

## INTRODUCCION AL CANTICO ESPIRITUAL (ANOTACIONES FILOSOFICO-TEOLOGICAS)

El *Cántico Espiritual* (*Cántico*) de San Juan de la Cruz (=S JCruz) constituye una de las obras cumbre del pensamiento occidental, tanto en clave de literatura como de filosofía y teología. Sobre un fondo de experiencia bíblica, reformulada a partir del *Cantar de los Cantares* (=Cant), reelaborando símbolos y temas de la poesía amoratoria de su tiempo, nuestro autor ha definido al hombre como *ser de amor* que sólo en un camino de enamoramiento, de pérdida y encuentro de sí mismo por el otro, puede realizarse.

Parece que *la filosofía oficial de Occidente* ha seguido otro camino: se fija por un lado en el discurso racional, partiendo con Descartes de las «ideas claras y distintas»; destaca, al mismo tiempo, el método y alcance de las ciencias experimentales, fijadas en clave de lenguaje matemático; acentúa, finalmente las relaciones humanas sobre un plano de producción y comunicación económica. El tema del amor ha quedado relegado como secundario, para que se ocupen de él los literatos, los poetas y los místicos, es decir, aquellos que no llegan a ser filósofos o científicos.

Esta opción ha terminado por empobrecer a la filosofía que puede terminar por encerrarse en temas secundarios, mientras que la vida y la verdad del hombre van por otro lado. Pues bien, en esta perspectiva nos parece afortunada, por no decir providencial, la vuelta hacia los temas que ha estudiado S. J. de la Cruz. Esta vuelta es todavía relativamente reciente y no se encuentra en modo alguno culminada. De S. J. de la Cruz se han ocupado en primer lugar los *filósofos* como J. Baruzi, J. Morel y E. Stein<sup>1</sup>; reformulando la más antigua tradición mística han tratado también de su camino los *teólogos* cristianos como C.

1 J. Baruzi, *Saint-Jean de la Croix et le Problème de l'expérience mystique*, Alcan, Paris 1924 (2ª ed. aumentada de 1931). Una visión crítica complexiva de la obra del autor en J. Baruzi, *L'Intelligence Mystique*, Berg. Int., Paris 1985. G. Morel, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix I-III*, Aubier, Paris 1960. E. Stein, *La ciencia de la Cruz*. Estudio sobre San Juan de la Cruz, Dinor, San Sebastián 1959.

Thompson, F. Ruiz y H. U. von Balthasar<sup>2</sup>; finalmente es importante la aportación de críticos literarios como E. Pacho, D. Alonso y D. Ynduráin<sup>3</sup>.

Como podrá observarse nos hallamos en el centro de un cruce de caminos donde se han juntado, quizá sin pretenderlo, literatos, filósofos y teólogos. En el centro se halla el *Cántico* de SJCruz. Estamos absolutamente convencidos de que ese encuentro y cruce resultará valioso y muy enriquecedor para filósofos y teólogos. Ciertamente, SJCruz es un poeta místico; pero siendo poeta y por serlo de verdad es, al mismo tiempo, un gran filósofo y teólogo, uno de los hombres más significativos de la historia de occidente.

Teniendo presente lo anterior me ha parecido útil y bueno ofrecer unas claves de lectura del *Cántico*. Dejo casi a un lado el tema estrictamente literario, que ha sido ya muy estudiado, y me ocupo sobre todo del aspecto filosófico y teológico del *Cántico*, para situarlo en el conjunto de la problemática actual. Trato así de las *tres grandes heridas* con que el hombre nace y se despliega; me detengo luego en *la herida del amor*, para resaltar sus tres momentos, conforme a la experiencia de SJCruz; sólo en ese fondo pienso que se pueden entender los diversos elementos del *Cántico*, tanto en su primera redacción poética como en su despliegue posterior<sup>4</sup>.

## A) LAS TRES HERIDAS

Conforme a una visión que parece derivar ya de los griegos, el ser humano puede interpretarse de dos formas. Para unos, el hombre es *ser del cosmos*: nace en armonía con la totalidad, hace juego con el resto de los seres; de esa forma puede «instalarse» sin ruptura y choque dentro de la finitud de los vivientes. Para otros, el hombre es *ser que rompe el orden de este cosmos*: es como un extraño, viene desde fuera y quiebra el equilibrio del conjunto de las cosas; por eso no se puede instalar en el conjunto de los seres.

2 Cf. C. P. Thompson, *El poeta y el místico. Un estudio sobre «El Cántico Espiritual» de San Juan de la Cruz*, Torre de la Botica, Swam Ed., Madrid 1985; F. Ruiz Salvador, *Introducción a San Juan de la Cruz*, BAC 279, Edica, Madrid 1968; H. U. von Balthasar, *Gloria III. Estilos laicales*, Encuentro, Madrid 1987, pp. 115-178.

3 Cf. D. Alonso, «La poesía de San Juan de la Cruz», en *Obras Completas II*, Gredos, Madrid 1973, pp. 869-1065; E. Pacho, «Vértice de la Poesía y de la Mística», *El «Cántico Espiritual» de San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 1983; D. Ynduráin, *San Juan de la Cruz. Poesía*, Letras Hispánicas 178, Cátedra, Madrid 1989. Ofrece bibliografía en clave literaria D. Ynduráin, O.c. pp. 239-245. Más bibliografía, organizada y estructurada por temas, en Pacho, E., *Iniciación a San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 1982, pp. 243-294 y en J. Vicente Rodríguez, *San Juan de la Cruz. Obras Completas*, Espiritualidad, Madrid pp. 1341-1363.

4 Sobre la composición, estructura, sentido poético y teología del *Cántico*, además de la obra de Ynduráin, *Aproximación a San Juan de la Cruz. Las letras del verso*, Cátedra, Madrid 1990; G. Diego, *Música y ritmo en la poesía de San Juan de la Cruz*, Escorial 9 (1942) pp. 163-186; R. Duvivier, *La genèse du "Cantique spirituel" en Saint Jean de la Croix*, Les Belles Lettres, Paris 1971; F. García Lorca, *De Fray Luis a San Juan: la escondida senda*, Castalia, Madrid 1972; J. L. Morales, *El Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz: su relación con el Cantar de los Cantares y otras fuentes escriturísticas y literarias*, Espiritualidad, Madrid 1971; E. Pacho, *Reto a la crítica. Debate histórico sobre el Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 1988.

La primera visión suele estar unida al proyecto filosófico de Aristóteles. A su entender, el hombre forma parte de este cosmos, como elemento peculiar del gran conjunto: es un viviente que se integra en el todo de la vida; del cosmos nace, en el cosmos de despliega, al cosmos vuelve en un camino donde todo puede interpretarse en clave de «armonía de conjunto». Eso significa que no existen rupturas en el conjunto de la gran vida del cosmos; ciertamente, es necesaria una cierta «catarsis» de tipo poético-religioso (que viene dada en la representación de las tragedias clásicas); pero, en el fondo, más allá de toda ruptura y catarsis, el hombre es ser de cosmos. No tiene preguntas ni problemas que trasciendan el proceso mismo de la vida; lo que vaya más allá de ese nivel es evasión, es ilusión que carece de base y de sentido.

La segunda perspectiva suele estar representada por *Platón*. A su entender, el hombre forma parte de dos mundos: por un lado, pertenece al cosmos, al orden de las cosas que nacen y que mueren en el tiempo, siendo parte del proceso de vida y muerte de la tierra; pero, al mismo tiempo, el hombre forma parte de otro mundo superior de vida que no muere, de belleza ilimitada, de armonía y plenitud eterna. Eso significa que el hombre es ya tragedia por su misma forma de existencia. No es que haya tragedias limitadas y parciales, puntos negros en el margen o transcurso de la vida. Es que todo en su raíz es ya tragedia: nacemos de una herida, de un gran desgarramiento; no existe medicina que nos pueda curar porque la misma forma de existencia es ya ruptura, enfermedad originaria. En esa tensión que forman alma y cuerpo, lo celeste y lo terrestre, el ideal infinito y su pequeña realidad finita se halla el hombre distendido, vive roto<sup>5</sup>.

En las páginas que siguen utilizo el esquema de tensión o de ruptura. En el plano de la ciencia (biología, física) puede y debe utilizarse la *visión aristotélica*: el hombre vive inmerso en un conjunto cerrado de sentido; por eso debe resolverlo todo de manera intramundana. Pero en nivel de hondura superior resulta preferible y necesaria la visión platónica del hombre como ser que rompe la armonía intramundana: nuestra vida nace herida, de manera que somos menos que este mundo (un fracaso biológico) o somos realidad supramundana, un camino de realización y creatividad que desborda los límites y posibilidades de la tierra<sup>6</sup>.

Tres son, a mi juicio, las formas principales de enfocar la herida y creatividad humana. Podemos hablar de una *herida ontológica*, es decir, de una caída del mismo «ser» humano: en esta línea se mantienen gran parte de las mitologías antiguas, lo mismo que las religiones del lejano oriente (de la India); es aquí donde ha venido a situarnos, de manera genial, el platonismo. Podemos luego hablar de una *herida histórica* que ha sido analizada de manera especial por

5 Esta distinción entre una antropología más *aristotélica* y otra más *platónica* ha sido destacada desde tiempo antiguo en la historia del pensamiento occidental. La ha sistematizado en sus clases y trabajos de tipo psicológico el Prof. Antonio Vázquez, de la Universidad Pontificia de Salamanca.

6 Asumimos de esa forma la ruptura que Kant ha establecido entre sus dos *Críticas*. La *razón teórica* se mueve en un nivel más aristotélico; la *razón práctica* es de tipo más platónico, por utilizar ese lenguaje. El hombre del kantismo vive distendido entre dos niveles, sin esperanza de conciliación intramundana.

los hebreos, es decir, por el Antiguo Testamento de la iglesia cristiana: en esta línea la herida del hombre se interpreta en forma de pecado histórico, de ruptura y violencia social; por eso, la liberación sólo podrá lograrse en clave de culminación histórica y reconciliación interhumana. Puede finalmente hablarse de una *herida afectiva*, vinculada a la falta de amor: la misma dualidad sexual (varón-mujer) sitúa al ser humano ante la urgencia y tarea de un encuentro afectivo de tipo personal; en esta línea, esbozada ya por la misma tradición hebrea (*Cant*) y formulada con toda fuerza por el cristianismo, nos sitúa SJ Cruz; sólo desde aquí puede entenderse el *Cántico*<sup>7</sup>.

## 1. HERIDA ONTOLÓGICA. PLATÓN

Diferentes culturas de oriente y occidente han desarrollado eso que podemos llamar *el gran mito de la caída*. Se supone de algún modo que la hondura de los hombres (su espíritu, su alma, su verdad originaria) se encontraba habiendo en el principio en lo divino. Pues bien, en un momento determinado, por razones que se pueden expresar en forma mítica o simbólica, a través de una especie de ruptura fundante (por expulsión, derrumbamiento o rebeldía), esas almas han perdido su unidad primera y han venido a descender de lo divino. Por eso, en un sentido estricto, *el pecado consiste ya en haber nacido*. No hay un intervalo entre surgimiento y caída porque el mismo surgimiento es ya caída.

Por eso hemos hablado de una *herida ontológica*: el mismo ser del hombre viene a hallarse de esa forma corrompido: se encuentra separado de su fuente, en un exilio; está partido, dividido, fuera de sí mismo; lógicamente intentará volver a su unidad originaria, al lugar del que ha caído, en un proceso de recreación refundadora. Las formas de este retorno pueden variar de cultura a cultura, de escuela a escuela; pero, normalmente, en todas ellas resulta importante el aspecto «intelectual»: la salvación consiste en un reconocimiento; el ser humano descubre su verdad sagrada (divina) y se descubre a sí mismo como perteneciendo al mundo superior; de esa manera, su misma conciencia de unificación con el todo sagrado o fundamento de la vida le libera de este mundo malo en que se encuentra sometido a la apariencia, al cambio y a la muerte.

Un testigo ejemplar de esta caída ontológica es *Platón*. Su visión del hombre y de la vida influye poderosamente en toda la historia de occidente. Por eso hemos querido recordarla. Tres son, a mi juicio, sus motivos principales y los tres han sido formulados de un modo simbólico, en palabra donde el pensamiento filosófico viene a vincularse de nuevo con la religión y la poesía. El primero es el mito de la *caída* estrictamente dicha:

Como el pensamiento de la divinidad se alimenta de inteligencia y de ciencia sin mezcla, lo mismo el de toda alma que se preocupa de recibir lo que le conviene; así, al ver en el transcurso del tiempo la realidad

<sup>7</sup> Asumo como fundamento de mi exposición los esquemas antropológicos y religiosos que he desarrollado en *Experiencia religiosa y cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1981; allí remito a quien pretenda estudiarlos con más rigor.

la ama y contemplando la verdad se alimenta y se siente feliz, hasta que el movimiento circular en su revolución la vuelve a llevar al mismo lugar. Y en esta circunvalación contempla la justicia, contempla la templa, contempla la ciencia... Pero cuando un alma ha sido incapaz de seguir a un Dios (de hacer la ruta de la contemplación perfecta), cuando no ha visto la verdad y, siendo víctima de cualquier vicisitud, se ha llenado de olvido y de maldad, con lo que se ha vuelto pesada... ha perdido las alas y ha caído en la tierra (*Fedro* 247/248).

La caída es, según esto, resultado de un fracaso misterioso de las almas que no han sabido mantenerse en la altura de la contemplación y de esa forma, con las alas rotas, han venido a perderse sobre el mundo. Eso es lo que somos los hombres: ángeles de alas rotas, dioses caídos, almas desterradas de la esfera original de lo divino que es esfera de verdad y contemplación perfecta. Sobre el modo de conocimiento de estas almas nos instruye el mito de *la caverna*:

Imagínate una caverna subterránea que dispone de una larga entrada para la luz a todo lo largo de ella y figúrate unos hombres que se encuentran ahí ya desde la niñez, atados por los pies y el cuello..., imposibilitados como están por las cadenas de volver la vista hacia atrás. Pon a su espalda la llama de un fuego... y unos hombres que van llevando figuras de hombres o animales, hechas de piedra, de madera y de otros materiales... Los cautivos sólo verán la sombra que esos objetos proyectan sobre la caverna... (*República* 512 ss.).

Esto es lo que somos los humanos: almas cautivas, atadas al fondo de una caverna. Únicamente vemos la sombra de unas cosas fabricadas, de mentira, que pasan sin cesar por nuestra espalda. Así estamos hundidos, perdidos en el mundo. Lógicamente, el proceso de liberación sólo tendrá sentido como camino de recuerdo y reconocimiento: partiendo de las sombras que se proyectan sobre la pared de la caverna de este mundo, las almas caídas pueden «recordar» la verdad de aquello que han visto en su morada originaria.

Platón ha concebido la *República* como asamblea de sabios que descubren (redescubren) la verdad más allá de las sombras. Por eso ellos pueden instaurar sobre la tierra un orden social que refleja la armonía originaria de «los cielos», ayudando a los demás en el camino de ese gran descubrimiento. No podemos precisar aquí los componentes sociales de esa perspectiva, ni sus consecuencias en la concepción más honda de la vida de los hombres<sup>8</sup>. Sólo hemos querido evocar el tema, para precisar después mejor el contenido del conocimiento liberador en SJ Cruz. Y con esto llegamos al mito del amor, en el *Banquete*:

He aquí pues el recto modo de abordar las cuestiones del amor (del eros)...: empezar por las cosas bellas de este mundo teniendo como fin

<sup>8</sup> Evidentemente aquí no puedo fundamentar ni justificar esta visión del platonismo; he presentado más extensamente el tema en *Dios como Espíritu y Persona*, Sec. Trinitario, Salamanca 1989, pp. 273-285. En las reflexiones que ahora siguen, cuando hablo de Platón, me refiero más concretamente al platonismo tal como ha sido transmitido e interpretado en la «historia de amor» de occidente. Una primera valoración del tema en A. Nygren, *Erôs et Agape*, Aubier 1962, I, 173-22; D. de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, R. G. Edit., Paris 1939.

esa belleza en cuestión y, valiéndose de ellas como de escalas, ir ascendiendo constantemente, yendo de un solo cuerpo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a las bellas ciencias, hasta terminar, partiendo de éstas... en la ciencia de la belleza absoluta y llegar a conocer por último lo que es la belleza en sí. Este es el momento de la vida en que adquiere valor el vivir del hombre...: cuando uno contempla la belleza en sí. Si alguna vez la vislumbra no te parecerá que es comparable ni con oro, ni con los vestidos, ni con los niños o jóvenes bellos, a cuya vista ahora te turbas... (*Banquete* 511/512).

Se completa de esta forma el círculo de la contemplación. La vida del hombre comenzaba en forma de caída (*Fedro*); por eso, en nuestra situación actual no vemos más que sombras de la esencia verdadera (*República*). Pues bien, las mismas sombras pueden ayudarnos a iniciar un camino de ascenso contemplativo en el que ocupa un lugar fundamental la experiencia del amor (*Banquete*). A los ojos de Platón, el conocimiento no se puede entender como teoría abstracta, desligada de la vida. Estrictamente hablando, *conocer es amar*: desandar el camino del descenso, retornando nuevamente hacia la altura original de lo divino. De esa forma, *conocer es reconocerse*: ir descubriendo con la ayuda de los otros (de los cuerpos bellos, de las bellas teorías y las almas) la belleza en sí de lo divino, como centro donde se despliega y culmina la existencia<sup>9</sup>.

Con variantes de muy diverso tipo, este modelo antropológico de «herida», de caída ontológica y ascenso, determina en gran parte el pensamiento y la mística de todo el occidente. Resulta normal que algunos hayan querido interpretar a SJCruz en esta perspectiva, haciéndole platónico<sup>10</sup>. Tendremos ocasión de ver las deficiencias de esta perspectiva al ocuparnos de todo lo que sigue. Pero ya desde ahora queremos resaltar tres diferencias principales:

1) Conforme a la visión de SJCruz no se puede hablar de una *caída ontológica*. El ser del hombre no ha surgido por un tipo de ruptura intradivina. Somos criaturas de Dios; no somos almas dislocadas, arrojadas o expulsadas de la altura.

2) Por eso, el camino del amor *no es un retorno* sino ejercicio de creatividad. El ser humano no se encuentra obligado a desandar el camino del descenso para así encontrar su mismo ser en Dios (en lo divino). Herido de amor, el hombre está llamado a realizarse en un proceso creador que le conduce hacia la vida y plenitud del Otro (de lo divino, de otros hombres).

3) Finalmente, el camino del amor ha de entenderse y realizarse en clave de *dualidad*: la grandeza del hombre está en salir de sí y hallar al Otro, en diálogo de entrega, creación interhumana. Pero con esto pasamos a los temas que debemos estudiar más adelante.

<sup>9</sup> Utilizo el esquema de A. Nygren y lo reinterpreto a la luz de la evolución filosófica y religiosa del helenismo posterior, especialmente de la gnosis. Sobre la «contaminación» entre platonismo y gnosis maniquea en la literatura de occidente véase libro de D. de Rougement, citado en nota 8.

<sup>10</sup> Cf. J. C. Nieto, *Místico, poeta, rebelde, santo: en torno a San Juan de la Cruz*, FCE, Madrid 1982, pp. 67-124; su postura resulta a mi juicio y en el fondo poco exacta.

## 2. HERIDA HISTORICÓ-SOCIAL: ANTIGUO TESTAMENTO

También en el AT hallamos una especie de «mito de caída» que parece conducirnos cerca del espacio de símbolos que traza al platonismo: los primeros hombres viven la armonía de su propia realidad intacta, en equilibrio cósmico (el mundo es un jardín), en diálogo transparente (están desnudos uno para el otro), en libertad creadora (pueden comer todos los frutos del jardín)... Pues bien, sobre esa perfección se cierne una exigencia: los hombres del principio deben aceptar y cultivar el don de su vida como gracia, regalo que proviene del misterio de Dios (por eso no pueden tomar la manzana que es signo de su propia destrucción, señal de una voluntad que al negar a Dios se niega a sí misma). El texto bíblico nos dice que los hombres prefirieron comer de la manzana, descubriendo así su propia finitud en forma de limitación, violencia y muerte (Cf. Gen, 2-3).

Precisemos. Si lo entendemos bien, este relato nos lleva a las antípodas del mito de Platón, conduciéndonos al mismo origen de la historia: Adán y Eva no surgen de una caída sino que «caen» o pecan después de haber surgido como humanos. Según eso, el nacimiento no es pecado, ni es pecado la finitud, ni la vida en esta tierra. Pecado es un modo de vivir humano que es contrario a la voluntad de Dios y a la misma posibilidad de realización de los hombres. Por eso, la salvación no consiste en dejar de ser hombres (volviendo a la altura original de lo divino) sino, al contrario, en hacerse plenamente humanos, conforme al designio de Dios, en gesto de creatividad antropológica<sup>11</sup>.

Sobre este fondo, en la línea del pecado del Gen 3 se entiende eso que pudiéramos llamar la *herida histórico-social* que define el sentido de la historia israelita. Los hebreos no han querido liberarse de este mundo en clave de «contemplación interna»; no han trazado un tipo de conocimiento interior que nos permita superar esta caverna de sombras y mentiras para así encontrarnos con la vida divina originaria. Los hebreos, cautivos en Egipto, han querido liberarse, en un proceso de creatividad social fundada y avalado en lo divino.

Lo primero que sorprende es la experiencia de la *exclavitud*. Los hebreos no se sienten esclavos por haber roto las alas y caído de la altura de los círculos divinos. Son esclavos porque se hallan oprimidos en Egipto, sin autonomía humana, sin derechos sociales, sin futuro humano. El escenario de la vida de los hombres ha cambiado; ya no importan los principios ontológicos del ser perdido y roto; importa más la condición social, dentro de una estructura político-económica que se debe precisar con gran cuidado. Por eso, en el principio de la historia de los hombres no encontramos ningún mito. Hallamos una información sobria que dice:

Pasaron muchos años, murió el rey de Egipto, y los israelitas se quejaban de la esclavitud y clamaron. Los gritos de los esclavos pidiendo auxilio llegaron hasta Dios. Dios escuchó sus quejas... (se apareció a Moisés y le dijo): He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído

<sup>11</sup> El tema ha sido estudiado con gran profundidad por P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*. Taurus, Madrid 1969, destacando la novedad bíblica frente al transfondo mítico-religioso de Babilonia, Grecia y de la India. Asumimos básicamente su postura.

sus quejas contra los opresores, me he fijado en su sufrimiento y he bajado a librarlos de los egipcios, a sacarlos de esta tierra... (Ex. 3, 1-8).

Todo ha cambiado en este texto. La *caverna* de las sombras e ignorancia de Platón se ha vuelto ahora *espacio social de esclavitud*. Eso significa que el pecado sigue siendo humano. Estamos, por lo tanto, en la línea de Adán y Eva. Ahora vemos mejor lo que esto significa: al «comer la manzana» y rebelarse contra Dios, los hombres quedan en manos de su propia impiedad y su dureza; por eso se dividen y esclavizan. Tenemos por un lado a los *egipcios*, que son signo del poder absolutizado; ellos representan la estructura de un estado que se busca a sí mismo y utiliza a su servicio a los esclavos. Por otro lado hallamos, ahora, a los *hebreos*: ellos son signo de todos los que sufren opresión sobre la tierra.

Esta es la «caverna» donde sufren los humanos: es el «horno de fuego» de la esclavitud social y la lucha interhumana. Hemos pasado del mundo del conocimiento interior y de la servidumbre ontológica (caída del alma en cuanto tal) al plano de conocimiento (desconocimiento) histórico-social. Por eso, la liberación no puede reducirse ya a un recuerdo. Todos los recuerdos interiores son al fin insuficientes para liberar al hombre y conducirlo al espacio de su propia realización humana. Es necesario un movimiento creador de libertad, en el camino de la historia.

Es aquí donde emerge la visión de lo divino en gesto de ruptura radical respecto al platonismo. Conforme a la *visión platónica*, Dios se identifica en el fondo con la misma plenitud fundante de lo humano: Dios es centro de donde los hombres han salido, es raíz que ellos parecen haber abandonado; por eso están perdidos en exilio de materia. Encontrar a Dios supone abandonar el mundo en sus niveles inferiores, ascendiendo, por amor contemplativo, hacia la hondura-altura del ser originario. En realidad se trata de «desandar» el camino de esta mala «humanización» mundana, retornando al origen divino del alma y hallando en ese origen la belleza-amor de la existencia verdadera.

Por el contrario, en la *visión bíblica*, Dios viene a revelarse de manera personal y creadora. No está pasivo, atrayendo a las almas con su propia belleza y dejando que ellas vengán a encontrarle. Dios se «asoma» al mundo, descubre la opresión de los hebreos y, de esa forma puede dirigirse y llamar a Moisés para «liberarlos». Más que receptivo, su amor es activo: suscita en los hombres un camino de búsqueda de amor y libertad. Así lo dice en el comienzo del Decálogo: «Yo soy el Señor, tu Dios, que te saqué de Egipto, de la esclavitud» (Ex. 20, 2).

Se ha invertido así el camino de la vida de los hombres. *Platón* quería sacarlos de este mundo a través de una experiencia de transcendimiento. *El Exodo*, en cambio, nos conduce hacia el futuro de este mundo, en proceso de liberación histórica: Dios escucha a los pobres (hebreos cautivados) y escuchándoles alumbrá para ellos un camino de liberación como salida de Egipto y realización humana).

En esta misma línea debe interpretarse la función de Moisés y la función de los profetas, mediadores de Dios entre los hombres. Descubriendo a Dios en la llama de fuego, sobre la montaña del desierto (Ex. 3), Moisés no inicia un cami-



no de contemplación individual que le permite introducirse en lo divino (experiencia mística). Es al contrario. Encontrando a Dios, Moisés ha de abandonar la tranquilidad de los rebaños de su suegro en el desierto; debe dejar todo y dirigirse al espacio de conflicto de los hombres en el centro de este mundo que es Egipto. Allí traducirá su experiencia de Dios en exigencia de amor liberador dirigido a los hermanos cautivados.

Este es un *paradigma religioso* nuevo que los comentarios cristianos han destacado desde antiguo<sup>12</sup>. Aquí se inicia la figura del profeta que después se irá desarrollando a lo largo de la historia israelita, hasta que viene a culminar en Jesucristo. De una forma general podemos afirmar que *místico* es el hombre que busca lo divino en un proceso de superación del cosmos, en la línea que ha trazado el platonismo. *Profeta*, en cambio, es aquel que ha escuchado la voz de Dios en medio de este mundo, poniéndola (y poniéndose) al servicio de los hombres. Tres son, a mi juicio, los rasgos principales del profeta, en esta perspectiva general de tipo religioso:

a) El profeta es hombre que *escucha la voz de Dios*. No busca a Dios porque le falta lo divino (platonismo); le busca, más bien, porque el mismo Dios ha salido a su encuentro primero, llamándole con su voz, enriqueciéndole con su presencia. El profeta no es hombre de carencia sino de «exceso»; no es testigo de necesidad y miseria sino de superabundancia; desde la riqueza de su corazón enriquecido por Dios habla a los hombres.

b) Sólo en un segundo momento el profeta descubre su carencia y *la carencia de los otros*. Lo que falta a los hombres es amor y libertad: están como arrojados, explotados y perdidos sobre el mundo. Por eso, en nombre de su Dios de amor y libertad, el profeta eleva su palabra como voz que denuncia los males y anuncia un futuro nuevo de abundancia humana. De esa forma no se evade de la tierra; no busca a Dios en una trascendencia ultramundana. Precisamente aquí, en la justicia y libertad intramundana, anuncia y espera lo divino.

c) Sabemos finalmente que el profeta *ama a los hombres* con amor que se halla lleno de amor de Dios. Esto es lo que hallamos en Moisés y lo que luego se vuelve transparente en la vida de personas como Oseas, Amós o Jeremías: su mismo amor hacia los hombres se convierte de esa forma en signo y experiencia del amor de Dios, en ámbito de alianza. El amor interhumano no es camino que conduce a Dios (como en la escala del *Banquete* platónico, que acaba más allá de todo amor humano, en el espacio de la divinidad supramundana). Ahora el amor humano es lugar de revelación definitiva del amor divino<sup>13</sup>.

12 Nos referimos especialmente al *De Vita Moysi* de san Gregorio Niseno (MG. 44). Asumimos la diferencia entre religión mística y religión profética, pero la tomamos sólo como un punto de partida que debe precisarse después críticamente; la religión profética de Israel y, sobre todo, el cristianismo asumen elementos que suelen llamarse místicos, aunque quizá debieran presentarse más bien como contemplativos.

13 Sobre la dimensión social de los profetas, que ahora interpretamos en clave de «amor al hombre», queremos citar sólo dos trabajos que, siendo muy distintos, resultan complementarios: A. J. Heschel, *Los profetas* I-III, Paidós, Buenos Aires 1973 y J. L. Sicre, *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*, Cristiandad, Madrid 1979. Siendo apasionados de Dios, los profetas han mostrado un amor apasionado y justiciero hacia los hombres.

De esta forma planteamos un tema que resulta esencial para comprender a SJCruz: la relación entre el amor a Dios y el amor hacia los otros. En un primer momento puede dar la impresión de que SJCruz se mueve en un ámbito platónico: el hombre está caído sobre el mundo y desde un plano de miseria y lejanía (perdido en la materia) busca la luz de Dios en un camino de ascenso ultramundano. Pero luego descubrimos que en el mismo camino de ascenso nuestro autor se encuentra siempre vinculado con «el otro» que es Dios y que es el hombre (la mujer concreta) que se encuentra a su lado. Por otra parte, el amor dual (expresado en el *Cántico* en imágenes de bello erotismo) no es algo pasajero; no es momento que nos vale al principio y que después dejamos al entrar en la hermosura radical de lo divino. La dualidad (intrahumana, humano-divina) permanece de principio a fin como clave del encuentro sagrado. Esto significa que estamos en un plano cultural y religioso que es distinto de todo el platonismo; nos hallamos dentro de las huellas que han abierto los profetas.

### 3. HERIDA DE AMOR: SJCruz

Hemos planteado ya el problema. SJCruz pudiera parecer, por una parte, un *místico platónico*: se siente perdido sobre el mundo y a través de una experiencia de profundo ascenso desea retornar hasta la hondura de sí mismo en lo divino; en esa perspectiva emplea símbolos de amor que parecen llenos de verdad ontológica. Por otra parte, SJCruz se encuentra inmerso dentro del campo de *herencia profética*: se sabe vinculado al camino de Moisés y a todos los restantes creadores del Antiguo Testamento; por eso le interesa el bien del hombre concreto dentro de la historia; no sale del mundo; quiere que este mismo mundo sea lugar de transparencia de Dios, espacio de amor pleno. De todas formas, debemos añadir que la *herida social* resulta a los ojos de SJCruz insuficiente para comprender al ser humano. Hay otra herida más profunda que podemos definir, en términos generales, como *herida de amor*. Todo su proceso de contemplación será un intento de entender y resolver el sentido de esta herida.

Esto significa que *la caída del hombre no es de tipo ontológico*. El ser humano no se encuentra perdido sobre el mundo: la materia no es cárcel ni la vida en la tierra lejanía de Dios. Tal como ahora existe el hombre es bueno, su existencia positiva. Lo que pasa es que se encuentra en un camino de realización que está marcado por la urgencia del encuentro con el otro (con Dios, con la persona amada).

*Tampoco se explica el caminar del hombre en clave puramente social*, pues su herida es mucho más profunda. Bueno es el proceso de liberación de los hebreos que salen de Egipto para encontrar tierra de paz en Palestina. Pero el ser humano busca todavía más; está implicado en una aventura mucho más bella, inquietante y dolorosa.

Por eso, asumiendo y de algún modo superando los rasgos anteriores, centrado en la experiencia de Jesús a quien entiende como *Cristo de amor* (amor personalizado mesiánicamente), SJCruz se ocupa de entender, sentir y curar la gran *herida del amor*. Estamos hechos para amar y nos cuesta mucho conseguirlo, porque la exigencia que Dios nos ha trazado es mucha, el camino difícil, la meta arriesgada.

De esta forma, SJCruz nos lleva hasta la misma raíz de los problemas y misterios de la vida humana. Muchas veces nos quejamos de que sea difícil encontrar las auténticas respuestas; algunos dicen que filósofos y teólogos son hombres que responden a preguntas que nadie les plantea: conocen por tradición de escuela ciertas soluciones, pero las cuestiones verdaderas están en otra parte. Pienso que esta acusación resulta injusta, aunque ella pueda tener parte de verdad. Por eso, al ocuparme de la aportación de SJCruz me interesan sus preguntas tanto o más que sus respuestas.

Como he dicho, me interesan las preguntas más que las respuestas, porque sé que esas respuestas pueden siempre manejarse en clave social, política, ideológica. Sin embargo, las preguntas verdaderas no se manipulan ni destruyen; quedan ahí, en el fondo del propio ser humano, como indicación de su grandeza y transcendencia. *Platón* se pregunta por aquello que podemos «conocer», en ascenso contemplativo que nos lleva hacia las fuentes de la propia vida. *Los hebreos* oprimidos en Egipto preguntaban por la libertad, llamando a Dios a gritos. Pues bien, SJCruz ha preguntado a Dios por el *amado* desde el fondo de su vida caminante.

En un primer momento no nos interesa conocer la identidad de ese «amado»; no sabemos si es Dios u otra persona querida de este mundo (varón o mujer). Sólo sabemos una cosa: al llegar a la madurez de su vida, al enfrentarse con su propia realidad, el hombre (varón o mujer) sólo puede encontrarse a sí mismo cuando encuentra *al otro*. Así dice la primera estrofa del *Cántico*:

¿Adónde te escondiste,  
amado y me dejaste con gemido?  
Como el ciervo huiste,  
habiéndome herido;  
salí tras ti clamando y eras ido?

No sabemos *quién* pregunta, si es varón o mujer. Es simplemente un ser «enamorado»: alguien que ha sentido y sufrido en propia carne la herida del amor y busca con pasión al que es causante de ella. Esta es la primera y radical, la más profunda y decisiva de todas las preguntas: para amar ha nacido el ser humano y por amor pregunta ya desde el momento en que despierta a la existencia verdadera. Tres son a mi entender los rasgos principales de su nueva interrogación:

El primero se expresa en las palabras *habiéndome herido*. En la raíz de todas las preguntas se encuentra la experiencia de que alguien (¿Dios? ¿algún amante?) ha mirado al hombre produciéndole una «herida de amor». Por eso en el principio no está la autoconciencia de tipo cartesiano, ni tampoco está el imperativo de la ley que debo obedecer. En el principio está la voz y la mirada del otro que me llama y que despierta el amor en mi existencia. Me ha mirado el gran amigo y al mirarme enciende en mi interior un fuego ardiente; por eso he de buscarle, sabiendo ya que todas las restantes experiencias de mi vida resultan secundarias.

Pero ese amigo mira y después desaparece: *como el ciervo huiste*. Visión fugaz de ciervo en la pradera ha sido el rostro del amado: clava un momento los ojos de amor en nuestros ojos y después nos abandona, huyendo entre los árboles del bosque. Los ojos del amado inflaman el amor en nuestra vida,

haciéndonos capaces de buscarle, iniciando así un camino de aventura y creación humana. Precisamente aquí, en el hueco y herida que el amado suscita en nuestra vida, viene a cimentarse la existencia.

Por eso preguntamos *¿adónde te escondiste?*. No sabemos dónde está pero sabemos y podemos buscarle, preguntando sin cesar por su presencia en nuestra vida, en nuestro entorno. Así nos realizamos como humanos. Esta es la urdimbre radical del ser humano: es un viviente que, inflamado en amor por el vislumbre de un amado que parece escaparse sin cesar, le busca con gran fuerza. Esta herida del amor define con toda precisión nuestra existencia: nos duele y, a la vez, nos capacita para realizarnos<sup>14</sup>.

Esta herida del amor del ser humano puede situarse en diversas perspectivas que probablemente son complementarias. Es evidente que ella tiene un *aspecto sexual* como indica bien el *Cántico*: la mujer enamorada sólo encuentra su verdad y sólo alcanza su vida en plenitud cuando descubre la vida y la verdad con el amado. De esa forma, al vincularse en amor definitivo, ambos realizan su existencia.

Pero la herida del amor puede llevarnos a otros planos y niveles de *alteridad humana*. Para Platón el otro es simplemente un compañero de camino que tiende conmigo al mismo fin de la verdad que a todos nos trasciende. Por eso, en un sentido radical, cada humano se halla aislado, a solas ante el gran abismo de la vida originaria. Pues bien, SJCruz ha interpretado la verdad como «realidad del otro»; el amigo no es puro acompañante, quizá un maestro (mayeuta) que me capacita para descubrir mejor aquello que está dentro de mí; *el amigo es la verdad, es revelación de Dios sobre la tierra*.

Sólo en esta perspectiva puede interpretarse ya el sentido original de lo divino. Dios no es aquella hondura propia que me falta (Platón), no es tampoco aquella altura desde donde un día he descendido. Dios viene a presentarse ante todo como *el otro*: aquel que siendo distinto me atrae con su fuerza de amor porque en amor ha herido mi existencia. Por eso los amigos que tengo en esta tierra (esposa/esposo, compañeros, etc.) no son camino que lleva a Dios sino más bien *signo de Dios*, son su presencia radical sobre la tierra.

Aquí se fundamenta eso que podemos llamar la teodicea originaria. En perspectiva *platónica* era signo de Dios la misma búsqueda del hombre: somos una parte caída de Dios y por eso le buscamos al buscar nuestra propia identidad. En un sentido estricto, Dios forma parte de nuestra estructura antropológica. Por eso hemos hablado de una «herida ontológica»: sólo Dios es centro y quietud, contenido y realidad de nuestra vida más profunda. El «proceso místico» de ascenso a lo divino (*Banquete* de Platón) constituye el centro y el sentido de esa teodicea.

La teodicea *israelita* nos sitúa en un plano de historia: el mismo proceso de liberación de los oprimidos viene a presentarse como prueba de que existe Dios, rompiendo la estructura de opresión del mundo. *Lo contrario a Dios es la injusticia de la historia*, es la esclavitud de los pobres, la destrucción de los pequeños. Dios se manifiesta precisamente allí donde los pobres (los esclavos y

14 Primer acercamiento al texto y tema en D. Ynduráin, *San Juan de la Cruz. Poesía*, Cátedra, Madrid 1989, 34-38; J. L. Morales, *El cántico espiritual de San Juan de la Cruz*, Espiritualidad, Madrid 1971, pp. 109-121.

oprimidos) toman conciencia de su propia dignidad y son capaces de iniciar un proceso de liberación, rompiendo la estructura cerrada del sistema que les tiene destruidos. *Motor y futuro de la historia de la libertad, eso es Dios*; por eso se desvela de forma especial allí donde un hombre respeta, ayuda y libera a su hermano esclavizado. Porque existe historia de la libertad, porque los hombres son capaces de romper la esclavitud, abriendo así un futuro de vida a los antiguos oprimidos, podemos afirmar y afirmamos que hay Dios.

SJCruz ha dado un paso más, ofreciendo las bases de eso que podríamos llamar la *teodicea del amor total al otro*. Sólo si hay Dios y si Dios se manifiesta y revela en el amado logra entenderse el *Cántico Espiritual*. En ese aspecto puedo afirmar que Dios no es aquello que me falta (contra Platón); tampoco es el poder de liberación social, en un sentido extenso, como en el Antiguo Testamento. Dios es principio y sentido del amor que se desvela allí donde dos personas (especialmente varón y mujer) cultivan y despliegan un camino de amor definitivo, en clave de entrega mutua y gozo hasta la muerte<sup>15</sup>.

En ese aspecto, Dios se manifiesta en la vida del hombre como *herida*. Pero no es herida por aquello que me falta sino más bien por aquello que me sobra: la vida y voz del otro me enriquece, capacitándome para encontrarle y realizar ya juntos la existencia. Quien haya descubierto al «otro» en camino de amor sabe que hay Dios porque Dios mismo se revela en todo compañero-amigo de la vida. De esa forma mi existencia se desborda: soy más de lo que soy; existo más allá de mi existencia. Quizá pudiéramos decir, reinterpremando una palabra de Descartes: «me aman, luego soy». Más allá de todas mis dudas e ilusiones, más allá de todos mis fracasos, los ojos del amigo me recrean y me capacitan para realizarme. Es ahí donde encontramos la verdad de lo divino.

## B) LOS TRES MOMENTOS DEL AMOR

El *Cántico* de SJCruz ofrece una interpretación completa del ser humano en clave de amor. Asume, como hemos visto, ciertos elementos de la visión ascensional del platonismo, lo mismo que la perspectiva israelita de la liberación histórico-social; pero reinterpreta luego esos rasgos a la luz de una experiencia de la dualidad: el hombre sólo puede realizarse desde fuera de sí mismo, en el encuentro con el otro.

Tres son, a mi juicio, los momentos de esa *dualidad* estructural del ser humano que encontramos en el fondo de SJCruz. El primero es el que viene dado por la *alteridad intersexual*: el *Cántico* aparece edificado sobre la gran analogía o simbolismo del encuentro de un varón y una mujer; ambos se buscan y se gozan como signo radical de lo divino. El segundo es el momento de la

<sup>15</sup> Una aproximación al tema de Dios en SJCruz en J. D. Gaitán, *Conocimiento de Dios y sabiduría de la fe en San Juan de la Cruz*, en Varios, *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Espiritualidad, Madrid 1990, pp. 251-169. Personalmente hubiera resaltado más lo que podríamos llamar la «teodicea del amor dual». Pienso que de esta forma se puede y debe completar la «teodicea del pobre» que está siendo elaborada de forma ejemplar por E. Levinas; ciertamente, Dios se manifiesta en el rostro impotente del pobre (del huérfano, extranjero, viuda); pero al mismo Dios se ha desvelado y se desvela también en la atracción y gozo del encuentro de amor interhumano.

*alteridad humano-divina*: Dios y el ser humano se vinculan en un tipo de alianza de amor o matrimonio en el que Dios aparece como esposo (amado) y el hombre como esposa (enamorado); se traza así la analogía o camino de ascenso que vincula lo humano a lo divino en una especie de aventura de amor originaria. Hay, finalmente, un momento de *mediación histórica* que viene definido por el Cristo, conforme a la experiencia que transmite el evangelio.

### 1) LA ALTERIDAD INTERSEXUAL. ANALOGIA

SJCruz ha interpretado y presentado la experiencia humana en clave de *encuentro intersexual*: un varón y una mujer están heridos de amor; por eso sufren y se buscan de manera apasionada, hasta que hallándose descubren y disfrutan la hondura común de su vida en gesto de amor compartido.

En el fondo de esa experiencia puede hallarse el mito de la *hierogamia religiosa* que han desarrollado en formas convergentes diversos pueblos de oriente y occidente, en China y en Egipto lo mismo que en Fenicia-Palestina o en el gran imperio de los incas. Lo divino aparece desplegado como un todo polar, con dos aspectos que son complementarios: uno masculino que esta simbolizado por el cielo, los poderes superiores del trueno-rayo, de la lluvia y de los astros; otro femenino más unido con la tierra en sus diversas fases o elementos. De manera consecuente, la hierofanía o manifestación de lo divino suele tomar rasgos hierogámicos: aparece como unión matrimonial en que los cielos (lo divino-masculino) se vinculan con la tierra (lo divino-femenino) para hacer que de esa forma surjan las cosechas y se expanda el proceso de la vida (el Dios-hijo).

Lógicamente todo el cosmos se desvela aquí como divino: es proceso de separación y unión de dos polos sagrados: divino es el cielo y divina la tierra; divina será su unión fundante, el matrimonio original en el que todo viene a vincularse recibiendo de ese modo la existencia. Estrictamente hablando no podemos hablar de creación; nada proviene de la nada; todo surge y nace del proceso esposal y fecundo del gran cosmos, para morir y renacer en movimiento en el que todo se mantiene<sup>16</sup>.

En esta perspectiva ha de entenderse la vida de los hombres. Signo del Dios-cielo es el esposo; manifestación de la Diosa-tierra es ya la esposa. Cuando ambos se vinculan, en unión fundante, se vincula y unifica con ellos todo el cosmos, en un tipo de recreación originaria. Por eso, la unión de varón-mujer resulta sagrada por sí misma; es sacramento o manifestación de la sacralidad fundante de los cielos y la tierra.

Esta ha sido la visión que defendieron los paganos palestinos en el tiempo del Antiguo Testamento. Ellos fueron condenados de una forma poderosa por los grandes profetas de la alianza israelita: por Amós y por Oseas, por Miqueas, Isaías, Jeremías, etc. Tres son las razones principales que sostienen y explican esta inaudita y creadora *inversión israelita*.

<sup>16</sup> He presentado el tema de la hierogamia en clave histórica y religiosa en *La mujer en las grandes religiones*, DDB, Bilbao 1991. Allí ofrezco bibliografía crítica y estudio las diversas formas de entender el tema.

Hay una *razón divina*: para los hebreos el cosmos no se puede entender ya como divino; Dios es trascendente, es fuerza creadora o voluntad de amor que ha suscitado un mundo fuerte de sí mismo. Lógicamente, proceso cósmico y vida de Dios se han disociado y distinguido en forma estricta. Por otra parte, Dios no tiene sexo: no es dualidad masculino-femenina; no es un matrimonio hierogámico. Dios es poder de creación que sobrepasa toda división y dualismo de la vida de los hombres.

Hay una *razón humana*: lógicamente los hebreos no han visto el matrimonio ni la dualidad varón-mujer como expresión de sacralidad intradivina. Varón y mujer son simples criaturas, personas que Dios ha creado para responderle en fidelidad humana y obediencia libre. Por eso rechazan el culto hierogámico de las «prostitutas sagradas» de los templos que serían (eran) representantes de la diosa sobre el mundo. Sólo los hebreos que asumían el culto de Baal y las Asheras eran partidarios de la prostitución sagrada: buscaban en el templo a la mujer que reflejaba el misterio de la dualidad originaria y de la vida; con ella se acostaban, celebrando de esa forma el sacramento de la unidad originario de los cielos con la tierra. Pues bien, en contra de eso, los profetas indicaron que el amor varón-mujer es bueno como amor de criatura: se trata de algo humano y no divino, como luego con más fuerza precisamos.

Hay, finalmente, una razón de tipo *cósmico*. Al desacerarizar el mundo, los hebreos lo han dessexualizado. Ciertamente, los símbolos sexuales siguen influyendo en la manera de entender cielos y tierra, la vida de las plantas y animales. pero ahora tales símbolos no tienen ya sentido ontológico: estrictamente hablando ni el cielo es masculino ni la tierra femenina. No son más que criaturas, el entorno de la vida de los hombres.

A partir de aquí se entiende una novedad extraordinariamente significativa en la historia de la religión y la cultura humana: el descubrimiento israelita del amor interhumano como realidad valiosa en clave de dualidad interhumana. Ni el varón es cielo-dios ni la mujer es tierra-diosa: son sencillamente criaturas, personas que se encuentran en diálogo gozoso en que intervienen cuerpo y alma, sentidos y experiencia entera de la vida. Por otra parte, en contra de un posible riesgo platónico, varón y mujer valen por sí mismos de tal forma que su amor no puede interpretarse como momento de una escala que les lleva, más allá de sí mismos, a la hondura supracorporal de lo divino. El amor entre un varón y una mujer vale en sí mismo como culmen de la creación de Dios<sup>17</sup>.

En esta perspectiva nos sitúa el *Cantar de los Cantares* (Cant.), uno de los libros más hermosos y profundos de la historia de los hombres. Muchas veces se ha pensado que el *Cant* tiene valor precisamente por aquello que no ha querido ser: un canto al amor sacral entre los hombres y Dios. No de eso. El *Cant* expresa y ensalza en forma hermosa el amor de dos humanos (un varón y una mujer) que vienen a encontrarse y realizarse (disfrutarse mutuamente) en el centro del misterio de la creación.

En este aspecto, el *Cant* vuelve a situarnos en la misma raíz del paraíso, allí donde se hallaron y miraron Adán-Eva, descubriendo cada uno su propia reali-

<sup>17</sup> Sigo tratando el tema en obra citada en nota anterior. Para un estudio más profundo del tema cf. Rh. Patai, *The Hebrew Goddess*, Ktav, Philadelphia 1967; S. Heine, *Christianity and the Goddesses*, SCM, London 1988; V. Winter, *Frau und Göttin*, OBO 53, Freiburg Sch. 1983.

dad por medio de la realidad del otro: «¿ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne!» (Gen. 2, 23). No hay todavía matrimonio en el sentido posterior de institución social o compromiso religioso ya sacralizado ante un hombre de Dios o ante una iglesia. Hay simplemente amor dual: un varón y una mujer que se miran y se encuentran, que se sufren, se buscan y se gozan, en un tipo de milagro siempre repetido, en búsqueda y sorpresa siempre nueva y creadora.

El *Cant* ha de entenderse, por lo tanto, como un *sí intenso al misterio de la vida*: varón y mujer se descubren, se valoran y se gozan como tales, en historia ingenua y muy profunda de búsqueda libre y encuentro sorprendente. Varón y mujer quedan así ratificados en su dignidad personal, como iguales ante el amor, como distintos en los propios caminos de la vida. Rompiendo las convenciones sociales y los mismos esquemas religiosos de aquel tiempo, el *Cant* ha destacado la igualdad fontal de los humanos: ni es más el varón ni menos la mujer; ambos se buscan mutuamente, ambos se encuentran, de tal forma que, al hallar el uno al otro, descubre cada uno lo más hondo de su entraña.

Quiero destacar un dato que es significativo y que con mucha frecuencia queda en el olvido: ni el varón ni la mujer son como tales signo de Dios en el *Cant*; ambos permanecen en un plano puramente humano, como unidos y distintos en la gran aventura de la búsqueda de hondura y de sentido de la vida. Por eso, contra aquello que se suele afirmar en muchos comentarios, no se puede sostener que *el esposo sea signo de Dios frente a la esposa que es solamente humana, signo de Israel o de la iglesia*. Los dos enamorados, varón y mujer, se mueven y mantienen sobre un mismo nivel: son vida humana como búsqueda y encuentro, son historia de amor.

Por eso hemos hablado aquí de la *alteridad intersexual* como analogía básica de Dios, conforme a la interpretación más normal de Gen 1, 27: «Y Dios creó al ser humano a su imagen; a imagen de Dios los creó, varón y mujer los creó». Lógicamente, cuando el *Cant* presenta la búsqueda y unión del varón y la mujer, en contexto muy profano de elogio de la vida, concibe su amor precisamente como manifestación de Dios. Eso significa que Dios no se revela en el varón en cuanto tal ni tampoco en la mujer sino en la unión que les vincula: el mismo amor humano, como realidad creada, profana, se desvela como signo de Dios entre los hombres.

Esto es lo que pudiéramos llamar la *teodicea del encuentro intersexual*. El *Cant* habla de Dios hablando del mismo amor humano. Traducido en argumento conceptual puede decirse: *¡Dios existe! Lo encontramos allí donde un varón y una mujer se miran y enamoran, se buscan y se entregan mutuamente*. Más allá de todo el cosmos, más allá de los diversos argumentos conceptuales descubrimos aquí el nuevo argumento de la vida realizada en gozo y canto de amor entre un varón y una mujer<sup>18</sup>.

18 D. Lys, *Le plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des Cantiques*, Cerf, Paris 1968, pp. 9-60 ha condensado las diversas interpretaciones del *Cant*, para entenderlo de nuevo en perspectiva sacral pero invertida: los esposos de este mundo han de buscarse y amarse como Dios ama a su pueblo. De esta forma quiere superar, en clave de fideísmo protestante, la visión alegórica que sería propia de católicos como A. Robert y R. Tournay, *Le Cantique des Can-*



En un determinado aspecto, el *Cántico* resume los motivos y argumentos del *Cant* de la Escritura israelita. Situado a este nivel todo el poema de SJCruz puede, hasta debe, interpretarse como exaltación o triunfo del amor interhumano. No trazamos aquí los temas y argumentos, puesto que ello supondría rehacer y comentar todo el *Cant* lo mismo que el *Cántico*. Baste con decir que en ambos casos triunfa un mismo tema: allí donde el amor interhumano se despliega en toda fuerza, en plenitud de gozo y exigencia, en entrega fiel, intensa y transparente, viene a desvelarse sobre el mundo el gran amor divino.

No podemos afirmar que esto sea un *erotismo* en el sentido normal de esa palabra: los enamorados de *Cant* lo mismo que el amado y la esposa del *Cántico* se buscan y se encuentran en tal hondura, gracia y transparencia que vienen a mostrarse como signo de un amor de Dios que es fundamento de todo lo que existe. No se evaden de sí mismos, ni se toman uno al otro como excusa para subir al absoluto (platonismo). Es al contrario: de tal forma se entregan y se encuentran uno en otro que la vida compartida que así instauran viene a revelarse como signo del misterio original de lo divino.

Alguna vez se ha dicho que el *Cant* presenta como tema el amor interhumano mientras que SJCruz sólo ha exaltado el amor del hombre y Dios en las palabras de su *Cántico*. En un determinado nivel eso resulta absolutamente falso: es evidente que el *Cant* es un elogio del amor humano, un poema de encuentro de dos enamorados, pero al fondo de ese amor nos abre hacia el amor originario; también es claro que el *Cántico* se ocupa más directamente de las relaciones del alma (o ser humano) con Dios, pero esas relaciones sólo se formulan y se entienden en el signo de un amor total que une a dos enamorados.

En este primer plano de amor *intersexual* (encuentro de varón-mujer), el *Cántico* aparece como recreación genial del Cantar de los Cantares. Quedan en sombra otros niveles; se esfuman otros signos, tanto de tipo ascendente (Platón) como de urgencia social (Exodo). Para hablar de Dios y su presencia entre los hombres, SJCruz ha elaborado de nuevo el viejo Canto de Amor de los enamorados de la Biblia. De esa forma nos cuenta su *parábola* más honda: le preguntan sobre el amor de Dios, sobre el sentido de la vida de los hombres, y responde elaborando su poema de amor entre dos enamorados.

Sólo cuando se valora plenamente este nivel puede entenderse el mensaje de SJCruz: el amor de dos enamorados aparece así como lenguaje y gramática en que viene a revelarse el amor de lo divino. Han pasado las filosofías; suben y caen las teorías sobre el hombre; acaban y se esfuman los esquemas conceptuales... Pues bien, en la raíz de todo queda el amor entre unos hombres: allí donde un varón y una mujer vuelven a hallarse vinculados, en temblor enamorado y búsqueda encendida, candorosa y creadora, puede hablarse nuevamente de Dios sobre la tierra. Esto es lo que SJCruz quiere mostrarnos reelaborando

*tiques*, Gabalda, Paris 1962. En las reflexiones que ahora siguen interpretamos el *Cant* desde su sentido más natural, como poema de bodas, canto en que se exalta la belleza y hondura, la gracia y transcendencia del amor humano. En esta línea se sitúan autores como G. Gerleman, *Ruth. Das Hohelied*, Neukirchener V., Neukirchen-Vluyn 1965; L. Alonso Schökel, *El Cantar de los Cantares o la dignidad del amor*, Verbo Divino, Estella 1990; F. Raurell, *Il piacere erotico nel Cantico dei Cantici*, en Id., *Lineamenti di Antropologia Biblica*, Piemme, Casale M. 1986, pp. 185-226.

los motivos principales del *Cant* de la Biblia en términos de nueva experiencia humana y religiosa<sup>19</sup>.

## 2. LA ALTERIDAD HUMANO-DIVINA. ANAGOGIA

Siguiendo una terminología ya clásica, hemos interpretado el amor humano como *analogía* del encuentro del hombre con Dios: varón y mujer, unidos en búsqueda, diálogo y entrega gozosa, son signo de Dios sobre la tierra. Pues bien, en una línea profética muy honda que comienza ya en Oseas, esa perspectiva de encuentro «horizontal» cambia, de forma que el ser humano viene a desvelarse como «esposa» de un nuevo matrimonio «vertical» (o jerárquico) en que Dios mismo aparece como esposo de los hombres. La analogía se convierte así en *anagogía*, para utilizar una palabra común de la tradición exegética medieval<sup>20</sup>.

Esta nueva perspectiva sólo puede trazarse allí donde se valora el matrimonio (la unión varón-mujer) como transfondo o modelo de la relación fundante de los hombres con Dios. Pero ahora hay una diferencia: Dios mismo interviene como «partner» de los hombres; Dios se ha desvelado como amigo, esposo, compañero de su pueblo, inaugurando así una «historia» de amor en la que viene a vincularse el cielo con la tierra. De esta forma se ha expresado uno de los temas principales de la historia cultural y religiosa de occidente; éste es un espacio donde influyen, se asumen y culminan las más hondas experiencias de la historia humana.

En primer lugar influye y se transforma la vivencia de la *hierogamia* de que hablamos al tratar del paganismo. Cielo y tierra se integraban antes en un mismo gran «todo sagrado»; por eso había Dios y Diosa, una pareja fecundante originaria. Pues bien, en contra de eso, el judaísmo ha resaltado la transcendencia de Dios: es solitario, separado, sin esposa, sin hijos «naturales». En un momento dado, cuando esa transcendencia queda asegurada y resulta ya evidente que Dios no forma parte de un encuentro hierogámico, los grandes profetas de Israel han destacado el hecho de que Dios ama a su pueblo «con amor de esposo». Se establece de esta forma un tipo de alianza o matrimonio entre dos participantes separados y distintos: entre el Dios eterno-poderoso y el pueblo israelita, tan frágil y pequeño.

Este matrimonio afecta antes que nada *al pueblo israelita en cuanto pueblo* responsable de sí mismo. Antes, en los cultos cananeos, lo mismo que en el fondo pagano del ambiente, la unión de hierogamia se entendía de una forma cósmica: era unión sagrada de los cielos y la tierra. Ahora cielo y tierra son

19 En esta línea se sitúa el trabajo magistral de Thomson, citado en nota 2. Desde este fondo pueden y deben recuperarse los elementos de amor interhumano, resaltados por ejemplo por D. Ynduráin (en obra citada en nota 14), sin llegar de ningún modo al parcialismo de J. C. Nieto, *San Juan de la Cruz, poeta del amor profano*, Torre de la Botica, Swan, Madrid 1988. Sólo se puede entender la poesía de SJ Cruz allí donde se descubre que el amor humano se desborda a sí mismo; esto significa que lo que llamamos «erotismo», en perspectiva no sólo religiosa sino poética y humana, es siempre más que algo profano (en el sentido de J. C. Nieto), es más que puro erotismo.

20 Reasumimos el trabajo de H. de Lubac, *Esegesi medievale* I-II, Paoline, Roma 1972, pero sin entrar en distinciones más profundas sobre el sentido de la alegoría, tropología y anagogía en la comprensión del texto bíblico y del mismo Jesucristo.

sencillamente creaturas: *Dios se ha destacado por encima del cielo como agente personal; y dentro de la tierra vienen a elevarse los hombres y mujeres del pueblo israelita* como agentes capaces de escuchar a Dios y responderle. De esa forma, la «desacralización» del cosmos se traduce en una fuerte «resacralización» del pueblo de la alianza que recibe una tarea o vocación muy específica: reflejar la presencia de Dios sobre la tierra, en actitud de obediencia y amor responsable, como esposa que obedece a su esposo dentro de la tradición patriarcalista.

El matrimonio de Dios con Israel se inscribe *dentro de la historia*, en la línea de aquello que hemos señalado ya al hablar de la «herida histórico-social». Tanto en Oseas como en Jeremías y en todos los profetas, la unión esposal de Dios con el pueblo forma parte de la historia de la alianza, en camino que está abierto hacia la plena libertad y vida del futuro (mesianismo). Son en esta línea impresionantes los textos ya un poco tardíos de Ez 16 y 23 donde se cuenta la historia de Israel con rasgos de elección, amor fundante, matrimonio y adulterio siempre repetido: el pueblo amado deja a Dios, su esposo bueno, y se pervierte con amantes mentirosos ¿Qué hará Dios? ¿Abandonarle, castigarle? (Cf. también Jer 2-4).

Recordemos una diferencia. En los poemas de amor «horizontal» de *Cant* no había estrictamente hablando matrimonio interpretado como contrato de fidelidad de dos esposos; el amor se presentaba simplemente como encuentro gozoso de personas que se buscan y se gozan, sin problemas morales, legalismos, ni exigencias. Así se destacaba el enigma del amor como misterio que se encuentra más allá de todos los principios éticos del mundo. Por el contrario, *los profetas* han interpretado el amor de Dios con Israel en clave de fidelidad matrimonial; por eso piden al pueblo que responda, escuchando la voz de su esposo-Dios y cumpliendo su palabra, en gesto de absoluta monogamia (la idolatría o adoración de otros dioses se interpreta como un adulterio)<sup>21</sup>.

Alguien pudiera decir que hemos vuelto al esquema del *Banquete* de Platón: el alma, interpretada como esposa, va ascendiendo en un camino de purificación hasta encontrar al Dios esposo. Ciertamente existen semejanzas que SJ Cruz ha sabido aprovechar, con toda inteligencia. Pero las diferencias de esquema son mayores todavía. a) Conforme al *platonismo*, el hombre busca a Dios porque en el fondo de su ser es ya divino; de ese modo, a través del ascenso contemplativo va encontrando su verdad antes perdida. Por el contrario, en *la visión israelita* el pueblo busca a Dios porque Dios es diferente y quiere establecer con él un diálogo de encuentro. b) El *orante platónico* es siempre el individuo: cada uno debe realizar a solas el camino de ascenso a lo sagrado. Por el contrario, la esposa de Israel es *todo el pueblo*, comprometido

21 En esta línea, M. A. Cadrecha, *San Juan de la Cruz. Una eclesiología del amor*, Monte Carmelo, Burgos 1980, ha interpretado el conjunto de la obra de SJ Cruz en clave nupcial. El Cardenal Ratzinger, en su presentación de la obra (pp. 7-10) ha destacado la importancia de esta perspectiva para la elaboración de una eclesiología que esté fundada en la Trinidad y elaborada con categorías nupciales (desde la Esposa de Cristo). Aquí no podemos entrar en ese tema. Simplemente hemos querido precisar bien su trasfondo, distinguiendo y uniendo la línea del *Cant* y la que ofrecen los *Profetas*; desde esa base más extensa deberían cambiarse o por lo menos matizarse las afirmaciones de Cadrecha.

de una forma corporativa en la fidelidad a lo divino. c) *El amor platónico* nos saca fuera de la historia: salimos de este mundo viejo-bajo y penetramos en la altura clara y nueva de lo eterno. Pues bien, el amor esposal del Antiguo Testamento ha de entenderse como fidelidad a Dios en el camino de la *historia*; por eso, la plenitud de las bodas se entiende y realiza a modo de futuro mesiánico.

Esta *dimensión histórica* del esquema esposal israelita nos permite comprender otra distinción. Para el platonismo la diferencia intersexual es algo que en el fondo debe superarse: la atracción entre los sexos sólo vale en el principio; más aún, el *Banquete* ha destacado el valor de la unión homosexual como indicando que ella pertenece a un estadio superior de afecto y encuentro interhumano. Por eso, al fin no habrá ya sexos ni tampoco diferencias: liberadas de su carga de historia-sensibilidad-materia, las almas contemplarán su propio ser, el ser de lo divino. En contra de eso, *los profetas* mantienen y destacan ya por siempre la dualidad intersexual (y humana): su ideal no consiste en diluir las distinciones para que todo se integre en un conjunto indiferenciado de ser; meta del encuentro de Dios con los hombres es la unión en la diferencia.

En esa línea se destaca un último aspecto del *amor anagógico* que une a Dios con los humanos (con el pueblo israelita), conforme a la visión de los profetas. Ciertamente, amor implica aquí respuesta humana: el gesto de obediencia de la esposa que escucha a Dios, le busca con pasión y guarda su fidelidad por siempre. Pero antes que eso hallamos otro rasgo de revelación y de misterio: Dios mismo ama a los hombres. Así lo dice el profeta Isaías, en palabras que en vano buscaremos en el platonismo:

Como un joven se casa con su novia,  
así te desposa el que te construyó;  
la alegría que encuentra el marido con su esposa  
la encontrará tu Dios contigo (Is 62, 5).

Estamos en un contexto de culminación *histórico*: Dios mismo construye las murallas de su pueblo, ofreciéndole un espacio de paz y de confianza para siempre. Pues bien, ese Dios se compromete en gozo permanente con su esposa, en gesto de alegría: como gozo de bodas de un esposo joven es su gozo. Más allá del *Dios indiferente* que atrae con su propia luz-belleza a los espíritus caídos (platonismo), más allá del *Dios idea* que asegura el valor de las ideas de los hombres (Descartes) o del *Dios sancionador moral* de otros (kantismo), encontramos aquí al *Dios enamorado* de los hombres<sup>22</sup>.

Es evidente que SJ Cruz ha recibido y cultivado esta visión «vertical», anagógica, del matrimonio de Dios con Israel que ha elaborado la tradición profética. Asume la visión de un Dios *amante*, un Dios esposo que viene al encuentro de los hombres, invitándoles a compartir su propia «aventura» de amor. Dando un paso más, y situándose con esto en la gran línea de una tradición ya recorrida por judíos y cristianos, SJ Cruz personifica al pueblo de Israel en cada uno de

<sup>22</sup> Son muchos los trabajos escritos sobre la exégesis bíblica de SJ Cruz. El último que conozco es el de F. de Brändle, *Biblia en San Juan de la Cruz*, Espiritualidad, Madrid 1990, donde reelabora con hondura estudios precedentes (citados en pp. 115-117). Sigue siendo fundamental por su amplitud el libro de J. Vilnet, *Bible et Mystique chez Saint Jean de la Croix*, DDB y ET. Carmélitaines, Bruges 1949.

los hombres o mujeres que son fieles a la voz de Dios. En otras palabras, sin perder su carácter fundante y universal, la historia de Israel se ha individualizado y se realiza en cada uno de los hombres (varones o mujeres), que se entienden de esa forma como «esposa» del gran Dios omnipotente<sup>23</sup>.

Ciertamente quedan y resultan importantes otros rasgos: el hombre es también siervo de Dios, es delegado suyo sobre el mundo, es hijo... Pero, estrictamente hablando, a los ojos de SJCruz el hombre es ante todo «esposa» de Dios. Lógicamente, su historia debe realizarse como encuentro de amor con lo divino. Y con esto hemos llegado al «cruce de caminos», al lugar donde se unen y separan, se completan y distinguen las dos líneas señaladas:

a) *Analogía*. Está representada sobre todo en *Cant*: signo de Dios son dos enamorados que se incitan al amor, se buscan y se encuentran en gozo sobre el mundo. Sobre ese fondo, el *Cántico* se entiende como un himno que el poeta místico ha elevado a la grandeza y fuerza creadora del amor humano.

b) *Anagogía*. Está representada por los *profetas* que han trazado y entendido las relaciones de Dios con Israel en clave de amor matrimonial. En esta línea, la esposa del *Cántico* es el hombre religioso (varón o mujer) que formula y recorre el camino de encuentro con Dios en clave de vinculación matrimonial. Lo que empieza siendo gran desigualdad (lo divino y lo humano) viene a presentarse luego como espacio del encuentro más profundo donde los esposos se ofrecen y comparten lo que tienen<sup>24</sup>.

Pienso que estas dos visiones deben completarse y fecundarse para interpretar bien el *Cántico* de SJCruz. Todo intento de excluir alguna de ellas rompe la emoción, la hondura y la verdad del gran poema. Precisamente allí donde se cruzan los niveles surge la poesía en su grandeza creadora, como signo de misterio. El amor dual interhumano (de varón-mujer) recibe su hondura más intensa y, sin dejar de ser lo que era (y lo que es), viene a convertirse en signo de aquello que no puede ni decirse, del amor de lo divino. Por otra parte, eso que llamamos anagogía o fidelidad de amor entre Dios y los hombres, proyecta sobre el amor interhumano un gozo y permanencia, un misterio de fidelidad que por sí mismo no podría haber tenido.

### 3. MESIANISMO DEL AMOR. CRISTOLOGIA

Como seguramente el lector habrá advertido, he planteado el tema en perspectiva de *modelos religiosos*. He tratado de la *hierogamia*, propia del paga-

23 Cf. obra de H. de Lubac, citada en nota 20. Más precisiones en G. Morel, O. C. (cf. nota 2), I, pp. 198-205; J. M. Alonso, *Biblia y mística en San Juan de la Cruz*, RevEsp. 9 (1950) pp. 330-354, 467-477; H. Sanson, *El Espíritu humano según San Juan de la Cruz*, Rialp, Madrid 1962, pp. 247-328.

24 Pienso que son muchos los críticos que, de un modo más o menos explícito, interpretan a SJCruz en esta doble perspectiva, vinculando los rasgos del amor interhumano (analogía) y del amor humano-divino (anagogía). Ofrece intuiciones muy valiosas A. Donazar, *Fray Juan de la Cruz. El hombre de las islas extrañas*, Monte Carmelo, Burgos 1985. Cf. también J. D. Gaitán, *Teología poética de San Juan de la Cruz*, RevEsp. 196/197 (1990) 403-438; F. Ruiz Salvador, «Unidad de contrastes. Hermenéutica Sanjuanista», en Varios, **Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz**, Espiritualidad, Madrid 1990, pp. 17-52.

nismo palestino del entorno bíblico; me he fijado en el *eros platónico*, entendido como expresión de la búsqueda de Dios, en camino de ascenso y retorno hacia la hondura divina del alma; sobre ese fondo he presentado el ideal *israelita* que veía reflejado en la belleza de la unión interhumana (*Cantar de los Cantares*) y también en la experiencia de unidad esponsal de pueblo y Dios, conforme a la visión de los *profetas*.

Pues bien, sobre ese fondo se destaca y se comprende la visión de un *mesianismo realizado* del amor que es propio del cristianismo. Suponemos conocido el tema: el mensaje de Jesús, su anuncio y preparación del reino, su muerte y la experiencia de la pascua. Los cristianos han descubierto y confesado a Jesús como *mesías*, es decir, como signo pleno de presencia de Dios y realización perfecta (ya definitiva) del camino de búsqueda del hombre. Es evidente que Jesús, siendo Mesías, debe presentarse como culmen y sentido del amor.

Sobre ese fondo ha de entenderse la cristología, es decir, el estudio de Jesús como *mesías* o «cristo de los hombres». Significativamente, la tradición cristiana ha reflejado su experiencia de Jesús de muchas formas, sin cerrarse en ninguna de ellas. Le presenta pronto como *Kyrios* o Señor divino que refleja la fuerza y poderío de Dios sobre la tierra; por eso le veneran y le ensalzan sus fieles, reverentes y también agradecidos, sabiendo que el señor Jesús les ha librado de los malos poderes de la tierra. También le presenta como *Logos*, es decir, como «palabra» que Dios ha dirigido a los hombres, ofreciéndoles todo su misterio; por eso, los cristianos, fundados en Jesús, quieren mostrarse como hombres de diálogo (de *Logos*), personas que escuchan y responden, que se comunican en respeto y transparencia, siguiendo el modelo de su *Logos-Cristo*. Otros acentúan el sentido de Jesús como *Hijo de Dios*, destacando así el valor de la filiación humana y religiosa: cristianos son aquellos que se saben con Jesús hijos de Dios y que por eso le responden en gesto de obediencia reverente, agradeciendo sus favores. En un determinado momento de la iglesia se ha visto a Jesús como *Gran Rey*, *Emperador* que guía con poder la existencia de los hombres; en esta línea se sitúa la piedad cristológica de aquellos que definen la existencia cristiana como un «orden» dirigido desde arriba por el gran Pantocrator celeste<sup>25</sup>.

Existen todavía otros modelos cristológicos que ahora no podemos recordar. Todos ofrecen rasgos buenos aunque, al fin, parece que han de ser «interpretados» en clave cristológica partiendo de la gran palabra de definición de Calcedonia (año 451) donde se afirma que Jesús es *Dios verdadero* y también *hombre verdadero* (Denz 301). Esto significa que la plenitud de Dios se expresa, se revela y se «realiza» del todo en una vida humana entregada al servicio del reino (de los otros) en gesto de amor hasta la muerte.

Por eso, el título más hondo y verdadero de Jesús es éste: siendo plenamente *Dios* es *Hombre* pleno. Eso significa que el amor de Dios se ha humanizado

25 Renuncio a ofrecer un panorama cristológico. En perspectiva actual puede valer de guía A. Schilson y W. Kasper, *Cristologie, oggi*, Paideia, Brescia 1979. Sobre la cristología de SJ Cruz cf. F. García Muñoz, *Cristología de San Juan de la Cruz. Sistemática y mística*, FUE, Madrid 1982; S. Castro, *La experiencia de Cristo, foco central de la mística*, en Varios, *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Espiritualidad, Madrid 1990, pp. 169-193; Id., «Cristo vivo» en *San Juan de la Cruz*, RevEsp. 196/197 (1990) pp. 439-474.

de tal manera que en Jesús se identifican los aspectos antes separados del amor del hombre a Dios (Profetas) y de su amor hacia los hombres (Cantar de los Cantares). Este es el principio nuevo de la «encarnación de Dios» que funda y define el sentido del cristianismo.

A partir de aquí podemos volver a SJCruz y a su visión de Cristo. Ciertamente, SJCruz sabe con la tradición que Cristo es Kyrios, Logos, Hijo de Dios y Emperador o Rey del mundo. Pero en el principio de estos títulos ha puesto un título distinto: Cristo es, ante todo, el gran *Amado*, aquel que enciende en amor nuestra existencia y nos anima en el camino de amor hacia los otros (y hacia Dios). Así empieza el *Cántico*: «¿Adónde te escondiste, Amado...?». Es evidente que el término de «amado» puede tener y tiene otras connotaciones (se refiere al mismo Dios o a otra persona querida de la tierra); pero en el conjunto del *Cántico* el Amado va tomando cada vez más hondamente los rasgos y las notas de Jesús, el Cristo.

Las restantes figuras mesiánicas quedan así en segundo plano. Estrictamente hablando, para SJCruz sólo puede ser mesías o «cristo de los hombres» alguien que les introduce en el camino del amor, haciéndoles capaces de amar (amarse) en forma plena. No es mesías el que vence y domina por la fuerza; tampoco el que parece resolver problemas de carácter racional, ontológico o moralista. Sólo es mesías el que ama plenamente, abriendo así un espacio de amor y plenitud para los hombres.

Jesús viene a presentarse de esa forma como *mediador* de amor: en él se ha reflejado y expresado, en él se hace presente, se historiza y humaniza el gran misterio del amor originario. Lógicamente, utilizando las palabras que le ofrece la tradición bíblica, derivada aquí del Antiguo Testamento, SJCruz presenta a Cristo como *Esposo de los hombres*, es decir, como aquel que les transmite el amor definitivo. Para comprender esta función mediadora de Jesús en plano de amor (partiendo de textos como Mc. 2, 19-20; 2 Cor 11, 2; Ef. 5 etc.) resulta conveniente hacer dos advertencias.

La primera se refiere al sentido de Cristo como *esposo de la nueva humanidad* creyente. Es cierto que los textos le contemplan bajo el signo de lo masculino: Mc 2, 19 le llama veladamente el *nymphios* o novio de las bodas finales; 2 Cor 11, 2 le llama *aner* y Ef 5, 22-33 asume el mismo tema al presentarle en forma masculina. Sin embargo, llegando hasta el final de esa línea, podemos y debemos afirmar que en Cristo ya no cuenta ni lo masculino ni lo femenino, como presupone Gal 3, 28; no nos salva como *aner*, varón, sino como ser humano, *anthropos*, tal como ha indicado el Concilio de Calcedonia.

Este es un dato que algunos toman como secundario aunque resulta extraordinariamente significativo para interpretar el Nuevo Testamento y el camino antropológico de SJCruz. Ciertamente, Cristo ha sido *un varón*, igual que ha sido galileo y judío de aquel tiempo. Sin embargo, su función liberadora (mesiánica) no se halla ligada a su carácter o sexo masculino. *Jesús nos ha liberado como ser humano*, en su total entrega por el reino, en gesto de apertura a Dios, en actitud de servicio amoroso hacia los hombres<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> Me he ocupado del tema en *La mujer en las grandes religiones*, DDB, Bilbao 1991. Una visión distinta, aunque muy bien documentada del problema, en M. Haufe, *Women in the Priesthood?*, Ignatius, San Francisco 1988, pp. 207-296.

Ese amor de Jesús ha desbordado los esquemas precedentes, recreando las antiguas imágenes, trascendiendo los signos antiguos y ofreciendo ya las bases de una nueva experiencia antropológica. Llegamos así a la *segunda advertencia*: Cristo puede expresarse como esposo de las nuevas bodas de la humanidad reconciliada en formas diferentes y complementarias. Por eso hay varias tradiciones dentro del Nuevo Testamento; por eso la iglesia desarrolla diversas perspectivas al centrarse en el amor de los cristianos. Cuatro son, a mi entender, los rasgos principales de ese amor de Cristo.

Cristo es signo del *amor escatológico de Dios*. Por eso en un primer momento, todos los restantes amores deben quedar en un segundo plano, conforme a la palabra radical de la tradición sinóptica: «quien viene en pos de mí y no desprecia a su padre y a su madre, a su esposa y a sus hijos, a sus hermanos y hermanas y aún su propia vida no puede ser mi discípulo» (Lc 14, 26; Cf Mt 10, 37-39). Todos los amores de este mundo quedan de esa forma relativizados; forman parte de un mundo ya pasado, superado por el Cristo, que viene ahora a presentarse como centro y base de la vida de los fieles. Para seguir a Jesús hay que «dejar» y superar todas las cosas, es decir, las relaciones anteriores de los hombres sobre el mundo. Ha llegado el fin, ha venido Dios; el amor que descubrimos y vivimos por el Cristo transfigura y recrea a los creyentes. Es como si todo se hubiera parado. Todo cesa. Queda el hombre en silencio reverente ante el Dios de Jesucristo, en gesto de amor, de amor sorprendido, enamorado. Quien no viva esta experiencia, quien no deje a un lado todas las restantes cosas y personas por el Cristo no puede ser creyente.

Este amor escatológico se puede traducir y se traduce en forma de *libertad y celibato*, en la línea que Pablo desarrolla en 1 Cor 7. A la luz de la nueva realidad del Cristo que libera a los hombres de la ley antigua de este mundo (comprar y vender, ocuparse de las cosas, casarse y dividirse en grupos sociales...), Pablo establece la posibilidad de una vida liberada para el amor en clave de *celibato*: varones y mujeres pueden realizarse dentro de la iglesia (comunidad de amor) como personas ya reconciliadas con la vida, en gesto de servicio al Señor, es decir, en fraternidad universal. Pablo no establece aquí ninguna diferencia entre varones y mujeres; todos los célibes son signos y experiencia del amor liberador del Cristo que nos capacita para vivir ya desde ahora en el misterio de las bodas finales, en gesto de gratuidad reconciliada.

De todas formas, el mismo Pablo sabe que Jesús ha instituido nuevamente el valor del matrimonio dentro de la iglesia (Cf. 1 Cor 7, 10; Mc 10, 11-12 par). En esta línea insiste Ef 5, 22-23, *resacralizando el matrimonio a partir de Jesucristo*. Llevando hasta el final la línea de la profecía arriba señalada, el autor de Efesios interpreta a Cristo como *esposo universal* presente en todos los desposorios de la iglesia; lógicamente, el marido será signo y sacramento de Jesús para la esposa. Esto significa que el amor escatológico de Dios se ha introducido en la vida concreta de los fieles que se buscan y se encuentran en amor de matrimonio; Cristo mismo es signo y plenitud y gracia de amor allí donde dos hombres (un varón y una mujer) se han vinculado en pacto de fidelidad y encuentro. No podemos discutir ahora el carácter especial que Ef 5 ha concedido a los varones (esposos) al hacerles signo de Jesús para la esposa; pensamos que esa perspectiva debe invertirse y completarse, diciendo que



también la esposa (mujer, novia) es signo de Jesús para el esposo (varón, novio)<sup>27</sup>.

A partir de aquí podemos y debemos entender el *Cántico*. SJCruz asume la experiencia de los fieles como camino de búsqueda que lleva hacia el encuentro con el Cristo esposo. Dando un paso más, debemos afirmar que SJCruz asume normalmente (sin ninguna discusión) el valor del *celibato* en la línea de 1 Cor. 7: los varones y mujeres que hayan descubierto el valor liberador de Jesucristo y sepan que su vida está ya recreada en el misterio pascual pueden realizar la experiencia del amor sin necesidad de un matrimonio intramundano.

No es que SJCruz niegue el valor del matrimonio o del amor intramundano. Todo lo contrario. En un primer nivel el *Cántico* nos habla de un varón y una mujer que se buscan y vinculan en amor definitivo. Si se niega ese nivel, si se destruye la experiencia de la fidelidad y el gozo matrimonial, fundado en Cristo, todo el camino de SJCruz pierde su base y contenido. Por eso, la experiencia del *Cántico* vale también para casados: en el fondo de su propio amor esponsal, interpretado a la luz del poema de SJCruz, podrán descubrir la luz suprema, el gozo inmenso del amor divino que se encuentra centrado en Jesucristo.

Podemos afirmar que, en algún sentido, los casados (o aquellos que han vivido en plano humano la belleza y el poder de la atracción intersexual) serán destinatarios privilegiados del *Cántico*: entienden mejor el simbolismo total del poema, pueden vislumbrar la gracia y el amor de Dios en Cristo al fondo de la gracia del amor interhumano. De todas formas, la intuición y experiencia del *Cántico* no puede tomarse ya como exclusiva de casados: ella vale también y de una forma quizá más dolorosa y más intensa para los cristianos célibes.

A la luz de 1 Cor. 7 y del *Cántico* de SJCruz, célibes no son en modo alguno aquellos que no sienten la urgencia del amor sexual. Sólo puede ser verdaderamente célibe dentro de la iglesia aquel varón o aquella mujer que, enfrentados a su propio camino de amor, simbolizado en forma de búsqueda y unión sexual, descubren ya que la verdad y hondura de ese amor se encuentra realizado de una forma no sexual (no matrimonial) por medio de Cristo dentro de la iglesia.

No es *célibe cristiano* el que no siente la fuerza de la atracción sexual, quien no descubra en su interior el gozo del *Cant* como expresión de encuentro interhumano. No se puede valorar el *Cántico* de SJCruz si no se asume por dentro la experiencia dolorida, ilusionada y gozosa del encuentro de amor de dos enamorados. Sólo en un momento posterior, en gesto de sublimación religiosa o experiencia escatológica, el creyente célibe descubre que la hondura y gozo, la verdad y fuerza plena de ese amor se encuentran realizados por el Cristo. Precisamente en ese salto que va de la búsqueda humana (amor dual) a la realización escatológica en el Cristo descubre el *Cántico* toda su grandeza humana y religiosa.

También los casados deben realizar un salto semejante: no podrán llegar al fondo del *Cántico* si sólo lo entienden como una expresión simbolizada de su

27 Hemos seguido tratando del tema en obra citada en nota 26. Cf. también M. Orge, *El propósito temático de 1 Cor 7*, Claretianum 27 (1987) pp. 54-62; S. F. Miletic, «One Flesh»: Eph 5, 22-24, 5. 31. *Marriage and the New Creation*, AnBib 115, PIB, Roma 1988.

amor interhumano. Avanzando hasta la base de su amor interhumano ellos deben superarlo por dentro sin dejarlo a un lado. Se trata, como vemos, de trazar de nuevo la relación que existe entre el plano analógico (amor dual de *Cant*) y el camino anagógico (unión del hombre con Dios, en símbolos de amor matrimonial). Sólo la experiencia escatológica del Cristo hace posible una interpretación celibataria del amor que está en el fondo del Cantar de los Cantares y la profecía; simbólicamente se sigue hablando de un amor intersexual (de un varón y una mujer, en la línea del *Cántico*); pero en el fondo del símbolo el creyente célibe (varón o mujer) descubre el sentido y belleza, la hondura y exigencia de su encuentro de amor con Dios en Jesucristo<sup>28</sup>.

### C) BREVE INTRODUCCION AL CANTICO ESPIRITUAL

#### 1. HISTORIA EXTERNA. PROCESO REDACCIONAL DEL *CÁNTICO*

Preso en la cárcel conventual de Toledo, en noche de gran dolor y creatividad intensa, entre 1577 y 1578, SJCruz escribió las primeras 31 estrofas del *Cántico espiritual* (CA 1-31). Estos versos fueron la expresión más radical de su experiencia: nacieron del contacto de su vida con la muerte que venía a amenazarle por todos los costados; brotaron de su encuentro más intenso con el Cristo, en gesto de creatividad genial de tipo literario y religioso.

Dice la tradición que estos cantares, compuestos en la celda oscura y repetidos una y otra vez desde la muerte de su cautiverio, fueron fundamento de salud y gracia para SJCruz. Cuando la vida se nos vuelve dura tenemos que volver a las raíces para allí apoyarnos en aquello que le da cimiento. En las raíces de SJCruz se encontraba el *Cantar de los Cantares*, la más bella y más profunda experiencia de amor del Antiguo Testamento. Apoyándose en Jesús y rehaciendo al mismo tiempo la interpretación sponsal que los profetas dieron de la historia israelita, nuestro autor tradujo en verso su camino y esperanza de creyente.

Podemos decir, en un cierto sentido, que el *Cántico* empezó siendo una traducción del *Cant* que SJCruz fue haciendo vida y recreando en su propia entraña de poeta. No quiso crear algo distinto; no intentó encontrar motivos nuevos. Revivió desde su memoria selectiva, sin libros de consulta, los aspectos más salientes del *Cant* de la Escritura, expresando su camino de hombre perseguido en las palabras de un *Cántico* de amor<sup>29</sup>.

Aquí reside la grandeza del poema que el mismo SJCruz considera de algún modo como inspirado por Dios. «Por cuanto estas canciones parecen ser escritas con algún fervor de amor de Dios... no pienso yo ahora declarar toda la

28 Creo que son pocos los que se ocupan de la aplicación del *Cántico* al estado de virginidad celibataria y matrimonio. Entre ellos quiero citar a A. Donazar, *Fray Juan de la Cruz. El hombre de las islas extrañas*, Monte Carmelo, Burgos 1985, pp. 215-244.

29 Lo han indicado muy bien H. Sanson, *El espíritu humano según San Juan de la Cruz*, Rialp, Madrid 1962, pp. 246-328; C. P. Thompson, *El poeta y el místico. Un estudio sobre «El Cántico espiritual» de San Juan de la Cruz*, La torre de la botica, Swam, Madrid 1985, pp. 45-118.

anchura y copia que el espíritu fecundo de amor en ellas lleva» (CA, *Prólogo*). Estas canciones eran para SJCruz y sus primeros oyentes (después de haber salido de la cárcel) una nueva presencia, una bella redacción del mismo *Cantar de los Cantares*. Por eso, y por la dificultad de su profundo simbolismo, oyentes, amigos y dirigidos espirituales pidieron al autor que comentara las canciones. Así añadió nuevas estrofas al poema (CA 32-34 y CA 35-39) entre 1578 y 1982, para explicitar después su contenido en un primer comentario (CA) que parece concluido en 1984. A pesar del valor del comentario, si queremos ser fieles a la inspiración y a las palabras del autor, debemos afirmar que SJCruz es importante, sobre todo, en su poesía. Así lo ha destacado H. U. von Balthasar:

San Juan de la Cruz tiene plena razón cuando presenta la parte doctrinal de su obra como un comentario desajustado e inferior a las poesías, donde tienen lugar los auténticos pronunciamientos de que ninguna prosa es capaz. Si damos crédito y aprobación a la justeza de esta auto-crítica, resulta que es Doctor de la Iglesia más como poeta que como prosista. Exige así, de modo singularmente valioso, la atención sobre el carácter del Verbo mismo de Dios, que tampoco es mera prosa, ni es adecuadamente traducible en simple prosa...<sup>30</sup>.

Von Balthasar formula en esta cita algo que juzgo primordial en la visión del cristianismo. La verdad de los cristianos no es *teoría* sobre Dios; por eso sus palabras primordiales no se pueden entender como *conceptos*. No son palabras conceptuales las del Credo, ni siquiera aquellas que parecen más abstractas como el homoousios; son símbolo de Dios y su misterio, como sabe bien la tradición antigua. Pues bien, en esa perspectiva simbólica fundante nos sitúa SJCruz con las palabras de su *Cántico*. Por eso pienso que el juicio del autor ha de tomarse absolutamente en serio:

Por haberse pues estas canciones compuesto en amor de abundante inteligencia mística no se podrán declarar al justo, ni mi intento será tal, sino sólo dar alguna luz en general (pues V.R. así lo ha querido). Y esto tengo por mejor, porque los dichos de amor es mejor dejarlos en su anchura, para que cada uno se aproveche de ellos según su modo y caudal de espíritu; (es mejor eso) que abreviarlos a un sentido a que no acomode todo paladar. Y así, aunque de alguna manera se declaran, no hay para qué atarse a la declaración (CA, *Prólogo*).

Para SJCruz lo que interesa ante todo es la poesía, el símbolo fundante del encuentro del ser humano con Dios, expresado en signos y palabras de amor interhumano. Como el texto aquí citado, presupone, la *inteligencia mística* se encuentra ligada a los *dichos de amor* que cada uno debe recrear en la experiencia de su propia vida. Eso significa que, en el fondo, todos los creyentes han de hacer su propia relectura del *Cant* dentro de la iglesia; para ello puede ayudarle el *Cántico* de SJCruz más que sus declaraciones posteriores.

Significativamente, el *Cántico* de SJCruz ha impresionado muy pronto a sus oyentes (especialmente religiosas contemplativas carmelitas). De esa forma

30 *Gloria III. Estilos laicales*, Encuentro, Madrid 1987, 178.

se han sentido identificados con la experiencia que nuestro autor ha sabido expresar con tanta belleza y hondura, recreando el viejo *Cant* de la Escritura con palabras nuevas que brotan no sólo de su vida intensa sino también de su contexto literario (poesía renacentista de tipo culto, poemas populares, etc.).

Por eso es normal que el mismo SJCruz haya tenido que comentar su experiencia, haciéndose intérprete de sí mismo. Sabemos ya por las palabras del propio autor que su declaración no quiere aparecer como normativa. Más aún, la mayoría de los críticos han notado y resaltado la gran diferencia que parece haber entre el poema y su comentario. *El poema* es creativo, hermoso, ilusionado, lleno de grandeza. *El comentario* en cambio sería repetitivo, alegórico, racionalizante, casi vulgar. Autores recientes como C. P. Thomson han mostrado que esa división resulta injusta. Ciertamente, el comentario es en principio diferente y se sitúa en otro plano que el poema, pero tiene su lógica y grandeza. En primer lugar, una parte considerable del comentario es pura *expansión poética* de los versos; dice lo mismo que el poema, con nuevas imágenes, en prosa de belleza extraordinaria que se sigue moviendo en el nivel de lo simbólico. En segundo lugar el comentario quiere y debe presentarse como *interpretación de algunos términos difíciles*: de esa forma ayuda a los lectores para comprender mejor el verso. Sólo en un tercer nivel es *puro comentario*, es decir, una reinterpretación teológica y racional de aquello que la poesía dice y canta con símbolos creadores.

Evidentemente, en ese último nivel hallamos un desfase entre poema y comentario. Los versos tienen su propia verdad, de forma que pueden entenderse partiendo de sí mismos, como poema de amor «a lo divino». Por su parte el comentario introduce una lógica distinta, de discurso espiritual en clave de purificación interior y de apertura hacia un nivel diverso de encuentro religioso.

En la misma redacción del comentario a las 39 estrofas del CA encontramos ya un *desfase* que resulta significativo. *El poema* ha trazado su propia simbólica unitaria de modo que no puede hablarse de momentos progresivos y ordenados de un encuentro de amor entre los dos enamorados; quizá podamos hablar de una búsqueda y encuentro que culmina y parece ya acabado en la estrofa 27; sólo entonces el amante vuelve atrás, recupera en clave de recuerdo creador los sinsabores y problemas del camino (estrofas 29-32) y acaba luego con un gesto de apertura gozosa y creadora hacia el futuro del amor cumplido (estrofas 33-39). Pues bien, *el comentario* de CA se siente ya en dificultad para seguir y sistematizar en forma de doctrina espiritual ese camino: el estallido de la experiencia poética fundante no puede traducirse sin más en una guía espiritual para emplearse luego en forma de modelo para todos.

Lógicamente, en el camino de *explicación* pedagógica de su experiencia, SJCruz ha tenido que introducir algunos cambios en el orden de las estrofas y en la misma visión de conjunto de la obra. Ha nacido así el CB, es decir, la nueva ordenación y formulación del *Cántico*, realizada probablemente en torno a 1587. Carecen de base las dudas que algunos investigadores han presentado contra la autenticidad del CB. Para quien siga por dentro del proceso de redacción del *Cántico* el problema no se encuentra en los cambios que SJCruz ha introducido sino más bien en la pequeñez y sobriedad de tales cambios. Sólo quien haya sentido en carne propia la dificultad de traducir en forma pedagógica un tipo de experiencia personal originaria podrá calibrar el esfuerzo y preci-

sión de nuestro autor. El resultado de su obra ha sido genial en todos los sentidos<sup>31</sup>.

Son muchos los críticos que encuentran más lograda la primera ordenación del *Cántico* (CA 1-39). Pienso, sin embargo, que la nueva ordenación tiene sus ventajas, no sólo en el aspecto doctrinal sino también en el poético. Por una parte SJCruz ha introducido una estrofa nueva (CB 11) que permite retardar y comprender mejor el paso entre las quejas de la amante (CA 6-10) y el deseo ya impaciente de encontrarse con sus ojos (CA 11). Por otra parte, reinterpretando teológicamente su experiencia poética y a fin de estructurar mejor su fuerza pedagógica, SJCruz organiza las estrofas en cuatro grandes bloques:

1. El bloque primero (CB 1-12) nos sitúa en un plano de *búsqueda* que luego el mismo autor explica diciendo que se trata de la vía *purgativa*. El amor se entiende aquí como pregunta decidida y dolorosa: quien pretenda amar de veras ha de hallarse dispuesto a dejar todo por seguir la voz de aquel que le ha llamado, por buscar los ojos de aquel que le ha buscado.

2. El segundo bloque (CB 13-21) describe el *primer encuentro* de los dos enamorados. En la redacción anterior (CA 12-15) se pasaba directamente del primer descubrimiento (CA 12) y la primera emoción transformadora (CA 13-14) al lecho del encuentro pleno (CA 14-18). Muy sabiamente, la nueva redacción ha introducido aquí unos signos y momentos de retardo. Se han visto los amantes y parece que todo está resuelto sobre un mundo ya transfigurado (CB 13-15). Es entonces cuando surgen las dificultades: las raposas y los cierzos, las ninfas y los miedos (CB 16-21). Este primer encuentro está lleno de sobresaltos. SJCruz le llamará más tarde vía *iluminativa* (CB, *Argumento*): sólo superando las dificultades de la unión se alumbrará el amor y puede volverse transparente.

3. El tercer bloque (CB 22-23) nos habla ya del *pleno encuentro*. Han pasado al tema anterior las estrofas del miedo, los temores, desajustes y rupturas del diálogo primero de los enamorados. Sólo ahora, superados ya los riesgos de rechazo, los amantes pueden encontrarse «a su sabor», en paz perfecta, sobre el huerto y lecho de la vida (CB 22-24): el amor se vuelve así bodega de vino que transforma la existencia; es ejercicio de gozo permanente, en gratuidad ilusionada. Esto es lo que SJCruz ha presentado, con la terminología de su tiempo, como vía *unitiva*.

4. El cuarto bloque (CB 34-40) extiende ante los ojos de los dos amantes un camino de *culminación* escatológica. Se cierra y abre así la historia de los hombres que el poeta simboliza con motivos de superación del gran diluvio (CB 34). Los amantes han salido de la muerte y pueden recrear ahora su universo, en clave de camino emocionado y

31 Sobre la autenticidad de CB es fundamental la obra de E. Pachó, que se condensa y culmina (por ahora) en *Reto a la crítica. Debate histórico sobre el Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 1988. Allí se encontrará la bibliografía básica sobre el tema. Es también importante la aportación de Thompson, O. c., pp. 61-92.

siempre abierto que les lleva hacia un futuro sin fin, hacia un fin sin frontera, en el amor de lo divino<sup>32</sup>.

Ciertamente persiste el desajuste entre el poema y comentario. Sin embargo, en la versión definitiva de la obra (CB), nuestro autor ha conseguido que ese desajuste sea lo más mínimo posible. La misma *experiencia fundante* del poema viene a convertirse en principio de iluminación teológica. De esa forma, SJCruz se ha convertido en *teólogo* cristiano: un hombre que ha sabido expresar ante todos (para todos) su propia visión del evangelio en clave de encuentro de amor. Así lo ha reconocido la comunidad cristiana al nombrarlo *Doctor de la Iglesia*.

## 2. HISTORIA INTERNA. LAS LINEAS DE FUERZA DEL CÁNTICO

Fundado en la experiencia de Jesús que se transmite dentro de la iglesia. SJCruz viene a ponerse en el lugar donde se cruzan y fecundan dos caminos: la línea del *amor interhumano*, recorrida de forma ejemplar por el *Cant* de la Escritura y asumida nuevamente como centro y culmen de toda la experiencia humana: la línea del *amor* divino-humano, recorrida también por los *profetas* de Israel y culminada ahora en Jesucristo. Precisamente en el lugar donde se unen y distinguen los caminos surge el *Cántico* como testimonio ejemplar de cristianismo.

Podemos hablar según eso de una *línea ascendente* que no parte ya del individuo aislado (platonismo) sino más bien del encuentro interhumano. Allí donde ese amor se vive en plena intensidad (en gozo fiel, en búsqueda continua) puede hablarse de una ruptura transcendente en clave de hondura y desbordamiento. Se establece así un *itinerarium amoris*: un itinerario del amor que marca las etapas que le llevan hacia el fundamento de todo lo que existe. Donde un varón y una mujer se aman se *desvela* el universo y se revela aquello que los hombres ya no pueden contener ni explicar con sus palabras. Ciertamente no se puede afirmar que ese amor sea *demonstratio Dei*, demostración de Dios, en el sentido que lo pide la ciencia o filosofía del racionalismo. No es *demonstratio* pero sí es *mostratio*: en el fondo del mismo amor humano (sin dejarlo, sin ahogarlo, sin negarlo) vislumbramos el amor originario, el Dios que constituye, ordena y guía todo el universo.

Correlativamente podemos y debemos hablar de una *línea descendente* en la que el mismo Dios de amor viene a mostrarse como compañero, amigo de los hombres (en la perspectiva que trazaron los Profetas y que viene a culminar en Jesucristo). El misterio de la vida no consiste en que nosotros, en búsqueda ascendente, hayamos podido amar a Dios; el misterio está en que Dios nos ha

32 Para una división valoración de cada una de las partes del CB cf. E. Pacho, *Iniciación a San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 1982, pp. 164-194; F. Ruiz Salvador, *Introducción a San Juan de la Cruz*, BAC 279, Edica Madrid 1968, pp. 215-248; E. Stein, *La ciencia de la Cruz*, Dinor, San Sebastián 1959, pp. 295-350. Es significativa, en esta línea, la postura de H. Sanson, O. C. pp. 449-519 donde, partiendo de la hipótesis de que CB puede no ser auténtico, parece desembocar prácticamente en la visión contraria, al ofrecer unas buenas bases de lectura para la comprensión de CB. A modo de síntesis cf. E. Pacho, O. c. (en nota 3), pp. 193-221.

amado primero ofreciéndonos la gracia de su Hijo Jesucristo (1 Jn 4, 10). En esta perspectiva debe hablarse de una *revelatio amoris* entendida en forma de descenso creador: Dios no necesita de nosotros pero desea amarnos y nos quiere con gozo emocionado; no somos parte de Dios (contra el platonismo), pero Dios nos hace destinatarios de su gracia y de su vida. Llegamos así al culmen del misterio que viene a desvelarse como una *incarnatio amoris*: el amor de Dios se encarna y humaniza en Jesucristo. Precisamente allí donde Dios viene a mostrarse más excelso y separado, más autónomo, distinto y misterioso, llegamos a encontrarle más cercano, hecho un hombre en el mesías Jesucristo.

Ascenso y descenso se cruzan o unifican de manera *paradógica*, rompiendo de esta forma todo esquema de amor estructurado y clausurado en un conjunto donde aspectos y momentos sólo tienen sentido en la unidad del gran sistema. SJCruz no ha trazado un sistema; por eso no opera con lógica de tipo unitario. En otras palabras, Dios y el *hombre* no se pueden entender de una manera paralela, no son polos de un sistema ni momentos de un todo superior. La visión de Dios transforma, transtueca y destruye todo esquema; por eso, la unidad de lo divino y de lo humano sólo puede esbozarse, cantarse y proclamarse de manera *paradógica*<sup>33</sup>.

Ni el ascenso lleva a Dios de tal manera que podamos conquistarlo, convirtiéndolo en momento de la propia vida humana. Ni el descenso de Dios en Jesucristo nos permite comprenderle de manera lógica. El ascenso de amor sólo se puede interpretar como verdadero en la medida en que resalte la distancia: Dios es más que la experiencia del amor humano; la unión varón-mujer es signo pero nunca puede interpretarse como encarnación total de lo divino. Por otra parte, el descenso del amor de Dios que enciende nuestro amor y nos incita a buscarle y descubrirle sigue siendo misterioso; por eso la experiencia de la encarnación va siempre unida al abismo y paradoja de la muerte.

Con esto hemos llegado quizá al centro donde puede comprenderse mejor el símbolo del *Cántico*. El amor mismo es señal y presencia de la *muerte* interpretada como don del propio ser al otro. Se asumen de esa forma y se superan algunos de los rasgos más profundos del pensamiento de Heidegger. La muerte no es algo que viene después, cuando se acaba el ritmo biológico de nuestra vida. Los hombres no morimos como mueren los restantes animales. La muerte es más bien *constitutivo de radical de nuestro ser*: experiencia de la propia finitud; por eso somos *sin cesar para la muerte* (somos finitud constitutiva).

Pues bien, parece que el *primer Heidegger* entiende la muerte en clave de angustia: una expresión de nuestra propia contradicción interior. En contra de eso, SJCruz la interpreta como expresión y posibilidad de amor definitivo. Mirado en perspectiva humana, un ser eterno no puede amar: no puede dar la vida al otro hasta la muerte. Sólo un ser finito ama de verdad en el sentido en que se da hasta la muerte (se pierde a sí mismo para bien del otro).

Pues bien, en Cristo se han unido de forma *paradógica* y fundante amor y muerte. *Dios mismo se hace muerte*, muere en Cristo, para expresar y realizar

33 Ha resaltado la paradoja fundante de la obra y pensamiento de SJCruz. H. U. von Balthasar en *O. c.* pp. 132-167; pienso, sin embargo, que no ha sabido valorar rectamente lo que esa paradoja significa.

de esa manera su amor definitivo hacia los hombres. También los hombres podemos y debemos amar hasta la muerte, uniendo así los dos rasgos primordiales: finitud y entrega de la vida. Soy *finito* y de esa forma puedo darme hasta final al otro y al hacerlo muero; dejo de ser ya en mí, soy en el otro. Si el otro me responde podemos ya existir de forma nueva: uno en el otro, los dos entrelazados, en camino de gratuidad definitiva. Pues bien, dentro del *Cántico* el amor se define como *muerte compartida* que se abre ya por dentro hacia la Pascua de Jesús, el Cristo: los que mueren así viven de la vida de Jesús en resurrección escatológica<sup>34</sup>.

A partir de aquí, la *herida del amor* ha de entenderse de forma radical: ella conduce hacia la muerte. Por eso, allí donde en la línea heideggeriana pudiera hablarse de un *morir de angustia*, SJCruz nos habla de un *morir de amor* en el sentido más radical de la palabra. De amor muere el que se entrega por el otro. De amor mueren los amantes en camino que culmina, al mismo tiempo, en el final de la existencia (llama que consume; CB 39) y en la plena existencia de la vida eterna.

Esta *paradoja del amor*, que hallamos vinculada a la experiencia de la muerte, nos permite interpretar mejor los rasgos más profundos del *Cántico*. Ciertamente puede hallarse en el poema un tipo de experiencia platónica de ascenso desde el hombre a lo divino. Pero ese nivel de experiencia resulta siempre insuficiente: SJCruz mantiene hasta el final la analogía del amor interhumano, expresado en símbolos sexuales; eso significa que no entiende su camino como escala progresiva en que se dejan los aspectos llamados inferiores para llegar así a los superiores; SJCruz no ha rechazado jamás la realidad ni gracia del amor interhumano. No deja al hombre para hallar a Dios, porque el amor del hombre es símbolo y lugar de lo divino.

Volvemos de nuevo al lugar de la más honda *paradoja*. Los místicos de tipo platonizante suelen ser partidarios de un proceso, de un camino de ascenso que conduzca del hombre a lo divino (y que descienda desde Dios hacia lo humano). Más allá del ascenso y del descenso SJCruz ha destacado la «ruptura». Por eso es el pensador del todo y de la nada (Cf. *Subida* 13). En la *nada* del amor humano, cantado con belleza inigualada, se descubre el *todo* del amor divino. Precisamente allí donde se deja todo, en muerte radical que nos conduce al mismo centro de la nada, descubrimos y gozamos todo.

Esta experiencia sólo se vuelve posible en clave de dualidad, tanto a nivel interhumano como a nivel de relación del hombre con Dios. Por eso sigue siendo fundamental la imagen del amor humano, como base y entramado en que se teje (se describe y canta) el amor de Dios y el hombre. Sólo donde *muero en mí* renazco en la vida que me ofrece el otro; precisamente aquí desvela el erotismo del *Cántico* su hondura más profunda; afortunadamente el amor no es pensamiento, no es teoría ni sistema religioso; sólo aquellos que viven y que cantan la existencia en nivel enamorado (de manera simbólica profunda) pueden entender el poema y la enseñanza de SJCruz; los que no entiendan de

34 Este es el centro de la obra de SJCruz: la relación de amor y muerte, tal como aparece reflejada en la obra de nuestro autor. Cf., además de J. Baruzi los trabajos de E. Stein, *O. c.*, pp. 93-252; J. Morel, *O. c.* II, pp. 305-316; F. Ruiz Salvador, *O. c.* pp. 414-442.



amor, en clave de símbolo fundante, no entenderán jamás su vida, su mensaje y pensamiento. Estamos de nuevo en el lugar donde nos puso el Nuevo Testamento al unir de una manera radical amor de Dios y amor al hombre, en la raíz del evangelio. Para entender mejor el tema hay que pasar ya a los poemas del *Cántico espiritual* de SJCruz.

XABIER PIKAZA