

## EN TORNO A LA PRETENSION INASEQUIBLE DEL LENGUAJE MÍSTICO EN SAN JUAN DE LA CRUZ

El centenario de San Juan de la Cruz invita a reflexionar sobre su obra. Los doctos lo mentan, de común acuerdo, como cúspide de la mística cristiana. Basta esta cita. La conocida y autorizada *Historia de la filosofía*, de Fr. Ueberweg escribe en su duodécima edición: «Die religiöse Erregung und Vertiefung der Zeit führte auf der iberischen Halbinsel zu einer Blüte der katholischen Mystik, wie sie kein anderes Land aufzuweisen hat»<sup>1</sup>. Si según esto en ningún otro país la mística católica ha sido tan floreciente como en la península ibérica, a San Juan de la Cruz es primeramente deudora la península.

Como tema de esta reflexión hemos seleccionado un momento esencial de su doctrina, que se nos hace muy oscuro y complicado: su *lenguaje místico*. Subrayamos lo de *místico* pues acerca de su *lenguaje usual* los críticos literarios han sido largos en hacerlo, reconociendo comúnmente que en prosa no es un dechado dentro de nuestra literatura nacional. Creemos que tampoco lo pretendió.

Pero ya ésta su carencia de pretensión estética motiva desazones y contrastes. Se debe ello a que si en prosa no es un modelo —dista mucho de los Luses—, en poesía se alza a tal sublimidad que raya en lo inasequible. Surge, pues, esta pregunta: ¿Pretendió, «de modo consciente» San Juan de la Cruz ascender a tan alta poesía? De modo general: ¿se preocupó del arte literario al redactar su excelsa obra?

Algunas de sus páginas en prosa, muy duras al oído, fuerzan a poner en duda ésta su intención. En poesía es más igual. Y siempre, de nivea pulcritud. Pero esta cualidad, que en otro poeta haría patente el esfuerzo literario, creemos que en el santo proviene de su ardiente fervor que le fuerza ineludiblemente a su encendido lirismo. Inexistente declara esta preocupación estética en él su entusiasta comentador P. Crisógono, quien juzga —pensamos que equivocadamente, como más tarde se dirá— que las reiteradas exclamaciones de *Llama de amor viva* no dicen bien con una preocupación literaria<sup>2</sup>. Dámaso Alonso,

1 Fr. Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Zwölfte Aufl., Berlin 1924. Dritter Teil, p. 206.

2 P. Crisógono de Jesús Sacramentado, *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*. Avila 1929, II, p. 177.

su gran crítico literario, ha ido declinando a la tesis de lo vital e inconsciente en la génesis de los poemas místicos sanjuanistas. En su obra de plena madurez, *Poesía española*, escribe, al comentar algunos de estos poemas: «La literatura mundial no ha producido nada de una emoción más nostálgicamente perturbadora, donde cada palabra parece haber recibido plenitud de gracia estética, con una transfusión tal que nuestra alma, virginalmente oreada, impelida abrasadoramente, no ha sentido nunca más próximas las extremas delicias». Al creador de tal estética, concluye el crítico, «le tenía sin cuidado el arte por el arte y aun el arte a secas. Lo único que le importaba era el amor de Dios»<sup>3</sup>.

Acordamos con tan alta autoridad en que fueron las experiencias de su incandescente vida mística el brasero encendido de donde subieron las *llamas vivas* de sus poemas. Ello no obsta que utilizara —o se viese obligado a utilizar por ser lo que tenía a su disposición— de los elementos culturales de la época. Dámaso Alonso se detiene a ponderar la *vuelta a lo divino* que dio a los versos prosaicos de Sebastián de Córdoba. El P. Crisógono hace notar que el mimoso vocablo «*Carillo*» que la esposa da al esposo en el *Cántico Espiritual* San Juan de la Cruz lo oyó cantar a una ronda que pasaba junto a los barrotes de su cárcel en Toledo: «Muérome de amores, / *Carillo* ¿qué haré?...»<sup>4</sup>.

La crítica literaria constata estos datos. Pero debe añadir que son un elemento meramente material del que se vale la inspiración del santo para desbordarse al exterior. Es esta inspiración la que es ajena a toda preocupación estética. Lo refrenda el mismo santo doctor cuando escribe: «Quédense, pues, lejos la retórica del mundo; quédense las parlerías y elocuencia seca de la humana sabiduría... y hablemos palabras al corazón bañadas en dulzor y amor»<sup>5</sup>. Sobran comentarios a palabras tan claras.

Expuesto este inciso sobre la inexistente preocupación literaria de San Juan de la Cruz, problema previo que nos ha salido al paso, insistimos ahora en que nuestro propósito actual versa sobre el *lenguaje místico*. Es decir, sobre el lenguaje que el doctor utiliza en los momentos en que trata de describir lo que él mismo llama *experiencia mística, contemplación amorosa*, etc... En largas páginas intenta clarear tan altas cumbres, envueltas en nubes. Consciente de éste su largo esfuerzo, se ve forzado a apostillar que es pretensión inasequible el intento de describir estos estados místicos en lenguaje humano. Pues bien; declaramos paladinamente que esta *pretensión inasequible* es el objeto primario de esta reflexión.

Una lectura detenida de la obra del Santo nos hace ver que la pretensión mentada es muy compleja. Y esto, tanto por parte del alma que experimenta las gracias místicas como por parte del contenido de lo que el alma experimenta. Ello motiva que nuestro estudio haya declarado en el título que es ésta una reflexión «*en torno*». Cláusula tan modesta es obligada. Son tales y tantos los

3 Dámaso Alonso, *Poesía Española. Ensayo de métodos y límites estilísticos*, 4ª ed., Edit. Gredos, Madrid 1962, pp. 267-68. —En su estudio anterior, *La poesía de San Juan de la Cruz*, Edit. Aguilar, Madrid 1946, daba más importancia a la reflexión literaria del santo.

4 P. Crisógono, o.cit., II., p. 30; Dámaso Alonso, *La poesía... o, cit.*, p. 130.

5 *Vida y Obras de San Juan de la Cruz. Dichos de luz y de amor*, 3ª ed. B.A.C., Madrid 1955, p. 1264.

interrogantes que suscita el lenguaje *místico* de San Juan de la Cruz que de momento renunciamos a un estudio sintético, pese a la ayuda y respaldo de estudios anteriores. Aquí nos atenemos a proponer algunos de los muchos interrogantes y de dar a los mismos una posible respuesta.

## 1. PRETENSION INASEQUIBLE DEL LENGUAJE MISTICO COMO HECHO CONSTATADO.

Una explicación elemental del lenguaje hace ver que en el mismo intervienen siempre estos tres elementos: el sujeto hablante, el oyente receptor y el contenido del mensaje. Una reflexión ulterior subraya que el sujeto hablante pretende hacer entender el mensaje del que se siente portador. El lenguaje místico no es una excepción a esta ley primaria del lenguaje. Se dan ciertos casos excepcionales en los que el místico habla consigo mismo para desahogar su pecho y prolongar así el delicioso apenado vivir de su conciencia. Pero aun en estos casos aparece la dualidad del hablante y del oyente por el desdoble que hace de sí la conciencia. Y en el fondo de la misma podría leerse, si ello fuera posible, el mensaje en cuestión.

Constatemos ulteriormente que en casi todos nuestros modos de hablar quedamos, bien que mal, satisfechos de habernos hecho comprender. Y esto, pese a la ingente cantidad de malos entendidos, los cuales han motivado que se haya podido decir que toda palabra es en sí, además de descubridora, también encubridora. Muchas limitaciones tiene, pues, nuestro lenguaje. Pero ha sido, casi exclusivamente el *lenguaje místico* el que ha confesado pública y reiteradamente que su pretensión declarativa es en sí misma algo inasequible. En tesis categórica el lenguaje místico afirma de sí que no alcanza lo que con insistencia pretende: dar a entender los secretos del misticismo.

Acaece, sin embargo, que los místicos no acatan la sentencia tan repetida de L. Wittgenstein: «De lo que no se puede hablar, mejor es callar». Al contrario; son todos ellos inagotables decidores. Nos consta sobre todo por lo mucho que han escrito. ¿A qué se debe tan abundoso hablar, que no parece caiga bajo la sentencia evangélica contra la palabra ociosa? De momento dejamos esta pregunta sin respuesta. Vendrá ésta por su pie. Ahora, como un anticipo a la misma, anotamos la reiterada afirmación de San Juan de la Cruz sobre dicha pretensión inasequible. En sus cuatro obras fundamentales la expone con detención. De ella damos los momentos cumbres que es menester tengamos presente en este proceso reflexivo.

El primer pasaje que acotamos se halla en *Subida al Monte Carmelo*. El santo doctor distingue un doble género de noticias que comunica Dios al alma. «Unas, dice textualmente, acaecen al alma acerca del Creador, otras acerca de las criaturas». Respecto de las primeras escribe a nuestro propósito actual: «Acaecen estas noticias derechamente acerca de Dios, sintiendo (el alma) altísimamente de algún atributo de Dios, ahora de su omnipotencia, ahora de su fortaleza, ahora de su bondad y dulzura, etc.; y todas las veces que se siente, se pega en el alma aquello que se siente. Que por cuanto es pura contemplación, ve claro el alma que no hay cómo decir algo de ello, si no fuese decir algunos términos generales, que la abundancia del deleite y bien que allí sintieron les

hace decir a las almas por quien pasa; pero no para que en ellos se pueda acabar de entender lo que allí el alma gustó y sintió»<sup>6</sup>.

Place subrayar en este primer encuentro con la inasequibilidad del lenguaje místico que San Juan de la Cruz haya polarizado nuestra atención sobre el contenido vivencial. Afirma el hecho de que el alma siente y gusta de modo inefable la abundancia del deleite, que la contemplación le proporciona. Pero pondera más todavía el contenido de la misma: los atributos divinos altísimamente sentidos y gustados de la omnipotencia, fortaleza, bondad y dulzura, etc...»<sup>7</sup>. Esto nos parece un desafío a la *teología negativa* desde las alturas de la contemplación mística. Más tarde volveremos sobre este tema con más detención.

En *Noche oscura* hallamos un segundo pasaje para ser comentado. Expone en él San Juan de la Cruz por qué la noche oscura de la contemplación es «*secreta escala*». El que sea *secreta* —es lo que ahora nos preocupa— se debe a un doble motivo. El primero hace referencia a su origen ya que la contemplación «acaece secretamente a oscuras de la obra del entendimiento y de las demás potencias». De aquí deduce el santo doctor que «las dichas potencias no la alcanzan, sino que el Espíritu Santo las infunde y ordena en el alma»<sup>8</sup>.

El segundo motivo tiene que ver con los mismos efectos de la contemplación. He aquí el razonamiento del santo. Si ya la contemplación infusa es *secreta* en las tinieblas y aprietos de la purgación, lo es también en la iluminación cuando más a las claras se le comunica esta sabiduría. Dice textualmente: «Le es al alma tan secreta para decir y ponerle nombre, que demás de que ninguna gana da al alma de decirlo, no halla modo ni manera ni símil que le cuadre para poder significar inteligencia tan subida y sentimiento espiritual tan delicado. Y así, aunque más gana tuviese de decirlo, y más significaciones trajese, siempre se quedaría secreto y por decir»<sup>9</sup>.

El lector advierte que en este comentario dirigido a lo *secreto* de la escala mística San Juan de la Cruz pone en máximo relieve la actitud subjetiva de la conciencia que no es capaz de ponerse en claro consigo misma y menos lo es de poder declarar su vivencia íntima a los otros.

Más explícito, si cabe, sobre la pretensión inasequible del lenguaje místico es nuestro doctor en el *prólogo* a su *Cántico Espiritual*. En las estrofas del mismo intenta desvelar en algo el amor de Dios «tan inmenso que toca de un fin a otro fin» y el del alma informada y movida por este divino amor. Ante el bellísimo panorama de la ascensión mística, que sensibiliza en versos que rezuman más cielo que tierra, hace esta ingenua confesión: «¿Quién podrá escribir lo que a las almas amorosas, donde él mora, hace entender? Y ¿quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir? Y ¿quién, finalmente, lo que las hace desear? Cierto, nadie lo puede; cierto, ni ellas mismas por quienes pasa lo pueden; porque ésta es la causa por qué con figuras, comparaciones y seme-

6 *Subida...* I. II, c.26. *Obras...*p. 645.

7 Este es uno de los más bellos pasajes del santo doctor sobre las perfecciones divinas, téngase muy en cuenta.

8 *Noche oscura...* I. II, c. 17. *Obras...* p. 844.

9 *O. y l. cit.*

janzas, antes rebosan algo de lo que sienten, y de la abundancia del espíritu vierten secretos y misterios que con razones lo declaran»<sup>10</sup>.

De nuevo constatamos lo que ya advertimos en el anterior apartado: la incapacidad que tiene el alma de poder aclarar lo que pasa por ella en las cumbres de su experiencia mística. Pero aquí añade una advertencia que señala el asidero a que se agarra el místico para tansparentarse al exterior en lo posible. Son las figuras, las comparaciones, las semejanzas. Hoy resumimos estos resortes literarios en una palabra: la *metáfora*. Anotémoslo con detención, pues la metáfora vendrá a ser un elemento muy valioso en nuestra reflexión futura.

En *Llama de amor viva* aborda de entrada y de salida éste nuestro tema. Ya el título de la obra nos traslada a un clima de horno espiritual. Pero el santo inicia su exposición de este modo sencillo. Dirigiéndose a la noble y devota Dña. Ana de Peñalosa, escribe: «Alguna repugnancia he tenido... en declarar esta cuatro canciones... por ser de cosas tan interiores y espirituales, para las cuales comúnmente falta lenguaje; porque lo espiritual excede al sentido y con dificultad se dice algo de la sustancia del espíritu, si no es con entrañable espíritu. Y por lo poco que hay en mí, lo he dejado hasta ahora...»<sup>11</sup>. Dejando al margen este atestado de humildad, tomemos conciencia de la dificultad de expresión que acusa el santo por tratarse de algo muy alejado del sentido en el que se halla inmerso el lenguaje. Se atreve, con todo, a escribir con esta condición: «como se lleve entendido que todo lo que se dijere es tanto menos de lo que allí hay, como lo es lo pintado de lo vivo»<sup>12</sup>.

Al final de la obra, después de exponer las cuatro canciones, más que con su pluma, con su ígneo corazón, cierra estas páginas con un comentario a la aspiración del Espíritu Santo en el alma. Lo hace en el último párrafo, estilísticamente algo duro, pero que nos hace sentir aires de cumbre mística. «En la cual aspiración, escribe, llena de bien y gloria y delicado amor de Dios para el alma, yo no querría hablar, ni aun quiero, porque veo claro que no lo tengo de saber decir y parecería que ello es, si lo dijese; porque es una aspiración que hace al alma Dios, en que por aquel recuerdo del alto conocimiento de la Deidad la aspira el Espíritu Santo con la misma proporción que fue la inteligencia y noticia de Dios, en que la absorbe profundísimamente en el Espíritu Santo, enamorándola con primor y dulcedumbre divina...»<sup>13</sup>.

Nos parece que estos acotamientos han puesto ante nuestros ojos la reiterada convicción de San Juan de la Cruz sobre la *pretensión inasequible del lenguaje místico*.

## 2. ¿POR QUE NO ALCANZA SU PRETENSION EL LENGUAJE MISTICO?

Ante el atestado muy repetido por San Juan de la Cruz sobre la imposibilidad de que el lenguaje místico dé claramente a entender lo que pretende se

10 *Cántico... Prólogo. Obras...* p. 901.

11 *Llama... Prólogo. Obras...* p. 1133.

12 *O. y cit.*

13 *Llama... Canción cuarta. Obras...* p.1246.

hace ineludible la pregunta que terminamos de formular en el epígrafe de este apartado. Nuestro doctor no hace una reflexión detenida sobre el tema. Pero sí da múltiples referencias al mismo. Y esto por un doble motivo: para mostrar cuál sea la causa de por qué el lenguaje místico topa con lo inasequible; y para justificar por qué él escribe largamente sobre su vida mística, siendo consciente de la imposibilidad de declararla. Expongamos este doble motivo. Se hace necesario para comprender esta aparente antinomia del lenguaje místico sanjuanista.

En la más encumbrada de sus obras, *Llama de amor viva*, enuncia esta afirmación que ya hemos transcrito. La volvemos a recordar por ser punto de partida de lo que vamos a decir en este apartado. Esta es la afirmación a que nos referimos. San Juan de la Cruz, después de manifestar su repugnancia a declarar las cuatro canciones, pórtico celeste de su libro, porque tratan cosas tan interiores y espirituales que faltan para ella lenguaje, escribe: «Lo espiritual excede al sentido y con dificultad se dice algo de la sustancia del espíritu»<sup>14</sup>.

Nos enfrenta esta sentencia con el mundo dualista tal como lo entendió San Juan de la Cruz —y lo seguimos entendiendo nosotros—: materia-espíritu; lo espiritual—lo sensible. Hallar una escala para ascender del mundo sensible en que vivimos al mundo espiritual, en cuya cumbre se halla Dios, ha sido siempre una cuestión primaria para el pensar cristiano. Y muy sabido es que nuestros grandes pensadores no han coincidido en sus esfuerzos por resolverla. San Juan de la Cruz optó por la solución aristotélico—tomista, uno de cuyos goznes mentales fue el conocido principio: «*Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*». Y desde este esquema mental estructuró las fases de su proceso místico. ¿Su doctrina hubiera sido la misma si resonara desde el esquema agustiniano—franciscano, quien con San Buenaventura completó el principio anterior con este otro: «*Non omnis cognitio est a sensu*»? <sup>15</sup>.

Dejamos para otra ocasión dar la respuesta a pregunta tan incitante. Y tan merecedora de ser respondida por calar en las sendas ocultas de la mejor espiritualidad cristiana. Ahora nos tenemos que atener a lo que San Juan de la Cruz pensó. No a lo que pudo pensar desde otro posible esquema.

Desde su neto dualismo medita el santo en el persistente problema teológico que en este siglo E. Przywara adensó en esta fórmula: «*Deus semper major*». Por serlo, otros teólogos llaman a Dios «infinita diferencia cualitativa», «lo totalmente otro». Durante siglos se cobijó el problema a la sombra de la llamada «*theologia negativa*», que halló en la partícula «*hyper*» del *Corpus Dionysiacum* su expresión más incisiva, al preponer dicha partícula a los atributos con los que se nombra a Dios: bueno, hermoso, vida, sustancia, etc... Con ella se quería significar que Dios se halla sobre todo lo que es pensable.

Con fórmulas más sencillas San Juan de la Cruz afirma que las mismas noticias que Dios comunica de sus atributos al alma, ésta no puede expresarlas sino

14 *Llama... Prólogo. Obras...* p. 1134.

15 Acotamos unas líneas de San Buenaventura que pone este problema al vivo: «Ex his patet responsio ad illam questionem qua quaeritur utrum omnis cognitio sit a sensu. *Dicendum quod non*. Necessario enim oportet ponere quod anima novit Deum et seipsam et quae sunt in seipsa sine adminculo sensuum externorum... (In II Sent., d. 29, a.1,q.2, concl.; *Opera Omnia* (ed. Quaracchi) II, p. 904 b.

en términos generales. Parece sentirse aquí que el santo doctor toma conciencia de que todo concepto, por serlo, implica referencia a algo preciso y limitado, inepto, por lo mismo, para expresar la infinitud de Dios en cualquiera de sus atributos. De aquí su preferencia por términos más generales, más abiertos a lo infinito.

Más detenidamente expone San Juan de la Cruz la imposibilidad de que el lenguaje místico transparente las vivencias íntimas del alma. Ya en el *pórtico* de la *Subida al Monte Carmelo* advierte: «Para haber de declarar y dar a entender esta noche oscura... era menester otra mayor luz de ciencia y experiencia que la mía porque son tantas y tan profundas las tinieblas y trabajos, así espirituales como temporales, porque ordinariamente suelen pasar las dichas almas... que ni basta ciencia humana para saberlo entender ni experiencia para saberlo decir; porque sólo el que por ella pasa lo sabrá sentir, mas no decir»<sup>16</sup>.

Si ya en el *pórtico* de la *Subida* se nos hace esta salvedad, con mayor emoción leeremos cómo describe la cúspide de la misma en su *Cántico Espiritual*. Comenta la estrofa XXXIX, cuyo primer verso suena así: «*El aspirar del aire...*». He aquí cómo lo hace en su lenguaje único: «Este aspirar del aire es una habilidad que el alma dice que le dará Dios allí, en la comunión del Espíritu Santo, el cual... levanta el alma y la informa y habilita para que ella aspire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo que a ella le aspira en el Padre y el Hijo en la dicha transformación, para unirla consigo... Esta tal aspiración del Espíritu Santo en el alma, con que Dios la transforma en sí, le es a ella de tan subido y delicado y profundo deleite, que no hay decirlo por lengua mortal, ni el entendimiento humano puede alcanzar algo de ello... porque el alma unida y transformada en Dios, aspira en Dios a Dios la misma aspiración divina que Dios, estando ella en él transformada, aspira en sí mismo a ella»<sup>17</sup>.

Este más que humano lenguaje incita a admirar en silencio los caminos de Dios en las almas, pese a ser imposible el poderlos describir con palabras. Pero entonces nos preguntamos: ¿Qué es lo que pretende el santo? ¿Es que intenta llamarnos osados petulantes por querer saberlo todo? No es éste el momento de darnos una lección de humildad. La dio en *Subida del Monte Carmelo*, al hacer de ella requisito indispensable para la ascensión mística. Otro motivo hay de por medio sobre el cual nuestro doctor es muy explícito. Al hablar de las verdades desnudas que Dios comunica directamente a las almas, hace esta declaración: «Mas, pues, yo no hablo aquí de ellas de propósito, sino sólo para *industriar* y *encaminar* al alma en ellas a la divina unión, sufrirse ha hablar de ellas aquí corta y modificadamente cuanto baste para el dicho intento»<sup>18</sup>.

Nos hallamos aquí en un momento cumbre de la doctrina sanjuanista, al distinguir ésta en la sapiencia mística entre lo que se puede saber y decir y lo que se debe gustar y saborear. Y de nuevo el santo se declara pesimista respecto del saber y decir. Los condena a ignorar lo que pretenden esclarecer. Viene a la mente otro saber, la *metafísica*, de la que el gran historiador de la

16 *Subida... Prólogo. Obra s... o. 508.*

17 *Cántico... Estrofa XXXIX. Obras... p. 1108.*

18 *Subida... l.II,c. 26. Obras... p. 644.*

filosofía medieval E. Gilson afirma que se halla históricamente condenada a ignorar cuál sea su objeto.

La diferencia está en que los metafísicos discuten sobre lo que tienen delante de los ojos: ser, realidad, vida, etc... Mientras los místicos pretenden clarear esas relaciones íntimas y secretas, que no se ven ni pueden verse, entre Dios y las almas, si bien éstas las experimentan con santo gusto y deleite. Otra vez recordamos el dicho que se lee en el lindo pórtico de la *Subida*: «*Sólo el que por ello pasa, lo sabrá sentir, mas no decir*».

Así pues; lo que pretende San Juan de la Cruz con su pensar y su vivir no es estructurar una ciencia mística, sino hacer atisbar a las almas la inefable delicia de la unión con Dios, para que sean muchas las que logren, ya en la tierra, esta felicidad celeste. Tan excelso programa propone igualmente en el ingenuo *prólogo* al *Cántico Espiritual* cuyo comentario hace a petición de Ana de Jesús, priora de las Descalzas en San José de Granada. Se dirige a la misma para decirle que las canciones no las podrá declarar en lo justo. Y añade textualmente: «Ni mi intento será tal, sino sólo dar una luz general...; y esto tengo por mejor, porque los dichos de amor es mejor declararlos en su anchura para que cada uno de ellos se *aproveche* según su modo y caudal de espíritu»<sup>19</sup>. De nuevo declara San Juan de la Cruz que es el provecho que de los dichos de amor puede reportarse lo que le urge a escribir. La ciencia mística, la de las escuelas, no parece preocupar al santo.

Hoy los doctos comentadores del doctor místico tienden a hacer cotejos comparativos entre él mismo y los pensadores actuales. El tema es tentador, apremiante y comprometido. Pero necesario. Pues bien; debo confesar que ya en mis años universitarios —y ya ha llovido—, al escuchar el docto cursillo sobre «*Filosofía de la vida y de la existencia*», advertí que el contraste propuesto por H. Bergson entre el *concepto* y la *intuición* parecía muy apto para clarificar aspectos importantes de la vida mística. Uno de ellos, la pretensión inasequible del lenguaje místico. Este lenguaje se mueve ineludiblemente dentro de los esquemas del *concepto abstracto*. A éste Bergson lo declara radicalmente inepto para transparentar los estados de nuestra conciencia. Acumulados estos estados en lo que llama «*la durée*», ésta sólo es accesible a la *intuición*.

Tienta a la mente reflexiva aplicar a la vida mística esta dualidad: *concepto-intuición*. No ha llegado el momento de hacerlo. Pero subrayamos que tendremos muy presente esta dualidad en lo que resta de nuestra reflexión. La tendremos muy presente, sobre todo, en la conclusión final a la que hemos llegado en este estudio.

### 3. LOS TRES CIRCULOS DEL LENGUAJE

No es frecuente hablar de los círculos del lenguaje. Sin embargo parece imprescindible tenerlos presentes para calar con cierta hondura en el lenguaje místico de San Juan de la Cruz. Por este motivo, sin podernos adentrar por lo

<sup>19</sup> *Cántico... Prólogo. Obras... p. 902.*

mucho que se está escribiendo hoy sobre el lenguaje, intentamos enfrentarnos directamente con el uso que de él hizo este místico doctor.

El citado filósofo H. Bergson nos introduce del lleno en estos círculos al describir, casi en caricatura, el círculo con menor radio: *el lenguaje usual y pragmático*. Observa que la función inicial del lenguaje es la de establecer una comunicación en vistas a una cooperación. De donde concluye: «Dans un cas comme dans l'autre la fonction est industrielle, commerciale, militaire, toujours sociale»<sup>20</sup>. ¿No proclaman estas notas lo pobre que es el lenguaje en uso? Y sin embargo, este lenguaje en uso, el llamado por Bergson «*toujours sociale*» es, a la postre, el lenguaje firme y autorizado. Ya Horacio declaraba supremo tribunal del mismo el uso «*quem penes arbitrium est et jus et norma loquendi*» (*Ars poetica*, v. 72). Y el horaciano Menéndez Pelayo, cuando se suscitaban disputas en la *Real Academia* sobre palabras y giros, juzgaba criterio decisivo el modo de hablar del pueblo, según reiteradamente escribe en su *Epistolario*.

Pese a tener tanta autoridad este lenguaje se halla lastrado por una secular inercia. Es algo «*hecho*», «*tout fait*» en lenguaje bergsonian, precedido por W. Humboldt, que lo calificaba como «*érgon*». Pero el lenguaje, según este filólogo alemán es ante todo «*enérghia*», es decir, virtud creadora en incesante movilidad. Y si en verdad no hay por qué negar al «vulgo» su porción en esta virtud creadora, es patente que los otros dos círculos de mayor radio la poseen en grado más eficaz. Son los círculos del lenguaje *conceptual* y del *intuitivo*.

El *conceptual* linda en parte con el *usual*. Bergson los llega a identificar por ver el concepto tan sólo en su misión pragmática. En verdad, concuerdan ambos en su tendencia a la común y universal. Y también, en gran medida, a lo pragmático. En los grandes ciclos de la prehistoria se habla de una era «paleolítica», «neolítica», «del bronce», «del hierro»... Y estamos viviendo en la era «*atómica*». ¿No es, por tanto, lo pragmático y efectivo el determinante de la vida humana? Así lo cree Bergson. Y por eso une el lenguaje usual y conceptual en su duro alegato contra el lenguaje pragmático.

Pero el *concepto* es más, mucho más. Desde Nicolás de Cusa hasta Hegel se ha visto al concepto en un incesante laboreo para completar su radical limitación y deficiencia con otros conceptos que lo aclaran y precisan. Sin afirmar con Hegel que el concepto es la suprema claridad, ha sido, sin duda, un germen fecundo de todo proceso ascendente. Y por serlo, va recreando continuamente el lenguaje. Se halla siempre en preñez de nuevas palabras.

En el campo más sensible y humilde de la técnica nos vienen sonando, a cada paso, nuevas palabras que antes fueron conceptos técnicos en la mente de los inventores de artefactos: ferrocarril y automóvil, teléfono y telégrafo, radio y televisión, etc... En el campo de la filosofía acrece esta creatividad. Se advierte que todo gran sistema ha creado su propia terminología: Aristóteles y la Escolástica; Kant y Hegel. Y no digamos el caprichoso M. Heidegger.

En torno nuestro hemos sentido felices creaciones del lenguaje conceptual. La Escuela de Madrid obtuvo un logro lingüístico al verter el concepto

20 H. Bergson, *La pensée et le mouvant. Oeuvres* (édit. du Centenaire) p. 1321.

«*Erlebnis*» por «*vivencia*». Hoy se nos hace insustituible por su contenido y belleza eufónica. Desde A. Machado nuestra mirada al «*otro*» tiene su fórmula abstracta en «*otredad*». En particular, X. Zubiri ha tenido un arrojo desafiante en la creación de neologismos. Evita extremismos a lo Heidegger. Pero no tiene reparo en crear nuevas palabras cuando lo juzga necesario. Mentamos un caso como ejemplo. De la palabra «*verdad*», tan entrañable a la filosofía, Zubiri deriva el verbo «*verdadear*». Lo usa con mesura, pero con decisión. En el cap. 8 de su obra *Sobre la esencia* este verbo se halla en el centro de su pensamiento. Lo hacen patente estas expresiones: «*Verdadero significa, pues, lo que «da» verdad: si se me permite la expresión, lo que «verdadea» en la intelección»*<sup>21</sup>. Dos páginas después vuelve a escribir: «*Resulta que lo que *verdadea* en la intelección es la cosa misma en su índole propia»*<sup>22</sup>. Hasta se permite utilizar el gerundio derivado de este mismo verbo en este pasaje: «*Esta realidad es la que última y radicalmente está *verdadeando* en la intelección»*<sup>23</sup>.

Manifiestamente nos hallamos muy lejos del lenguaje usual en estas creaciones lingüísticas. Y es que el concepto va por delante como fuerza impulsora — la «*enérgeia*» de W. Humboldt— en el hecho perenne de la creación y recreación del lenguaje.

Pensamos, con todo, que hay además otro círculo de radio mayor que el de los dos anteriores. Nos referimos al lenguaje que en la dualidad bergsoniana *concepto-intuición* tiene correspondencia con esta última. Por medio de él intentamos comunicar nuestra *experiencia personal*, tanto externa como interna. La lucha diaria que sentimos al escribir una carta de felicitación o de condolencia porque el papel se empeña en negarse a ser espejo de nuestra conciencia, pone muy en claro cuánto dista lo que nos decimos a nosotros mismos y lo que, de modo minimizado, comunicamos a los demás. El contraste entre el lenguaje al uso, hecho para lo común y para lo universal y social nos viene a ser insuficiente para expresar lo que es único. Y es lo nuestro. De aquí que sea muy de notar en la marcha de este estudio que la pretensión inasequible del lenguaje místico la tenemos que anticipar ya al plano del lenguaje usual y conceptual incapaces uno y otro de transparentar nuestras más íntimas y mejores experiencias<sup>24</sup>.

El arte literario nos habla muy alto de un *tercer lenguaje*, que intenta declarar lo singular. Pero sólo los grandes artistas tienen el don admirable de hacer patentes, en lo posible, sus estados de conciencia. Hemos gustado de este lenguaje leyendo a Santa Teresa. Una brisa que encanta transpiran sus escritos. Inaguantables para el gramático exigente porque la sintaxis queda muchas veces malparada, éste no advierte en su pedantismo que hasta las contorsiones

21 X. Zubiri, *Sobre la esencia*. Madrid 1963, p. 112.

22 *Idem, o.cit.*, p.114.

23 *Idem, o.cit.*, p. 123.

24 La crítica literaria se ha polarizado hacia los análisis estilísticos. Incomparables los de Dámaso Alonso sobre San Juan de la Cruz, tan presentes en mi estudio. También he tenido presentes, entre otros: D. Alonso – Carlos Bousoño, *Seis calas en la expresión literaria española*. Ed. Gredos, Madrid 1963. V. García de Diego, *Lecciones de lingüística española*. Ed. Gredos, Madrid 1966. (Muy instructivo para éste nuestro tema el cap. I: *La afectividad en el lenguaje*.)

sintácticas —como las que él comete a diario en la conversación— hacen de los escritos de la misma un límpido espejo en el que se refleja su alma blanca. Ser espejo del alma es el máximo logro para el lenguaje. En nuestra literatura no hay modelo mejor de este espejar que el lenguaje de Santa Teresa. Tal vez haya que decirlo respecto de la literatura mundial.

Este esquema lingüístico nos parece que muestra en clara perspectiva los tres círculos concéntricos del lenguaje con su respectivo grado de enriquecimiento. Tenemos ahora que reflexionar cómo San Juan de la Cruz, inmerso en estos círculos lingüísticos, se ha servido de ellos en la exposición de su doctrinas. Sólo así percibiremos con alguna hondura el tema que hemos presentado ante el lector: comprender en qué consiste la pretensión inasequible del lenguaje místico y penetrar en las raíces ocultas de esa inasequibilidad.

#### 4. UTILIZACION DE LOS CIRCULOS LINGÜISTICOS POR SAN JUAN DE LA CRUZ

Entramos en el más delicado y cuestionable apartado de nuestro estudio. Lo abordamos, no tanto para obtener la problemática acquiescencia de los doctos cuanto por el deseo de contribuir a un mayor conocimiento de nuestro doctor místico. Y también de la mística en general. La juzgamos el mejor de los saberes, siguiendo al filósofo H. Bergson, de quien tenemos que aprender los pensadores cristianos a valorar las intuiciones del misticismo.

Sobre el respectivo uso que hizo San Juan de la Cruz de los tres círculos del lenguaje que terminamos de exponer damos este juicio inicial sinóptico. Con él ofrecemos un panorama mental que poco a poco iremos precisando.

El *lenguaje usual* es el que utiliza preferentemente nuestro doctor en su obra. Mas tiene el don de recrearlo de modo admirable según la exigencia de lo que quiere declarar. Del *lenguaje conceptual*, aprendido en las aulas, se vale para la exposición docta del tema. Pero respecto del mismo no manifiesta ninguna tendencia creadora ni recreadora. Detenidamente daremos más tarde la razón de ello. Por lo que toca al *lenguaje experiencial* San Juan de la Cruz parece hallarse en tensión continua, a la búsqueda del más adecuado. Es el lenguaje místico con su ínsista pretensión inasequible. Pero el ser inasequible no motiva que decrezca el esfuerzo del escritor por expresarse en el que pudiera ser menos inadecuado. Con este esfuerzo el lenguaje místico ha alcanzado su meseta más alta. Inigualable en algunos momentos de su prosa, lo es aún más en sus versos. Para recordar que lo ideal inasequible impele siempre a lo alto. La pretensión inasequible de traducir en palabras la alta experiencia mística ha hecho posible poder leer esos versos del divino poeta, más para ser oídos allá arriba que aquí abajo.

Formulado con precisión nuestro juicio sinóptico, parece deuda que de propósito nos detengamos a darle más amplitud y claridad.

Volvemos a repetir que el lenguaje preferido por San Juan de la Cruz es el *usual*: el que aprendió de niño en la llanura avilesa de Fontiveros y perfeccionó en la ciudad castellana de Medina del Campo. Añadimos con larga intención que tiene el don de «recrearlo». Es sabido que la virtuosidad de *recrear* el len-

guaje es uno de los excelsos dones del auténtico poeta. Pero muy de notar es que muchos de ellos no necesitan acudir, como Góngora y Quevedo, a contorsionar los vocablos corrientes o a inventar otros, abusando en acudir a las lenguas matrices. Les basta atenerse al lenguaje de la calle, al que dan un tinte que lo reanima hasta recrearlo. Un caso excepcional es el de G. Bécquer, al que comentamos para que aparezca más en relieve la recreación de San Juan de la Cruz.

Todos supimos, ya de niños, cómo las golondrinas hacen y rehacen sus nidos. Pero al leer los conocidos versos de Bécquer, que transcribimos, sentimos correr un aire nuevo por esos vocablos, tan de todas las horas, pero que han sido *recreados*: «Volverán las oscuras golondrinas / en tu balcón sus nidos a colgar, / y otra vez en sus cristales / jugando llamarán...» ¿No nos trasladan estos versos desde nuestro mundo prosaico a otro de ingenuidad, viveza y jolgorio? Se debe ello a que el lenguaje ha sido genialmente recreado hasta trocar una experiencia diaria en idilio grácil y novedoso.

A *pari* vale este razonar para San Juan de la Cruz. También tuvo este don incomparable de *recrear* el lenguaje. Y esto en grado sumo. Su lenguaje, duro y fuerte como los labrantíos de su tierra, lo transforma en tierno y regalado, para que cumpla con su oficio de mediador, pues tiene que llevar a otras conciencias los ígneos deliquios de la suya.

Entre tantos pasajes que se pudieran alegar en pro de lo dicho elijo la segunda estrofa del *Cántico*: «Pastores, los que fuéredes / allá, por las majadas, al otero...» A cuantos hemos leído de jóvenes la oda del poeta charro Gabriel y Galán, *Los pastores de mi abuelo*, los versos sanjuanistas nos evocan aquellos pastores de otros tiempos, cuyas zamarras encubrían «ingenuos corazones de oro viejo...». Pero he aquí que el poeta campestre de Fontiveros transfigura a estos pastores noblotés y leales, en recia metáfora mística, que ilumina todo un panorama espiritual. Son estos pastores nada menos que lo mejor de nuestro ser. «Llamamos pastores, escribe el santo doctor, a sus deseos, afectos y gemidos, por cuanto ellos apacientan el alma de bienes espirituales». Prolonga la metáfora en el verso siguiente para decirnos que los pastores, trocados en tensiones espirituales, se van por las *majadas*, es decir, por las jerarquías y coros de los ángeles hasta llegar al otero que es el mismo Dios, al cual se le llama aquí *otero* «por ser él suma alteza y porque en él, como en el otero, se otean y ven todas las cosas»<sup>25</sup>.

¿Puede darse un lenguaje más sencillo y usual, tan para ser entendido por un niño de catecismo? Y sin embargo, el doctor místico lo *recrea* hasta hacer de él un medio transparente para describir la temblorosa búsqueda del alma, que sale en pos del amado con la aspiración de llegar un día al divino goce de la unión con él. San Juan de la Cruz se ha servido de una palabra que ha purificado en agua de sencillez y fervor. Con ella casi alcanza a decir plenamente lo indecible. La pretensión inasequible del lenguaje místico ya en parte viene a ser en él un logro.

Nuestro juicio sintético ha sido más negativo respecto del *lenguaje conceptual* de San Juan de la Cruz. Sobre el mismo escribió ampliamente el P. Crisó-

25 *Cántico... Estrofa II. Obras...* pp.922-923.

gono al estudiar los principios fundamentales, tanto filosóficos como teológicos, que el doctor ha utilizado en la estructuración científica de su obra. Mas sucede que mientras el autorizado historiador pondera el vigor intelectual del mismo al aplicar tales principios al proceso místico, parece necesario, a nuestro juicio, ver el problema en una doble proyección. Esta doble proyección nos la han hecho sentir muy vivamente las últimas obras de X. Zubiri. Me refiero a su distinción entre lo *teologal* y lo *teológico*. En otros estudios ya he utilizado esta distinción para complejas cuestiones. De todo punto necesario juzgo que debo hacerlo aquí.

Una anécdota viene a mi mente para aclarar esta distinción. Se dice que Santa Catalina de Siena caía en éxtasis al recordar una de las perfecciones divinas: la *eternidad*. Es muy comprensible que ante la tensa vivencia de la eternidad de Dios y la frágil caducidad de su existencia, ella cayera en un éxtasis de anonadamiento que la echara en los brazos potentes de su Dios eterno. En contraste con esta santa confieso con ingenuidad que nunca he tenido tal clase de éxtasis. Debo añadir que, al recuerdo de la eternidad divina, mi mente, más que entrar en tensión excitante, evocaría los tres éxtasis del tiempo, comentados por Heidegger, pasado, presente y futuro. Y meditaría muy detenidamente cómo estos tres momentos del tiempo se insertan dentro de la eternidad, a la que Boecio definió como «interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio». Total: que la gran perfección divina de la eternidad motiva un arrebatado éxtasis en santa Catalina. Y en mí, tan sólo una frígida meditación metafísica sobre las relaciones entre la eternidad y el tiempo.

Me he permitido esa anécdota porque pone a la vista la necesidad, hoy muy imperiosa, de tener presente esta distinción entre lo *teologal* y lo *teológico*. Lo *teologal* se halla ligado a una tensa vivencia de un misterio de la fe. Lo *teológico* intenta realizar el lema histórico: *Fides quarens intellectum*. Es un razonamiento sobre un misterio dado. X. Zubiri ha puesto muy en relieve esta distinción. Viene a ser capital para comprender sus hondas reflexiones sobre *Hombre y Dios*.

Juzgo que también es muy necesario tener en cuenta esta distinción al interpretar la doctrina de San Juan de la Cruz. Temo equivocarme. Pero ante la lectura y relectura de la obra del mismo he llegado a esta firme conclusión. El gran doctor místico, en lo que concierne a sus reflexiones teológicas, se atiende a lo recibido en las aulas universitarias, sin advertirse en él una tensión creadora<sup>26</sup>. Lo contrario hay que decir respecto de lo *teologal*. Al exponer sus vivencias teologales, tan altamente sentidas, es cuando es el doctor único: el doctor místico de la Iglesia Católica.

Esta alta valoración de San Juan de la Cruz obliga a que se la confronte con la desestima de que ha sido objeto por parte de algunos de nuestros pensadores.

26 P. Crisógono de Jesús Sacramentado, *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*. Avila, 1929, I, pp. 75-124. F. Ruiz Salvador, *Introducción a San Juan de la Cruz*, B.A.C., Madrid 1968, p. 283, acota de V. Capánaga una serie de conceptos que utiliza el doctor para el análisis de sus experiencias. Pero no es el *logos*, es la vida mística que no se enriquece con ellos.

res. Acotamos un pasaje de Ortega y Gasset que debe ser objeto de serena crítica. Por su importancia lo ponemos en cuadro:

«Cualquiera teología me parece transmitimos mucha más cantidad de Dios, más atisbos y nociones sobre la divinidad, que todos los éxtasis juntos de todos los místicos juntos... La verdad es que, después de acompañarle en su viaje sublime, lo que logra comunicarnos es cosa de poca monta. Yo creo que el alma europea se halla próxima a una nueva experiencia de Dios, a nuevas averiguaciones sobre esa realidad, la más importante de todas. Pero dudo mucho que el enriquecimiento de nuestras ideas sobre lo divino venga por los caminos subterráneos de la mística y no por las vías luminosas del pensamiento discursivo. Teología y no éxtasis»<sup>27</sup>.

Aquí en Salamanca he oído a teólogos ponderar este pasaje como históricamente certero. Otros, por el contrario, lo consideran un ataque frontal a la mística, en primer término, a su máximo doctor. ¿Qué opinar sobre actitudes tan discordantes? Ante el texto orteguiano y después de ponderar las diversas motivaciones de mis doctos colegas he llegado a esta conclusión desde la historia de las ideas.

Parece necesario distinguir en el texto de Ortega dos momentos muy distintos. El primero es un atestado de lo poco que han contribuido los místicos al enriquecimiento teológico, pues son muy pocas las nociones sobre la divinidad que a ellos les debemos. Y en esto Ortega tiene gran parte de razón. Acompañamos con gran ilusión al místico en su viaje sublime durante un largo trayecto. Pero al final del mismo nuestra teología no ha ganado mucho. En los tres libros que tengo sobre mi mesa de estudio: *Bodas del Alma* y *La Piedra Brillante* de Ruysbroeck, *Obras* de Juan Tauler y *Obras* de San Juan de la Cruz, no he aprendido tanta teología cuanta en tres cuestiones de la *Summa Theologica* en *De Deo Uno* o de *Deo Trino*. Pero ha sucedido que muy posiblemente haya abierto la *Summa Theologica* con el alma congelada y, pese al rescoldo que ha dejado en ella su santo autor, con el alma congelada la haya cerrado. Algo que no acaece con la lectura de los místicos. Abrasan casi siempre. Y nunca dejan indiferente a quien se halla a la escucha de las voces de lo eterno.

Volvemos a toparnos aquí con la distinción entre lo *Teológico* y lo *teologal*. La *Summa* de Santo Tomás es una cúspide teológica por su iluminado pensamiento discursivo. Pero lo *teologal* sólo aparece en tenue trasfondo, que refleja el alma del santo doctor que la ha escrito. Lo contrario acaece con la lectura de San Juan de la Cruz. Prima en él lo *teologal* de las verdades dogmáticas, intensamente vividas por su alma mística. Es esta vivencia incandescente de su alma lo que nos brinda es sus escritos. Llega Dios a hacerse presente. Y es esta presencia la que canta San Juan de la Cruz. Y de maravillarse cómo lo hace. Recordemos la divina estrofa en que por dos veces menta esta presencia:

27 J. Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor*, 16 ed., El Arquero, Rev. de Occidente, Madrid 1966, p. 109.

«Descubre tu *presencia*,  
y máteme tu vista y hermosa;  
mira que la dolencia  
de amor, que no se cura  
sino con la *presencia* y la figura».

Ante esta experiencia de Dios, que es presencia en el alma, aparece en su manquedad el segundo momento del atestado de Ortega. De lamentar que éste no tenga en cuenta la distinción de Zubiri entre lo *teológico* y lo *teologal* y, sin tomar conciencia de ello, se vaya del uno al otro. Habla en una perspectiva teologal cuando afirma: «El alma europea se halla próxima a una nueva experiencia de Dios». Qué delicia poder leer esta frase. Pero Ortega la falsea al ligarla al necesario enriquecimiento de nuestras ideas sobre lo divino. Ha hecho un tránsito, para él insensible, entre lo *teologal* y lo *teológico*. Es teologal la *experiencia de Dios*. Pero es teológico cultivar las vías luminosas del *pensamiento discursivo* para acrecer nuestro conocimiento de Dios. Luego no es válida la antítesis: *teología* y *no mística*. Habría más bien que decir: si bueno es el conocimiento del misterio de Dios, mejor es gustar de su presencia amorosa. Lo *teologal* debe primar sobre lo *teológico*.

Desde esta distinción pudiéramos también replicar a Ortega por irritarse contra Unamuno al comparar éste al frailecillo incandescente nada menos que con el gran filósofo Descartes. Dejamos que lo haga por nosotros —de modo más autorizado— uno de los máximos metafísicos de Francia en este siglo, L. Lavelle. Este, en un ponderado cotejo entre el filósofo y el místico llega a esta conclusión: «On se saurait nier qu'il n'y ait d'abord chez Descartes une confiance en soi, inséparable, il est vrai, d'une confiance en Dieu qui la fonde, au lieu que, chez saint Jean de la Croix, la confiance en Dieu n'a plus besoin de la confiance en soi et naît précisément au moment où elle-même, par sa vertu propre, qui suffisera à nous donner la présence de Dieu...»<sup>28</sup>. Es patente aquí —una vez más— el contraste entre lo *teológico* y lo *teologal*; entre el pensador Descartes, razonando sobre la verdad de Dios desde la idea clara y distinta y el místico San Juan de la Cruz que logra hacer a Dios presente en lo íntimo de su conciencia. Es esta presencia de Dios, vivencialmente sentida por San Juan de la Cruz frente a los impasibles argumentos cartesianos para hacerlo comprender, lo que distingue netamente a estas dos mentes geniales. Y ahora preguntáramos a Ortega, si fuera capaz de respondernos: ¿Cuál de estas dos mentes apunta a lo alto y profundo de modo más genial?

Al margen de la respuesta que pudiera darnos Ortega, menester es añadir que San Juan de la Cruz hace uso —más inconsciente que consciente— de un lenguaje creador y recreador, para facilitar en lo posible la presencia divina en las almas. Sobre este lenguaje quisiéramos ser más explícitos ahora, al final de este estudio. Última aclaración de nuestro tema: La pretensión inasequible del lenguaje místico.

Sin mentar los vocablos «teológico» y «teologal» resume lo que venimos diciendo el prof. Vicente Muñiz en un estudio pionero —aquí en España— por

28 L. Lavelle, *Quatre saints*. Paris, 1951, p. 105.

su intento de aplicar la filosofía del lenguaje, hoy tan en alza, a la mística tradicional. En concreto, a Francisco del Osuna tan ligado a la escuela carmelitana por haber sido un mentor espiritual al que se reconoce adeudada Teresa de Jesús. Esto leemos en el estudio mentado: «Francisco de Osuna distingue, coincidiendo con las ideas de su época, dos teologías: la *especulativa* y la *mística*. La teología especulativa es calificada por él de «escudriñadora», ya que intenta «escudriñar» la naturaleza divina, para que la contemple la mente humana con suma verdad. Su ámbito, por ello, cae dentro de las tareas del entendimiento y se ejercita mediante razones, discursos y probabilidades... La teología mística, en cambio, posee el rasgo propio de ser «escondida», porque es «enseñada» en lo «escondido y secreto» del corazón humano... Su objetivo último es el de la unión del hombre con Dios por el amor»<sup>29</sup>. Desde la perspectiva presentada en este preámbulo pasa el citado autor a reflexionar sobre el discurso matemático y la metáfora dentro del lenguaje místico. Pero por ser esta perspectiva muy amplia y el espacio de que aquí disponemos muy corto, nos limitamos a ofrecerla como futuro programa. Aquí nos atenemos al plan actual de comentar al santo doctor desde sí mismo. A dos empleos de su lenguaje queremos especialmente atender: a su lenguaje *afectivo* y a su lenguaje *ejemplarista*.

Incita a cuestionar el *lenguaje afectivo* de nuestro doctor la leve pero incisiva crítica del P. Crisógono a la excesiva afectividad que transpira en sus obras el santo. Así enjuicia a éste su benemérito historiador: «Hay páginas demasiado cargadas de exclamaciones, que causan empacho y fatiga al lector»<sup>30</sup>. Y comentando más en concreto la afectividad que transpira en *Llama*, emite este juicio negativo: «No siempre acompaña en aquellas palabras magníficas. El autor se dio cuenta de ello y quiso suplir con apóstrofes y otras figuras las deficiencias del lenguaje, pero cayó en una manera que linda con la afectación, aunque no lo es ciertamente»<sup>31</sup>.

Nos agrada que anuncie vía distinta un estudio reciente de G. Vega, en el que leemos: «La intensidad del trance origina otro de los rasgos definidores de su poesía: la exclamación. Las palabras irrumpen sin trabazón sintáctica, respondiendo a la función expresiva del lenguaje. La paradoja suele asociarse a estos momentos: «¡Oh cauterio suave!;/¡Oh regalada llaga..!»<sup>32</sup>.

Por esta otra vía es más acertado penetrar para llegar a comprender el lenguaje afectivo de San Juan de la Cruz. Lo hacemos trayendo a nuestro propósito uno de los sermones al pueblo de San Agustín. En una de sus genialidades, por las que se anticipa a los siglos, el gran doctor comenta el lenguaje del júbilo —*in jubilatione*— con el que el pueblo cristiano aclamaba a su Dios. Lo hace en estos términos: «Los que cantan en la siega o en la vendimia... estando ya llenos de alegría y no pudiendo expresarla con palabras, se comen las sílabas de éstas y se entregan al canto del regocijo. El júbilo es cierto cántico o sonido con el cual se significa que da a luz el corazón lo que no puede decir o expre-

29 V. Muñiz Rodríguez, *Experiencia de Dios y lenguaje en el tercer Abecedario de Francisco de Osuna*. Universidad Pontificia Salamanca 1986, p. 61.

30 P. Crisógono, *o.cit.*, II, p. 144.

31 A. y *o.cit.*, II, p. 177.

32 Nos remitimos al estudio de V. García de Diego: *La efectividad en el lenguaje*, en nota 24.

sar. ¿Y a quién conviene que dirijamos este júbilo sino al Dios inefable? Es inefable aquel del cual no es posible hablar. Y si no puedes hablar y no debes callar, ¿qué resta sino que te regocijes para que se alegre el corazón cantando sin palabras y no tenga límites de sílabas la amplitud del gozo?<sup>33</sup>

Los comentadores de San Juan de la Cruz —el P. Crisógono en primera fila— están acordes en que *Llama de amor viva* es un canto de alegría. Es un *éxtasis de júbilo*. Ahora bien; según termina de decirnos San Agustín, el júbilo, más que palabras, pide exclamaciones. Es la misión que señalan hoy los estilistas a la interjección. Expresa mucho pero dice poco. Desde la mimosa interjección materna hasta la que profiere el hombre en sus horas de desgarró o en sus momentos de inmensa alegría es la interjección, breve en palabras pero cargada de sentido, el resorte anímico para que el corazón se desahogue y se alivie. De aquí el fastidio de la interjección para quien no se halle inmerso en su clima de afectividad. La juzgará casi siempre exagerada.

Ante esta reflexión el *lenguaje afectivo* de San Juan de la Cruz parece cobrar quilates. Con él nos invita a tomar parte en su *fiesta jubilar*. Para los que la comparten sus exclamaciones no serán lenguaje afectado, sino brasa encendida que va encendiendo en las almas el sacro fuego del divino amor.

Dedicamos la última parte de nuestra reflexión al *lenguaje ejemplarista* de San Juan de la Cruz. Es también el P. Crisógono quien nos incita a ello. Y en esta ocasión nos toca en lo vivo al declarar que nadie, si no es el San Francisco de la leyenda, puede compararse con San Juan de la Cruz en su amor a la naturaleza dentro de una *visión ejemplarista* por la que la veía como reflejo o trasunto de Dios. Mas acaece que esta visión ejemplarista, metafísico-teológica, puede vivirse desde una doble perspectiva: «*desde abajo*» y «*desde arriba*».

«Desde abajo» vivió intensamente San Agustín el ejemplarismo, iluminadamente expuesto por él en la doble vertiente indicada, cuando en una página inolvidable de sus *confesiones* va preguntando a las criaturas por su Dios: a la tierra, al mar, a los abismos, a la cielo: sol, luna y estrellas... Y todas le van respondiendo: «No somos tu Dios. Sube más arriba». Al fin se encara con todos los seres. Y le responden con gran voz: «El nos ha hecho». Este vocerío creatural lo comenta Agustín en esta frase intraducible, pero que traduce diáfananamente su ejemplarismo vivido «*desde abajo*»: «*Interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum*»<sup>34</sup>.

De esta doctrina y vivencia agustinianas San Buenaventura se hace un resonador en la Edad Media, cuando en su *Itinerarium mentis in Deum* describe el sendero para ir a Dios por sus huellas en las criaturas. Por brevedad acotamos unas líneas del encendido razonamiento con el que cierra el primer capítulo: «Luego, el que con tantos esplendores de las cosas creadas no se ilustra, está ciego; el que con tantos clamores no se despierta, está mudo; el que con tantos indicios no advierte el primer Principio, ese tal es necio». Sus últimas palabras

33 *Obras de San Agustín*. XIX. *Enarraciones sobre los salmos* (I<sup>o</sup>). B.A.C., Madrid 1964. Salmo 32, II, 8, p. 436.

34 *Obras de San Agustín*. II. *Las Confesiones*, ed. 5, B.A.C., Madrid 1968, I.X, 6, 9, p. 397.

las pide al salmo que canta: «¡*Quam magnifica sunt opera tua Domine! Omnia in sapientia fecisti...*»<sup>35</sup>.

Otra vivencia del ejemplarismo advertimos en San Juan de la Cruz. Es la que hemos apellidado «de arriba abajo». En efecto; en su ascensión mística las creaturas no sirven como punto de apoyo para la subida. Más bien son objeto de alejamiento y de repulsa. Ha sonado la hora de la «nada» para lograr el «todo». Mas cuando el alma ha obtenido el «todo» de la unión mística con su Dios, se vuelve a las creaturas y se alborozaba con ellas, pues cada una le envía un mensaje que le recuerda la presencia del amado. Entonces el santo escribe esas sedantes estrofas del *Cántico* que no tienen paralelo:

«Mi amado, las montañas, / los valles solitarios nemorosos...

Me place sobremanera anotar que en esta cúspide mística San Juan de la Cruz cree hallar un respaldo modélico en San Francisco. He aquí lo que escribe: «En las cuales (en las dos canciones sobredichas) dice la Esposa que todas estas cosas es su amado en sí, y lo es para ella; porque en los que Dios suele comunicar en semejantes excesos, siente el alma y conoce la verdad de aquel dicho que dijo San Francisco, es a saber, *Dios mío y todas las cosas*»<sup>36</sup>.

El santo doctor queda en verdad respaldado por el dicho de San Francisco. Mas en una visión más amplia del itinerario espiritual de éste, para mejor encuadrar este dicho, es menester distinguir un doble momento: el de su conversión e iniciación a la vida evangélica y el de plenitud de su vida mística. Si en el primer momento es la figura de Cristo Crucificado quien habla a San Francisco y viene a ser el modelo al que Francisco se ha de asemejar, más tarde por Cristo va al Padre. En éste lo halla todo, por ser todas las cosas hechura y reflejo del Padre. Canta entonces Francisco la hermandad del sacro Universo en el *Himno de las Creaturas o Canto del Hermano Sol*.

Así pues; el paralelismo entre San Francisco y San Juan de la Cruz me parece evidente en el modo de vivenciar el *ejemplarismo descendente*, el que va «de arriba abajo». Ambos santos se hermanan con las creaturas de Dios después de su abrazo místico con el mismo. En comunión con su Padre celeste Francisco canta: «Loado seas mi señor... Por la hermana tierra... por la hermana agua...». San Juan de la Cruz parece traducirlo en la lírica poética de su canción: «Mil gracias derramando / pasó por estos sotos...».

Como complemento de esta reflexión sobre el lenguaje místico en una visión ejemplarista del cosmos place exponer la delicada imagen de la «*fonte*», con la que San Juan de la Cruz quiere hacernos vivir el misterio trinitario. Los comentaristas, entre ellos G. Vega<sup>37</sup>, comentan el poema «*Qué bien sé yo la fonte...*!» con la nota de que es un «híbrido increíblemente raro de dos usos literarios: el uno, el tradicional...; el otro, el italianizante». Grato es constatar estos antecedentes. Pero más lo fuera penetrar en la metafísica teológica que le da clima y ambiente. Esta honda historia arranca de la escuela neoplatónica, con gran influjo, como es sabido, en San Juan de la Cruz. Reiteradamente nos hace

35 *Obras de San Buenaventura*. T.I: *Itinerario de la mente a Dios*. B.A.C. Madrid 1945, c.I,n. 15, p. 575.

36 *Cántico...* Estrofas XIV y XV. *Obras...* p. 972.

37 G. Vega García-Luengos, «La poesía de San Juan de la Cruz», en: *Revista de Espiritualidad* 49 (1990) 381.

oír el vocablo Πηγή —fuente—. Ya en las *Enneadas* de Plotino leemos: «Todo proviene del Uno οἶον ἐκ πηγῆς —como de fuente—<sup>38</sup>. En el *Corpus Dionysiacum*, donde el neoplatonismo recibe su más intenso baño cristiano y al que cita San Juan de la Cruz como máxima autoridad mística bajo el nombre de San Dionisio Areopagita, leemos esta gran fórmula teológica, cuyo comentario va a ser el poema sanjuanista: Μόνῃδὲ πηγῇ τῆς ὑπερουσίου θεότητος ὁ Πατήρ— *Pues la única fuente de la sobresustancial deidad, el Padre*—<sup>39</sup>.

El doctor medieval San Buenaventura bebió en este venero metafísico y halló para el misterio teológico esta espléndida sentencia: «*Innascibilitas in Patre ponit fontalem plenitudinem; principium non de principio*»<sup>40</sup>. Se da, pues, según esta metafísica teológica una fuente originaria de la que todo fluye en un generoso desbordarse de la misma. San Juan de la Cruz va a hacer de ella vivencias místicas en el incomparable poema que ahora vamos levemente a comentar.

Da el poeta místico su primera nota lírica al testificar la experiencia honda que siente del misterio: *Qué bien se yo la fonte que mana y corre*. Esta experiencia la vive «*aunque es de noche*». Noche en su cárcel de Toledo. Y noche del alma porque Dios se le ha hecho ausente. En la *segunda estrofa* ya nos enfrenta directamente con el misterio, para declararlo oculto, si bien el alma es sabedora de él: «*Aquella eterna fonte está escondida, / Qué bien sé yo do tiene su manida*». Eleva en la *tercera estrofa* un primer elogio al origen frontal de todo, sin tener la fuente origen alguno, según la fórmula teológica de San Buenaventura. Vertida esta fórmula en verso, suena así: «*Su origen no lo sé pues no lo tiene, mas sé que todo origen de ella viene*». En la *cuarta estrofa* evoca la metafísica de la belleza del llamado por él San Dionisio Areopagita y con él proclama que no hay cosa tan bella, y que cuanto de bello hay, bebe de esta belleza eterna<sup>41</sup>. En la *quinta estrofa* da a esta *fonte* un sentido de infinitud que hace imposible hallar nave con que poder vadearla. Es éste un bello y original simbolismo del santo. En la estrofa siguiente, la *sexta*, empalma de nuevo con San Dionisio Areopagita y con él ve la *fonte* transformada en pura claridad de la que irradia toda luz<sup>42</sup>. En la estrofa *séptima* repite un peculiar vocablo de Plotino: ῥοή. ¿Lo conoció? El filósofo pagano ve a todos los seres procediendo del Uno: οἶον ῥοῇ ἐκ μιᾶς πηγῆς *Como corriente de una sola fuente venida*<sup>43</sup>. Nuestro poeta lo vierte así en cristiano: «*Sé ser tan caudalosos sus corrientes, / que infiernos, cielos riegan, y las gentes*». Siguen ahora

38 *Ennéadas*, III, 8, 10, 5 (Edit. «Les Belles Lettres», Paris 1954, p. 166).

39 *Dionysiaca, De divinis nominibus*, c. II, vol. I, p. 84 (Ed. de Solesmes, Desclée de Brouwer éditeurs. —Nos da esta edición paralelamente dos textos griegos, modmayrad, francesa y nueve traducciones históricas al latín.— Fácil acceso a PG. III.

40 *Obras de San Buenaventura*. T. I: *Breviloquio*, B.A.C., Madrid 1945, P. I. c. III, n. 7, p. 212.— A nuestra vera ha comentado este hondo tema el teólogo Alejandro de Villalmonste, *El Padre plenitud fontanal de la deidad*, en: *S. Bonaventura 1274–1974*, Grottaferrata (Roma) IV, 221–242.

41 *Dionysiaca, De divinis nominibus*, c. IV (ed. cit., p. 182). En este pasaje se llama a la Belleza eterna: παντός καλλοῦ τὴν πηγαίαν καλλονήν

42 L. cit., p. 176. A Dios, rayo fontal ἀκτις πηγαία se le califica así: ὡς ἀρχίφωτος καὶ ὑπέρφωτος

43 *Ennéadas*, VI, 7, 12, 24 (Edit. «Les Belles Lettres», Paris, 1954, p. 83).

las dos estrofas más emocionantes para el alma cristiana, al penetrar con sacro atrevimiento en el hontanar más escondido del misterio divino. He aquí sus gráciles versos:

«El corriente que nace de esta fuente,  
bien sé que es tan capaz y omnipotente...

El corriente que destas dos procede  
sé que ninguna de ellas le precede...».

«Desde esta ladera» Dámaso Alonso hace este breve y quietador comentario: «Así el agua sin origen, una y tripartita, de la Divinidad, fluye y fluye, aunque para la oscura cárcel carnal es de noche»<sup>44</sup>.

Si se me diera hacer otro, largo y lleno, «desde la otra ladera...».

El lector menos avisado habrá tomado conciencia de la distancia que media entre las sopesadas frases de la metafísica teológica y los etéreos versos del poeta. Aun en el caso en que la metafísica utilice la imagen y el símbolo, éstas pueden ser luz que aclare, pero casi nunca ardor que queme. Lo contrario acontece con las imágenes y metáforas casi siempre incandescentes, de que se vale el poeta místico. La motivación de esta diferencia nos la da el mismo San Juan de la Cruz en el prólogo al *Cántico Espiritual*. Escribe aquí que ni las mismas almas comprenden lo que acaece en sus místicas comunicaciones. Pero que las declaran y exponen, no para dar *razón de ello* —tema de la teología, añadimos nosotros— sino que usan de *figuras, comparaciones y semejanzas* para hacer ver algo de lo que sienten. Y también, dirá unas líneas después, para que otras almas se aprovechen y lleguen a sentir la presencia de Dios en ellas<sup>45</sup>.

Acaba, pues, lo más antipragmático, en apariencia, de la vida humana, la mística, con una preocupación altamente pragmática. Añadimos sin reparo: tan pragmática, que es la más efectiva; hace sentir la presencia de Dios en nosotros. He aquí también, como secuencia, el mejor logro de la *pretensión inasequible* del lenguaje místico.

Es lo que hemos intentado clarear en estas páginas.

ENRIQUE RIVERA DE VENTOSA

44 Dámaso Alonso, *La poesía de San Juan de la Cruz* (Desde esta ladera) Aguilar, Madrid 1946, p. 210. – La monografía de Efrén de la Madre de Dios, *San Juan de la Cruz y el misterio de la Stma. Trinidad en la vida espiritual*, Zaragoza 1947, es un estudio muy prometedor, pero que se nos queda corto ante nuestra distinción de lo *teologal* y lo *teológico*.

45 *Cántico... Prólogo. Obras...* p. 901.