

EL TIEMPO VIVIDO EN SAN JUAN DE LA CRUZ

INTRODUCCION

La obra de San Juan de la Cruz se presenta como la expresión de una *experiencia límite del ser*, donde el polo finito y el polo eterno entran en maravillosa intimidad de comunicación. En este contacto el polo más débil, es decir, el ser finito, sufre violencia y sutilísima purificación para ser finalmente transfigurado y culminado en su ser. Las dimensiones naturales de la existencia abren paso a modos nuevos de ser y, como el ser finito define sobre todo su finitud por las referencias temporales y espaciales, en este trance el tiempo y espacio vividos serán profundamente alterados.

En este sentido nos ha sorprendido particularmente la consideración del *tiempo* por parte del autor místico, la consideración implícita naturalmente, pues en su intención y en su contexto no cabe la tematización explícita de la temporalidad¹. Sin embargo en la demarcación que hace de la andadura espiritual se trasluce una gran sensibilidad para el tiempo personal, el tiempo vivido, como tiempo de maduración... Esta sensibilidad no podría ser ajena a un proceso de evolución que incide en el fondo de la conciencia, no en vano se ha llegado a considerar la experiencia mística como usa *intensificación de conciencia*². Si dedicamos nuestra atención al problema del tiempo, con frecuencia despreciado al estudiar la vida mística, es porque creemos que el tiempo, como *duración real de un proceso en evolución*, tiene su relevancia para el místico y, sobre todo, que la relación del místico y el tiempo es ciertamente reveladora³.

Puesto que estos temas del tiempo, el devenir, la duración, la conciencia, etc., han llegado a ser tan relevantes para la filosofía contemporánea⁴, e incluso han trascendido de algún modo hasta el hombre de la calle, hemos estimado de gran interés esclarecer la aportación original al respecto que supone la mística. Así pues, damos a la luz

1 La tematización del tiempo es propia del pensamiento moderno secularizado, mientras que el pensamiento de San Juan de la Cruz es todavía teocéntrico, si bien se aprecia en él una particular sensibilidad para la finitud e incluso, nos atreveríamos a sugerir, para la «mundaneidad», que es deudora ya del Renacimiento.

2 Así lo ha visto M. H. de Longchamp, en *Lectures de Saint Jean de la Croix. Essai d'anthropologie mystique* (Beauchesne, Paris 1981).

3 Cf. J. Mouroux, *Le mystère du temps. Approche théologique* (Paris 1962) p. 247.

4 Pensar en la «duración» de Bergson, el «flujo de la conciencia» de Husserl o los «ex-tasis» de la temporalidad en Heidegger, por recordar algunas claves.

estas páginas con la ilusión de suscitar una comprensión *entrañable*, en su arraigo humano, de la experiencia mística.

Tiene razón Maritain al señalar que San Juan de la Cruz es, junto con San Agustín, uno de los pioneros de la psicología de la memoria⁵. Sin embargo para el propio Maritain, en virtud de la orientación tomista de su pensamiento, el tratamiento que nuestro autor hace de la memoria resulta problemático, véase «insostenible» en el plano ontológico. En efecto sólo la división bipartita en inteligencia y voluntad, asignándole a esta última las virtudes de la esperanza —que San Juan de la Cruz asigna a la memoria—, sería válida y acorde con la filosofía escolástica⁶. Este recelo no es más que un epígono reciente de la desconfianza erudita que siempre acompañó a la obra de San Juan de la Cruz, por cuanto esta podía aparecer en algunos puntos ingenuamente sospechosa, o abiertamente osada y novedosa respecto a un orden de pensamiento ortodoxo.

Por otra parte, con cierta frecuencia, estudios de espiritualidad se han ocupado del tema de la esperanza sanjuanista, pero integrado en el ámbito más amplio de las virtudes teologales⁷. Desde una perspectiva antropológico-existencial aquí nos interesa la relación de ambas, memoria y esperanza, en su vinculación temporal⁸.

Por el tratamiento de la memoria y su purificación en la *noche*, San Juan de la Cruz pone de relieve el papel fundamental que esta desempeña en la vida espiritual, llamada como está a unirse con Dios en esperanza⁹. El despliegue de la conciencia mística por la virtud de la esperanza es precisamente la fortaleza de la memoria dispuesta en espacios de acogida y visitación. Allá donde esperanza y amor, así como inteligencia de lo divino, se funden en un sólo aspirar del alma: es el estado «teopático» de *Llama de amor viva*.

La relación del ser finito y el ser eterno¹⁰ expresada por el místico hace resaltar de inmediato lo siguiente: El hombre, como *ser temporal*, no posee su ser, sino que éste le es *dado* a cada instante. El tiempo se presenta, pues, como esa ascensión paulatina a la plenitud del ser en una conciencia lúcida y, a veces dolorosa, de la propia radical finitud. Ser algo y no ser todo, necesitar del tiempo para acceder a su ser, que es don del Dueño Eterno del ser y del tiempo; este sentimiento es como un aguijón que espolea dramáticamente las tinieblas de la *Noche*

5 J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 3 ed. (Desclée de Brouwer, Paris 1940) p. 658.

6 *Ibid.*, p. 657.

7 En A. Bord, *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix* (Beauchesne, Paris 1971) se encontrará un tratamiento amplio, con revisión y bibliografía sobre estos temas.

8 El problema del tiempo en la vida mística se ha despachado precipitadamente remitiéndolo a la clave «vertical» de la esperanza teologal que nos abre a lo eterno. Ni siquiera A. Bord concede demasiada importancia a la temporalidad, oponiéndose con ello a Lain Entralgo, que él sí entiende la vinculación memoria/esperanza a través del tiempo; cf. *La espera y la esperanza. Para una teoría del esperar humano*, 3 ed. (Revista de Occidente, Madrid 1962) pp. 155 ss. «San Juan de la Cruz».

9 Sólo San Agustín en las *Confesiones* concede tal relevancia espiritual a la memoria, pero no parece vincularla inmediatamente a la esperanza teologal.

10 Las líneas que siguen están inspiradas en E. Stein, *L'être fini et l'être éternel* (Nauwelaerts, Paris-Louvain 1972) pp. 60-68.

oscura. El realismo místico de San Juan de la Cruz le hace insistir con gran agudeza sobre algunas categorías de enorme interés para el devenir temporal.

En primer lugar aparece el tiempo como *propiedad*, paralelamente el autor lo aborda como *pedagogía* del desasimiento. En el conjunto de todo el proceso místico el tiempo puede ser enfocado como *conciencia* en trance de intensificación y, finalmente, después de la purificación de un «presente imposible», el tiempo culminará en *ofrenda*. Después de analizar las tres primeras categorías pasaremos a ver el afecto de duración en el *Cántico espiritual*, pues es donde se aprecian con mayor intensidad las contradicciones y vicisitudes del tiempo vivido hasta tornarse ofrenda de amor.

1. PROPIEDAD, PEDAGOGIA Y CONCIENCIA

Tiempo y propiedad están estrechamente ligados, es necesario un tiempo para llegar a poseer¹¹ y, además, a través de la memoria uno se posee y se proyecta en el tiempo. Evidentemente en San Juan de la Cruz la memoria es la facultad que posee y, por tanto, su despojamiento pobreza¹², esta es sin lugar a dudas su significación espiritual. Ciertamente en un primer momento la memoria actúa, junto con la imaginación y la fantasía, como receptáculo o archivo mediador entre los sentidos externos (vista, oído, etc.) y el intelecto. Pero esto representa tan sólo una mínima parte del compromiso existencial y espiritual de la memoria. Propiedad y tiempo están vinculados por el deseo, como apetencia básica que impregna afectivamente la potencia rememorativa y la colorea de una particular tensión posesiva desde la cual el alma pretendería adueñarse del flujo del tiempo y proyectarlo a su gusto. Pero el proceso místico se presenta como un camino de desapropiación, San Juan de la Cruz toma al hombre desde esta base intencional donde emerge la pulsión de posesión o inclinación al tener, para conducirlo, por los caminos de la nada y el vacío, al ser que no tiene y que él mismo no puede darse.

La memoria actúa pues sobre el tiempo y la apropiación del mismo; por su capacidad de evocación recupera de algún modo lo vivido, lo manipula y lo proyecta, por su capacidad de encadenamiento, acumulación y fijación, se *autoposee en medio de la sucesión temporal* y se sustrae a la fragmentación... Este movimiento puede derivar en una fijación crispada, avaricia del tiempo, incapacidad para soportar la carencia fundamental sobre la que se mantiene en difícil equilibrio la existencia de cada instante.

11 Así según A. Bord, en op cit., p. 249. Pero disintimos en su desprecio de la categoría tiempo por considerar que éste retrotrae la mística a un plano «horizontal». Creemos, al contrario, que es necesario subrayar las categorías por las que el místico asume esa horizontalidad intrínseca a cualquier existencia; las categorías existenciales pudiendo esclarecer en su caso la dimensión espiritual.

12 Cf. H. Sanson, *L'esprit humain selon Saint Jean de la Croix* (P.U.F., Paris 1953). La pobreza y la desnudez, junto con la atención y la espera son las claves de su lectura sanjuanista.

La esperanza irrumpe sobre esa tensión de apropiación poniendo al alma en olvido, un olvido que no es anulación de su *ser*, sino del *tener*, despojamiento que ensancha y dilata el tiempo a la medida de la visitación del ser eterno, fuente de todo don (3S 2, 13-14).

La relación propiedad/tiempo se aprecia bien en las tres señales dadas en *Subida* y en *Noche*¹³ sobre el paso de la meditación a la contemplación. Se trata de un estado de «empapamiento y suspensión» de las potencias que se encuentran como atrancadas y vacías, no pudiendo fijar en nada su atención, la memoria se queda *sin discurso* (1N 9, 7), y todo esto provoca en el alma angustia y recelo de andar perdida. El asimiento propietario al tiempo entorpece y a veces retrasa este paso difícil, la común expresión «perder el tiempo» es literalmente significativa, «les parece claro que no hacen nada y que pierden el tiempo» (1N 10, 45).

El alma no se ha percatado aún de que Dios solo es el dueño y señor de este juego¹⁴, y se afana trastornada por esta duración que no comprende, semejante «al que deja lo hecho para volver a hacer, o al que se sale de la ciudad para volver a entrar en ella...» (1N 10, 1).

La relación temporalidad-asimiento propietario es obvia para el autor. Tratando del gozo de los bienes temporales (3S 18-20) denuncia la avaricia, la codicia, la sed de poseer, como otras tantas formas de idolatría, que absolutizan lo caduco y apartan el corazón de Dios. Aunque Dios mismo y sus dones también pueden tornarse objeto de avaricia espiritual (1N 3).

Así pues la *pedagogía del tiempo* es pedagogía del deseo y vice-versa; pedagogía de la pobreza, en definitiva, en todos los órdenes que el espíritu pudiera pretenderse propietario.

La noche es tránsito, camino, andadura hacia la unión, esto queda claro desde el prólogo de *Subida*. Allí se declaran las intenciones del autor al escribir estas páginas que van a seguir: enseñar a *dejarse llevar*. Esta pedagogía va a poner en juego la *alternancia de los tiempos* en que se lleva a cabo la andadura: activo y pasivo. Se trata, sobre todo, de acceder al tiempo pasivo —dejarse llevar—, es decir, del abandono confiado a la acción que Dios está realizando en el alma.

La actividad es la tensión natural del alma, impulsada por la apetición, la posesión y el dominio tanto de las cosas materiales como de cualquier objeto espiritual, o de Dios mismo, como su meta última. La pedagogía del tiempo y del deseo va a consistir justamente en enseñar el desenganche de la tensión posesiva como tensión activa, y el *saberse estar* en ese vacío y negación: «No pierda cuidado de orar y *espere* en desnudez y vacío, que no tardará su bien» (3S 3, 6). De aquí se pasará a la disposición *pasiva* «en que el alma no hace nada, sino Dios la obra en ella, y ella se ha como *paciente*» (1S 13, 1). Dejarse poseer, perderse para ser encontrada, como dice el verso del

13 Cf. 2S 14 y 1N 9. Esencialmente las señales de paso son las mismas, pero presentadas de diverso modo para dos estados de conciencia. Se podrían resumir así:

— Agotamiento de la meditación discursiva.

— Una cierta fatiga y dificultad para fijar la atención en cosas particulares.

— Atención de amor y dolorosa solicitud para con Dios.

14 J. Mouroux, op. cit., p. 249.

Cántico —«me hice perdidiza y fui ganada»— no es empresa fácil. Para entrarse en este abandono hay todo un proceso que San Juan de la Cruz va desvelando en sus páginas, para enseñar el espíritu de discernimiento necesario.

En este desvelamiento descubrimos que la pedagogía no es sólo la del autor, sino la de Dios mismo que respeta los ritmos de duración del alma y los conduce delicadamente, pues «para mover Dios el alma y levantarla del fin y extremo de su bajeza al otro fin y extremo de su alteza en su divina unión, halo de hacer ordenadamente y suavemente al modo de la misma alma..., y así va Dios perfeccionando al hombre al modo del hombre» (2S 17,3-4). Si el alma ha de aprender la paciencia en la noche, descubrirá también que el propio Dios es paciente, en cuanto que no violenta la cadencia de cada libertad, hasta que ésta se acomode a recibirlo en toda su anchura: «Y en esto pasa tiempo, en unas más y en otras menos, porque lo va Dios haciendo al modo del alma» (L1 3, 25).

La sublime pedagogía de Dios es comparada a la de la madre en los momentos fundamentales del desarrollo del niño: enseñándole a andar y respecto a la nutrición. Así nos lo muestran algunos ejemplos de gran delicadeza. He aquí uno de los más completos, en el paso de la *noche activa* a la *noche pasiva*.

«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 cria, 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, pónelo amargo acíbar en el dulce pecho, y abajándole de los brazos, le hace andar por su pie, porque perdiendo las propiedades de niño, se de a cosas más grandes y sustanciales» (1N 1, 2). El mismo ejemplo vuelve a recogerse en 1N 12, 5, refiriéndose a los destetados como los probados y ejercitados en el fuego de la purificación, sólo estos son realmente aptos para entender la ciencia secreta de Dios. En 2N 3, 3 hay otra alusión a los «pequeñuelos», como los que no saben aún de la ciencia de Dios, de su magnificencia, y mantienen con El un trato bajo y rastrero.

A cada momento, en un estadio importante del proceso de purificación, la comparación con ciertas etapas del desarrollo infantil surge espontánea. El tiempo como pedagogía, como medio de maduración, subyace a todo el desarrollo de la *noche*. La *noche* misma es lento, arduo y silencioso proceso de gestación del hombre nuevo (2N 3, 3), que será alumbrado al despuntar flameante del alba espiritual cantada en *Llama*. La alusión al alumbramiento es explícita: «Todas estas aflictivas purgaciones del espíritu, para reengendrarlo en vida de espíritu por medio de esta divina influencia, las padece el alma y con estos dolores viene a parir el espíritu de salud» (2N 9, 6).

Esto nos lleva a la tercera categoría apuntada más arriba. El tiempo como pedagogía del deseo, del abandono y del amor es también pedagogía de un nuevo despertar de la conciencia. Despertar que es alum-

bramiento e intensificación. Este aspecto lo ha señalado M. H. de Longchamp subrayando el paralelismo de la intensificación de la conciencia y la transposición del deseo con el proceso de modulación del lenguaje, abocado en fin a lo inefable de la Sabiduría divina¹⁵. Siendo la unión con Dios el centro y meta de la vida espiritual, señala este autor como es inevitable, sin embargo, referirse a un *antes* y un *después* de la unión, es decir, que necesitamos establecer unas coordenadas de lenguaje y tiempo para referirnos a lo que en definitiva son niveles diferentes de una misma *realidad permanente*, la cual se desvela paulatinamente como toma de conciencia¹⁶. El propio autor místico ha de someterse a estas coordenadas y él será el primer sorprendido al constatar la inadecuación de un lenguaje forzosamente fragmentario y secuencial para decir lo que *siempre es*, o el «Acto puro».

«Y como sea este movimiento en el alma —como quiera que Dios sea inamovible— es cosa maravillosa, porque aunque entonces Dios no se mueve *realmente*, al alma *le parece* que en verdad se mueve; porque como ella es la innovada y movida por Dios para que vea esta sobrenatural vista..., *parece* que Dios es el que se mueve» (Ll 4, 6). Obsérvese la insistencia sobre lo que es y lo que parece¹⁷, como diferencia temporal del lenguaje.

El itinerario del alma es un itinerario histórico. De aquí el antes y el después de la iluminación de las cavernas del sentido «que *estaba* oscuro y ciego». Es de gran interés la mediación de las potencias o facultades del alma como modos de conciencia, ahora esclarecida: «Y por eso a estas tres potencias, memoria, entendimiento y voluntad llama el alma en este verso cavernas del sentido profundas, porque *por medio de ellas* y *en ellas* siente y gusta el alma profundamente las grandezas de la sabiduría y excelencias de Dios... Todas las cuales cosas se reciben y asienten en este sentido del alma que, como digo, es la virtud y capacidad que tiene el alma para sentirlo, poseerlo y gustarlo todo» (Ll 3, 89). De modo que aunque la unión sea permanente, el alma en su itinerario se mueve y deambula —por así decir—, en la inmensidad de Dios con un movimiento centrípeto hasta venir a comunicarse con El en esta intimidad consciente y sabrosa.

En efecto, Dios mora en el alma, pero sólo *después* de largas purificaciones el alma *recuerda*. Por la unión sustancial, en este recuerdo, el alma accede a un tiempo original donde es mirada, re-creada, y amada por su Dios, pues su mirar es amar y engrandecer (C 32).

La conciencia plena sería la gloria de ininterrumpida presencia y total comunicación; «...porque si estuviese siempre en ella recordando, comunicándose las noticias y los amores, ya sería estar en gloria, porque, si una vez que recuerda tantico, abriendo el ojo, pone al alma tal, como habemos dicho, ¿que sería si de ordinario estuviese *en ella para ella* bien despierto? En otras almas que no han llegado a esta unión, aunque no está desagradado, porque en fin están en gracia,

15 M. H. de Longchamp, op. cit., p. 89.

16 Ibid., p. 268.

17 El subrayado de los entrecomillados precedentes, así como de los que aparecen más adelante, es nuestro.

pero, por cuanto aún no están bien dispuestas, aunque mora en ellas, mora secreto para ellas» (L1 4, 16).

El despertar de la conciencia, como sentimiento sobrenatural de la inhabitación trinitaria en el alma, es pues un proceso paulatino, en el que las sucesivas purificaciones van arrancando los diversos velos de opacidad hasta que el alma viene a encontrarse en su centro más íntimo con Dios. Es impresionante que en este recentramiento, en el que hay a la vez ruptura y continuidad el alma tenga que sufrir estados tan violentos como el «olvido y sin tiempo» de *Noche*. Estamos tocando los fondos de algo esencial. La conciencia de la que se trata aquí no es evidentemente una conciencia psicológica, pues ésta se encontraría absorbida en un horizonte más amplio y más hondo, conciencia espiritual u ontológica, donde el ser finito se descubre desde la intemperie de su finitud como puesto por el Ser eterno y siendo en él¹⁸.

2. DEL PRESENTE IMPOSIBLE AL TIEMPO COMO OFRENDA

En cada una de las tres grandes obras sanjuanistas¹⁹ el tiempo es enfocado de manera diferente, esta diferencia de perspectiva temporal es lo que distingue a estos escritos que en definitiva relatan una misma y única aventura, la de la unión del alma con Dios. La diferencia temporal se aprecia sobre todo en los poemas, pues cada uno de ellos —aunque algunos comentarios estén incompletos—, se presenta como una unidad de experiencia acabada.

En una primera ojeada, de orden literario, las formas verbales ya nos ilustran. En *Noche* hay un único movimiento, *salí*, que abarca todo el poema y lo constituye. Del *salí* al «quedéme y olvidéme» el tiempo es un vuelo extático hacia la unión que canta la última estrofa, donde ya no hay sucesión. El comentario al poema que forman *Subida* y *Noche* sugiere, sin embargo, un tiempo detenido y atrancado, tiempo de lenta y silenciosa purificación, liberado por el pretérito extático *salí*.

En *Llama* se canta la unión sublime, no ya como retrospectiva del movimiento extático, sino en un presente abierto de comunicación y recreación. *Noche*, en el aspecto penoso de la purificación recogido en los comentarios, sería un tiempo de crisálida, *Llama* el florecimiento inagotable del alma afianzada en su Dios. Pero es en el *Cántico* donde mejor se aprecian las diversas vicisitudes que el alma ha de atravesar, tendida en esa desgarradora dialéctica de presencia/ausencia, es decir, entre la existencia temporal que es opacidad, y a veces rastro o vislumbre, y la presencia plena.

El interés de *Cántico* reside precisamente en esa alternancia presencia/ausencia, alternancia del deseo y su desfallecimiento, del escondimiento y del don; tiempo por excelencia del devenir histórico del alma con las consiguientes variaciones. Nos vamos a fijar aquí en las

18 Cf. E. Stein, op. cit., p. 67.

19 Consideramos tres obras como comentarios a los tres poemas, *Subida* y *Noche* formando un bloque unitario que responde a la inspiración y el símbolo del poema *Noche Oscura*.

12 primeras estrofas que forman por sí mismas un bloque significativo, el más significativo respecto al problema que tratamos. La tensión temporal es bien patente en estos versos. Todo el acontecer que tiene lugar hasta la manifestación de la estrofa 12 se puede decir que está contenido en la primera estrofa del poema, en ese grito de ausencia que lo abre, y que es, en cierto modo también, centro de gravitación de la obra toda, considerando ésta como la expresión del deseo abierto a la Presencia:

«¿Adonde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste,
habiéndome herido;
salí tras tí clamando, y eras ido»

Potencialmente todo el movimiento místico, como movimiento extático en pos del Amado, está contenido en esta estrofa. También aquí queda expresado, en un clamor único y desgarrado, el abismo que separa a la criatura de Aquel que ha encendido su deseo al paso de una presencia rauda; escondimiento, abandono, herida y gemido. La forma verbal del pretérito repetido acentúa la impresión de ruptura. Las estrofas que siguen irán matizando en sucesivos perfiles, ampliados hasta una proyección cósmica, las ansias que brotan del corazón herido de ausencia. No hay que olvidar, sin embargo, que ese desgarramiento se ve acompasado por la esperanza, que dispone y transpone, de lo temporal (fragmentación y ausencia) a lo eterno (unificación y presencia). Porque tiene las primicias, pero no la prenda, no puede dejar de «tener en sí gemido aunque pacífico y no penoso, en la esperanza de lo que le falta, porque el gemido es anejo a la esperanza» (C 1, 14).

El espacio aparece trastocado por la búsqueda ansiosa del alma que, «fuera de sí», se determina a buscar al Amado en las criaturas: «Buscando mis amores/iré por esos montes y riberas». La creación entera parece gemir por la manifestación plena, pues conserva el rastro, pero no la presencia: «Mil gracias derramando/pasó por estos sotos con presura...»²⁰. La tensión va creciendo, exasperada aún por el balbuceo incierto de las criaturas «que no saben decirme lo que quiero», y se aproxima vertiginosamente a su punto cumbre a partir de la estrofa 6, donde el aumento de las ansias y el dolor de la ausencia se precipitan impacientemente hacia la Presencia. El presente se torna imposible, el círculo del deseo se va estrechando e intensificando; centrado como está ya en un sólo querer, toda mediación es dolorosa «dilación de la venida»:

«Más ¿cómo perseveras,
¡oh vida!, no viviendo donde vives
y haciendo porque mueras
las flechas que recibes
de lo que del Amado en ti concibes?»

²⁰ Pensamos que el clamor de las criaturas en estos versos, lejos de ser una fantasía o artificio poético como algunos han pretendido (ej., J. C. Nieto, Madrid

El comentario a estos versos explica la contradicción de este *presente imposible*: «Para cuya inteligencia es de saber que el alma más vive donde ama que en el cuerpo donde anima, porque en el cuerpo ella no tiene su vida, antes ella la da al cuerpo, y ella vive por amor en lo que ama (...). En lo cual es grande el encarecimiento que el alma hace, porque da aquí a entender que padece en dos contrarios, que son vida natural en el cuerpo y vida espiritual en Dios...; y, viviendo ella en entrambos, por fuerza ha de tener gran tormento, pues la una vida penosa le impide la otra sabrosa» (C 9, 3).

En esta contradicción el tiempo es obstáculo, espesor que retarda la Presencia plena. Y así «la vida natural le es a ella como muerte», porque esta muerte es la evolución lógica de aquel proceso que se viene intensificando desde la herida de amor. El *tiempo que dura como enfermedad de amor* tiene tres momentos: la *herida* es más remisa, pero luego se convierte en *llaga*, haciendo asiento durable en el alma, y finalmente «la tercera manera de penar en el amor es como *morir*, lo cual es ya como tener la llaga afistolada, hecha el alma ya toda afistolada; la cual vive muriendo hasta que, matándola el amor, la haga vivir de amor» (C 7, 4).

La duración de esta enfermedad contrapone la pesantez del desear, que no alcanza su objetivo, con la presteza del Amado, que huye arrebatando toda la energía del alma... «Hasta entonces está el alma como vaso vacío que *espera su lleno*, y como el hambriento que desea el manjar, y como el enfermo que gime por su salud, y como el que está colgado en el aire que no tiene en que estribar» (C 8, 6).

Suspensión y desfallecimiento, paroxismo de espera, impaciencia que hace desear e invocar la muerte como medio único de posesión y resolver la contradicción de este presente imposible: «Descubre tu presencia/ y máteme tu vista y hermosura». «Para más declaración de este verso, es de saber que aquí el alma habla condicionalmente, cuando dice que la mate su vista y hermosura, supuesto que no pueda verla sin morir, que, si, sin eso pudiera ser, no pidiera que la matara, porque querer morir es imperfección natural...» (C 11, 8).

La impaciencia de la muerte ha ido socavando en sucesivas secuencias las diversas potencias del alma en la medida que, por la privación de la noche, se ha ensanchado su capacidad. Ahora el alma es toda un vacío, pero un vacío de ausencia, es decir, con la forma de quien lo ha impactado: «en la ausencia padece ordinariamente de tres maneras según las tres potencias del alma, que son entendimiento, memoria y voluntad. Acerca del entendimiento dice que adolece porque no ve a Dios..., acerca de la voluntad dice que pena porque no posee a Dios..., acerca de la *memoria* dice que *muere* porque... padece en esta memoria sentimiento a manera de muerte, porque echa de ver que carece de la cierta y perfecta posesión de Dios el cual es vida del alma» (C 2, 6). Nótese que la memoria está puesta en una relación de reflexión en el tiempo —o toma de conciencia, «echa de ver»—, sobre la *carencia de*

1982) *Místico, poeta, rebelde, santo: En torno a San Juan de la Cruz*, F.C.E., responde a una idea perfectamente cristiana de aspiración a la gloria extendida en toda la creación, expresada por San Pablo en la carta a los Romanos 8, 9.

la posesión. En esta carencia el tiempo, como negación de la posesión plena, es muerte para el alma, cuya vida está más allá del tiempo²¹.

El presente imposible, tendido entre el don y la promesa se abre hacia el cumplimiento pleno, y pide el alma «poner término a sus ansias y penas» porque la dilación es dilatación, ensanchamiento de los espacios de acogida, y en esta situación el «alma no puede estar mucho tiempo sin visitación del Amado» (C 10, 5-6). En su estudio sobre el *Cántico*, R. Duvivier acierta a expresar el sufrimiento del alma en este estado insistiendo sobre la repetición de favores incompletos, la duración es exasperada por el pre-sentimiento de maravillas y dones que no acaban de otorgarse, produciendo esta impresión de irritación en el alma que desemboca en un clamor de rebeldía: ¡Acaba!²².

Hasta la estrofa 12 el tiempo del *Cántico* es espera pura, y sabemos que en su esencia toda espera es esencialmente angustiante²³. El tiempo dura como espesor de conciencia entre el escondimiento y la manifestación de la fuente, es el tiempo como *pasión de espera*, no del futuro, sino de la revelación de lo escondido²⁴. La estrofa se introduce con la alusión a la tensión de acabamiento de lo prefigurado: «A esta sazón, sintiéndose el alma con tanta vehemencia de ir a Dios como la piedra cuando se va más llegando a su centro, y sintiéndose también más estar como la cera que comenzó a recibir la impresión del sello y no se acabó de figurar; y demás de esto, conociendo que está como la imagen de la primera mano y dibujo clamando al que la dibujó para que la acabe de pintar y formar..., dice la siguiente canción,

«¡Oh cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados!»

Lo súbito aquí —«formases de repente»—, es el fin de la impaciencia que ha venido ritmando este bloque de canciones. Lo súbito es desfallecimiento del deseo y del tiempo para entrar en otro ritmo. El punto de máxima tensión es, por fin, irrupción de la Presencia.

El Amado aparece como mirada —«los ojos deseados»— y como palabra. Como mirada el alma no puede soportarlo, y es arrebatada en violento éxtasis:

«¡Apártalos, Amado,
que voy de vuelo!»

21 Esta secuencia de las tres potencias, hambrientas de la posesión de Dios, es paralela a aquella otra que presentaba el autor comentando el texto de Ezequiel, donde el afianzamiento del apetito, a través de la memoria, en las criaturas era la muerte del alma, cf. 1S 9, 5-6.

22 R. Duvivier, *Le dynamisme existentiel dans la poésie de Jean de la Croix. Lecture du «Cántico Espiritual»* (Didier, París 1973) pp. 124-127.

23 E. Minkowski, *Le temps vécu* (París 1933) p. 75. El autor contrapone la espera a la actividad que habitualmente «llena» un tiempo, de aquí el fondo angustiante, porque vacío, de la espera.

24 M. H. de Longchamp, op. cit., p. 229.

Como palabra el Amado mismo la redime de este exceso que «acaeció al principio con gran detrimento y temor del natural... Porque le parecía volaba su alma de las carnes, que es lo que ella deseaba...» (C 13, 2). La llama y la sostiene, en estas vías de carne y de tiempo, de las que ella se quisiera desatar, diciendo: «Vuélvete, paloma, que la comunicación que ahora de mí recibes *aún no es* de ese estado de gloria que tú *ahora* pretendes (...) vuélvete de ese vuelo alto en que pretendes llegar a poseerme, que *aún no es llegado ese tiempo*, de tan alto conocimiento y *acomódate* a este más bajo que yo ahora te comunico en tu exceso» (C 13, 2-8).

De nuevo aparece el tiempo como pedagogía, el tiempo lento de la maduración; pero transfigurado ya. A partir de aquí se entra el alma en el desposorio, que es tiempo de intercambio y de dulce comunicación²⁵. Este hogar luminoso que es la fuente —la fe— incide en la transformación positiva del universo todo, pues a partir de aquí ya no es percibido como opacidad o nostalgia, sino como símbolo —sacramento— de la Presencia, y viene a «ser Dios todas las cosas al alma y el bien de todas ellas» (C 14, 5).

El espacio se transfigura pues, por medio de esta comunicación, y el tiempo de la espera, redimido por la mirada de amor, se torna ofrenda, que es lo contrario del tiempo propietario. Después de la manifestación de la fuente «ya no dice cosas de penas y ansias como antes hacía, sino comunicación y ejercicio de dulce y pacífico amor» (C 14, 2).

Por la manifestación y el reconocimiento de la fuente, el caudal del tiempo impaciente se remansa y se vuelve, dócil y renovado hacia sus fuentes de emergencia como don de vida eterna..., San Juan de la Cruz recuerda en este punto las palabras de Jesús a la samaritana, donde «llamó fuente a la fe, diciendo que en los que creyesen en él *haría una fuente cuya agua saltaría hasta la vida eterna*» (C 12, 3).

CONCLUSIONES

Llegando al final de estas páginas, recogemos las ideas fundamentales que se han ido desprendiendo de nuestra reflexión y apuntamos brevemente las claves de su inserción en un contexto cristiano.

— En primer lugar queremos recordar el *rango espiritual de la memoria*, que le hace desempeñar un papel de suma importancia en la vida mística, hasta el punto de hablarse, en las cumbres de la

²⁵ Aunque San Juan de la Cruz no la utiliza explícitamente se sobreentiende, en la descripción del proceso místico, la clásica distinción entre vías purgativa, iluminativa y unitiva. En este momento nos encontramos en el comienzo de la segunda —iluminativa o del desposorio—; pero no hay que olvidar que en este proceso cada punto de llegada es un nuevo comienzo y el deseo no se encuentra nunca satisfecho, aunque en un ritmo más paciente y gozoso sigue clamando por la plenitud de la entrega. No obstante el acceso a cada nueva etapa significa un ascenso en la perfección de la vida teologal o la expansión creciente de la misma.

experiencia, de *recuerdo de Dios*, como si el alma toda, una vez purificada y esclarecida, se hubiera tornado transparente memoria de su origen, presencialidad, en el tiempo, del Ser eterno.

Pero la consideración de la memoria en nuestro autor es a la vez de una *gran penetración psicológica*; entrándose sutilmente en los trasfondos pasionales y afectivos de la existencia remonta toda la arqueología desiderativa de la fantasía y la imaginación, para disponer las honduras del ser a aquella íntima comunicación. En este sentido podemos decir que la mística de San Juan de la Cruz es una *mística encarnada*.

— El hombre es fundamentalmente un *ser de relación*, no tiene en él mismo su centro. Las dimensiones que habitualmente se reclaman como las más personales: mi tiempo, mi memoria, mi conciencia, etc., están escindidas desde el interior por la dinámica presencia/ausencia. En este ámbito se sitúa la transposición de la memoria que opera la esperanza, dilatando los espacios más íntimos del ser *para la visitación* y la comunión de amor. Por la *esperanza* el hombre es despojado de su yo ex-céntrico para recentrarse en Dios.

— Este proceso de recentramiento es *intensificación de la conciencia en el tiempo*, de modo que si antes y siempre Dios mora en el alma, sea *para ella* recordado después de la unión. El tiempo que lleva este despertar es lenta pedagogía y medio de purificación, y una vez purificado se torna ofrenda a su Dador, caudal de afecto para con Dios.

De la oscuridad de la noche al flamear cenital del alma en Dios, hay un flujo de eternización que ha de pasar por el *tiempo de la Cruz*. Con esto queremos señalar que todo el itinerario sanjuanista, en sus diversos tiempos, se inscribe de lleno en la historia cristiana de la salvación.

Dios ha *creado* el tiempo y el mundo, el tiempo comienza y dura con esta relación vertical que le une a su fuente trascendente. Dios ha creado al hombre a su *imagen y semejanza*, por el pecado esta relación ha quedado empañada y rota, pero Dios envía a su Hijo para restaurarla. De modo que hay un centro en la marcha del universo que es la *Encarnación*, —la plenitud de los tiempos—, y hay un final, la *Parusia* del Señor Resucitado. En medio de la historia de la salvación Cristo, elevado en la Cruz, atrae a todos los hombres hacia Él. El tiempo para la muerte es inevitable, pero la aniquilación se torna exaltación y la Cruz «oscura Parusia». El tiempo escatológico es apertura hacia el advenimiento en la certeza, la esperanza y la paciencia del «ya, pero todavía no». En San Juan de la Cruz el tiempo de la aniquilación o tiempo para la muerte está representado en la *noche*, donde el alma sufre un desamparo comparable al que Cristo sufrió en la cruz (2S 9, 11). Pero de aquí le viene la vida nueva, expresada como *llama de amor viva*, mientras que las tensiones y variaciones propias de la duración del «todavía» están recogidas en *Cántico*.

San Juan de la Cruz se torna anhelante, con la certeza de las «primicias», hacia la plenitud del don y socava afanoso los recodos del tiempo y la memoria para actualizar esa Presencia escondida, pero real del «Verbo Esposo suyo». El tiempo místico de San Juan de la Cruz es el *tiempo bíblico* mismo con todas sus dimensiones, vivido en la pureza ejemplar de una *conciencia* de santo²⁶.

MARIA DEL SAGRARIO ROLLAN

²⁶ Las ideas recogidas en los párrafos precedentes sobre el tiempo de la salvación están tomadas de J. Mouroux en op. cit. La última frase sobre San Juan de la Cruz es cita literal del mismo en p. 274.