

SAN JUAN DE LA CRUZ: LÍRICA Y CONTEMPLACIÓN INFUSA

Alexis Vázquez Chávez

I.- El Siglo de Oro y la literatura religiosa

Leer a San Juan de la Cruz, el mayor poeta místico de la literatura española, conduce a indagar el contexto de sus vivencias en una época en que la poesía alcanza el máximo esplendor con el clasicismo español correspondiente al Siglo de Oro, años cimeros del Imperio. España en los inicios de la Edad Moderna había realizado su unidad política y la buscaba en el orden religioso. La colonización de América ofrecía perspectivas a los misioneros al exaltarse el sentimiento religioso por efectos de la Contra-reforma y la corrección de órdenes monásticas. Existió un ambiente de agitación y controversia antes del Concilio de Trento, y el desenvolvimiento de géneros literarios y disciplinas artísticas. Causas que favorecen el desarrollo de la literatura religiosa en la segunda mitad del siglo XVI. Muchas conquistas del Renacimiento fueron aprovechadas con fines religiosos por la contra-reforma. La literatura religiosa se utilizaba como escudo ideológico en oposición a los

libros profanos que no conciliaban con el dogma de la Iglesia Católica. Así se hermanan las letras antiguas, greco-romanas, con el cristianismo.

Orientación iniciada por Fray Luis de Granada, que sigue la senda preparada por su maestro espiritual el Beato Juan de Avila, descubre la parte principal de la filosofía cristiana en las ideas de Platón, siendo su continuador y perfeccionador Fray Luis de León «quien escuchaba, como los pitagóricos, la armonía estelar».

Las características que conformaron el Renacimiento en España diferían a las de otros países, de allí que el espíritu cristiano no fue abandonado por el español. La lengua se encausa hacia el Castellano, dándole a las letras esencia nacional. Boscán y Garcilaso introducen en poesía la métrica italiana a pesar de los esfuerzos contrarios de los tradicionalistas.

En el Siglo de Oro se crean numerosas universidades, las ciencias evolucionan como la Historiografía y la Teología. De manera general la España del siglo XVI alcanzó un alto nivel cultural. La Mística —como manifestación cultural— influye en el arte, un paradigma constituye la obra pictórica de Doménico Theotocopuli, el Greco. En literatura tiende a confundirse Ascética con Mística, por ello es imprescindible clarificar ambos conceptos e incluir las tres vías correspondientes al adelanto de perfección espiritual según la teología cristiana para entender la poética sanjuanista. Juan de la Cruz era teólogo tomista seguidor de las doctrinas de Santo Tomás de Aquino. Escribía Juan de la Cruz sobre sus experiencias místicas amorosas o del camino conducente al matrimonio espiritual del alma con Cristo o Dios. De aquí el valor de entender la teología ascético-mística llamada ciencia de los santos, ciencia espiritual o arte de la perfección, siendo su objeto la excelencia de la vida cristiana a través de jornadas o vías.

Mística y Ascética

Mística es una palabra derivada del griego *myein - mystikós*; cerrar - cerrado, arcano, misterioso. En términos de contemplación extática de la divinidad única existen variados conceptos que dependen de la doctrina de cada religión o sistema filosófico, sean religiones bíblicas o de cualquier libro sagrado que consulten: El **Corán** los islámicos, el **Talmud** los judíos o el **Mahabharata** los induistas. Entendemos que en culturas de tradición religiosa llámense occidental u oriental, incluyendo Africa e Indoamérica, tienen sus místicos. Lo que varía son las concepciones de enfrentar la experiencia trascendente, ya que poseen diversos métodos para alcanzar su fin, reencuentro con la divinidad absoluta, inefable. Los místicos católicos utilizan el símbolo de *Cristo* y la *cruz*, los protestantes, igualmente cristianos, le dan un enfoque ontológico referido al *Ser Nuevo* bajo un fundamento filosófico, confiere otro cariz a la teología protestante. Para el indioamericano es básica la relación cósmica y la naturaleza, por ejemplo en el caso del Nahualismo se cumple para el hombre de conocimiento, guerrero místico, o en el Chamanismo.

Si aceptamos que la mística se refiere a la unión del alma con Dios como concepto católico, el místico sufi replicaría de inmediato alegando que el hombre no es Dios y nunca llegaría a serlo mientras no anule el yoísmo, además su doctrina no acepta el misterio de la Trinidad que lleva el místico a identificarse con Dios sin dejar de ser yo. Lo que el budista alcanza con el *Nirvana*, o los seguidores de Krishna cuando éste lo explica en el *Bhagavad Gita*: «Las virtudes conducen a la liberación de la mortalidad y a la unión con Dios».

Observamos que las virtudes teologales del catolicismo son las mismas que menciona Krishna y subsisten en otras religiones. Lo que reafirma la teoría del origen común de ellas que en el tiempo se interconectan por tradiciones en filosofía y mitos, diferencián-

dose en rituales o en formas perceptuales de la divinidad. Así encontramos místicos taoistas, budistas Zen o lamaistas, yoguis, gnósticos, masones o rosacruces. Sobre el tema se pueden escribir innumerables páginas, pero acá interesa ceñirnos a la poética de Juan de la Cruz y la teología católica por razones obvias.

El teólogo Tanquerey apunta en su libro: «La mística es la parte de la ciencia espiritual que tiene por objeto propio la teoría y la práctica de la vida contemplativa, desde la primera noche de los sentidos y la quietud, hasta el matrimonio espiritual». En ese tono la Carmelita Descalza, Oda Sheider, opina: «La mística es el corazón del misterio. Su objeto es Dios experimentado por un hombre en la oscuridad de la fe más allá de los sentidos, en su esencia verdadera».

La ascética proviene del griego *askesis*, significa ejercicio, interpretándose como ejercicio espiritual. Es una práctica esencial del Cristianismo desde su alborada. De raíz filosófica que se remonta a la doctrina de los estoicos por su austeridad. Prosigue Tanquerey:

«Designa toda clase de ejercicio trabajoso que se refiera a la educación física o moral del hombre. Como la perfección cristiana requiere esfuerzos, que S. Pablo compara muy a su placer con los ejercicios de adiestramiento a que se sometían los púgiles para alcanzar la victoria, era muy natural designar con el nombre de ascesis los esfuerzos del alma cristiana que lucha por conseguir la perfección, y así lo hicieron Clemente de Alejandría y Orígenes y después de ellos, muchos padres. No es pues, de maravillar que se haya dado el nombre de ascética a la ciencia que trata de los esfuerzos que son necesarios para alcanzar la perfección cristiana.

(...) Ascética es la parte de la ciencia espiritual que tiene por objeto propio la teoría y la práctica de la perfección cristiana desde sus comienzos hasta los umbrales de la contemplación

infusa. Decimos que comienza la perfección por el deseo sincero de adelantar en la vida espiritual, y la ascética guía al alma a lo largo de las vías purgativa e iluminativa, hasta la contemplación adquirida».

Se diferencia la ascética de la mística, según los tratadistas, por los grados de las tres vías: purgativa, iluminativa y unitiva. Las dos primeras corresponden a la ascética y la ascética seguida de la unitiva constituye la mística. Es decir, el místico es a la vez asceta pero no todo asceta es místico. «De acuerdo con las disputas medievales acerca de la ascética y de la mística, la diferenciación generalmente aceptada es la de Escoto y Santo Tomás, que distingue entre 'virtudes adquiridas' y 'dones otorgados por gracia'; la ascética comprende las 'virtudes adquiridas' mientras la mística no se adquiere si no se recibe», según el **Diccionario de la Literatura Española**.

A lo largo de la tradición literaria castellana la ascética va unida a las letras desde sus orígenes. Como género literario de la literatura religiosa alcanza su apogeo en la época de Felipe II, asimila las resoluciones del Concilio de Trento y toma el espíritu de la contra-reforma. Sus principales nombres son Fray Luis de Granada y Fray Luis de León, entre otros ascético-místicos, o decididamente místicos como los Carmelitas Santa Teresa y San Juan de la Cruz. El progreso espiritual, incluso del místico, en la doctrina de Juan de la Cruz se liga por esencia al ascetismo. «Todos los místicos españoles sin excepción hacen especial hincapié en el ascetismo», manifiesta Helmut Hatzfeld.

El misticismo español aparece tarde en la tradición occidental, en momentos en que el conocimiento metafísico es interpretado con métodos socráticos de autoanálisis e introspección psicológica. La poesía tenía cantidad de metáforas y símbolos que el misticismo utilizó con efectividad de acuerdo a la forma, bautizada con el nombre *A lo divino*.

Diferentes autores opinan en cuanto a la relación existente entre misticismo, poesía y poesía mística, de ellos el abate Henri Bremon y Jacques Maritain. Especifican que el místico y el poeta viven experiencias similares, buscan a tientas y reciben una iluminación con la que aprehenden por intuición la *realidad* oculta para la generalidad de los hombres. «La realidad del místico es Dios, la del poeta es lo humano o lo divino es un sentido general».

Es en los siglos XIII y XIV que se inicia en Alemania el misticismo —como género literario—, penetra por Flandes extendiéndose a España como avanzada del Imperio durante el reinado de Carlos V. Los santos del Siglo de Oro lo adoptan y desarrollan dándole forma clásica. Pero es en el siglo XX cuando la Iglesia recibe como auténtica doctrina, abrazándola al declarar a San Juan de la Cruz *doctor ecclesiae*, permite que al igual de Santa Teresa entren sus doctrinas en los textos de teología mística.

Los místicos españoles responden a una tradición sagrada de prefiguraciones y figuras que aparecen en la *Biblia*, sobre todo en el poema de Salomón. El matrimonio espiritual de cada místico constituye para la Iglesia y conciencia católica una realidad sagrada «que un arquetipo psicológico y una analogía individual de los múltiples significados figurados del amor nupcial descrito en el **Cantar de los cantares**, aludiendo a una revelación de las relaciones entre Dios y el pueblo judío en la antigua ley, entre Cristo y la Iglesia en el **Nuevo Testamento**, entre el Espíritu Santo y María en la obra de encarnación y de la redención, entre la Santísima Trinidad y los bienaventurados en el cielo». Los escritos místicos se unifican con el simbolismo como un fenómeno estilístico. El lenguaje simbólico poético proviene de la necesidad que surge de definir lo divino, misterioso o numinoso, presentándose como imposibilidad al esclarecimiento lógico. «Además los símbolos utilizados por los místicos hay que entenderlos como símbolos estratificados que no están todos en el mismo nivel».

Meditando sobre lo dicho en el anterior párrafo se nos ocurre pensar en el rumbo del misticismo actual. Si tomamos el hecho histórico en la época de Juan de la Cruz observamos el apogeo del reformismo, siendo el santo poeta un reformista que sufre cárcel y persecuciones por su actitud. La Iglesia Católica ha visto transformaciones sustanciales desde la conducción del papa Juan XXIII. Durante siglos la fe ha sido utilizada como herramienta de opresión y dominación, lo que lleva a contradicciones a los cristianos que por conciencia quieren cambiar el sistema de injusticias. Así nace en el seno de la Iglesia Católica, como respuesta a las grandes masas en la indigencia, un movimiento histórico como la Teología de la Liberación que se opone a la Teología de la Dominación. Ello repercute en los conceptos políticos de los creyentes, llevándolos a asumir la opción por los pobres. Reflejándose en el Tercer Mundo, principalmente en América Latina. La Teología de la Liberación es un regreso a las fuentes originales del Cristianismo. Así se puede decir que Dios discurre entre el pueblo sufriente que anhela mejores condiciones de vida y el místico es un luchador social armado de renovada fe.

Las tres vías

La vida espiritual tiene diversos grados y jornadas, medios para el progreso del alma y alcanzar la más alta perfección. Es necesario distinguirlos y adaptar sus principios generales a casos particulares al tomar en cuenta el grado de perfección en que se hallan. La persona que adopte estas vías irá en ascenso desde el instante que desee adelantar hasta llegar al matrimonio espiritual con Dios o la Suprema Realidad, el estado de unión con lo divino. Estos senderos espirituales son difíciles y el hombre que se entregue a ellos debe tener voluntad férrea de constante atención, amor y paz de entendimiento, para mantener la disciplina de la fe y estar protegido ante los peligros naturales y sobrenaturales como por ejemplo el atractivo sobre su mente de experiencias que a veces se presentan como visiones o auditivas. Entregarse al

gusto por ellas impide o retarda el progreso, de allí la importancia de un guía espiritual. Juan de la Cruz explica que Dios no aprueba ese sistema en el Libro II de la Noche Activa, capítulo XIV, párrafo 4: «Y así, es lo más acertado y seguro hacer que las almas huyan con prudencia de las tales cosas sobrenaturales, acostumbrándolas, como habemos dicho, a la pureza del espíritu en fe oscura, que es el medio de la unión».

La definición de las tres vías se utiliza para ajustarse al lenguaje tradicional. Son jornadas diferentes de un mismo camino o «tres grados principales de la vida espiritual, por los que pasan las almas que corresponden generosamente a la divina gracia». Esta división se fundamenta, según se entiende, sobre la «autoridad y la razón». Corresponde esto a la autoridad de la Biblia y la tradición, la razón es distinguir el camino de perfección que consiste en su esencia el amor divino. Se deduce que «habrá tantos grados de perfección cuantos grados de amor», afirma Tanqueray.

Hay en el Nuevo Testamento, supuestas palabras de Jesús sobre la espiritualidad descritas por los sinópticos, donde habla de la adnegación o renunciamiento como un primer grado: *Si quis vult post me venire, adneget semetipson, et tollat crucem suam quotidie et sequa tur me*. El ejercitar las virtudes positivamente es el segundo grado, la vía unitiva es el *sequatur me* la unión íntima con Jesús o Dios.

En las Epístolas de San Pablo se describen tres estados del alma, fundamentan la posible distinción de las tres vías que se precisan en la tradición como diferencias «entre las tres virtudes teologales y los diversos grados de caridad».

Las tres vías basadas en la razón se conocen como purgativa, iluminativa y unitiva. La vía purgativa se expresa cuando a través de un conjunto de medios el alma es purificada, confirmándola en la virtud, para la perfección del amor. Condiciona la pureza de

corazón para ver a Dios y unírsele en esta vida y después, la pureza de corazón deviene al expiar los errores del pasado con austeridad de penitente legítimo y luchar contra las aberraciones y negativas inclinaciones que conducen al pecado. Otros medios de esta vía los conocemos como la oración, ejercicios de piedad, la meditación, mortificación, enfrentar los siete pecados capitales —soberbia, ira, envidia, gula, lujuria, pereza y avaricia— y la lucha contra las tentaciones. De esa manera fortalecer la voluntad.

Cuando el alma purificada y fuerte por las virtudes cristianas positivas que le asemejan con Jesús, «imitándolo y amándolo», es que transita la vía iluminativa. La práctica positiva de las virtudes muestran la luz enceguedora de Dios la Verdad absoluta, «porque seguir a Jesús es seguir la luz: *qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae*». De las cosas que se ocupan los que andan por la vía iluminativa tenemos la oración afectiva y las virtudes morales: prudencia, justicia, fortaleza, templanza de castidad, humildad y mansedumbre. De las virtudes teologales: fe, esperanza, caridad del amor de Dios para con el prójimo y Jesús como modelo y fuente. De vuelta de los pecados capitales y la tibieza.

Al llegar el momento en que el alma desea la unión íntima con Dios es la vía unitiva. Está purificada e inspirada por el Espíritu Santo. Busca, abraza y goza la presencia de la Realidad Suprema. La oración se simplifica cada vez más hasta trocarse en «mirada afectuosa y prolongada fija en Dios, y en las cosas de Dios, bajo la noción de los dones del Espíritu Santo»: don de consejo, de piedad, fortaleza, temor, ciencia, entendimiento y sabiduría. Igualmente del oficio de los dones en la oración y la contemplación, de los frutos del Espíritu Santo y de las bienaventuranzas, la oración de simplicidad, la contemplación infusa, la oración de quietud. La unión estática (desposorios espirituales). La unión transformante o matrimonio espiritual. Los fenómenos místicos extraordinarios: divinos intelectuales y psicofisiológicos —

estigmatización—. En los fenómenos divinos intelectuales se inscriben las revelaciones. Otros fenómenos definidos como diabólicos: obsesión y posesión.

Mil formas diversas existen para realizar estas tres dilatadas jornadas, *multiformis gratia Dei*. Juan de la Cruz usa una terminología especial para tratar las tres vías, llama *principiantes* a quienes se encuentran cercanos de la contemplación oscura o noche de los sentidos, *aprovechados* a los que están en la contemplación pasiva, y *perfectos* los que han trascendido la noche del sentido y la del espíritu. Algunas maneras las da a conocer la vida de los santos, entendiéndose que la clasificación de las tres vías no es rigurosa. Conviene mencionar la escala secreta por donde el alma llega a la unión divina según la teología mística como sabiduría secreta o la escala del amor. Para no confundir dejemos a Juan de la Cruz que ilumine el misterio:

«Pero hablando ahora algo más sustancial y propiamente de esta escala de contemplación secreta, diremos que la principal propiedad porque aquí se llama escala es porque la contemplación es ciencia de amor, la cual como habemos dicho, es noticia infusa de Dios amorosa, y que juntamente va ilustrando y enamorando al alma, hasta subirla de grado en grado a Dios su Creador. Porque sólo el amor es el que une y junta al alma con Dios. De donde para que más claro se vea, iremos aquí apuntando los grados de esta divina escala (...) y así los distinguiremos por sus efectos, como hacen San Bernardo y Santo Tomás; y porque conocerlos en sí, por cuanto esta escala de amor es, como habemos dicho, tan secreta que sólo Dios es el que la mide y pondera, no es posible por vía natural».

Antes de proseguir es necesario clarificar que la anterior explicación de Juan de la Cruz se refiere a la segunda estrofa del poema **Noche Oscura**, que trata «*De el alma que se goza de haber llegado al alto estado de la perfección, que es la unión con Dios, por el camino de la negación espiritual*».

**«2. A oscuras y segura,
por la secreta escala disfrazada,
¡oh dichosa ventura!
a oscuras y en celada,
estando ya mi casa sosegada.»**

Esa escala de contemplación, de grado en grado, es la figuración de aquella escala que durmiendo vio Jacob, *«por la cual subían y bajaban los ángeles de Dios al hombre y del hombre a Dios, el cual estaba estribando en el extremo de la escala»*. Luego Juan de la Cruz explica los diez grados de la escala mística de amor divino propuestos por San Bernardo y Santo Tomás. Cuando el alma llega al noveno grado no tiene más alternativa que abandonar el cuerpo, enfrentando el décimo grado después de la muerte, sin tener que pasar por el purgatorio dado su adelanto de perfección espiritual.

«El décimo y último grado de esta escala secreta de amor hace al alma asimilarse totalmente a Dios, por razón de la clara visión de Dios que luego posee inmediatamente el alma, que habiendo llegado en esta vida al nono grado, sale de la carne. Porque estos, que son pocos, por cuanto ya por el amor están purgadísimos, no entran en el purgatorio (...) Y como decimos, esta visión es la causa de la similitud total del alma con Dios (...)

Esta es la escala secreta que aquí dice el alma; aunque ya en estos grados de arriba no es muy secreta para el alma, porque mucho se le descubre el amor por los grandes efectos que en ella hace. Más en este último grado de clara visión, que es lo último de la escala donde estriba Dios, como ya dijimos, ya no hay cosa para el alma encubierta, por razón de la total asimilación. De donde nuestro Salvador dice: En aquel día ninguna cosa me preguntaréis, etc.; pero hasta este día, todavía, aunque el alma más alta vaya, le queda algo encubierto, y tanto cuanto le falta para la asimilación total con la divina esencia. De esta manera, por esta teología mística y amor secreto, se va el alma saliendo de todas las cosas y de

sí misma, y subiendo a Dios. Porque el amor es asimilado al fuego, que siempre sube hacia arriba, con apetito de engolfarse en el centro de su esfera».

II.- Ejercicio de amor y vuelo espiritual

El superior de los poetas del clásico misticismo español (1542, Fontiveros-Avila/1591, Ubeda-Jaén) tenía por nombre original Juan de Ypez. Estudió con los Jesuitas, ingresando en la Orden de Carmelitas en 1563 y en la Universidad de Salamanca. Se asoció con la escritora mística Santa Teresa en sus tareas de reformismo para fundar el Convento Descalzo de Duruelo. Lo detuvieron en 1577 trasladándolo al Convento de los Calzados de Toledo de allí se fugó. El tiempo que fue privado de libertad lo aprovechó para escribir y meditar sobre su doctrina mística.

Poesía y prosa caracterizan su producción literaria unidas por vínculos estrechos, ya que la prosa es resultante de aclarar con comentarios la poesía que presenta un hermetismo casi insuperable a no iniciados. Escribió los comentarios a pedido de diferentes personas interesadas en despejar dudas respecto a su poética. En referencia al **Cántico Espiritual** fue solicitado por Ana de Jesús. En **La subida del Monte Carmelo** explica las dos primeras estrofas del poema **En una noche oscura**, lo constituyen tres libros que continúa en el tratado de la **Noche Oscura**, tienen la intención de mostrar el camino adecuado para llegar a la unidad del alma con Dios. El primer libro es de la noche oscura del sentido, apetitos y de los males causantes al alma, recomienda la mortificación para anular las cuatro pasiones, inclinarse *«no a lo más fácil, sino a lo más dificultoso; no a lo más sabroso, sino a lo más desabrido»*. Los libros II y III están determinados por la salvación de la noche del espíritu una vez calmado lo sensitivo.

Los comentarios de la **Noche Oscura** se conservan incompletos, tratan de la purgación pasiva del sentido y prosiguen con la noche oscura del espíritu. En cuanto al **Cántico espiritual**

corresponden a la: *«Declaración de las canciones que tratan del ejercicio de amor entre el alma y el esposo Cristo, en la cual se tocan y declaran algunos puntos y efectos de oración, a petición de la madre Ana de Jesús, priora de los descalzos en San José de Granada. Año de 1584 años»*. Habla de la insuficiencia del lenguaje corriente para explicar la poesía mística: *«Sería ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia mística, cuales son los de las presentes canciones, con alguna manera de palabras se pueden bien explicar»* Señala en este texto las partes del Cántico que constituyen un breve tratado de la experiencia mística o las tres vías explicadas. Observamos en las canciones XIII y XIV la transfiguración de Dios en naturaleza que el poeta canta con belleza de alto vuelo lírico para iluminarlas con su prosa musical:

Mi amado, las montañas,
los valles solitarios, nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos,

la noche sosegada,
en par de los levantes de la aurora,
la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora.

Anotación

Antes que entremos en la declaración de estas canciones, es necesario advertir para más inteligencia de ellas y de las que después de ellas se siguen, que en este vuelo espiritual que acabamos de decir se denota un alto estado y unión de amor en que después de mucho ejercicio espiritual suele Dios poner al alma, al cual llaman desposorio espiritual con el Verbo Hijo de Dios (...) Y en este dichoso día, no solamente se le acaban al alma sus ansias vehementes y querellas de

amor que antes tenía, mas (...) comiézale un estado de paz y deleite y de suavidad de amor, según se da a entender en las presentes canciones, en las cuales no hace otra cosa sino contar y cantar las grandezas de su amado, las cuales conoce y goza en él por la dicha unión del desposorio (...)

Mi amado, las montañas.

Las montañas tienen alturas, son abundantes, anchas, hermosas, graciosas, floridas y olorosas. Estas montañas es mi amado para mí.

Los valles solitarios nemorosos.

Los valles solitarios son quietos, amenos, frescos, umbrosos, de dulces aguas llenos, y en la variedad de sus arboledas y suave canto de aves hacen gran recreación y deleite al sentido, dan refrigerio y descanso en su soledad y silencio. Estos valles es mi amado para mí (...)

La música callada

(...) Y llama a esta música —el alma—, callada, porque, como habemos dicho es inteligencia sosegada y quieta, sin ruido de voces; y así se goza en ella la suavidad de la música y la quietud del silencio. Y así dice que su amado en esta música callada, porque en él se conoce y gusta esta armonía de música espiritual, y no sólo eso, sino que también es

La soledad sonora.

La Llama de amor viva es el comentario al poema de **La llama**, se inicia.

¡Oh llama de amor viva
que tiernamente hieres
de mi alma en el más profundo centro!
pues ya no eres esquiva,
acaba ya si quieres,
rompe la tela de este dulce encuentro.

Este poema al igual que los otros tiene la forma de lira, un claro detalle del influjo de Garcilaso, con el tema constante del camino para unirse a la divinidad o los desposorios de alma con Dios. Escritos en instantes de arrebató poético, agitación y razonamiento simultáneo. La observación de *Llama de amor viva* la presenta el Doctor místico como:

Declaración de las canciones que tratan de la muy íntima y calificada unión y transformación del alma de Dios, a petición de Doña Ana de Peñalosa, por el mismo que la compuso.

En los cuatro tratados encontramos ciertas particularidades que conforman el estilo de la prosa sanjuanista, cita constante a las Sagradas Escrituras que deja en el poeta profunda huella, de ahí el recurso en su poesía. La utilización del símbolo, alegorías y comparaciones que analizan y definen conceptos sutiles. Como Santa Teresa recurre a diminutivos, a verbos pares, adjetivos y sustantivos, al igual que lo hacían otros escritores del renacimiento. Aspira mediante la prosa conducir a teoría objetiva la experiencia personal descrita en poemas que surgen del éxtasis. Expresa en lenguaje humano el conocimiento de vida sobrenatural.

El poeta a lo divino, como dice Dámaso Alonso, mantiene en su poesía dos vertientes de diversa procedencia, una del *Cantar de los cantares*, y otra de la poesía amatoria, profana o erótica, la cual divinizó. Toma y adapta composiciones como las coplas octosilábicas y las del *Pastorcico*. Descubriéndose ascendientes de Sebastián de Córdova y Garcilaso. Vertió a lo divino la expresión popular. Hay diferencias de forma y contenido, por una parte poemas de uso tradicional del romance y la poesía renacentista de otro lado.

Sus poesías están en los manuscritos de Sanlúcar, Jaén y del Sacro Monte. Mencionaremos a *El Cántico Espiritual*, *Noche oscura* y *Llama de amor viva*, poemas que ordenados organizan

un tratado de ascensión mística. Entre los poemas menores creó: *Entreme donde no supe, Que muero porque no muero. Tras de un amoroso lance, El pastorcico, Que bien sé yo la fonte que mana y corre, Diez romances, Sin arrimo y con arrimo, Por toda la hermosura, Aunque es de noche.*

El poema más extenso es el **Cántico espiritual**, inspirado del **Cantar de los cantares**, de Salomón. Debió escribirlo entre 1576 y 1578. Tiene elementos medievales y renacentistas. Consta de cuarenta estrofas, «*canciones entre el alma y el esposo*» El poeta en los comentarios lo divide en varias partes. De la estrofa 1ra. a la 12a trata de la vía purgativa, entre la 13a. y 21a la vía iluminativa, y la vía unitiva de la 22a a 40a. Las cuatro últimas estrofas se refieren al estado beatífico. En este poema la idea central son los desposorios del alma. Su estructura es dialogada, abundante en metáforas y simbolismos. Como paradigma transcribimos una estrofa correspondiente a cada vía:

Esposa

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

(...)

Esposo

21. Por las amenas liras,
y cantos de sirenas os conjuro,
que cesen vuestras iras,
y no toquéis el muro,
porque la esposa duerma más seguro

(...)

Esposa

36. Gocémonos, amado,
y vamos a ver en tu hermosura
al monte y al collado
do mana el agua pura;
entremos más adentro en la espesura.

En la pugna por exteriorizar lo inefable usa diversos recursos valiéndose de símbolos, metáforas, alegorías y comparaciones. Aplica al amor divino un lenguaje erótico de amor humano donde no existe la falsa división de *ágape* y *eros*, quienes van unidos y no pueden separarse como la filosofía y teología. Aparecen contrasentidos: «*Qué muero porque no muero*» Toma estrofas adaptándolas y así, transformarlas de acuerdo a la necesidad de comunicar vivencias místicas con léxico popular y campestre como las voces utilizadas en el Cántico: ejido, adamar, compañías, viña, montiña, huerto, ganado. Vocablos procedentes del **Cantar de los cantares**; aminadab, cedros, azucenas, palomica, morena. Palabras cultas latinizantes: ejercicio, nemoroso, consorte, bálsamo. Como aparecen rastros de dialectos, solemnidades bíblicas y rurales, afloran referencias de voz poética influjo de lecturas de Boscán, Garcilaso y cancioneros. Es frecuente en comentarios y poesías hallar diminutivos; pastorcico, palomica, avecica.

Hay el predominio funcional del sustantivo que incide en la economía de verbos y adjetivos para obtener sensación de frescura y resaltar el nombre en la función, por consecuencia «se aumenta la velocidad, la cohesión y la concentración de todo el período poético», de Dámaso Alonso en su **Ensayos de Métodos y límites estilísticos**. Esos lapsos de escasez de verbos y adjetivos se ven interrumpidos en ocasiones como en las tres primeras estancias de **La noche**, se caracterizan por el dominio del complemento circunstancial. El mismo Alonso explica: «Estos movimientos ondulares, de encarecimiento y agrupación, (de verbos y adjetivos), se producen con maravillosa exactitud en correspondencia

con fases del proceso místico». A manera de modelo notamos que en el **Cántico Espiritual** indica la vía purgativa con aridez, por el ausentismo de adjetivos, en **La Noche**, el verbo «salí» aparece solitario. La adjetivación irrumpe abundante al demostrar la vía unitiva.

III.- Juan de la Cruz y el yoga

En el conocimiento del misticismo cristiano es imprudente no percibir el obvio entronque con la tradición oriental en determinadas épocas lejanas de la historia. Occidente mantuvo relaciones con el oriente por rutas ignoradas. Plotino, de los viajeros preocupados por investigar otras culturas, participa en la expedición del emperador Gordio. A su paso por Persia y la India estudia de fuente original la filosofía y prácticas espirituales.

El pensamiento hindú penetra al cristianismo entre los siglos IV y V, integrándose al *corpus* de doctrinas del misticismo cristiano por medio de los neoplatónicos y otras vertientes. San Agustín, con sus textos, contribuye a la asimilación del misticismo oriental.

San Dionisio Areopagita, con su obra de difusión facilita la adopción con mayor prontitud, ambas de título: **Los nombres divinos** y **De la teología mística**. Expone la tradición mística de forma austera, diferente para un asceta que sigue la línea vedanta. Libros traducidos por Juan Escoto Erígena en el siglo IX, muy populares e influyentes en la Edad Media para cultivadores de ejercicios del espíritu: meditación y contemplación. Hay autores que suponen es un anticipo al resumir las doctrinas de San Juan de la Cruz, dado su antecedente y repercusión en la Europa del siglo XIV, del pequeño volumen **The cloud of unknowing: La nube de lo desconocido**. Publicado en Inglaterra, define la esencia del misticismo dionisiano.

Juan de la Cruz despierta el interés de pensadores orientales, llevándolos a desarrollar investigaciones aproximativas de sus concepciones con la del santo. De ellos el Swami Siddheswarananda practicante de la filosofía yoguística, en su denso ensayo o estudio comparativo de **La noche oscura y del ashtanga-yoga**—yoga de las ocho ramificaciones— de Patanjali. El yoga tiene varias ramas, entre ellas el hatha yoga, karma yoga, raja yoga, bakthi yoga, gnani yoga. El raja yoga o yoga real, es el camino que lleva a la unión con lo divino —o bakthi yoga: de la devoción y amor a Dios— al fortalecer la voluntad, desarrollar facultades intelectuales, poderes dormidos y sentidos internos. El desenvolvimiento y gobierno de la mente. A manera de aclaratoria el swami enuncia:

«Debemos añadir que el yoga se practica igualmente en las escuelas espirituales que no incluyen la noción de Dios y, por lo tanto, no formulan postulado alguno en lo que atañe a la realidad última; este es, por ejemplo, el caso de las escuelas budhistas. El yoga se asimila entonces a un método psicológico o parapsicológico, de aproximación a la realidad. Esta realidad se expresa, bien sea en términos positivos, para los vedantistas, por la afirmación «Todo es Brahman», bien en términos negativos, o fuera de toda fórmula, para los budhistas, cuando declaran: «Desde el principio nada existe». El yoga no toma parte ni propaga escuela alguna de pensamiento particular; conserva una actitud imparcial con respecto a todos sus partidarios. Los espíritus religiosos, lo mismo que aquellos cuya actitud es extra-religiosa, utilizan el yoga como medio de acercarse a la realidad, y cada escuela conserva su entera libertad para formular, según su fe, su propia concepción de la realidad. Debemos por otra parte, enfocar este método desde un punto de vista puramente psicológico, de tal manera que ninguna consideración de orden teológico o doctrinal nos ciegue frente al espíritu humano, cuando éste dedica explorar sus capacidades, con miras a una búsqueda espiritual».

Páginas atrás se expuso los tres grados de la senda espiritual, a ellos hace referencia este místico hindú al explicar según las técnicas del yoga, sus relaciones en términos sánscritos, que además aparecen en el discurso del Bhagavad Gita o Canto del señor:

«El primero, el de la *vía purgativa*, describe el trabajo que debe cumplir el alma sobre ella misma; esta etapa está indicada, en el método del yoga, por los términos *yama-niyama* (reglas de disciplina y purificación mental); después viene el segundo grado: la *vía contemplativa*, que corresponde en el yoga a *pratyahara dharana y dhyana*, es decir, el recogimiento, la concentración y un estado de meditación contemplativa. El principio de la *vía contemplativa* encierra un período de meditación, pero siguiendo a San Juan de la Cruz, la meditación discursiva cede pronto el sitio a la contemplación infusa; entre las dos hay un grado intermedio, durante el cual no se puede determinar si el alma obra de por sí o si Dios obra en el alma. Hasta que no se llega a ese estado, que es el de las almas ya avanzadas, hay una mezcla de uno y otro sendero, escribe San Juan de la Cruz (...)

La tercera etapa de la vida espiritual, la *vía unitiva* es la de la unión con lo divino; aquí —tanto en teología cristiana como si seguimos el método hindú— es Dios mismo quien entra en unión con el alma. De vez en cuando el señor permite al alma pensar que ella posee aún alguna actividad, pero según el yoga de la India, se trata simplemente de un juego del señor. En el estado de unión sólo el señor obra y su acción es la completa posesión del alma».

Más adelante, cuando retoma el análisis del poema *La noche oscura*, agrega:

«La noche oscura opera de tres maneras: La fe coloca al entendimiento en la noche; la esperanza coloca a la memoria en la noche; la caridad (o el amor) coloca la voluntad en la noche. San Juan de la Cruz puede, en justicia, ser conside-

rado como uno de los grandes *raja-yoquins*; es él quien ha descubierto la senda operatoria, que consiste en sumergir en la noche a las tres potencias del alma: el entendimiento, la memoria y la voluntad, por medio de la fe, la esperanza y la caridad. Hemos ya insistido sobre la importancia de la fe cristiana en el plan de conjunto de **La noche oscura** de San Juan de la Cruz. Según sus concepciones, hemos comprobado que la fe y la doctrina de la Santa Iglesia eran una y la misma cosa, puesto que hemos identificado el lugar que ocupa la Santa Iglesia con el del Gurú».

Siddheswarananda, consciente del ritual utilizado en la Iglesia Católica, declara para el interés de devotos y pensadores algunas semejanzas y contradicciones entre *mántram* y oraciones:

«La repetición del «Padre Nuestro», tal como lo recomienda San Juan de la Cruz en **La subida al Monte Carmelo**, no puede ser comparada a la meditación del yogui sobre un *mántram*. Para el discípulo, el *mántram* consagrado es idéntico a la presencia divina. Si un católico no considera el pan y el vino de la Eucaristía como otra cosa que como símbolos, un discípulo indio no considera el *mántram* como símbolo. La tradición india nos enseña que después de la consagración del *mántram* por el Gurú, el *mantram* se vuelve esplendoroso de pura consciencia (*chaitanya*). La repetición de la plegaria de Jesús, en la tradición bizantina, es un eco de la práctica del *mántram* sin presentar, no obstante, los mismos fundamentos que en la tradición india»..

A lo largo del libro va estableciendo comparaciones y contrastes entre la raja yoga clásico de la India y el yoga de San Juan de la Cruz. Cada concepto del santo tiene parangón con el metalenguaje yoguístico, verbigracia: *yama* corresponde a reglas de meditación, *niyama* a purificación, *pratyahara* a meditación, *dharana* a concentración, *dhyana* a contemplación y *samadhi* a contemplación infusa. Allí refiere que San Juan de la Cruz no menciona la práctica del *pranayama* o de respiración:

«Para encontrar un paralelo del *pranayama* indio en la tradición cristiana, nuestras investigaciones deben orientarse hacia San Ignacio de Loyola. En lo que respecta al *asana*, la postura, San Juan de la Cruz da algunos consejos sobre la elección de un lugar solitario para la plegaria, pero sin prescribir esta gimnástica que el raja-yoga de la India ha imprimido al hatha-yoga. En él todo es simple y sin complicaciones ».

Uno de los principios fundamentales en que ambos coinciden es la castidad absoluta. San Juan de la Cruz se apoya en la **Biblia**, como igual actitud al raja yoga, que precisa la castidad desde la dispersión y concentración de la energía vital o *brahmacharya*.

El swami hace hincapié en el dogma del santo, de la Iglesia católica, y el de los santos vishnuitas de la India, del que no pueden apartarse. Con la observación que la imposición de ellos deja libertad para ver la irrupción del raja yoga de San Juan de la Cruz:

«(...) ya que el raja-yoga no se inclina a favor de ninguna teología, aunque es la fuerza propulsora más poderosa que nos empuja por la senda de la realización de la teología mística, cualquiera que sea la religión. Los dogmas, vishnuitas o cristianos, no intervienen más que en el instante en que se trata de interpretar la *substancia* de la contemplación infusa, pues el propio hecho de la contemplación infusa no se pone en duda ni por las escuelas indias ni por las iglesias cristianas. Nuestro solo objetivo aquí es interpretar, para provecho de nuestros hermanos indios y de nuestros amigos occidentales, que simpatizan con el camino de acercamiento hindú, ese hecho extraordinario al que hemos dedicado siempre más nuestro cariño desde que pisamos el suelo de Europa: el descubrimiento del raja-yoga en San Juan de la Cruz. También él se acogió a esa escalera de acceso, la más apropiada para alcanzar el pináculo de la gloria espiritual. Cuando numerosos visitantes indianizantes vienen a vernos y deploran con sentimiento de inferioridad que no exista en la

tradición occidental ningún equivalente del raja-yoga indio, les aconsejamos que lean reiteradas veces las obras completas de San Juan de la Cruz, igual que lo hemos hecho nosotros; y podemos decir, sin vacilar, que consideramos a San Juan de la Cruz como el *Patanjali* de Occidente».

Concluyendo así:

«En este punto las diferencias que pueden existir de un yoga a otro se nos escapan. Por lo demás, el yoga de San Juan de la Cruz no se limita a uno de los cuatro yogas —jnana, bhakti, karma y raja— con exclusión de los otros, sino que los integra a los cuatro en sí mismo. En este sentido se le puede denominar «yoga integral» (o Purna Yoga, que es el término empleado por Sri Aurobindo). Entre los místicos cristianos, a quienes podemos aplicar de un modo u otro el término «yogui», San Juan de la Cruz puede ser llamado el Yogui por *excelencia*, pues en él se unen armoniosamente todos los elementos de los diferentes yogas, mantenidos juntos por la supremacía de la fe cristiana».

Es evidente que para alcanzar la alta escuela de perfección o unión con Dios es indispensable el conocimiento de reglas y disciplinas como medios de acceder a la divinidad, pero hay excepciones que son casos en extremo raros. Cuando el amor divino apiadado del alma caída en el pecado, y sin atravesar los diversos grados, la coloca de súbito en estado de gracia.

Por lo tanto no es *sine qua non* pertenecer o practicar tal o cual dogma, religión, metafísica, filosofía, disciplina o método de la tradición oriental u occidental, como actitud hacia el anhelado fin de los seres adelantados en el sendero de la espiritualidad. Simplemente tener conocimiento claro del fin perseguido, templar el arco y apuntar con voluntad la flecha del amor hacia lo divino, para no confundirse en la maraña de conceptos y precisar en el ceno la Luz del oculto diamante.

BIBLIOGRAFÍA

- AVILA, Beato Juan de. **Epistolario espiritual**. Selección, estudios y notas por Manuel de Montoliu. Biblioteca clásica Ebro, clásicos españoles. 2a. Edic. Editorial Ebro, España, 1949.
- ALONSO, Dámaso. **Poesía española. Ensayos de métodos y límites estilísticos**. Biblioteca románica hispánica. 3a. edición. Editorial Gredos. Madrid/España, 1957.
- DE LA CRUZ, San Juan. **Poesías completas y comentarios en prosa a los poemas mayores**. Prólogo y editor: Dámaso Alonso. Editorial Aguilar. 3a. Edición. México, 1977.
- HATZFELD, Helmut. **Estudios literarios sobre mística española**. 3a. edición. Biblioteca románica hispánica Editorial Gredos. Madrid/España, 1976.
- LAPESA, Rafael. **Historia de la lengua española**. Editorial Esceliser, 7a. edición, Madrid, 1962.
- Literatura Española, Diccionario de. **Revista de Occidente**. 4a. edición, Madrid/España, 1972.
- OROZCO DIAZ, Emilio. **Poesía y mística. Introducción a la lírica de San Juan de la Cruz**. Editorial Guadarrama, Madrid, 1959.
- PAZ, Octavio. **El arco y la lira**. Fondo de Cultura Económica. 3a. edición. México, 1983.
- PORTMANN, Adolf y otros. **Vida y trascendencia. Ensayos**. Monte Avila Editores. Caracas/Venezuela, 1970.
- RAMACHARAKA, Yogi. **Bhagavad Gita**. Editorial Kier. Buenos Aires/Argentina, 1967.
- . **Cristianismo místico**. Editorial Kier. Buenos Aires/Argentina, 1970.
- . **Serie de lecciones sobre Gnani Yoga**. 5a. edición. Editorial Kier. Buenos Aires/ Argentina, 1971.
- REINA, Casiodoro de. **La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento**. Versión de 1569., Revisada por Cipriano de Valera (1602). Otras revisiones: 1862 y 1909. Sociedades Bíblicas en América Latina.
- SALOMON. **El cantar de los cantares**. Versión de Fray Luis de Leon. Colección Austral N° 464. Editorial Espasa-Calpe. 3a edición. Madrid/España, 1958.
- SIDDHESWARANANDA, Swami. **El raja-yoga de San Juan de la Cruz**. Editorial Orión. México, 1974.
- TANQUEREY, Ad. **Compendio de Teología ascética y mística**. Traducción de Daniel García Hughes. Sociedad de San Juan Evangelista. Desclée y Cía. 6a. edición. París, Madrid, 1930.