliche hinausliegenden Sinn hinweist” (STEIN, EDITH, *Kreuzeswissenschaft*, Germany: Herder, 2003, p. 31).

³¹⁹ IBÍD. La palabra que usa Edith para hablar de ‘signo’ es *Wahrzeichen* que también podría traducirse por “símbolo” pero teniendo en cuenta que su raíz es *Wahr* que es “verdadero” o “real” conforme al significado de “símbolo” para san Juan de la Cruz según se viene tratando (STEIN, EDITH, *Kreuzeswissenschaft*, Germany: Herder, 2003, p. 32).

El símbolo es el arma lírica de San Juan de la Cruz que le ha permitido atravesar todas las fronteras religiosas, culturales, lingüísticas y hasta teológicas que lo convierten en el doctor místico:

Lo que él propone con toda la tremenda seriedad de su esfuerzo personal y con toda la seriedad de haber sido tomado en serio por Dios, queda en el recinto de la Iglesia como un parangón, como una parábola y, si se quiere, como una poesía. Juan de la Cruz tiene plena razón cuando presenta la parte doctrinal de su obra como un comentario desajustado e inferior a sus poesías, donde tienen lugar los auténticos pronunciamientos de que ninguna prosa es capaz. Si damos crédito y aprobación a la justeza de esta autocrítica, resulta que es Doctor de la Iglesia más como poeta que como prosista. Exige así, de modo singularmente valioso, la atención sobre el carácter del Verbo mismo de Dios, que tampoco es mera prosa, ni es adecuadamente traducible en simple prosa, pero en su simplicidad habita la plenitud de la divinidad, como el sentido en un símbolo insondable.³²⁰

Cristo como “símbolo insondable”: es como se podría definir el objeto de contemplación y comunicación lírica sanjuanista, de ahí la profunda necesidad de adelgazar la mirada para ver la hermosura de Dios, quien se convierte en uno de los pilares de toda su estética. “Este principio repercute de inmediato en su poética y en la retórica: en ese aprovechar sólo la sustancia de los elementos, comprimiéndoles, quintaesenciándolos. Pero el símbolo no se reduce a una captación intelectual sino que, como construcción integradora, reclama para su realización un flujo de carga afectiva”³²¹, el símbolo encierra para él todo el proceso estético: el *eros* transformado en *agape* a través del *pathos*, no sólo en la objetividad de la hermosura en sí, que es transparentada en el acto kenótico de la cruz, sino en la subjetividad del gozo que produce la contemplación de este misterio.

Mientras la belleza natural y creada proyecta su carga emotiva sobre la percepción sensorial o sensual activando el deleite estético, la belleza espiritual y divina toca únicamente en lo íntimo del alma. La primera puede suscitarse activamente, esta segunda sólo se gusta místicamente como manifestación del *pathos* divino (3S17,1 y 24,1). La fruición de la belleza divina es aspiración y deseo que se identifica con el ideal de transformación en Dios. El gozo de la belleza creada y limitada estimula el ansia de poseer la belleza infinita y definitiva, como el amor parcial e imperfecto reclama la igualdad y la reciprocidad.³²²

Desde esta perspectiva se comprende muy bien la insistencia del místico español en vivir la desnudez espiritual, debido a que “la intención de Juan es educar al alma en la

³²⁰ BALTHASAR, HANS URS, *Gloria III*, Madrid: Encuentro, 2011, p. 178.

³²¹ GARCÍA DE LA CONCHA, VÍCTOR, “Guía estética de las ínsulas extrañas”, en: *Ínsula – 537* (septiembre 1991), p. 35-36.

³²² PACHO, EULOGIO, “Belleza, deleite y ascesis en Juan de la Cruz”, en: *Estudios sanjuanistas II*, Burgos: Monte Carmelo, 1997, p. 393.

pobreza y desnudez perfectas de todos estos tesoros, impedir que al alma cualquier morada en una forma fenoménica de lo divino, a la que puede apegarse por deleite, y lanzarla en total desnudez a la esencia desnuda de Dios”³²³, en otras palabras, trascender de la contemplación *sencilla* (1N9,8; 2N17,5) que se da en los comienzos, a la contemplación *pura* (CB38,1; LIB3,35) que se da en “la suma de la perfección”, como bien lo indica esta frase que titula el poema en el que canta: “olvido de la criado; / memoria del Criador; / atención a lo interior; / y estarse amando al Amado” (P. XV).

La contemplación por muy pasiva que sea no se queda en un quietismo, si realmente es cristiana se traduce en actos concretos, es un imperativo moral para los discípulos de Cristo. Pues Juan de la Cruz concreta su experiencia de manera subjetiva en la expresión poética y de manera objetiva en el acompañamiento de las almas por la senda estrecha y, al ver la necesidad de tener un mayor alcance es la razón por la que elabora su prosa. Subjetivamente tiene un logro muy grande, en la composición de versos como “el silbo de los aires amorosos” donde la música silbante del epitalamio se produce por la ese de los plurales que se suceden: ‘las montañas, los valles solitarios, nemorosos, las ínsulas extrañas’, es un logro único porque descubre que “hay en san Juan un delicadísimo sensitivo, incluso para las sensaciones externas, y tenemos muestras también de su matizado sentido auditivo para obtener efectos expresivos en moderadas aliteraciones, tan justas y sobrias como penetrantes”³²⁴.

Subjetivamente la composición de los versos en musicalidad y estilo encierran una belleza captada hasta por los más ignotos en la materia, estética que encierra la belleza en sí a través del símbolo, en especial del mismo símbolo de la *hermosura*, porque engloba los significantes de los demás símbolos, es decir, la *hermosura* es en sí misma el símbolo de la simbología sanjuanista³²⁵.

Hermosura por medio de la cual Dios se comunica, se revela al hombre, pero no se puede confundir con la hermosura de las criaturas y el peligro de caer en un panteísmo,

³²³ BALTHASAR, HANS URS, *Gloria III*, Madrid: Encuentro, 2011, p. 142.

³²⁴ BOBES NAVES, MARÍA DEL CARMEN, “Lecturas del Cántico Espiritual desde la estética de la percepción”, en: *Simposio sobre san Juan de la Cruz*, Ávila: Artes gráficas, 1986, p. 35.

³²⁵ Así lo intuye Federico Ruiz al afirmar: “Cuando pronuncia ‘hermosura’, el ámbito de la divinidad se llena de resonancia y luminosidad. Recibe la impresión de haber encontrado la palabra hecha a la medida de la inmensidad de Dios” (RUIZ, FEDERICO. *Introducción a san Juan de la Cruz: el escritor, los escritos y el sistema*, Madrid: BAC, 1978, p. 345).

ni tampoco puede reducirse a un mero símbolo externo porque es a través de ella que el hombre se re-une con su Creador, por esto:

Resulta claro que la mística de Juan de la Cruz es trinitaria. Todo su sistema está animado de un poderoso impulso a superar dos soluciones falaces y contrapuestas: la solución panteísta, que para él es error inconcebible, y la solución minimista, que reduce la unión amorosa con el Dios de la revelación a unos actos puramente accidentales.³²⁶

Superadas estas dos falacias, según lo dicho hasta aquí, se puede llegar a la conclusión de que para el Santo carmelita la Hermosura es el símbolo de los símbolos, es decir, es desde éste donde se puede interpretar toda su obra, invita de manera indirecta a sus lectores a que entren por la puerta angosta al maravilloso mundo de la Belleza divina, la cual va llevando paso a paso hasta llegar la divina unión. Este difícil proceso lo indicó pedagógicamente en sus obras, de manera especial, en el comentario que hace a su poema preferido que es el *Cántico Espiritual*, por esta razón es oportuno concretar todo esto haciendo el ejercicio práctico de leer esta obra a la luz de esta clave hermenéutica.

4. SEMEJANZA DE HERMOSURA

¡Dichosa el alma que ama, pues tiene a Dios por prisionero,
rendido a todo lo que ella quisiere! (32,1)

Juan de la Cruz escribió al papel las primeras 30/31 canciones³²⁷ del *Cántico* en la cárcel de Toledo, gracias a la generosidad benevolente de su segundo carcelero, Juan de santa María³²⁸, más o menos en la primavera de 1578, en el mes de Mayo. Es una de las realidades más sorprendentes de la personalidad y de la experiencia espiritual del Santo carmelita³²⁹, porque justamente en el momento más oscuro de toda su existencia es cuando se recrea con paisajes bucólicos, gracias a la generosidad de su pluma. Este fue

³²⁶ BALTHASAR, HANS URS, *Gloria III*, Madrid: Encuentro, 2011, p. 151.

³²⁷ “Y un día le pidió el padre fray Juan que le hiciese caridad de un poco papel y tinta, porque quería hacer algunas cosas de devoción para entretenerse. Y se le trajo. Aquí compuso aquellas coplas que comienzan: *A donde te escondiste, amado/ y me dejaste con gemido*” (“Declaración de Inocencio de San Andrés”, *Biblioteca Mística Carmelitana*. Burgos: Monte Carmelo, 1991. T 26, p. 391)

³²⁸ “Declaró sobre la admiración que tuvo por san Juan de la Cruz al ver su paciencia y amor, por la gratitud con que recibía los pequeños gestos de atención demostrándolo en una cruz de madera con un Cristo de bronce que le regaló el día antes de su fuga, con la cual se alegró muchísimo aunque le castigaron algunos días” (“Informaciones de Ávila, dicho de fr. Juan de Santa María, c. c.”, en: *Biblioteca Mística Carmelitana*. Burgos: Monte Carmelo, 1991. T. 14, pp. 289-292).

³²⁹ “La creación poética brota a impulso de la experiencia mística, pero como simple comunicación de la misma. Primero ha sido la experiencia mística, luego su manifestación o poetización” (PACHO, EULOGIO, “Noemática e Interpretación del ‘Cántico Espiritual’”, en: *Ephemerides Carmeliticae* 40 (1989), p. 341)

el poema al que más afecto le tuvo y por esto, años más tarde, siendo rector del Colegio de Baeza (1579-1581) escribe las otras estrofas (32/40):

El *Cántico Espiritual* fluye en sus formas lingüísticas y en sus artificios métricos con una sencillez y facilidad asombrosas, pero produce lo que Freud llama ‘extrañeza inquietante’, propia de las obras artísticas en las que el genio de la humanidad parece traspasar sus propios límites. El lector advierte que detrás de la anécdota y detrás de los términos de un lenguaje amoroso en sus líneas generales, hay algo que se considera inefable y que, según unos, es la experiencia del amor divino, y, según otros, es la experiencia del amor humano.³³⁰

Sublime poesía que condensa la nítida expresión de la inspiración sobrenatural heredada de la contemplación del *Cantar de los Cantares*³³¹ como Palabra divina³³². En cuanto a su comentario en prosa³³³ lo concluye en 1584 estando en Granada, lo escribe por petición “de la M. Ana de Jesús”, priora de las Descalzas en Granada, a quien se dirige también en el prólogo (cfr. CA y CB el título del santo antes del Prólogo). Se trataría de la primera redacción del Cántico, conocida como Cántico A, cuyo correspondiente sería el códice de San Lúcar de Barrameda³³⁴.

³³⁰ BOBES NAVES, MARÍA DEL CARMEN, “Lecturas del Cántico Espiritual desde la estética de la percepción”, en: *Simposio sobre san Juan de la Cruz*, Ávila: Artes gráficas, 1986, p. 28.

³³¹ Cfr. CONTRERAS MOLINA, FRANCISCO CFM, “El Cantar de los Cantares y el Cántico Espiritual”, en: *Revista San Juan de la Cruz*, 11 (1993), pp. 27-73. “El Cántico de san Juan de la Cruz es un poema de amor humano y divino al mismo tiempo. El místico, por otra parte, no posee otro lenguaje sino el del amor humano para expresar el amor espiritual. Esta es su ambivalencia, y por ende, la vena de su inagotable riqueza. Y así, con el lenguaje universal de la poesía y del amor, llave de oro que abre las puertas del corazón humano, estos libros se alzan a la dimensión de textos sagrados” (p. 73)

³³² “La libertad con que Juan de la Cruz trata el *Cantar de los Cantares* en su propio *Cántico*, donde el místico español apela a una inspiración divina de su poesía, es uno de los signos de la ‘autenticación’ en este caso inauditamente osada, de toda la esfera del logos de la Iglesia en el Espíritu Santo”, y después formula una pregunta “¿quién osará afirmar que es cristianamente imposible, o incompatible o disonante con la gran santidad, el movimiento de las fuerzas humanas en la escucha activo-pasiva de la palabra de Dios?” (BALTHASAR, HANS URS, *Gloria III*, Madrid: Encuentro, 2011, pp. 134-135).

³³³ La primera publicación aparece en francés y fue editada en París en 1622, reproduciendo el CA. Será en 1627, aunque en Bruselas, cuando aparezca publicada por primera vez en español. En España verá la luz sólo en 1630, publicación hecha por Fray Jerónimo de San José, que añadiendo a CA la estrofa que 11 del CB da como resultado una nueva versión del *Cántico* (CA’). Esta publicación será la edición base durante los siglos XVII y XVIII. El CB, tal como se conoce ahora, aparece impreso sólo en 1703 en Sevilla hecho por fray Andrés de Jesús María. A partir de entonces irá robando camino al CA. Pero el éxito del CB se afianzará sólo en este siglo, a partir de los estudios críticos de ambos textos. Su primera edición crítica data de 1912-1914 y fue preparada por el P. Gerardo de San Juan de la Cruz en Toledo. Es a partir de 1920 que comienzan a surgir las primeras voces negando la paternidad, fundamentalmente llegan desde Francia: Dom Chevalier y Jean Baruzi. El desencadenante de la polémica será la primera gran edición “crítica” de los escritos del Santo, publicada en Toledo en 1912 por el P. Gerardo. Papel decisivo y casi definitivo lo jugará la edición crítica del P. Silverio (Cfr. PACHO, EULOGIO, *Reto a la crítica. Debate histórico sobre el Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz*, Burgos: Monte Carmelo, 1988).

³³⁴ Cfr. “Sobre la condición apócrifa del segundo *Cántico*”, en: *Biblioteca Mística Carmelitana*. Burgos: Monte Carmelo, 1931. T. 13, pp. 427-448.

Siguiendo con la Tradición, Juan de la Cruz esquematiza el proceso espiritual en tres momentos o vías³³⁵: vía purgativa, vía iluminativa y vía unitiva, lo cual pone en la introducción de la obra en el argumento justo después de la poesía:

El orden que llevan estas canciones es desde que un alma comienza a servir a Dios hasta que llega al último estado de perfección, que es el matrimonio espiritual. Y así, en ellas se tocan los tres estados o vías de ejercicio espirituales por las cuales pasa el alma hasta llegar a dicho estado, que son: purgativa, iluminativa y unitiva, y se declaran de cada una algunas propiedades y efectos de ella.

Estas tres vías se corresponden con los tres momentos de la vida cristiana, a saber: los principiantes, los aprovechados y los perfectos:

El principio de ellas trata de los principiantes, que es la vía purgativa. Las de más adelante tratan de los aprovechados, donde se hace el desposorio espiritual, y ésta es la vía iluminativa. Después de éstas, las que se siguen tratan de la vía unitiva, que es la de los perfectos, donde se hace el matrimonio espiritual. La cual vía unitiva y de perfectos se sigue a la iluminativa, que es de los aprovechados. Y las últimas canciones tratan del estado beatífico, que sólo ya el alma en aquel estado perfecto pretende.

Y es justamente en la explicación de la canción 27 del manuscrito A donde lo desarrolla según cada una de las canciones, dividiendo el *Cántico Espiritual*³³⁶ en esos tres momentos o estados que coinciden con el proceso que “ordinariamente lleva el alma hasta llegar al estado de matrimonio espiritual, que es el más alto” (CA27,3)³³⁷.

³³⁵ Un estudio sobre las tres vías y el itinerario espiritual descrito por san Juan de la Cruz y su importancia para el hombre contemporáneo post-Concilio Vaticano II se encuentra en: DOOHAN, LEONARD, *The contemporary Challenge of John of the Cross. An Introduction to his life and teaching*, Washington D.C: ICS Publications (Institute of Carmelite Studies), 1995. Una buena recensión en español se encuentra en: GUILLÉN PRECKLER, FERNANDO, “Itinerario espiritual de Juan de la Cruz”, en: *Revista de Espiritualidad* 68 (2009), pp. 535-542.

³³⁶ Aunque se ha demostrado que Juan de la Cruz está completo en cada obra suya pero con diversos acentos, se podría hacer una posible lectura de las cuatro obras sanjuanistas en conjunto, tomando el *Cántico* como síntesis de los tres procesos que se desvelan de forma específica en *Subida al Monte Carmelo* (vía purgativa), *Noche Oscura* (Vía iluminativa) y *Llama de Amor viva* (Vía unitiva). Como es evidente sería un tema amplísimo que se puede dejar para una investigación posterior, aquí lo que atañe específicamente es mostrar la *vía pulchritudinis* en la espiritualidad sanjuanista que da el gran aporte de cómo el trascendental de la belleza se convierte en camino de divinización y por esta razón la investigación se centra sólo en esta obra.

³³⁷ I. Principiantes: Canciones 1-5, vía purgativa donde el alma “se ejercitó en los trabajos y amargas de la mortificación y en la meditación, que al principio dijo el alma desde la primera canción hasta aquella que dice: *Mil gracias derramando*”. II. Aprovechados: Canciones 6-12, vía iluminativa (o contemplativa) donde el alma “pasó por las penas y estrechos de amor que en el suceso de las canciones ha ido contando, hasta la que dice: *Apártalos, Amado*”. III: Desposorio espiritual: Canciones 13-21, preparación para el matrimonio espiritual donde el alma “después cuenta haber recibido grandes comunicaciones y muchas visitas de su Amado, en que se ha ido perfeccionando y enterando en el amor de él; tanto que, pasando de todas las cosas y de sí misma, se entregó a él por unión de amor en desposorio espiritual, en que como ya desposada, ha recibido del Esposo grandes dones y joyas” (CA27,2). IV. Perfectos: Canciones 22 y siguientes, vía unitiva donde se da la esperada unión mística, donde el alma “hasta ésta de ahora que comienza: *Entrado se ha la Esposa* (CA 27) donde restaba ya hacer el Esposo mención del dicho matrimonio espiritual entre la dicha alma y el Hijo de Dios, Esposo suyo, el cual es mucho más que el desposorio, porque es una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas las partes por total posesión de la una a la otra en consumada unión de amor, cual se puede en esta vida, en que está el alma hecha divina y Dios por participación, en cuanto se puede en esta vida”.

En la primera redacción (CA) se nota un poco el esfuerzo en reconocer los tres momentos porque al ser una composición poética no tiene el carácter mistagógico que lo movió a cambiar el orden de las estrofas y aumentar la

La división un poco forzada de la primera versión no aparece en CB22,3 donde ya el desarrollo es más armónico pensando en la trasmisión pedagógica eficaz para sus destinatarios. En este sentido se entiende la reestructuración de algunas estrofas y el añadido de la estrofa 11, ya que en su sentido original fue fruto de la experiencia límite toledana, pero en la serenidad de la belleza que le ofrecía Granada³³⁸ pensó en las almas que después de ingresar por la puerta angosta, necesitaban la guía de un buen maestro que les condujese por esta senda estrecha.

Al proceder con el mismo criterio metodológico se puede dividir el CB de esta forma³³⁹:

1. Principiantes: no varía, son las mismas Canciones 1-5.
2. Aprovechados: la misma numeración (6-13) pero se le agregaría la estrofa 11 donde dice: “Descubre tu presencia, / y máteme tu vista y hermosura; / mira que la dolencia / de amor, que no se cura / sino con la presencia y la figura”. Estrofa esencial para mirar el recorrido procesual del alma con el criterio hermenéutico basado en *la hermosura* como símbolo.
3. Desposorio espiritual: aquí aparece la gran dificultad de distinguir el desposorio, ya que las estrofas que tenía para el matrimonio aparecen en el número 22, precedida por la que termina diciendo “porque la esposa duerma más seguro” y la Canción (CA15) “Nuestro lecho florido” que utilizaba para hablar del desposorio ha pasado después de esas dos (CB24). Por lo cual, se puede deducir que en la reformulación del desposorio quedarían entre las estrofas 14-21, porque en la Anotación de la Canción 14 avisa que va a tratar el tema, lo mismo que para la 18, en la 19 cuando explica *mas mira las campanas* “como arras, y prendas y joyas de desposada” (CB19,6). Y, finalmente, en la Anotación para las estrofas 20-21 afirma que “para guarnecer con él a la esposa, es menester que ella sea puerta, es a saber, para que entre el Esposo, teniendo ella abierta la

estrofa 11 en una segunda redacción (CB), sacrificando de alguna manera, según los especialistas, la armonía de su producción original.

³³⁸ Cfr. FORTES, ANTONIO, “Fecha de composición del Cántico B”, en: *Revista Monte Carmelo*, 107 (1999), pp. 39-76.

³³⁹ Eulogio Pacho las divide así: 2-11: búsqueda; 12-16: primer encuentro; 17-26; unión mística; 27-31: matrimonio espiritual; 32-34: vida íntima de los amantes; 35-39: unión en continuación de amor (Cfr. PACHO EULOGIO, *Obras Completas*. Introducción a *Cántico*, Burgos: Monte Carmelo, pp. 738-739); Federico Ruiz las divide: 1-12: búsqueda ansiosa; 13-21: encuentro de amor; 22-35: unión plena; 36-40: aspiración a gloria (Cfr. RUIZ SALVADOR, FEDERICO, *Obras Completas*. Introducción a *Cántico Espiritual*, Madrid: EDE, 2009^o, pp. 573-574). Aquí se sigue la división deducida de la lectura completa de la obra a la luz del criterio hermenéutico del que se viene tratando.

puerta de la voluntad para él por entero y verdadero sí de amor, que es el sí del desposorio, que está dado antes del matrimonio espiritual”³⁴⁰ (CB20,2).

4. Perfectos: la Canción 22 es de transición porque se comienza a hablar del desposorio en tiempo pasado y se pasa a tratar directamente del matrimonio, precedido, como ya se ha dicho, por el final de la Canción 21. Es decir, la vía unitiva se inicia directamente con el matrimonio espiritual, el cual aparecía explícitamente hasta la Canción 27 en CA, pero aquí lo pone como base de toda esta etapa.
5. Estado beatífico: escatología sanjuanista Canciones 36-40, donde el alma “se emplea en pedir al Amado este beatífico pasto en manifiesta visión de Dios” (CB 36, 2).

Partiendo de esta versión del *Cántico*, pero mirada desde la clave hermenéutica del símbolo “hermosura”³⁴¹ se pueden distinguir de igual forma las tres etapas de la divinización pero con una perspectiva iluminadora más allá de su novedad³⁴².

Todo el comentario tiene un sublime punto de partida “cayendo el alma en la cuenta” (CB1,1) en el cual muestra una doble realidad del creyente: la introspección y la búsqueda como actitud vital del cristiano iniciado en el amor divino (CB1,2) y la necesidad de tomar consciencia de un amor objetivo que le precede y acompaña, comienza el camino de interiorización, se ha entrado en *Las Moradas* del alma, las cuales son como un castillo de Cristal³⁴³.

Pero ese Dios se le ha ocultado, justamente en lo más profundo de su alma pues “está Dios en el alma escondido, y ahí le ha de buscar con amor el buen contemplativo

³⁴⁰ Es importante aclarar que el paso del desposorio al matrimonio no se puede indicar de manera puntual ya que es una transformación procesual donde Dios va se acomoda al ritmo del alma. (Cfr. PACHO, EULOGIO, “Cántico Espiritual”, en: AAVV, *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, salamanca: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1993, p. 481).

³⁴¹ Eulogio de la Virgen del Carmen toma la palabra *amor* como clave exegética que “en realidad es la llave mágica para penetrar seguros en el santuario del *Cántico espiritual*” (EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, “La clave Exegética del ‘Cántico Espiritual’”, en: *Ephemerides Carmeliticae* 9 (1958), p. 311). Tomando en cuenta que la palabra *amor* en español es un término muy ambiguo, y siguiendo la concepción estética teológica que se viene tratando, la hermosura sería la Gloria de ese amor evidente que resplandece en la Cruz, un amor ya no ambiguo sino concretado en el *Agape* de la *kénosis* divina.

³⁴² Esta perspectiva ayuda a entender la tesis de este capítulo que es la definición del proceso de divinización como proceso estético de embellecimiento. Es decir, que el re-hermosear de Dios al hombre justamente es agradecerlo o santificarlo, que en la doctrina sanjuanista de la inhabitación es pasar de una presencia *esencial* a una *afectiva* o por matrimonio espiritual (Cfr. CB 11,13), es llegar a la semejanza de amor (2S5,3) o *semejanza de hermosura* como se ha titulado este apartado.

³⁴³ M1,1.

diciendo: *¿Adónde te escondiste?*” (1,6). Comienza a buscarle a través de intermediarios (2,1) como los ángeles “porque no sólo llevan a Dios nuestros recaudos, sino también traen los de Dios a nuestras almas” (2,3), pero tiene una *dolencia* en el entendimiento, una *pena* en la voluntad, y una *muerte* en la memoria ante la no posesión de su Amado (2,6). De ahí comienzan a despertarse las tres virtudes teologales para ayudar en este proceso purgativo (2,8) que le van ejercitando en la búsqueda de esa Belleza.

El hombre comienza a activar su libre albedrío asumiendo las propias decisiones (3,2), poniendo su voluntad en la búsqueda de Herмосura de su Amado (3,3), por eso se empeña concretamente en “ir obrando el bien y mortificando en sí el mal” (3,4) comenzando la batalla contra los tres enemigos que le hacen perder la armonía, a saber: el mundo (3,7), el demonio (3,9) y la carne (3,10).

El primer objeto de la meditación es la creación “preguntándoles por su Amado” (4,1). A los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego (4,2), descubriendo en la estructura de la creación del mundo natural “la mano del amado” (4,3), al igual que en el mundo sobrenatural como es la iglesia purgante (4,5), y la triunfante (4,6). A la pregunta de lo que han hecho le responden:

Mil gracias derramando,
pasó por estos sotos con presura.
Y, yéndolos mirando,
con sola su figura
vestidos los dejó de herмосura

“Las criaturas son como un rastro del paso de Dios” (5,3) y es allí donde ocurre el primer encuentro con la *Herмосura*, con la *Forma* de la Belleza en sí que es Cristo (5,4), el cual tras su “levantamiento de la encarnación y de la gloria de la resurrección según la carne, no solamente herмосó el Padre las criaturas en parte, mas podremos decir que del todo las dejó vestidas de su herмосura y dignidad” (Ibíd.), es el segundo grado de la belleza donde ya se comienza a percibir su herмосura, una belleza aún contingente pero con huellas divinas.

Hasta aquí la meditación, la vía purgativa, el protagonismo de la persona. Comienza la vía iluminativa, la contemplación, ante la rendición humana Dios toma las riendas de la situación y comienza a ser el protagonista del proceso. Después de descubrir esta huella

de la belleza donde “echa de ver el alma haber en ellos tanta abundancia de gracia y virtudes y hermosura de que Dios las dotó, que le parece estar todas vestidas de admirable hermosura y virtud natural, sobrederivada y comunicada de aquella infinita hermosura sobrenatural de la figura de Dios, cuyo mirar viste de hermosura” (6,1). Es muy importante ese *mirar que viste de la hermosura* porque esta mirada aparecerá a lo largo del desarrollo del poema, mirar³⁴⁴ que, tomado evangélicamente, invita a una vida sobrenatural, a un seguimiento de Cristo.

Sólo la hermosura de Dios es la que contenta al alma (6,4) porque “yo a ti todo quiero, y ellos no me saben ni pueden decir todo” (6,7), es decir, sólo la belleza en sí es la que satisface el corazón del hombre en su ansia de infinito, más allá de cualquier manifestación de esta hermosura. De hecho, el alma “vive muriendo hasta que, matándola el amor, la haga vivir vida de amor, transformándola en amor” (7,4), llevándola a una experiencia de muerte-vida totalmente nueva, novedad que reviste tal grado de inefabilidad que sólo puede decir que es *un no sé qué que quedan balbuciendo* (7,10).

Esta experiencia de vida-muerte es debido a la lucha entre “la vida natural en cuerpo y vida espiritual en Dios” (8,3), movida por el ansia de morir corporalmente para “poder gozar del amor con libertad” (8,2), por esto sufre, “porque el alma ya no posee su corazón, pues lo ha dado al Amado” (9,2), porque “está el alma como vaso vacío que espera su lleno” (9,6). Pero este deseo, esta sed, la suscita Dios mismo en el alma, para mover a la persona en su búsqueda, para lanzarle a buscar el resplandor de la hermosura de un amor hasta el extremo, sin importar lo que cueste, ya que “no tiene corazón para sí, sino para aquello que ama” (9,5).

Se entra en lo oscuro de la noche pasiva de los sentidos, donde “teniendo perdido el gusto y el apetito, de todos los manjares fastidia y todas las cosas le molestan y enojan” (10,1), “porque semejantes almas padecen mucho en tratar con la gente y otros negocios, porque antes la estorban que le ayudan a su pretensión” (Ibíd.). Es tal el ansia que “quiere el alma obligar al Esposo a que le deje ver esta lumbre de sus ojos”, que no es otra cosa que su hermosura, “no sólo porque, no teniendo otra, estará en tinieblas,

³⁴⁴ “El mirar de Dios es amar”, máxima sanjuanista que se repite a lo largo del poema (Cfr. 20,6; 31,5.8; 32,3; 33,7).

sino también porque no los quiere tener para otra alguna cosa que para él”. Es decir, porque ya todo su eros, su deleite está sólo en su Amado, porque comienza a encausar todas sus potencias movidas por esta ansia de amor, viviendo las palabras del salmista “sea el Señor tu delicia y Él te dará lo que pide tu corazón” (Sal 36,4).

Se llega así a la estrofa 11, redactada y añadida posteriormente. Sin duda tiene gran relevancia como argumento a la visión que se viene planteando, ya que “pide en esta canción determinadamente le descubra y muestre su hermosura, que es su divina esencia” (11,2), distinguiendo el hombre en este punto del proceso espiritual que es habitado por Otro³⁴⁵, pero encubierto, “del cual le comunica Dios ciertos visos entreoscuros de su divina hermosura” (11,4), belleza que sólo sus visos deslumbran a tal punto “que si el alma tuviese un solo barrunto de la alteza y hermosura de Dios, no sólo una muerte apetecería por verla ya para siempre, como aquí desea, pero mil acerbísimas muertes pasaría muy alegre por verla solo un momento” (11,7), por esto dice:

Máteme tu vista y hermosura, pues que sabe que en aquel mismo punto que la viese sería ella arrebatada a la misma *hermosura*, y absorta en la misma *hermosura*, y transformada en la misma *hermosura*, y ser ella hermosa como la misma *hermosura*, y bastada y enriquecida como la misma *hermosura* (11,10).

El hombre creado a imagen y semejanza de Dios, en cuya esencia es hermoso, tiene una *dolencia de amor*, que no se cura sino con la *presencia y la figura*. Esta figura o forma concreta es Cristo, a quien llama *crystalina fuente* (12,3), que es el molde, la esencia de esa hermosura, con la que el hombre fue creado, y de la cual aspira recuperar su semejanza perdida:

Pero sobre este dibujo de fe hay otro dibujo de amor en el alma del amante, y es según la voluntad, en la cual de tal manera se dibuja la figura del Amado y tan conjunta y vivamente se retrata en él, cuando hay unión de amor, que es verdad decir que el Amado vive en el amante, y el amante en el Amado; y tal manera de semejanza hace el amor en la transformación de los amados, que se puede decir que cada uno es el otro y que entrambos son uno. La razón es porque en la unión y transformación de amor el uno da posesión de sí al otro, y cada uno se deja y trueca por el otro; y así, cada uno vive en el otro, y el uno es el otro y entrambos son uno por transformación de amor (12,7).

El destello de la hermosura de Cristo dibujado en lo más profundo del alma, brilla en la oscuridad de la noche pasiva de los sentidos y revela que sólo en la semejanza con la

³⁴⁵ Es aquí donde trata de las tres formas de presencia (esencial, por gracia y por afección espiritual) que se han tratado en el punto 2.2 del capítulo I sobre la inhabitación divina.

hermosura de Cristo es donde el hombre recupera su esencia, esencia que resplandece desde dentro, porque esta huella permanece esencialmente “en mis entrañas dibujados” (12,6).

La semejanza se refiere concretamente a la armonía de las relaciones intratrinitarias, que siendo Tres son Una, y se restablece en el hombre por Cristo, que es la forma primordial, dentro de la Trinidad, “de manera que, según esta semejanza y transformación, podemos decir que su vida y la vida de Cristo toda era una vida por unión de amor. Lo cual se hará perfectamente en el cielo en divina vida en todos los que merecieren verse en Dios; porque, transformados en Dios, vivirán vida de Dios y no vida suya, aunque sí vida suya, porque la vida de Dios será vida suya” (12,8), este es el ya mencionado cristocentrismo trinitario sanjuanista, “porque, así como el amor es unión del Padre y del Hijo, así lo es del alma con Dios” (13,11).

Empero, al alma le queda la senda más oscura, la tiniebla más densa, la horrenda noche del espíritu donde “siente en sí el vacío de Dios y gravísimas tinieblas en su alma, con fuego espiritual que le seca y purga, para que, purificada, se pueda unir con Dios” (13,1), “porque tal es la miseria natural en esta vida, que aquello que el alma le es más vida y ella con tanto deseo desea, que es la comunicación y conocimiento de su Amado, cuando se le vienen a dar, no lo puede recibir sin que casi le cueste la vida (13,3), es tal la fuerza de ese “rayo de luz sobrenatural” (13,1) que “no hay tormento que así descoyunte los huesos y ponga en estrecho al natural, tanto que, si no proveyese Dios, se acabaría la vida” (13,4).

Comienza a pasar la noche del espíritu y aparece “el desposorio espiritual con el Verbo, Hijo de Dios. Y al principio que se hace esto, que es la primera vez, comunica Dios al alma grandes cosas de sí, hermoseándola de grandeza y majestad, y arreándola de dones y virtudes, y vistiéndola de conocimiento y honra de Dios, bien así como a desposada en el día de su desposorio” (14-15,2). Pero no es que Dios permanezca indiferente frente a las penas que atraviesa el alma en este estado porque “en los enamorados la herida de uno es de entreambos, y un mismo sentimiento tienen los dos” (13,9).

Si antes vio los ojos dibujados, ahora es cuando comienza a escuchar la voz (14,10), es una relación más íntima y personal con Dios, es la inhabitación trinitaria con una

profundidad que va más allá de lo que pueda ver, porque “por grandes y admirables novedades y noticias extrañas alejadas del conocimiento común que el alma ve en Dios, le llama ínsulas extrañas” (14,8), porque como afirma san Pablo “*Fides ex auditu*” (Rom 10, 8):

Este divino silbo que entra por el oído del alma no solamente es sustancia, como he dicho entendida, sino también descubrimiento de verdades de la Divinidad y revelación de secretos suyos ocultos. Porque, ordinariamente, todas las veces que en la Escritura divina se halla alguna comunicación de Dios, que se dice entrar por el oído, se halla ser manifestación de estas verdades desnudas en el entendimiento o revelación de secretos de Dios; las cuales son revelaciones o visiones puramente espirituales, que solamente se dan al alma sin servicio y ayuda de los sentidos, y así es muy alto y cierto esto que se dice comunicar Dios por el oído (14,15).

Es un cambio sustancial en la relación, pasar de la mirada a escuchar un silbo amoroso, un susurro (14,18) que se convierte en la verdadera visión de Dios, no a través de la vista sino del oído espiritual (14,15) “lo cual es el principal deleite del alma, porque es en el entendimiento, en que consiste la fruición, como dicen los teólogos, que es ver a Dios” (14,14), entra en escena el Espíritu Santo, es un paso de integración de la cristología a la pneumatología.

Esta evolución en la relación Dios-hombre se traduce por parte del hombre en una mayor madurez, evidenciándose en las virtudes que comienzan a aflorar en su vida (16,8), virtudes que embellecen la Esposa para ir la preparando al matrimonio. De aquí que comiencen la unión de voluntades (6,4), concretándose en “sola la voluntad parezca, asistiendo al Amado en entrega de sí y de todas las virtudes en la manera que está dicho” (16,11). Sin embargo, pese la significativa progresión estética en el embellecimiento de su alma en la relación con su Amado, aún no llega a la divina unión y necesita purificarse mediante “las ausencias que padece el alma de su amado en este estado de desposorio espiritual son muy aflictivas, y algunas son de manera que no hay pena que se le compare” (17,1), sufre una profunda “sequedad espiritual y ausencia afectiva” (17,3). Explicando gráficamente su causa, es como decir que porque “echa de ver que ella está en el cuerpo como un gran señor en la cárcel, sujeto a mil miserias, y que le tienen confiscados sus reinos e impedido todo su señorío y riquezas, y no se le da su hacienda sino muy por tasa la comida” (18,1).

Comienza a prepararse ya el matrimonio, concretamente con cuatro peticiones de la Esposa para el Esposo:

La primera, que sea él servido de comunicársele muy adentro en lo escondido de su alma;
La segunda, que embista e informe sus potencias con la gloria y excelencia de su Divinidad;
La tercera, que sea esto tan alta y profundamente, que no se sepa ni quiera decir, ni sea de ello capaz el exterior y parte sensitiva;
La cuarta, que se enamore de las muchas virtudes y gracias que él ha puesto en ella, con las cuales va ella acompañada y sube a Dios por muy altas y levantadas noticias de la Divinidad y por excesos de amor muy extraños y extraordinarios de los que ordinariamente se suelen tener (19,2).

Cuatro peticiones donde la Esposa ya comienza a pedir concretamente su embellecimiento, se comienza a concretar al anhelo de ser engalanada desde lo profundo de su alma, a través de las potencias, con virtudes y gracias hasta llegar a la experiencia de inefabilidad propia de la contemplación infusa. Sin embargo:

Para llegar a tan alto estado de perfección como aquí el alma pretende, que es el matrimonio espiritual, no sólo le basta estar limpia y purificada de todas las imperfecciones y rebeliones y hábitos imperfectos de la parte inferior, en que, desnudado el viejo hombre, está ya sujeta y rendida a la superior, sino que también ha menester grande fortaleza y muy subido amor para tan fuerte y estrecho abrazo de Dios. Porque no solamente en este estado consigue el alma muy alta pureza y hermosura, sino también terrible fortaleza por razón del estrecho y fuerte nudo que por medio de esta unión entre Dios y el alma se da (20,1).

El alma, por su parte, ya comienza a tener la santidad que se manifiesta en virtudes heroicas, “las cuales son ya las del matrimonio espiritual, que asientan sobre el alma fuerte, que aquí es significada por el muro, en cuya fortaleza ha de reposar el pacífico Esposo sin que perturbe alguna flaqueza” (20,2), virtudes que son la manifestación de un sí de amor, “que le conviene tener para parecer delante del Esposo Cristo, para consumación de tal estado” (Ibíd). Sucede entonces la *metanoia* o “cierta conversión espiritual” (20,4), “poniendo en razón a las dos potencias naturales: irascible y concupiscible, que antes algún tanto afligían el alma” (Ibíd.).

Y por fin, “ha llegado a este estado del matrimonio espiritual, que él y ella tanto habían deseado” (22,2)³⁴⁶, “el cual es mucho más sin comparación que el desposorio espiritual, porque es una transformación total en el Amado; (...) porque así como en la

³⁴⁶ Aquí el autor realiza la recensión de lo tratado hasta aquí a la luz de las tres vías que se han venido mostrando y que sirvieron de luz para ver todo el proceso. Con esto advierte el paso de la vía iluminativa o contemplativa a la vía unitiva que comienza aquí con el tan anhelado matrimonio espiritual, el cual “es el más alto estado a que en esta vida se pueda llegar” (22,3).

consumación del matrimonio carnal son dos en una carne, como dice la divina Escritura (Gn 2,24), así también, consumado este matrimonio espiritual entre Dios y el alma, son dos naturalezas en un espíritu y amor” (22,3); esta consumación se da concretamente en el árbol de la Cruz, donde “el hijo de Dios redimió y, por consiguiente, desposó consigo la naturaleza humana y, por consiguiente, a cada alma, dándola él gracia y prendas para ello” (Ibíd.).

Sucede aquí el bautismo en el Espíritu (Hch 10,47), en el cual Dios se acomoda al ritmo de cada alma hasta llegar al estado de perfección o vía unitiva:

Porque aquél es desposorio que se hizo de una vez, dando Dios al alma la primera gracia, lo cual se hace en el bautismo con cada alma. Mas éste es por vía de perfección, que no se hace sino muy poco a poco por sus términos, que, aunque es todo uno, la diferencia es que el uno se hace al paso del alma, y así va poco a poco; y el otro, al paso de Dios y así hácese de una vez (23,6)

Esta unión tiene concretos frutos que engalanan el alma en la semejanza de la belleza con su Amado con toda clase de virtudes “que son la abundancia y grandeza y hermosura de Dios” (24,6), y que le ayudan a vencer al mundo, al demonio y a la carne (24,5). Esa hermosura deriva de que “todas estas virtudes están en el alma como tendidas en amor de Dios, como en sujeto en que bien se conservan y están como bañadas en amor, porque todas y cada una de ellas están siempre enamorando al alma de Dios, y en todas las cosas y obras se mueven con amor a más amor de Dios” (24,7), porque es tal la belleza que “esta alma está aquí vestida de Dios y bañada de divinidad” (26,1).

Se ha dado el matrimonio, elevando al hombre a *la semejanza de hermosura*³⁴⁷ con su Creador, donde las tres potencias son divinizadas: “porque según el entendimiento, bebe sabiduría y ciencia, y según la voluntad, bebe amor suavísimo; y según la memoria, bebe recreación y deleite en recordación y sentimiento de gloria” (26,5) con una

³⁴⁷ Expresión deducida de la doctrina sanjuanista acerca del matrimonio espiritual, un buen texto para apoyarse es cuando advierte que: “Para entender, pues, cuál sea esta unión de que vamos tratando, es de saber que Dios, en cualquiera alma, aunque sea la del mayor pecador del mundo, mora y asiste sustancialmente. Y esta manera de unión siempre está hecha entre Dios y las criaturas todas, en la cual les está conservando el ser que tienen; de manera que si de esta manera faltase, luego se aniquilarían y dejarían de ser. Y así, cuando hablamos de unión del alma con Dios, no hablamos de esta sustancial, que siempre está hecha, sino de la unión y transformación del alma con Dios, que no está siempre hecha, sino sólo cuando viene a haber semejanza de amor. Y, por tanto, ésta se llamará unión de semejanza, así como aquélla, unión esencial o sustancial; aquélla, natural; ésta, sobrenatural; la cual es cuando las dos voluntades, conviene a saber, la del alma y la de Dios, están en uno conformes, no habiendo en la una cosa que repugne a la otra. Y así, cuando el alma quitare de sí totalmente lo que repugna y no conforma con la voluntad divina, quedará transformada en Dios por amor” (2S5,3).

locación específica que es en *la interior bodega* la cual, “es a saber, la más interior, de donde se sigue que hay otras no tan interiores, que son los grados de amor por donde se sube hasta este último” (26,3), a este nivel “pocas llegan en esta vida” (26,4).

El alma en este estado de hermosura “no sabe otra cosa sino amar y andar siempre en deleites de amor con el Esposo (...), como el alma ve que su amado nada aprecia ni de nada se sirve fuera del amor, de aquí es que, deseando ella servirle perfectamente, todo lo emplea en amor puro de Dios” (27,7). Llegados a este punto, *ya sólo en amar es mi ejercicio* (28,8), que “es como si dijera: Amado mío, todo lo áspero y trabajoso quiero por ti, y todo lo suave y sabroso quiero para ti” (28,10), porque *para este fin fuimos creados* (29,3).

“Es propiedad del amor perfecto no querer admitir ni tomar nada para sí ni atribuirse a sí nada, sino todo al Amado” (32,2), es el *agape* divino impreso en el alma humana, es el adamar que “es amar mucho; es más que amar simplemente; es como amar duplicadamente” (32,5), es el momento de la divinización cuando el Esposo a través de su mirar “inclinándose al alma con misericordia, imprime e infunde en ella su amor y gracia, con que la hermosea y levanta tanto, que la hace consorte de la misma divinidad (2Pe 1,4)” (32,4). Pero el proceso de embellecimiento -o de re-creación- es constante ya que, “si antes merecía esto por la fealdad de su culpa y bajeza de su naturaleza, que ya después que él la miró la primera vez, en que la arreó con su gracia y vistió con su hermosura, que bien la puede ya mirar la segunda y más veces, aumentándole la gracia y hermosura” (33,3), y por esto canta:

No quieras despreciarme,
que, si color moreno en mí hallaste,
ya bien puedes mirarme
después que me miraste,
que gracia y hermosura en mí dejaste (33)

Pasa así del color moreno a ser una *blanca*³⁴⁸ *palomica* (34,3) que se entiende como desde el trato delicado del Amante del *Cantar de los Cantares* cuando llama a su Amada “paloma mía” (Cant. 2,14), y aquí:

³⁴⁸ El color blanco simboliza la luz la resurrección, la santidad alcanzada. Un buen ejemplo se encuentra en el poema de la noche cuando dice “entre azucenas olvidado”.

Llama al alma blanca palomica por la blancura y limpieza que ha recibido de la gracia que ha hallado en Dios. Y llámala paloma porque así la llama en los *Cantares* (Cant. 2, 10) para denotar la sencillez y mansedumbre de condición y amorosa contemplación que tiene; porque la paloma no sólo es sencilla y mansa, sin hiel, mas también tiene los ojos claros y amorosos; que, por eso, para denotar el Esposo en ella esta propiedad de contemplación amorosa con que mira a Dios, dijo allí también (Cant. 1, 14) que tenía los ojos de paloma. (34,3)

La soledad (35,2) donde resuenan los silbos amorosos del Amado, es el ambiente vital donde ya el alma elige estar, “la razón es porque el amor, como es unidad de dos solos, a solas se quieren comunicar ellos” (36,1). Es allí donde nace la más sublime Canción:

Gocémonos, Amado,
y vámonos a ver en tu hermosura
al monte y al collado,
do mana el agua pura;
entremos más adentro en la espesura (36)

Este es el culmen humano, es el más alto grado de hermoejamento a que se pueda llegar en esta vida, y aspira a participar “de la misma hermosura del Esposo en el día de su triunfo, que será cuando vea a Dios cara a cara” (36,5)³⁴⁹. Este estado de hermosura es la igualdad de amor (*Agape*) con su Creador que le lleva a desear ir a mirar, a continuar la obra de embellecimiento, de hermojeear a otros como lo hizo Dios con él, de entregarse en acto de amor por las demás criaturas. Canta aquí el texto que ya se ha citado pero que vale la pena repetir por la trasfiguración de la belleza en sí del alma a través de la sublimidad de la pluma sanjuanista:

Que quiere decir: hagamos de manera que, por medio de este ejercicio de amor ya dicho, lleguemos hasta vernos en tu *hermosura* en la vida eterna, esto es:

que de tal manera esté yo transformada en tu *hermosura*,
que, siendo semejante en *hermosura*,
nos veamos entrambos en tu *hermosura*,
teniendo ya tu misma *hermosura*;
de manera que, mirando el uno al otro, vea cada uno en el otro su *hermosura*,
siendo la una y la del otro tu *hermosura* sola,
absorta yo en tu *hermosura*;
y así te veré yo a ti en tu *hermosura*,
y tú a mí en tu *hermosura*,
y yo me veré en ti en tu *hermosura*,
y tú te verás en mí en tu *hermosura*;
y así, parezca yo tú en tu *hermosura*,
y parezcas tú yo en tu *hermosura*,
y mi *hermosura* sea tu *hermosura*

³⁴⁹ “El primer Sábado, cuando Dios, al contemplar lo hecho, tuvo la impresión de que todo era justo y bueno, representa un tranquilo distanciarse frente a la acción inmediata. El gran Sábado del final, al que todo tiende (Hb 4,1-10), será participación en la contemplación divina de sus obras (no solamente mirada dirigida a Dios, sino más bien mirada dirigida, justamente con Dios, a lo realizado por Este)” (BALTHASAR, HANS URS, “Revelación y Belleza”, en: *Ensayos Teológicos I* (Verbum Caro), Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964, p. 151.)

y tu hermosura mi *hermosura*;
y así, seré yo tú en tu *hermosura*,
y serás tú yo en tu *hermosura*,
porque tu misma hermosura será mi *hermosura*;
y así, nos veremos el uno al otro en tu *hermosura*. (36,5)

Al llegar a este estado de beatitud, de divinización, es importante traer la queja de Juan de la Cruz ante las almas que se quedan estancadas en sus miserias y no llegan a la plenitud por las que fueron creadas:

¡Oh almas criadas para estas grandezas y para ellas llamadas!, ¿qué hacéis?, ¿en qué os entretenéis? Vuestras pretensiones son bajezas y vuestras posesiones miserias. ¡Oh miserable ceguera de los ojos de vuestra alma, pues para tanta luz estáis ciegos, y para tan grandes voces sordos, no viendo que, en tanto que buscáis grandezas y gloria, os quedáis miserables y bajos, de tantos bienes, hechos ignorantes e indignos! (39,7).

Después de todo este recorrido se ha podido ver el posible cambio interpretativo a la luz de la *hermosura*, la manera en la que le da un claro sentido al *Cántico* y cómo, en la espiritualidad sponsal de san Juan de la Cruz, se convierte en camino, o sea, en la *vía pulchritudinis*, desarrollada en las tres vías: purgativa, iluminativa y unitiva. Esta senda estrecha tiene como meta el matrimonio espiritual, la semejanza de hermosura, de ahí las palabras de una de las doctoras carmelitas que mejor entendió a su Santo:

Dios ha creado a los hombres para sí. Quiere unirlos con él y regalarles la plenitud sin medida y la inefable beatitud de su propia vida divina, y esto ya en esta vida. Esta es la meta hacia la que les orienta y a la que deben tender con todas sus fuerzas.³⁵⁰

³⁵⁰ STEIN, EDITH, *La ciencia de la Cruz*, Burgos: Monte Carmelo, 2014, p. 81.

CONCLUSIÓN

Es importante anotar, antes que nada, la influencia de Dionisio el Areopagita en san Juan de la Cruz. Por el momento no se sabe con certeza si leyó las obras porque ningún dato histórico así lo confirma, sin embargo, en este trabajo se dan tres puntos claves de textos dionisianos cuya doctrina está presente en la obra sanjuanista: en primer lugar, en la primera carta habla específicamente de “la ciencia del no saber”³⁵¹ que san Juan convertirá en poema “saber no sabiendo / toda ciencia trascendiendo” (P. IX, 6); en segundo lugar, habla del “rayo supraesencial de tiniebla divina”³⁵² que de la misma manera en la obra del místico español corresponde a la contemplación del Misterio de los misterios que es la Santísima Trinidad (CB39,3-4); y, en tercer lugar, un dato importante que aporta significativamente a esa investigación es la correspondencia con el nombre divino de “hermosura” en cuatro sentidos: cuando hablan en sí de “la Hermosura”³⁵³ como esencia de Dios (CB11,2), en la correspondencia de amor y belleza³⁵⁴ (LIB1,14), en la unidad inseparable de los trascendentales del bien y la belleza³⁵⁵ (CB14,2), y el pecado como ausencia de hermosura³⁵⁶ (2N10,2; CB30,10).

Aunque esta entre otras referencias convierte a Juan de la Cruz en un teólogo místico, también se le puede considerar como un ‘teólogo dogmático’, logrando contener de manera casi natural la unidad entre espiritualidad y dogmática tan buscada por teólogos contemporáneos. Esta unidad es vivir la Verdad, es tener la unidad entre pensamiento y vida que habla de la madurez humana alcanzada por un hombre concreto que tiene como misión señalar cuál es el camino para llegar a la cima del Monte Carmelo a contemplar el Rostro de Dios.

Después del Concilio Vaticano II, la doctrina de san Juan de la Cruz adquiere nuevo sentido y gran vigencia. La lectura de sus obras a partir del *Aggiornamento* ha permitido abrir horizontes más claros de interpretación y claridad del verdadero significado de sus expresiones, incluyendo aquellas que en algún momento resultaban muy oscuras.

³⁵¹ AREOPAGITA, DIONISIO, *Obras completas*, Madrid: BAC, 1995, (Ep 1, 1065A-B), p.383.

³⁵² AREOPAGITA, DIONISIO, “Teología mística”, en: *Obras completas*, Madrid: BAC, 1995², p. 245.

³⁵³ AREOPAGITA, DIONISIO, “Los nombres de Dios”, en: *Obras completas*, Madrid: BAC, 1995², p. 302.

³⁵⁴ IBÍD., p. 307.

³⁵⁵ IBÍD., p. 302.

³⁵⁶ IBÍD., p. 321.

San Juan de la Cruz es doctor de la Iglesia por la grandeza de su mística, condensada en la poesía y desarrollada en su prosa. Si bien, él mismo advierte que ningún desarrollo puede agotar el sentido de “estos dichos de amor en inteligencia mística” (CB pról., 1), su prosa tiene un profundo contenido teológico dogmático-espiritual, que desarrolla a partir de su propia experiencia.

A este respecto, siglos más tarde, Hans Urs von Balthasar invitó a pasar de una teología sentada a una teología arrodillada, contemplando la Gloria de Cristo resplandeciente de manera concreta en la Cruz. Acercarse al magisterio sanjuanista desde la conciencia de la estética teológica abre nuevas puertas de interpretación, porque así se trasciende la grandeza de la estética de su lírica al deslumbramiento de la teología contenida en su prosa donde contempla a Dios, en una *analogía entis*, desde el trascendental de la belleza, la cual es para él su mayor obsesión.

La palabra “hermosura” es para san Juan de la Cruz no sólo un atributo divino por el que se pueda conocer a Dios, o la huella que deja en la creación. Hemos visto en nuestro trabajo que hay cuatro clases de hermosura dispuestas en gradación: la vana hermosura, la hermosura del arte, la hermosura de las criaturas y en ella la más importante que es el hombre y la belleza en sí.

Esta belleza en sí es “la esencia de Dios” (CB11,2), es su mismo ser. Belleza que se concreta en la Unidad de las Tres personas que forman una danza (*perijóresis*) perfectamente armónica que hace resplandecer su Gloria, Gloria que se trasparenta en el anonadamiento (*Kénosis*) de Cristo hasta el extremo en la Cruz, creando una paradoja perfecta los dos textos bíblicos: “Eres el más bello de los hombres” (Sal 44), y “tan desfigurado que no parecía humano” (Is 52,14), recapitulando en sí los extremos más antinómicos de la realidad humana. Dionisio el Areopagita llama al resplandor de esta Belleza el “rayo supraesencial de la tiniebla divina”.

La belleza en sí o *Hermosura* se convierte para san Juan de la Cruz en el símbolo de los símbolos, en su *sacramentum*, como la llave que le abre las puertas para pasar a la realidad sobrenatural. Tomado así y leyendo sus obras desde este criterio hermenéutico se descubre la clara luminosidad que resplandece en cada una de sus obras, aun en

aquellos pasajes más oscuros se puede ver detrás el resplandor de la Gloria de Cristo en el absurdo de su muerte de Cruz, es decir, detrás de cada noche oscura, arde sin descansar la llama de amor viva y viceversa, dentro de la llama de amor viva, resplandece la oscura contemplación de la fe.

Balthasar afirmó que “la «belleza» es para Juan una obsesión; es para él una meta, pero también es un camino”³⁵⁷. Es un camino, porque para el Santo carmelita la *via pulchritudinis* es el camino seguro para llegar al matrimonio espiritual, el cual se puede encontrar en su dibujo del Monte Carmelo donde hay tres vías: la de los gozos temporales que siempre hacen perder, la de los gozos espirituales que tiene una leve posibilidad de hacerme llegar en algún momento a la senda estrecha del centro (tercera vía) en la que las nada se repiten ante cualquier deleite que aparezca porque la desnudez espiritual es la posición más idónea para ir progresando en la contemplación de la Gloria de Dios.

Es decir, cada deleite que atrae al sujeto en el resplandor de esa belleza se sirve de él para dar el paso adelante, pero no se queda embelesado en este gusto sino que lo trasciende hasta que aparezca uno más puro y así ir siendo conducido desde el *eros* por el *pathos* a llegar al *ágape* de la más pura contemplación de la belleza en sí.

Esta *via pulchritudinis* se desarrolla en el diálogo entre Dios y el hombre, Dios que toma la iniciativa haciendo todo lo posible para que el hombre vuelva al fin para el cual fue creado: la divina unión.

El hombre fue creado a imagen de Cristo que es la forma concreta de la belleza divina y por eso es en él donde se da el matrimonio espiritual con la Trinidad (cristocentrismo trinitario sanjuanista) y a semejanza de las armónicamente perfectas relaciones intratrinitarias. Por esto el hombre fue creado muy hermoso (CB5,1), parafraseando la expresión de Dios al ver su creación (Gn 1,31), pero cayó en la desobediencia y así lesionó esa semejanza, afeó su esencia perdiendo su unidad interior.

³⁵⁷ BALTHASAR, Hans Urs. *Gloria III*, Encuentro: Madrid, 2011, p. 160

Cristo con su “levantamiento” hace una nueva creación y al hombre, por ser Él la imagen perfecta, le hermosea hasta la divina unión, pasando de la inhabitación esencial a la presencia por gracia y de ahí por afección espiritual (CB11,3) donde se convierte en un espejo donde resplandece la Gloria de Cristo para sus semejantes. Ese Dios que toma la iniciativa, cuya mayor pasión es el hombre, que hace todo por redimirlo es para San Juan de la Cruz todo, y al afirmar todo no es una hipérbole, un tópico o una exageración, sino la realidad de su vida, en el ocultamiento de los datos biográficos que tanto atraen a los curiosos y en la trasmisión de una doctrina tan transparente que es difícil de comprender.

A la pregunta de ¿quién es Dios para San Juan de la Cruz?, se podría responder concretamente: Dios para el Santo carmelita es la paradoja de la total trascendencia en la total inmanencia, es el Dios trascendentemente inmanente o íntimamente trascendente. Por eso para llegar a él no propone ni la vía *apofática* ni la *catafática* porque fuera de la revelación de Él no se puede afirmar ni negar nada; sí propone negar todo prejuicio subjetivo que el alma tiene de Dios y le impide conocerle, pero nunca puede llegar a afirmar una negación porque eso entraría en contradicción con uno de sus principios teológicos más relevantes: “saber no sabiendo / toda ciencia trascendiendo”.

Este Dios “oscuro”, por ponerle un apelativo aunque resulte insuficiente, es el origen, el camino y la meta de toda la *via pulchritudinis*, es decir, de esa espiritualidad de la belleza en la cual Juan de la Cruz desarrolla pedagógicamente el proceso trasformativo del ser humano desde el momento que hace una opción profunda de entrar por la puerta estrecha y atravesar toda la difícil senda trasformativa de las tres vías: purgativa, iluminativa y hasta llegar a su meta que es la unitiva, en la cual el hombre sufre la transformación ontológica que los Padres orientales han llamado “divinización” y que en el presente trabajo se ha llamado re-hermoejamento, alcanzar la *semejanza de hermosura*.

La gran dificultad que siempre estará presente en la interpretación de los textos sanjuanistas, tanto de su poesía como de su prosa, es que no se ciñe a ningún sistema, ni de lo que recibe de sus contemporáneos, ni de lo que hereda de los antiguos. No se puede enmarcar dentro de un sistema, porque, partiendo de la experiencia hace uso de los elementos que tiene a su mano, aunque a primera vista parezcan contradictorios, en

el fondo tienen el profundo sentido de la unidad de todo su pensamiento, propio de la madurez de alguien que ha alcanzado las cimas humanas. Se podría afirmar que san Juan de la Cruz elabora un sistema de pensamiento propio haciendo uso indiferente de los elementos que tiene a su alcance, por muy antagónicos que parezcan los hace confluír armónicamente en la grandiosa estructura de sus obras.

Teniendo en cuenta esta dificultad y leyendo sus obras desde la clave hermenéutica que da el símbolo de “la hermosura” se abre para quien se acerque a sus obras una comprensión más clara -y tal vez un poco más fiel- de la herencia que el místico español quiso legar a las almas que Dios va a ir conduciendo por esta bienaventurada senda, cumpliendo así el doble objetivo que se proponía al inicio de este trabajo: de aproximar la obra sanjuanista a personas inquietas por la vida espiritual pero sin mucha formación teológica y, paralelamente, resaltar el importante servicio que su obra puede prestar a la reflexión teológica después del Concilio Vaticano II.

Partir del hecho de que Dios es hermoso por esencia, crea al hombre a su imagen y semejanza y por Cristo, con Cristo y en Cristo sufre una transformación hasta llegar a la semejanza de hermosura, a la divinización, tiene mucho que decir a todo tipo de personas que se acerquen a su obra: a los indiferentes, a los estudiosos, a los inquietos, a los espirituales, a los académicos, hasta los ateos que aún tienen viva la capacidad de contemplar la belleza.

Para decirlo de forma concreta: el gran aporte sanjuanista para todo hombre de hoy es redescubrir esa *via pulchritudinis* siendo conducido de manera pedagógica con un mapa que le guía por la oscura senda hasta llegar a la divina unión. Es decir, la doctrina sanjuanista es el *GPS* para todo aquel que es conducido por Dios a la perfección de amor en su Hijo.

Esta lectura interpretativa se ha visto a manera de esbozo en el *Cántico Espiritual*, obra que ofrece de forma directa y evidente esta realidad. Se deja como propuesta a una posterior investigación realizar la misma lectura pero en el conjunto de sus otros tres grandes comentarios: *Subida al Monte Carmelo* (Vía purgativa), *Noche Oscura* (Vía iluminativa o contemplativa) y *Llama de Amor viva* (Vía unitiva).

De manera sintética, he aquí algunas conclusiones a las que se han llegado en este trabajo:

1. San Juan de la Cruz es teólogo místico, es decir, a través de su experiencia una dogmática y espiritualidad.
2. La *hermosura* es un aspecto que hasta ahora no se ha tenido en cuenta y que se convierte en un argumento relevante para ver la clara influencia de Dionisio el Areopagita en la obra sanjuanista.
3. Su teología está desarrollada en un cristocentrismo trinitario.
4. Dios para él es la Suma Belleza, es la paradoja entre lo totalmente trascendente y lo totalmente inmanente.
5. Hay cuatro grados de la belleza: la vana hermosura, la belleza en el arte, la belleza de las criaturas y la Belleza en sí que es la esencia de Dios y que sólo se puede percibir en la contemplación pura que es el culmen de la desnudez espiritual.
6. El hombre es el ser relacional creado para la divina unión a imagen y semejanza de Dios, que es la Belleza en sí, redimido por la forma concreta de esa Belleza que es Cristo en el re-hermoseamiento a través de las virtudes teologales.
7. Su obra no es ajena al *Aggiornamento* eclesial que ha producido el Concilio Vaticano II, ya que no solo goza una reivindicación a nivel teológico sino que brinda aportes significativos a la reflexión.
8. Gracias al estudio de Balthasar se descubrió que Juan de la Cruz utiliza el método de la estética teológica no sólo en la pulcritud de su poesía sino en lo eminente de su prosa.
9. La palabra clave, el símbolo de los símbolos, mediante el cual se abre el misterio de su obra es “la Hermosura”.
10. Acertadamente han afirmado Crisógono de Jesús y Eulogio Pacho que *la belleza es para Juan una obsesión*; a lo que Michel Florissone y Balthasar han agregado que *es para él una meta, pero también es un camino*.
11. La *via pulchritudinis* es la senda que muestra Juan de la Cruz para llegar de manera segura a la semejanza de hermosura.
12. La semejanza de hermosura es la divina unión como incorporación a la danza (*perijóresis*) divina a través de la unión de las voluntades divina y humana, por eso se da en Cristo.

BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES PRIMARIAS Y SUBSIDIA:

- SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, Madrid: EDE, 2009⁶. (FEDERICO RUIZ SALVADOR)
- _____, *Obras Completas*, Burgos: Monte Carmelo, 2000⁷. (EULOGIO PACHO)
- _____, *Obras completas*, Salamanca: Sígueme, 2007. (MAXIMILIANO ERRAIZ)
- AAVV, *Concordancias de los escritos de san Juan de la Cruz*, Roma: Teresianum, 1990.
- DIEGO SÁNCHEZ, MANUEL, *Bibliografía sistemática de san Juan de la Cruz*, Madrid: EDE, 2000.
- *Diccionario de san Juan de la Cruz*, Burgos: Monte Carmelo, 2009. EULOGIO PACHO (DIR).

2. DOCUMENTOS MAGISTERIALES

- *CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constituciones. Decretos. Declaraciones.* MADRID: BAC, 2000².
- Congregación para la Educación Católica Roma, 30 de noviembre de 1989. *Instrucción sobre el estudio de los padres de la iglesia en la formación sacerdotal.*
- DENZINGUER, HEINRICH Y HÜNERMANN, PETER, *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona: Herder, 1999.
- FRANCISCO, EVANGELII GAUDIUM.
- _____, LAUDATO SÍ.
- JUAN PABLO II, SALVIFICI DOLORIS.
- _____, FIDES ET RATIO.
- PONTIFICIO CONSEJO DE LA CULTURA, *La via pulchritudinis, camino de evangelización y diálogo*, Asamblea Plenaria (27-28 de marzo de 2006), Madrid: BAC, 2008.

4. ESTUDIOS SOBRE SAN JUAN DE LA CRUZ

A. Artículos

- CASTRO, SECUNDINO, “Cristo vivo” en Juan de la Cruz. En: *Revista de Espiritualidad*, 49 (1990), pp. 439-474.
- _____, “El amor como apertura trascendental del hombre en san Juan de la Cruz”, en: *Revista de Espiritualidad* (1976), pp. 431-463.
- _____, “El rostro de Dios en san Juan de la Cruz”, en: *Revista de Espiritualidad* 58 (1999), pp. 187-223.
- CONTRERAS MOLINA, FRANCISCO CFM, “El Cantar de los Cantares y el Cántico Espiritual”, en: *Revista san Juan de la Cruz*, 11 (1993), pp. 27-73.
- EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, “La antropología sanjuanista”, en: *Revista Monte Carmelo* [1961], p. 63.)
- _____, “La clave Exegética del ‘Cántico Espiritual’”, en: *Ephemerides Carmeliticæ (Teresianum)* 9 (1958), pp. 307-337.
- _____, “La antropología sanjuanista”. En: *Revista Monte Carmelo* (1961), pp. 47-90.
- FORTES, ANTONIO, “Fecha de composición del Cántico B”, en: *Revista Monte Carmelo*, 107 (1999), pp. 39-76.
- GAITÁN, JOSÉ DAMIÁN, “El camino de la Cruz”, en: *Revista de Espiritualidad*, 210-211 (1994), pp. 43-118.
- _____, “Teología poética”, en: *Revista de Espiritualidad* 44 (1990), pp. 403-438.
- GARCÍA DE LA CONCHA, VÍCTOR, “Conciencia estética y voluntad de estilo en san Juan de la Cruz”, en: *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo* 46 (1970), pp. 371-408.
- _____, “Guía estética de las ínsulas extrañas”, en: *Ínsula* – 537 (septiembre 1991), pp. 1-2.34-35.
- GIOVANNA DELLA CROCE, “La experiencia de Dios en san Juan de la Cruz y en los místicos del Norte”, en: *Revista de Espiritualidad*, 21 (1962), pp.47-70.
- GUILLÉN PRECKLER, FERNANDO, “Itinerario espiritual de Juan de la Cruz”, en: *Revista de Espiritualidad* 68 (2009), pp. 535-542.

- LE BLOND, J. M., “Mystique et Théologie chez saint Jean de la Croix”, en: *Revue des Sciences Religieuses*, 51 (1963), pp. 196-239.
- LÓPEZ CASTRO, ARMANDO, “Juan de la Cruz, lector de Dionisio”, en: *Revista de Espiritualidad* 59 (2000), pp.105-118.
- _____, “San Juan de la Cruz: una estética de la indeterminación”, en: *Revista Monte Carmelo* 106 (1998), pp. 406-418.
- MARCOS, JUAN ANTONIO, “Juan de la Cruz y la interioridad humana”, en: *Revista de Espiritualidad* 299 (2016), pp. 219-245.
- MARITAIN, J., “Saint Jean de la Croix praticien de la contemplation”, en: *Etudes Carmelitaines*, 16 (1931), pp. 61-109.
- PACHO, EULOGIO, “Noemática e Interpretación del ‘Cántico Espiritual’”, en: *Ephemerides Carmeliticae (Teresianum)* 40 (1989), pp. 337-362.
- ROS GARCÍA, SALVADOR. “La estética teológica de Hans Urs Von Balthasar” en: *Revista de Espiritualidad* 204 (1992), p. 295-325.
- RUIZ, FEDERICO, “Exploraciones en antropología sanjuanista”, en: *Ephemerides Carmeliticae (Teresianum)* 34 (1983), pp. 209-229.
- TEÓFILO DE LA V. DEL CARMEN, “Experiencia de Dios y vida mística según san Juan de la Cruz”, en: *Ephemerides Carmeliticae (Teresianum)* 13 (1962), pp. 136-223.

B. Obras

- AAVV, *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista* (Ávila, 23-28 de septiembre 1991) Vol. III sección de pensamiento, Valladolid: Junta Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1993.
- _____, *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista* (Ávila, 23-28 de septiembre 1991) Vol. I sección de Filología, Valladolid: Junta Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1993.
- _____, *Antropología de san Juan de la Cruz*. Ávila: Diputación provincial de Ávila, institución gran duque de Alba, 1988.
- _____, *Estudios sanjuanistas II*, Burgos: Monte Carmelo, 1997.
- _____, *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, Salamanca: Junta Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1993.

- _____, *San Juan de la Cruz, espíritu de llama, estudios con ocasión del IV centenario de su muerte*: Roma: Institutum Carmelitanum, 1991.
- _____, *Simposio sobre san Juan de la Cruz*, Ávila: Artes gráficas, 1986.
- BALTHASAR, HANS URS, *Gloria III*, Madrid: Encuentro, 2011.
- BARUZI, JEAN, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* [1924] Paris: Librairie Félix Alcan, 1931.
- _____, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Valladolid: Junta Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2001².
- CASTRO, SECUNDINO, *Hacia Dios con san Juan de la Cruz*, Madrid: EDE, 2013.
- CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, Ávila: Mensajero de santa Teresa y de san Juan de la Cruz, 1929, Tom. II, p. 56
- _____, *Vida de san Juan de la Cruz*, Madrid: BAC, 1982.
- DOOHAN, LEONARD, *The contemporary Challenge of John of the Cross. An Introduction to his life and teaching*, Washington D.C: ICS Publications (Institute of Carmelite Studies), 1995.
- EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *San Juan de la Cruz y sus escritos*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1969.
- FLORISSONE, MICHEL, *Esthétique et Mystique, D'Après sainte Thérèse D'Avila et sain Jean de la Croix*, Paris: Editions du Seuil, 1966
- FRAY JOSÉ DE VELASCO, *Vida, virtudes y muerte del venerable varón Francisco de Yepes*, Salamanca: Junta de Castilla y León, 1992.
- GAITÁN, JOSÉ DAMIÁN, "El tratamiento doctrinal de San Juan de la Cruz en la primera mitad del siglo XX", en *la recepción de los místicos Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz*, Salamanca: Sígueme 1997.
- GARCÍA MUÑOZ, FLORENCIO. *Cristología de San Juan de la Cruz*, Madrid: Editores UPSA Fundación universitaria Española, 1982.
- GARCÍA, CIRO, *Adónde te escondiste, la búsqueda de San Juan de la Cruz*, Burgos: Monte Carmelo, 1999.
- _____, *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, Burgos: Monte Carmelo, 1990.

- GRACIÁN, JERÓNIMO, *Escolias a la Vida de Santa Teresa compuesta por P. Rivera*, Monumenta Historica Carmeli Teresiani, Fontes selecti 3, Roma: Instituto Histórico Teresiano, 1982.
- HOUT, MAX. *Lectures de Jean De la Croix. Essai d'anthropologie mystique*, París: Beaychesne, 1981.
- MANCHO DUQUE, M^a DE JESÚS. *Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz*, Madrid: Editores UPSA Fundación universitaria Española, 1993.
- OFILADA M., MACARIO, *San Juan de la Cruz, sentido experiencial del conocimiento de Dios*, Burgos: Monte Carmelo, 2002.
- ORCIBAL, JEAN. *San Juan de la Cruz y los místicos Renano-Flamenco*. Madrid: Fundación universitaria española (UPS), 1987.
- PACHO, EULOGIO, *Reto a la crítica. Debate histórico sobre el Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz*, Burgos: Monte Carmelo, 1988.
- RODRÍGUEZ, JOSÉ VICENTE, *San Juan de la Cruz. La biografía*, Madrid: San Pablo, 2012.
- RUIZ, FEDERICO. *Introducción a san Juan de la Cruz. El hombre, los escritos y el sistema*, Madrid: BAC, 1978.
- SANSON, HENRI. *El espíritu humano según San Juan de la Cruz*. Madrid, 1962.
- STEIN, EDITH, *Kreuzeswissenschaft*, Germany: Herder, 2003.
- _____, *La ciencia de la cruz*, Burgos: Carmelo, 2014.
- URBINA, FERNANDO, *La persona humana en san Juan de la Cruz*, Madrid: Instituto Social León XIII, 1956.
- _____, *Comentario a Noche Oscura del Espíritu y la Subida al Monte Carmelo de S. Juan de la Cruz*, Madrid: Ediciones Marova, S. L., 1982.
- VILNET, JEAN, *La Biblia en la obra de San Juan de la Cruz*, Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1953.

4. OTRAS OBRAS CONSULTADAS

- ALVES BEZARRA, SÉFORA M., “Mestre Eckhart e Nicolau de Cusa: o homem semelhanca e espelho de Deus”, en: *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa*, Buenos Aires: Biblos, 2005.
- AREOPAGITA, DIONISIO, *Obras completas*, Madrid: BAC, 1995².

- BALTHASAR, HANS URS, “Teología de los tres días”. En: *Misterium Salutis*, Ediciones Cristiandad, 1969.
- ARGARATE, PABLO, “El hombre creado a la imagen y semejanza de Dios en san Máximo el Confesor”, en: *Communio XXX* (1997), pp. 189-219.
- BALTHASAR, HANS URS, “Intento de resumir mi pensamiento”, en: Revista *Communion*, 10 (IV / 88) Madrid: Encuentro, 1988, pp. 284-288.
- BALTHASAR, HANS URS, *Gloria I*, Madrid: Encuentro, 2007.
- _____, *Ensayos Teológicos I* (Verbum Caro), Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964.
- _____, *Solo el amor es digno de fe*, Salamanca: Sígueme, 2011³.
- _____, *Teodramática 4*. Madrid: Encuentro, 1995.
- _____, *Teológica I*, Madrid: Encuentro, 1997.
- _____, *Teológica II*, Madrid: Encuentro, 1997.
- _____, *The God Question and Modern Man*, New York: The Seabury Press, 1967.
- CERTEAU, MICHEL DE. *La fábula Mística*, Madrid: Ediciones Siruela, 2006.
- DOSTOIEVSKI, FYODOR, *Obras selectas (El idiota, Crimen y castigo, Hermanos Karamasov)*, Madrid: Edimat libros, 2000.
- FERRATER MORA, JOSÉ, *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel, 2004².
- FLORENSKI, PÁVEL, *La columna y fundamento de la verdad*, Salamanca: Sígueme, 2010.
- _____, *EL Iconostasio, una teoría de la estética*, Salamanca: Sígueme, 2016.
- GALLAGHER, MICHAEL PAUL, SJ., *Mapas de la fe, diez grandes creyentes desde Newman hasta Ratzinger*. Santander: Sal Terrae, 2012.
- GONZÁLES DE CARDEDAL, OLEGARIO, *Historia, Hombres, Dios, Madrid: Ediciones cristiandad*, 2005.
- ISABEL DE LA TRINIDAD, *Obras Completas*, Burgos: Monte Carmelo, 1985.
- LOUIS-MARIE CHAUVET, *Símbolo y sacramento: dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Barcelona: Herder, 1991.
- MARTÍN VELASCO, JUAN. *El fenómeno místico*. Madrid: Ed TROTTA, 2009³.
- MEISTER ECKHART, *Tratados y Sermones*, Barcelona: Edhasa, 1983.

- PÉREZ HARO, ELIECER, *El misterio del ser. Una mediación entre filosofía y Teología en Hans Ur Von Balthasar*, Barcelona: Santandreu Editor, 1994.
- RAHNER, KARL. “El Dios trino como fundamento trascendental de la historia de la salvación”, en: *Mysterium Salutis*, II/1. Madrid: Ediciones cristiandad, 1969.
- RAMÓN ARNAU, *Tratado general de los Sacramentos*, Madrid: BAC, colec. “Sepientia Fidei. Manuales de Teología” 14, 1994.
- ROVIRA, JOSEP MARÍA, “El pecado original según el concilio de Trento, estudio de interpretación del Dogma”. en: *Revista Catalana de Teología* 1 (1976), Facultad de Teología de Barcelona, p, 183-230
- RUUSBOEC, J., *Obras escogidas*, Madrid: BAC, 1997.
- S. AGUSTÍN, *Confesiones*. Madrid: Ciudad Nueva, 2003.
- SANTA TERESA, *obras completas*, Madrid: EDE, 2000⁵.
- SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, Madrid: BAC, 2010.
- STEIN, EDITH, *Obras selectas*, Burgos: Monte Carmelo, 1997.
- TAULER, J., *Obras*, Madrid – Salamanca: Fundación universitaria Española – Universidad pontificia, 1982.
- ZARAZAGA, G. J. *Trinidad y comunión. La teología trinitaria de K. Rahner y la pregunta sobre sus rasgos hegelianos*, Salamanca: Sígueme, 1999.

5. WEBSITES

- LÓPEZ FRÍAS, FRANCISCO, “La interpretación orteguiana de la fenomenología, el yo como lo ejecutivo”, en línea: <http://www.raco.cat/index.php/convivium/article/viewFile/73184/98773>.
- VENATTI DE PALUMBO, CECILIA. “*La experiencia Mística como corazón de la Estética Teológica de Hans Urs von Balthasar*” [en línea]. Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología. La libertad del Espíritu, V, 17-19 septiembre 2013. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/experiencia-mistica-como-corazon.pdf>. 26/04/2016)
- <https://delaruecaalapluma.wordpress.com>
- <http://www.cervantesvirtual.com>
- <https://es.zenit.org>