

Presentación

«Los problemas humanos más debatidos y resueltos de manera diversa en la reflexión moral contemporánea se relacionan, aunque sea de modo distinto, con un problema crucial: la libertad del hombre» [1]. Estas palabras de la reciente encíclica de Juan Pablo II *Veritatis Splendor* señalan el horizonte cultural en el cual el hombre desarrolla su reflexión acerca de su identidad y acerca del sentido ético de su existencia en el mundo. El hombre, al adquirir una conciencia mayor de su dignidad en cuanto persona, pretende actuar según su propio criterio y no quiere ser movido por determinaciones ajenas a sí mismo. La experiencia enseña que esta justa aspiración corre, sin embargo, el riesgo de ser abusiva, especialmente en aquellos ámbitos de la cultura cuya visión del mundo se ha deformando llegando a una concepción del mundo como algo totalmente independiente de Dios y que tiende a absolutizar todo lo humano. En consecuencia, se considera la libertad como una realidad absoluta, capaz por sí sola de crear los valores y decidir sobre el bien y el mal, algo que es dominio único de Dios, el Bien Absoluto. De esta manera la exaltación de la libertad lleva el hombre al conflicto con el mismo Dios y puede ser origen de la ruptura con Él, porque entonces se percibe la acción de Dios, que interviene con su gracia, como una forma de invasión que suprime la libertad.

Si se considera que la acción del hombre es una realidad completamente autónoma, toda determinación ulterior constituye un atentado a su libertad. Pero la Revelación nos enseña que el hombre en cuanto criatura divina tiene en Dios no solamente el origen de su ser, sino también del modo de su obrar. «La libertad -escriben los Padres del Concilio Vaticano II- es signo eminente de la imagen divina en el hombre. Dios ha querido dejar al hombre en manos de su propia decisión para que así busque espontáneamente a su Creador» (GS 17). La libertad es algo propio del ser humano para que éste pueda conocer a Dios y adherirse a Él en el acto de amor. Pero en el estado actual de nuestra naturaleza manchada por el pecado original, la gracia se presenta como un elemento intrínseco e indispensable para la libertad. «La libertad humana, herida por el pecado, para dar la máxima eficacia a esta ordenación a Dios, ha de apoyarse necesariamente en la gracia de Dios» (Ibídem). Es preciso, por tanto, considerar la acción del hombre en continuidad con la acción de Dios. En la gracia, nuestra libertad natural no queda suprimida, más bien se transfigura, ya que el hombre, en lugar de obrar libremente bajo la moción del Creador, obra más libremente todavía bajo la moción amorosa del Padre. Y puesto que la naturaleza nos ha sido dada por Dios en vista de nuestro destino, en definitiva, el hombre fue creado para esta libertad.

Pero ¿cómo se traduce esta verdad teológica en la vida espiritual de un cristiano? Precisamente en la respuesta a esa pregunta se centra el interés de nuestro trabajo: ver cómo se realiza el proceso de la transformación del espíritu humano dirigido hacia su destino eterno a través de la cooperación de la libertad con la gracia. El tema

encierra en sí dos problemas concretos. Primero ¿cómo se inserta la gracia en el acto mismo de la voluntad?, y segundo: ¿cuál es el estado de libertad del hombre elevado por la gracia a la dignidad de ser hijo de Dios?

Para analizar estas cuestiones hemos optado por tomar como fuente el pensamiento de san Juan de la Cruz expresado en sus escritos, en los que hallamos una profunda reflexión teológica acompañada de una viva experiencia de Dios; esas dos cualidades le confieren una especial autoridad [2]. Concretando más, diremos que fueron varios los motivos que nos movieron para tal elección. En primer lugar, precisamente por ser san Juan de la Cruz un místico, es decir, un hombre que ha experimentado de manera especial la unión amorosa con Dios. Por ser esta experiencia tan misteriosa e inefable, a unos aleja y hace distanciar de sus textos, en cambio, a otros -entre los cuales nos debemos contar nosotros mismos atrae porque facilita entender al hombre que siente ansia de Dios. El santo de Fontiveros ha penetrado -guiado por una gracia especial de Dios- en el mismo misterio divino, al mismo tiempo que en su experiencia ha escudriñado las más profundas esferas del ser humano. En la unión mística llegó a conocer a Dios en el grado más alto posible en la vida mortal, y en la misma unión alcanzó a activar plenamente las enormes potencias del espíritu humano.

En segundo lugar, su vida testimonia una eficacia de la gracia con la que siempre supo cooperar. Junto con esto hay que confirmar que san Juan de la Cruz ha sido especialmente sensible a la libertad, puesto que ha experimentado en su vida una serie de acontecimientos que podrían afectar su libre actuación. Primero, una incompreensión por parte de los demás, -particularmente de sus superiores que le llevó hasta una oscura prisión-, pero también por parte de sí mismo, pues experimentó una cierta incompreensión interior de los misteriosos caminos por donde le conducía la gracia en la noche oscura del sentido y del espíritu. Esa oscuridad es la expresión de un estado de ignorancia intelectual frente al misterio -«un no sé qué»-; pero más aún, es resultado de una suspensión de la propia actitud frente a las intervenciones divinas -«un no sé cómo»-. Sin embargo, la aparente incapacidad de la libertad desembocó en la paz de la unión amorosa con Dios. Su propia vida refleja, por tanto, un paso de la miseria humana a la gracia, de la esclavitud a la libertad del espíritu, o -en sus propios términos- de la nada humana al Todo divino. En este sentido es un modelo de toda la historia, real o posible, del ser humano en su crecimiento espiritual. En definitiva, san Juan de la Cruz, está hondamente autorizado para hablar de la relación que se establece entre el hombre y Dios en la gracia. Este valor universal de su obra lo reconoció públicamente la Iglesia en la persona del Papa Pío XI quien, en el Breve pontificio del año 1926, declaró al santo Doctor de la Iglesia universal, porque su enseñanza es «la pura fuente del sentido cristiano y del espíritu de la Iglesia, al tratar de las cosas espirituales» [3].

El objetivo de los escritos sanjuanistas se halla en la clarificación del proceso que se sigue en la realización de la unión con Dios. Es una unión transformante cuyo medio próximo se sitúa en las virtudes teologales, que bajo la ilustración del Espíritu Santo y del amor divino llevan a cabo ese proyecto. La unión no tiene lugar solamente al final, sino que se da también en distintos grados, tanto al principio del camino -que se funda en la inhabitación de Dios en el alma por la gracia santificante-, como en sus distintas etapas gracias a las visitas amorosas del Verbo-Esposo. Mediante ellas, las facultades humanas son elevadas a un nuevo estado; la unión alcanza lo más recóndito del yo humano y, desde allí, regenera toda la superficie de la estructura del ser humano. En efecto, el hombre se siente lleno de Dios, y vive una experiencia peculiar, mística, de la presencia divina. El santo contempla la persona humana en el devenir más que en el ser. No le interesa su esencia, -aunque dedica mucho espacio a estudiar la constitución antropológica del ser humano-; lo que le atrae la atención es su ethos, su conducta, que está ordenada a alcanzar la máxima realización. Desde esta perspectiva dinámica, el santo ofrece

la interpretación del hombre en clave de amor, que es el nervio de toda actitud humana, algo que, en cierta manera, define al hombre mismo.

Con esta finalidad, eminentemente pedagógica, el santo de Fontiveros reflexiona sobre distintos problemas teológicos. Sin embargo, éstos nunca constituyen el objeto principal de sus obras, y por esta razón, no son estudiados de manera sistemática, ni se estructuran en un conjunto de tesis. Sus afirmaciones han de ser vistas sobre todo dentro de la categoría del hecho vivencial, como una descripción interpretativa de una experiencia difícil de transmitir. Pero en el trasfondo de esta historia del enamoramiento del alma se encuentran dos factores sustanciales: la gracia en la cual Dios ofrece su amor al hombre, y la libertad por la cual decide éste responder a esta llamada en el acto de amor. Esta situación requería de nosotros un estudio amplio, primero, para no perder de vista la idea general y, por consiguiente, no colocar el tema en un espacio artificial fuera de su contexto. Por otra parte el trabajo reclamaba un análisis previo de diversas cuestiones, a primera vista no relacionadas directamente con el tema, pero tras de las cuales se ocultaba el pensamiento del santo en lo referente a la gracia o a la libertad. A esto se añade, dada la peculiaridad del lenguaje metafórico, la necesidad de hacer un estudio lingüístico de los términos y las expresiones para extraer los conceptos teológicos que manejaba el autor. Con lo cual el método que seguimos en el presente trabajo es fundamentalmente positivo-inductivo basado en el análisis de los escritos sanjuanistas. Esta opción corre el riesgo de que, al intentar ser fiel a san Juan de la Cruz, se quede en la superficie de las expresiones e imágenes, sin profundizar su contenido teológico. Conscientes de esto, hemos incorporado en nuestro trabajo algunas comparaciones con ciertas doctrinas teológicas, sobre la base de los diversos estudios y comentarios que se han realizado hasta ahora; en algunas ocasiones, hemos ensayado nuestra propia interpretación teológica. Debemos señalar también, que a causa de la amplitud de estudios generales hemos optado por centrarnos sobre todo en el período que va de 1942 a 1991, es decir, los años transcurridos entre el cuarto centenario del nacimiento y de la muerte del santo, puesto que a causa de estos aniversarios ha sido el tiempo más floreciente en los estudios dedicados a sus obras.

Dentro de la amplísima bibliografía dedicada al pensamiento sanjuanístico hay relativamente pocos estudios que se refieran directamente tanto a la gracia como a la libertad. Es una opinión unánime entre los comentaristas que el santo «se interesa más por la gracia santificante o habitual que por la gracia actual y sus problemas, estudiados con tanta fruición y detalle en la teología occidental pos-tridentina» [4]. Por consiguiente los estudios de la gracia giran en torno a esta orientación y la consideran en dos aspectos: por una parte tratan de la inhabitación trinitaria de Dios en el alma transformando la vida del hombre en la vida divina, y por otra, de las virtudes teologales, que siendo la vertiente operativa de la gracia, al mismo tiempo constituyen la respuesta humana al don divino [5]. En cambio, el tema de la libertad se centra en su aspecto negativo, es decir, como liberación de los vicios e imperfecciones que frenan la decisión de seguir a Dios [6]. Desde esta perspectiva se ha tratado la libertad como una propiedad del hombre espiritual, una condición previa para obrar bien; en cambio no se ha tratado sobre la libertad como ejercicio mismo del libre albedrío humano que al elegir algo construye al mismo tiempo su propio destino. Con lo cual no se ha dedicado ningún estudio a la relación de la gracia con la libertad como dos fuerzas creadoras que constituyen el proceso espiritual hacia la santidad.

J. Maritain, en su estudio sobre san Juan de la Cruz, observa que su obra parece estar penetrada por una intuición fundamental. «Es el sentimiento de la doble paradoja casi insostenible, de la condición del hombre y de las obras de Dios, el sentido de la desproporción resuelta, de la unión de los extremos, de la aniquilación como condición de la superabundancia, de la muerte como condición de la acción suprema» [7]. No obstante, el santo

carmelita supo conciliar perfectamente estos extremos. El medio que ha elegido era el único posible, el amor de Dios que puede encontrar resonancia en la capacidad de amar que por naturaleza posee el hombre. Se le podría nombrar, por esta razón, el Maestro de la Unión entre los extremos. A veces se tiende a considerar la gracia y la libertad, no sólo como dos extremos inconciliables, sino, incluso, como realidades opuestas. Por tanto, hemos optado por colocar el problema de la relación entre la gracia y la libertad en el marco del proceso de la unión que se realiza entre lo que llamamos -en pos de san Juan de la Cruz- la nada humana y el Todo divino. Esta es la idea general que estructura la exposición de nuestro tema.

El presente trabajo completo, aunque se divide en cinco capítulos, comprende fundamentalmente dos partes temáticas. La primera (capítulo primero) tiene un carácter introductorio, puesto que pretende ubicar el problema de la gracia y la libertad en el marco específico que tiene un tratado de espiritualidad, distinto, por su peculiaridad, de otros tipos de literatura teológica. En esta perspectiva analizamos el tema en su dimensión dinámica, como un proceso de perfección en el cual intervienen como factores constitutivos la gracia y la voluntad del hombre que responde a la llamada divina. El proceso mismo, como realidad temporal, es resultado de este encuentro, porque supone, por una parte, la purificación del hombre y, por otra, siempre nuevas comunicaciones de Dios. Analizamos los momentos decisivos de este proceso haciendo hincapié en el carácter libertador de las purificaciones y en el papel que juegan durante las noches las tres virtudes teologales: la fe, la caridad y la esperanza. Vemos que el problema no presenta para san Juan de la Cruz los aspectos de una cuestión puramente académica, sino que oculta detrás la relación vivencial entre el alma y Dios. A continuación, seguimos esta perspectiva del camino espiritual que lleva hacia la unión.

En la parte segunda (capítulos segundo a quinto) analizamos el tema en referencia a estos dos sujetos: el hombre y las tres Personas de la Trinidad. De ahí que el capítulo segundo se centra alrededor de la antropología teológica. El santo desarrolla una visión del hombre como imagen de Dios, libre en su obrar, pero cuya naturaleza fue afectada por el pecado original que dejó sus consecuencias en la concupiscencia. En definitiva, el hombre se encierra en el egoísmo y no encuentra la posibilidad de su plena realización en Dios que constituye su fin último. Necesita, por tanto, una intervención de Dios que le libere de este estado de esclavitud. En el capítulo siguiente (el tercero) tratamos de Dios Padre, como principio y fuente del destino salvífico que tiene acerca del hombre, su criatura. Primero analizamos las relaciones que unen al hombre con su Creador, que le da el ser, luego le sostiene en la existencia y concurre en su actuar. Finalmente, Dios decide establecer un nuevo modo de relación con el hombre, con lo cual, por medio de la gracia le eleva a nivel sobrenatural. De este último punto nos ocupamos en el capítulo cuarto que trata de Cristo en cuanto mediador de nuestra filiación, y de la gracia santificante como principio operativo de esta filiación. Al mismo tiempo, analizamos cómo el hombre coopera con las gracias actuales en su crecimiento espiritual hacia la perfecta unión con Dios. El quinto y último capítulo lo dedicamos al Espíritu Santo, que desarrolla en el alma del justo la obra de la transformación de todas sus potencias, siendo en ella el origen del amor divino que asemeja al hombre con Dios en la unión mística. Asimismo analizamos el papel del amor que, siendo la expresión máxima del espíritu humano, juega el papel principal en la unión con Dios.

Al concluir esta introducción quiero dejar constancia de mi agradecimiento a la Universidad de Navarra, donde he podido realizar mis estudios de licenciatura y doctorado. Particularmente agradezco a los profesores del Departamento de Teología Moral y Espiritual, y de modo especial, al Prof. Dr. D. José Luis Illanes por la acertada orientación y estímulo que ha hecho posible la culminación de esta Tesis, y al Prof. Dr. D. Javier Sesé

que, a lo largo de todo el trabajo, me ha ayudado con observaciones de fondo y de detalle que me han sido muy útiles. Mi gratitud se dirige también a los compañeros de estudios que con su laboriosa revisión del texto han contribuido notablemente en mi intento de superar, al menos en parte, la deficiencia lingüística de estas páginas. Por todos ellos quisiera rogar a Dios que les pague con su gracia, porque -como decía santo Tomás- Bonum gratiae unius majus est quod bonum naturae totius universi.

Introducción

Sin comprender el lenguaje lleno de imágenes, símbolos y comparaciones, difícilmente puede uno acercarse al contenido de sus escritos, y más aún entender el profundo sentido con que habla de Dios y de nuestras relaciones con Él.

Queremos hacer aquí una observación estética acerca de una imagen. Se trata de un dibujo de Cristo crucificado hecho en una inspiración mística que tuvo lugar en Ávila alrededor del año 1574 [8]. Está pintado simplemente con la pluma sobre un trozo de papel y evidentemente es resultado de un momento espontáneo de su estado anímico pero también testimonia la rica formación renacentista que había adquirido el santo de Fontiveros en su juventud. Nunca lo modificó, como sus obras literarias, pero incluso así suscitaba la admiración no solamente de sus contemporáneos [9]. Como cada pintura del Crucificado expresa en primer lugar el fuerte sufrimiento y entrega del Señor. «La cabeza carga pesadamente sobre el pecho; el rostro, oculto por la cabellera y la corona; los brazos, estirados por el peso del busto, que se aparta del madero. Del rostro y de los manos caen algunas gotas de sangre» [10]. Pero lo más novedoso y poco corriente es la perspectiva en la que el autor coloca su obra. Normalmente miramos a la cruz desde abajo, levantando los ojos hacia arriba, hacia Cristo colgado entre el cielo y la tierra. Jesús aparece así como la víctima en nombre de toda la humanidad para ganar el perdón por los pecados y obtener la misericordia de Dios. Aquí es al revés. Se mira a la cruz desde arriba, como si Dios Padre mirase a través de su Hijo crucificado a los hombres. Cristo se presenta en esta visión como un mediador que desciende de lo alto llevando todo el amor divino y la plenitud de las gracias para levantar la humanidad hacia la unión con la Trinidad. Las palabras de la Subida pueden servir como buen comentario a este dibujo. Dice allí Dios al alma que espera de Él alguna revelación: «si quisieres que te respondiese yo alguna palabra de consuelo, mira a mi Hijo sujeto a mí y sujetado por mi amor y afligido (...), pon solos los ojos en él, y hallarás ocultísimos misterios y sabiduría y maravillas de Dios que están encerrados en él» (2S 22, 6). Consecuentemente, podemos concluir, en lo referente a nuestro tema, que toda la gracia procede de Dios por Cristo. Es más, Dios la ha dado antes en su Hijo y la cruz se presenta como confirmación del anterior desposorio de amor.

Esta gran intuición teológica que encierra en sí el pequeño dibujo justifica el por qué hemos decidido construir nuestra exposición de la doctrina de la gracia partiendo de él. Como hemos visto en el capítulo anterior, Dios constituye para san Juan de la Cruz la fuente inexhausta de todos los dones y gracias, que sin embargo transmitió a su Unigénito Hijo. De ahí, que toda la gracia que llega hasta nosotros pasa exactamente por Él, que en su infinita santidad posee plenitud de gracia. En definitiva, no hay otra gracia fuera de Cristo, según lo afirma san Juan «la gracia y la verdad se han hecho realidad por Jesucristo» (Jn 1, 17), porque no hay otro amor con que Dios pudiese amar a algo, sino éste con que ama a su Hijo. Podemos entrar en este amor en la medida en que somos adoptados por Dios. Para esto se requiere nuestra conformidad con Cristo, que es exactamente obra de la gracia. Por lo tanto dedicaremos la primera parte del presente apartado a este aspecto

de la cristología sanjuanista, es decir, a Cristo en cuanto Mediador de nuestra Redención y Portador de la gracia [11].

I. Cristo como mediador de la filiación divina

Sería difícil afirmar que esta era la intención del santo, pero tal visión del Cristo crucificado que hemos puesto de relieve arriba, responde bien al concepto que tuvo acerca de Cristo y su obra salvífica. «Se trata de la «cristología descendente», y en la que el punto de partida evidente es Dios y de ahí se deduce todo» [12]. Para san Juan de la Cruz Cristo es sobre todo Hijo de Dios, revelación plena del Padre que por eso es capaz de transformarnos en hijos adoptivos por la gracia e introducimos en la vida íntima de Dios. Pero es al mismo tiempo Hijo de Dios «humanado» -como él mismo le llama (cfr. 2S 22, 6)- y por lo tanto siempre le mira a través de la cruz, el signo más relevante de su condición humana. En su vida dio diversas pruebas de su pasión por el Crucificado y de su profunda sabiduría de la cruz [13].

Lógicamente no pretendemos entrar en detalles sobre cuestiones discutidas acerca del problema del papel que juega Cristo en su visión mística [14]. Respetando las diversas opiniones, que más bien difieren en matices, sostenemos junto con S. Castro que «la entera obra sanjuanista, con sus diversas tonalidades, es un admirable canto a Cristo, esposo del alma, amor del hombre y único medio para encontrar a Dios; porque el camino para venir a todo bien espiritual es la imitación del Hijo de Dios en su vida y mortificaciones y no muchos discursos interiores» [15]. En su visión cristológica podemos distinguir tres aspectos fundamentales que responden a tres misterios de Jesucristo, es decir, Cristo en cuanto Verbo, Hijo de Dios, luego su Encarnación, y finalmente su pasión en la cruz por nuestra Redención [16]. No obstante, consideramos necesario introducir también el cuarto elemento, muy presente en el pensamiento del santo, que, aunque supone los anteriores en los que se funda, presenta un rasgo propio y peculiar en su visión espiritual. Se trata de la relación amorosa entre el alma y Cristo expresada en el lenguaje nupcial como amante-Amado. Este trato vivencial posibilita en el plano personal la gracia infundida en el alma, la cual estimula al mismo tiempo el crecimiento del amor siendo éste el medio adecuado de la unión con Dios. Cristo, siendo Amante del alma, le regala todos los dones esponsales y especialmente el don de la sabiduría y del amor, de manera que el alma en la unión con El «todo lo sabe» y «todo lo posee» (cfr. 2N 8, 5).

Estos puntos ordenan por lo tanto nuestra presentación, siempre teniendo en cuenta el aspecto que nos interesa, es decir, ver a Cristo como Mediador que inserta al hombre en la vida divina por la gracia.

1. Cristo, el Verbo Encarnado

a) Hijo Unigénito del Padre

Una vez más tenemos que acudir a su poesía de Romance «In Principio Erat Verbum» puesto que es el lugar exacto donde más habla de la preexistencia del Verbo y de su eterna generación por el Padre. Aquí es donde intenta penetrar el misterio mismo de la vida divina y expresar con palabras lo que es en realidad inefable. Tal vez por eso algunos opinan que es el mejor tratado de teología que escribió el santo [17].

Las primeras palabras parecen copiadas exactamente del prólogo del evangelio de san Juan, donde se afirma la divinidad de Cristo. El Verbo existía desde el principio y vivía en Dios, más aún, el Verbo era Dios [18]. Primero, porque no tiene ningún principio, luego posee la misma sustancia divina, y finalmente tiene la gloria que habita en el Padre [19]. Más exactamente, la gloria que posee el Padre es su Hijo. Todo esto hace deducir que el Verbo es Hijo natural del Padre, Hijo «por esencia» (CB 36, 5). Por lo tanto se puede hablar de un único amor que vincula a ambos. Y es lo que a continuación desarrolla con más cuidado y detalles, interpretando de esta manera la expresión de san Juan: «en él estaba la vida y la vida era la luz de los hombres» (Jn 1, 4). Para san Juan de la Cruz la vida del hombre tiene su raíz en la vida de Dios y ésta se identifica con el amor. Si la vida es el movimiento y relación entre las realidades, en Dios no puede tener otro carácter que el amor, es decir, la eterna entrega y la perfecta donación al mismo tiempo de las Personas de la Trinidad.

A continuación, introduce una fórmula que, en términos nupciales, describe la relación amorosa entre el Padre y el Hijo: «como amado en el amante/ uno en otro residía» (vv. 21-22). Esta misma fórmula la irá repitiendo a lo largo de toda su obra aplicándola a la descripción de la unión del amor que se da entre Dios y el alma. Esta unión aquí tiene su más profundo fundamento y prototipo. Al mismo tiempo no es sólo un puro modelo, sino que es la Tercera Persona de la Trinidad que se oculta en la unión del amor. «Aquese amor que los une, / en lo mismo convenía / con el uno y con el otro / en igualdad y valía» (vv. 23-26). La Persona del Espíritu Santo es fruto -por decirlo así- de la relación amorosa entre el Padre y el Hijo. Esta verdad parece adquirir para el santo doctor una importancia particular, puesto que subraya, la unión del amor que no es solamente de naturaleza no ética sino que repercute en el nivel ontológico. Guardando la peculiaridad del misterio divino podemos concluir que el amor engendra un nuevo modo de ser. «Y un amor en todas ellas / y un amante las hacía, / y el amante es el amado/ en que cada cual vivía; / que el ser que los tres poseen, / cada cual le poseía, / y cada cual de ellos ama/ a la que este ser tenía» (vv. 29-36). En definitiva, el amor está en el origen de cada gracia. En la gracia se refleja Dios mismo que se revela plenamente en el amor.

Otro aspecto importante que aparece con respecto a este amor es que él es principio de toda unidad. Dios es uno en tres Personas precisamente por el amor que crea entre ellos un «inefable nudo» (v. 38). La relación es recíproca: el amor incrementa la unidad y la unidad garantiza el perfecto amor: «cuanto más uno, tanto más amor hacía» (vv. 45-46). Esto precisamente significa, cuando el santo dice que la Palabra está pronunciada por el Padre en el eterno silencio, que es la condición adecuada para abarcar la totalidad de la existencia divina. «Eterno silencio significa exclusividad; no hay nadie más, sólo está Dios que habla y de esta manera se comunica consigo. Esto supone el perfecto amor, que sólo es posible en la perfecta unidad» [20]. Recordando, pues, lo que hemos dicho antes acerca de la relación amor-gracia, podemos concluir con san Juan de la Cruz, que la gracia, como fruto del amor divino, requiere la unidad personal del hombre y al mismo tiempo posibilita encontrar esta unidad, primero la unidad interior y luego la unidad con Dios. Y como en el caso de la Trinidad es el Espíritu Santo quien es el artífice de esta unidad, de semejante manera en el caso del hombre la unidad pasará por la subordinación de toda la persona en el espíritu, al que atribuye la fuerza unificatoria en todo el proceso de perfección. En este nivel de su ser el hombre es capaz de abrirse al amor y, en consecuencia, recibir la gracia de Dios. En este sentido habría que interpretar la continua llamada por parte del santo al recogimiento interior al «sosiego y silencio» [21] de búsqueda del Amado en el fondo de su alma. Es la respuesta al eterno silencio de Dios que contiene el amor del hombre, un amor perfecto, porque centrado en un sólo objeto.

A partir de esta unidad del amor intra-trinitario san Juan de la Cruz explica todos los misterios relacionados

con la historia de la salvación. Primero la creación del mundo, luego la encarnación del Verbo y por fin el misterio de la Cruz. Todos ellos los presentará en la perspectiva nupcial, como obra del Amado que busca a su amante-alma, para desposarla consigo y de esta manera introducirla en la vida divina. Pero como el Hijo es el único Amado de Dios, todos estos misterios se realizan por la incorporación de la creación, y de manera especial del hombre, en el Cristo que es Unigénito Hijo de Dios. En la parte segunda del poema, Dios proclama esta lógica que rige los misterios de nuestra salvación: «nada me contenta, Hijo, / fuera de tu compañía. / Y si algo me contenta, / en ti mismo lo quería» (vv. 57-60).

b) La Encarnación del Verbo

El primero de estos misterios, del cual ya hemos hablado en otros lugares del presente trabajo [22], es la creación de los ángeles y del hombre presentados como esposa de Cristo [23]. Todo fue creado en vista del Hijo, que por eso podríamos llamar la pre-encarnación del Verbo, en cuanto que es la revelación parcial e imperfecta de la gloria de Dios [24]. Ya hemos visto cómo el santo explora en el tema y saca las ricas observaciones acerca del mundo como reflejo de la grandeza de Dios. Pero sin duda, mucho más atención presta al misterio de la Encarnación que se realizó en Jesucristo.

Es muy interesante la motivación de la Encarnación que propone el santo doctor. Los autores están de acuerdo en que no pensaba que la Encarnación fuera solamente la respuesta de Dios al pecado original del hombre. Ni siquiera lo menciona en el Romance que hubiera sido el lugar exacto para esto si lo hubiera querido hacer. El razonamiento del santo es otro. Lo expone ante todo en la parte séptima de dicho Romance.

La fundamental contingencia del hombre creado fue que se diferenciaba de su Creador por la carne que poseía. «Difiere (la esposa) en la carne, / que en tu simple ser no había» (vv. 233-234). Dios es puro espíritu, en cambio el hombre posee el cuerpo, que le impide la unión con Dios, su Amado ya que no puede igualar con Él Y si esto no se consigue no se puede hablar de la unión entre amante y Amado. Es uno de los principios básicos que continuamente están presentes en la mente del santo. Así lo expresa en el Romance: «el los amores perfectos/ esta ley se requería, / que se haga semejante/ el amante a quien quería» (vv. 235-238). Y esto es la razón motivo fundamental de la Encarnación, puesto que el hombre no pudo convertirse en el espíritu puro, Dios decidió tomar el cuerpo. De esta manera desaparece el obstáculo para que se produzca la perfecta semejanza entre los amantes.

En este contexto, el santo interpreta la expresión clásica de la teología «unión hipostática» de las dos naturalezas en Cristo [25]. En la canción 37 del Cántico, que está especialmente marcada por su carácter cristológico, trata de la relación y coincidencia que existe entre la unión hipostática del Verbo y la unión del hombre con Dios. El párrafo trata de la contemplación de los misterios de Cristo (la «piedra»). En este momento el alma descubre también su propio misterio, su destino. «Las subidas cavernas de esta piedra son los subidos y altos y profundos misterios de sabiduría de Dios que hay en Cristo sobre la unión hipostática de la naturaleza humana con el Verbo divino, y en la respondencia que hay a ésta de la unión de los hombres en Dios, y en las conveniencias de justicia y misericordia de Dios sobre la salud del género humano en manifestación de sus juicios» (nº 3). Lo primero que destaca en este texto es que yuxtapone varias realidades extremas, como: divinidad-humanidad de Jesús, hombre-Dios, misericordia-justicia, y que en Cristo se encuentra la clave de armonizar y unir lo que aparentemente parece ser inconciliable. Desde luego, el santo no piensa identificar ambas

realidades. Siempre guarda la fundamental diferencia. La unión hipostática se realizó entre dos naturalezas en una persona en Cristo; en cambio la unión entre el hombre y Dios [26] se hace no tanto entre dos naturalezas, sino entre dos personas. Pero la semejanza estriba en que tanto una, como la otra se hace en un sólo espíritu, y es espíritu de Cristo. Por lo tanto la persona de Cristo es un Mediador, no solamente en el sentido moral, como intercesor del hombre delante del Padre, sino en el sentido físico, como quien es capaz de unirse realmente con el espíritu humano y así finalizar la unión con Dios. Esto precisamente es posible gracias a su condición divina [27]. El hombre participa de esta manera en la única y especial gracia de la unión hipostática que es origen y fuente de todas las gracias, puesto que la unión con el Verbo asume y santifica sustancialmente toda la Humanidad de Jesús. Asimismo la santidad del hombre viene de la unión en el Espíritu con Cristo, que no es llamado por el santo en este caso el Verbo, sino el Amado.

Teniendo todo esto en cuenta, san Juan de la Cruz llama a la Encarnación la obra mayor de Dios, que no necesariamente debe significar la obra más grande de la historia de la salvación. La obra mayor hay que entenderla en comparación con la obra anterior, es decir con la creación. «Las criaturas son las obras menores de Dios (...), porque las mayores en que más se mostró, y en que más él reparaba, era las de la Encarnación del Verbo» (CB 5, 3). De esta manera la Encarnación se presenta como una perfección, o cumplimiento de la creación, porque ha quedado como nivelada la diferencia corporal que existía entre Dios y el hombre. Si en la creación Dios engrandeció a las cosas con la hermosura natural, en la Encarnación las dotó de la hermosura sobrenatural que se esconde en Cristo. El hombre tiene a partir de ahora una nueva dignidad que le permite superar la bajeza de su condición corporal e incorporarse, gracias a la Humanidad de Cristo, a la vida misma de Dios.

«La posibilidad de la elevación del hombre a participar en la divina naturaleza está enraizada en la Encarnación. El hombre por su naturaleza de «menor valía» no puede merecer tal gloria. Es un don necesario para la esposa y gratuito por parte de Dios en el Esposo. La participación de Este en la vida de la esposa será total» [28].

Tenemos que añadir todavía una última observación. Como hemos podido examinar, san Juan de la Cruz a veces representa la unión del Verbo con la naturaleza humana bajo el símbolo del matrimonio. En la última estrofa, hablando ya del nacimiento hace referencia varias veces a este tema. «Era llegado el tiempo / en que de nacer había, / así como desposado / de su tálamo salía / abrazado con su esposa» (vv. 287-291). Sería por lo tanto el primer desposorio hecho entre Dios y toda la humanidad. Pero en otro lugar el santo carmelita declara que el primer desposorio es el que se da en la cruz (cfr. CB 23, 6). Puede ser una simple incoherencia de lenguaje, ya que se trata de dos obras diferentes, pero también es posible otra interpretación que nos viene como conclusión de la estrecha unión que según san Juan de la Cruz hay entre el misterio de la Encarnación y el de la Redención. Ambos forman parte del único misterio de Cristo, misterio de reconciliación y unión del hombre con Dios que se separan sólo en el tiempo. Por lo tanto, el desposorio que se da en la Encarnación, se cumplirá en la cruz.

c) La Redención en la cruz

Como hemos podido observar, san Juan de la Cruz nos muestra el misterio de la Encarnación más como la elevación del hombre de su estado imperfecto hasta una condición sobrenatural que permite la unión con Dios, que como la humillación de Dios. Ya desde este punto de vista encontramos una compatibilidad con el misterio de

la cruz. En el pensamiento del santo aparecen «dos nervios que caracterizan la visión cristológica de nuestro autor: la Encarnación y la Cruz en referencia mutua. Siempre veremos ambos misterios en conexión. La Encarnación es algo sucesivo, un proceso de obediencia, amor y sacrificio que culmina en la Cruz. La Cruz es la suma y resumen de toda la vida del Señor porque es la manifestación más clara de la actitud básica que ha guiado toda su existencia tanto divina como humana: el amor oblativo redentor» [29].

San Juan de la Cruz subraya tanto esta estrecha relación entre la Encarnación y la Redención para que la primera adquiera su verdadero y pleno significado y no solamente un papel simplemente instrumental, o funcional para la obra salvífica, como han opinado algunos protestantes [30]. La Encarnación aparece como un misterio co-redentor en cuanto anuncio y modelo de la recuperación de la armonía interior que el hombre ha perdido en el pecado original. La cruz rescata del poder del demonio y de la muerte, pero la Encarnación funda y orienta esta nueva vida, ya liberada del maligno, hacia la unión con Dios. De manera que la Encarnación no sería ya como un paso previo para la salvación, sino al revés, la salvación es como el primer paso para que se realice un nuevo misterio de la encarnación: que el hombre se haga Dios por participación. Hablando de la recta intención en la oración, que se ha de regir según la voluntad de Dios y no según su propio gusto, el santo concluye: «entonces Dios no sólo dará lo que le pedimos, que es la salvación, sino aún lo que El ve que nos conviene y nos es bueno, aunque no se lo pidamos» (3S 44, 2). De ahí que para entender correctamente su visión acerca de la Redención hay que tener siempre presente su referencia constante a la Encarnación. En los pocos lugares en los que habla explícitamente de la Redención, o salvación, aparece siempre este doble aspecto del misterio total de Cristo. En la canción 23 del Cántico que recuerda la Redención en la cruz como reparación de la naturaleza violada «debajo del manzano», dice: «en este alto estado del matrimonio espiritual (...) comunícale (al alma) principalmente dulces misterios de su Encarnación y los modos y maneras de la redención humana, que es una de las más altas obras de Dios» (nº 1).

San Juan de la Cruz subraya el doble aspecto de la muerte de Cristo en la cruz: primero, Cristo redimió a los hombres y luego desposó consigo la naturaleza humana. «Debajo del favor del árbol de la Cruz, que aquí es entendido por el manzano, donde el Hijo de Dios redimió y, por consiguiente, desposó consigo la naturaleza humana y consiguientemente a cada alma, dándole la gracia y prendas para ello en la Cruz» (CB 23, 3). «Redimir» significa para el santo doctor recuperar el estado de la perfección primitiva de la naturaleza humana perdida por Adán y la relación de amor con Dios: «alzando las treguas que del pecado original había entre el hombre y Dios» (CB 23, 2). «El pecado original es para el santo una degradación y privación de los bienes anteriormente poseídos: la «inocencia», «atención a Dios» y «armonía» espiritual se truecan en «rudeza natural» (2N 2, 2) e «ignorancia» (CB 23, 2). El «estrago» afectó a toda la naturaleza humana (CB 23, 2) e indirectamente a toda la naturaleza que el hombre hará gemir con sus abusos (cfr. Rm 8, 19-20)» [31]. La reparación de la naturaleza humana gira alrededor del binomio muerte-vida y consiste en la devolución de la vida, que ya no es la misma vida del estado original, sino la vida de Dios, porque la ofrece el mismo Cristo. La vida que rescata de nuevo Cristo para el alma es El mismo, por eso el santo le llama en la Subida al mismo tiempo «Precio y Premio» (cfr. 2S 22, 5). Ya en el Romance «In Principio» lo había anunciado, indicando al mismo tiempo qué propiedades tendrá esta vida [32]. Será la vida en la Íntima comunión con Dios, de quien recibirá constantemente los dones vitales. El santo lo expresa bajo varias imágenes: «ser compañero de Dios», «comer pan a la mesa de Dios», «gozar el mismo deleite de Cristo», «poseer el mismo Amor que une al Padre y al Hijo».

El segundo aspecto aparece bajo el concepto de «desposorio». Por una parte, la palabra pone de relieve el

elemento formal del misterio redentor, es decir, el amor misericordioso, pero por otra, indica el término y fin de la obra redentora que es unir al alma con Dios. La redención aparece de esta manera no solamente en su aspecto negativo, que es vencer el pecado y la muerte, «pagar el rescate», sino también en su aspecto positivo, como «levantamiento» al alma para la vida de Dios. Para subrayar este aspecto hace continuas referencias al misterio de la Encarnación. «La teoría de la Redención en san Juan de la Cruz está, pues, muy alejada de un juridicismo anselmiano. Dios no es la divinidad terrible que exige justicia, sino el Padre que quiere dar a conocer a su hijo; un Hijo que quiere dar a conocer al Padre, una creación en marcha cuyo ápice, el hombre, necesita una transformación y capacitación a fin de ser un interlocutor válido con Dios. Al ser persona, y persona con una historia de pecado detrás, esa transformación no será un proceso físico, mecánico, sino una unión por amor» [33].

Todas estas propiedades de la salvación son comunicadas al hombre por la gracia. Concretamente por la «primera gracia» de incorporación al estado redentivo que nos proporciona el bautismo. «Aquel desposorio que se hizo de una vez dando Dios al alma la primera gracia, la cual se hace en el bautismo con cada alma» (CB 23, 6). Pero, para el santo doctor esto no es el término de la obra de Cristo. Como ya hemos señalado arriba, la cruz abre el camino de la unión. Sucede pues, que en la historia concreta de cada alma, se invierte el orden de los misterios de Cristo. El se encarnó para pasar por la pasión y la muerte en la cruz hasta la gloria de la resurrección. El hombre parte de esta gloria, para luego pasar por muchas mortificaciones y llegar a la gloria de la unión con Dios. En este marco aparece el tema de la imitación a Cristo y seguimiento con su cruz.

— la imitación de Cristo. El tema clásico de la teología espiritual también se manifiesta en la obra del santo y además en muchos lugares. Aconseja a sus discípulos y a todos los lectores que sigan en su vida el ejemplo de Cristo que es camino verdadero de la vida. Pero a esta enseñanza añade su propio matiz. Y es que la imitación de Cristo no estriba tanto en meditar su vida terrena, (y crearse unas imágenes y formas mentales de las cuales el santo se declara más bien enemigo), aunque esto también, sobre todo para los principiantes, sino que el verdadero seguimiento se fundamenta en vivir la muerte de Cristo en su propia carne. En el capítulo 7 del segundo libro de la Subida, que es uno de los párrafos netamente cristológicos, dice que los provechos espirituales no salen de muchas consideraciones, sino que consisten en negación de sí mismo e imitación de la pasión de Cristo. «Querría yo persuadir a los espirituales cómo este camino de Dios no consiste en multiplicidad de consideraciones, ni modos, ni maneras, ni gustos (...), sino en una cosa sola necesaria, que es saberse negar de veras, según lo exterior e interior, dándose a padecer por Cristo y aniquilarse en todo (...). Porque el aprovechar no se halla sino imitando a Cristo, que es el camino y la verdad y la vida, y ninguno viene al Padre sino por él, según él mismo dice por san Juan (Jn 14, 6)» (nº 8). La imitación adquiere de esta manera el carácter netamente interior que es colaborar con la gracia conferida por Cristo en la cruz.

— Seguir a Cristo crucificado. Es la conclusión que necesariamente nos llega de lo anteriormente dicho. Es para el santo carmelita el consejo preferido, que por ejemplo, encontramos en abundancia en sus Dichos de luz y amor. Son unos pequeños avisos dados para gente muy diversa. En ellos, sintiéndose obligado a resumir toda su obra en breves palabras escoge las que hablan de Cristo crucificado. «Bástele Cristo crucificado, y con él pene y descanse, y por esto aniquilarse en todas las cosas exteriores y interiores» (D 91) [34]. A primera vista parece una exigencia muy dura que a muchos ha asustado y en consecuencia han creado a san Juan de la Cruz la fama de ser el santo de la aniquilación [35]. Vivir la cruz significa para él mortificar su cuerpo, como lo ha hecho Cristo, para que llegue a dominar el espíritu y de esta manera el hombre pueda prepararse para la unión con Dios. El obstáculo de la unión consistía en la condición corporal del hombre. Cristo en la cruz aniquiló su cuerpo y con su

resurrección venció la debilidad y deficiencia de la naturaleza corporal del hombre, siendo su cuerpo transformado por el Espíritu en el cuerpo glorioso [36]. El mismo camino ha de seguir el hombre. Así lo justifica en la Noche, diciendo que ella es la muerte de Cristo vivida por un cristiano. Ya no es la muerte corporal sensu stricto, porque no se trata de la vida corporal, sino es la muerte espiritual para el cuerpo, para que venza la nueva vida espiritual, la de Cristo. «En este sepulcro de oscura muerte le conviene estar para la espiritual resurrección que espera» (2N 6, 1). No se trata, por lo tanto, de reducir la ejemplaridad de la cruz a sólo el aspecto imitativo. Se trata de una configuración real con la muerte y resurrección del Señor [37]. «Llevar durante la noche del espíritu la cruz personal (muerte del propio «hombre viejo») solamente por Cristo es algo más que puro recuerdo del crucificado. Tal matiz se incluye en el argumento del seguimiento de Cristo. La dimensión más exacta de la conformación espiritual a Cristo crucificado nos la da la «compasión»: crucificada interior y exteriormente con Cristo» [38].

En definitiva, Cristo con su resurrección levantó nuestra naturaleza, preparándola para la unión con la naturaleza divina, es decir, nos llevó a revivir su misterio de la Encarnación. En uno de los escasos lugares donde el santo habla de la resurrección pone de relieve precisamente esta verdad. «Si yo fuere ensalzado de la tierra, levantaré a mí todas las cosas (Jn 12, 32). Y así, en este levantamiento de la Encarnación de su Hijo y de la gloria de su resurrección según la carne, no solamente hermozó el Padre las criaturas en parte, mas podremos decir que del todo las dejó vestidas de hermosura y dignidad» (CB 5, 4) [39]. En el fondo, pues, la cruz es verdadero levantamiento de la naturaleza humana, porque queda destruido el cuerpo en su sentido espiritual, es decir, como origen del pecado. La gracia santificante de la cruz significa, en definitiva, la posibilidad de que se realice la gracia de la unión que implantó Cristo a la humanidad al hacerse hombre. Por eso, como recordamos en la canción 23 del Cántico, inmediatamente después de hablar de desposorio de la cruz habla del desposorio místico, que es la cumbre de la unión con Dios.

Krzysztof Gryz, en dianet.unav.edu/

Notas:

¹. JUAN PABLO II, Veritatis Splendor, n. 31.

². H. BERGSON confiesa que al leer las obras de San Juan de la Cruz descubría en ellas «una nota de realidad que no engaña», cfr. J. CHEVALIER, Conversaciones con Bergson, Madrid 1960, p. 143. H. U. von BALTHASAR recomienda la lectura del místico a todos los cristianos como una «estrella» que guía en la vida espiritual. «En cuanto esta doctrina da testimonio de una vida contemplativa muy elevada y cabalmente lograda, puede ser para la Iglesia estrella orientadora en sentido estricto para las diversas vías contemplativas, en las que se presume siempre reservada a Dios la libertad de conducir a otras almas por otras vías y otros ritmos», Gloria, una estética teológica, v. III, Edit. Encuentro, Madrid 1986, p. 177.

³. AAS 18(1926) 379-381.

⁴. F. Rurz SALVADOR, Introducción a San Juan de la Cruz. El escritor, los escritos, el sistema, BAC, Madrid 1968, p. 445.

⁵. Los estudios principales son de: A. WINKLHOFER, Die Gnadenlehre in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz, Herder, Freiburg 1936, que divide el tema en dos partes, una analiza la acción divina bajo la noción de la gracia actual, otra se centra en la inhabitación de Dios en el alma por la gracia habitual y analiza las operaciones del alma bajo su inspiración. El autor subraya en cada momento la coincidencia entre el pensamiento de san Juan de la Cruz y la doctrina tomista. El segundo: SIMEON DE LA SAGRADA FAMILIA, La doctrina de la gracia como fundamento teológico en la doctrina sanjuanista, MC 43(1942) 521-541 hace un estudio positivo de los textos del santo sacando los lugares que explícitamente se refieren a la gracia. Cfr. también: VENANOO D. CARRO, La naturaleza de la gracia y el realismo místico,

CTOM 25(1922) 362-375; H. SANSON, *l'esprit humain selon St. Jean de la Croix*, Presses Universitaires de France, Paris 1952, trad. castellana: H. SANSON, *El espíritu humano según San Juan de la Cruz*, Rialp, Madrid 19, especialmente la parte II: *Espíritu y gracia*, pp. 140-191; PIERRE-JEAN DE L'ENFANT-JESUS, *L'accueil de la Grâce*, en «Carmel» 62(1991) 26-34; EFREN DE LA MADRE DE DIOS, *San Juan de la Cruz y el misterio de la Santísima Trinidad en la vida espiritual*, Talleres Editoriales «El Noticiero», Zaragoza 1947; G. LEBLOND, *Fils de lumiere. L'inhabitation personnelle et spéciale du S. Esprit en notre âme selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, Paris 1961.

6. P. BLANCHARD, *La doctrine de la méthode de libération spirituelle chez saint Jean de la Croix*, en «Carmel» 41(1969) 97-118; G. VALLEJO, *¿Santa Teresa y San Juan de la Cruz para Latino-América?*, en VE 42(1973) 311-313, 328-331; E. PACHO, *La espiritualidad teresiano-sanjuanista y la liberación*, en VE 49(1975) 200-234; S. GALILEA, *San Juan de la Cruz y la espiritualidad liberadora*, en «Medellín» 1(1975) 216-222; A. BORD, *Libération spirituelle selon S. Jean de la Croix*, en «Vives Flammes» 93(1975) 57-62; M. BRUNDELL, *The «Liberation Theology» of John of the Cross* en «Nubecula» 29 (1978) 41-44; J. V. RODRIGUEZ, *Dos temas sanjuanistas candentes: promoción de la persona humana llamada a la libertad*, en MC 88(1980) 411-430; D. CENTNER, *Christian Freedom and the Nights of John of the Cross*, en «Carmelite Studies» 2(1982) 3-80; J. V. RODRIGUEZ, *la liberación en San Juan de la Cruz*, en «Teresianum» 36(1985) 421-454; J. M. ITURBIDE, *La libertad en el «Cántico Espiritual» de San Juan de la Cruz*, en «Revista Teológica Limense» 25(1991) 250-263; A. MORENO GONZALEZ, *San Juan de la Cruz o el canto de la libertad*, en «Escapulario del Carmen» 87(1991) 163-165.

7. J. MARITAIN, *Distinguir para unir. Los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires 1968, p. 557.

8. El dibujo lo regaló posteriormente el santo a una de sus hijas espirituales, la hermana Ana María de Jesús del convento de la Encarnación en Ávila, donde se conserva hasta ahora.

9. Escribe en su testimonio el Padre Jerónimo de San José: «Porque dibujar objeto ausente en aquella forma, pide tan singular destreza, que los mayores maestros de este arte que le han visto, tienen a particular milagro haber hecho este dibujo quien no fuese muy ejercitado y diestro pintor», *Historia de la vida y virtudes...*, op. cit. v. III, p. 381. En este cuadro se inspiraron dos pintores españoles: Salvador Dalí para pintar en el año 1951 su cuadro *Cristo de San Juan de la Cruz* (Glasgow Art Gallery) y José María Sert (tres dibujos guardados en Barcelona en la Colección A. Puigvert).

10. F. Rurz, *Introducción...*, op. cit., p. 359.

11. Hemos de subrayar que el título de Mediador atribuido a Cristo no aparece en las obras del santo. Habla de la mediación que realizó Cristo (2S 26, 12), pero sin llamarle Mediador. Esto sucede tal vez porque para el santo la palabra estaba cargada con demasiado sentido instrumental. Emplea la palabra «medio» a la hora de tratar de las cosas que ayudan a acercarnos a Dios (la fe, las visiones etc.). Medio es una realidad pasajera, porque «llegando al término, cesan las operaciones de los medios» (CB 16, 11). Pero Cristo es Mediador no en cuanto instrumento, sino en cuanto El mismo es la expresión y la realización de la unión con Dios. Es por lo tanto al mismo tiempo camino y término de la unión con Dios. Por eso nunca dice p. ej. «por medio de Cristo», sino más bien utiliza la fórmula paulina: «en Cristo». Nosotros, sin embargo, vamos a usar esta palabra, que hoy en día no crea peligros de mala interpretación y que no está lejos del pensamiento del santo, pero teniendo siempre en cuenta la observación que acabamos de hacer.

12. F. RODRIGUEZ FASSIO, *la cristología de San Juan de la Cruz*, en «Communio» 13(1980), p. 293.

13. SANTA TERESA DE JESUS describe así sus impresiones de la visita al convento de Duruelo en el año 1568: «como entré en la Iglesia quedé espantada de ver el espíritu que el Señor había puesto allí (...). Tenía tantas cruces, tantas calaveras. Nunca se me olvida una cruz pequeña de palo que tenía para el agua bendita, que tenía pegada una imagen de papel con un Cristo, y que parecía que ponía una devoción que si fuera de cosa muy bien labrada», *Libro de Fundaciones*, cap. XIV, n. 7, Edit. P. SILVERIO DE SANTA TERESA, Burgos, 1954, p. 856. Los biógrafos del santo han transmitido las palabras del santo que había contado a su hermano Francisco en la primavera de 1591 de la visión que tuvo en Segovia con un cuadro de Jesús con la cruz a cuestas: «Tenía un crucifijo en el convento, y estando yo un día delante de él, parecióme estaría más decentemente en la iglesia, y con deseo de que no sólo los religiosos le reverenciaren, sino también los de fuera, hícelo como me había parecido. Después de tenerle en la Iglesia puesto lo más decentemente que yo pude, estando un día en oración delante de él, me dijo: «Fray Juan, pídemelo lo que quisieres, que yo te lo concederé por este servicio que me has hecho». Y yo le dije: «Señor, lo que quiero que me deis es trabajos que padecer por vos y que sea yo menospreciado y tenido en poco». Esto pedí a Nuestro señor, y Su Majestad lo ha trocado, de suerte que antes tengo pena de la mucha honra que me hacen tan sin merecerla», *CRISOGONO DE JESUS, Vida...*, op. cit., p. 292. Con la misma piedad hacia la cruz vivía la Semana Santa. Testimonia P. José de María: «De aquí le venía la gran ternura con que hablaba destes efectos de nuestra Redención y el extraordinario sentimiento con que anda ba cuando la Iglesia nos lo representa. El cual fue más notable en la última Semana Santa que estuvo en Segovia que andaba tan transportado en la compasión destes dolores del Señor (...) que no podía atender a otra cosa», *Historia de la vida y virtudes...*, op. cit. v. III, p. 761.

- [14](#). Entre los temas polémicos hemos de señalar sobre todo: 1. el problema de la llamada «mística desde Dios» o «mística desde Cristo», aunque hoy en día la mayoría de los autores se abstiene de imputar esta distinción a san Juan de la Cruz, cfr. ANATOLIN DE LA VIRGEN DEL CARMEN, Jesucristo en los escritos de San Juan de la Cruz, en MC (1938) 41-46; (1939) 137-144; GERARDO DE LOS SAGRADOS CORAZONES, Puntos de propedéutica al tema: Jesús Cristo en la vida espiritual según San Juan de la Cruz, en MC 68(1960) 241-265; F. Rurz, Introducción..., op. cit., p. 382; F. RODRIGUEZ FASSIO, La cristología de San Juan de la Cruz, en «Communio» 13(1980) 197-227; 291-330. 2. el problema del papel que juega la Humanidad de Jesús en su mística, sobre todo en comparación con la visión de Santa Teresa de Jesús, cfr. S. CASTRO, Jesucristo en la mística de Teresa y Juan de la Cruz, en «Teresianum» 41(1990) 349-380; GERARDO DE LOS SAGRADOS CORAZONES, Puntos de propedéutica..., op. cit., p. 257-259. 3. La aparente ausencia de Cristo en los libros de la Noche, cfr. J. BARUZI, El problema de la experiencia mística..., op. cit., p.; P. VARGA, Christus dei Johannes vom Kreuz, en EphCarm 18(1967) 197-225; S. CASTRO, «Cristo vivo» en San Juan de la Cruz, en REspir 49(1990) 439-474; F. Rurz, Introducción..., op. cit., p. 362 SS.
- [15](#). S. CASTRO, Cristo, vida del hombre. El camino cristológico de Teresa confrontado con el de Juan de la Cruz, Edit. de Espiritualidad, Madrid 1991, p. 157.
- [16](#). Así lo presentan todos los estudios de la cristología de san Juan de la Cruz, cfr. ANATOLIN DE LA VIRGEN DEL CARMEN, Jesucristo..., op. cit. que, analizando la bibliografía antecedente de él, nota la poca atención que se prestó al tema. Intentando explicar este hecho dice que ha sucedido así tal vez porque «la hermosa y dulce figura de Jesús aparezca velada en los escritos del Santo», p. 44. Sin duda en los últimos años se ha escrito mucho más, cfr. GIOVANNA DELLA CROCE, Christus in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz, en «Jahrbuch für Mystische Theologie» 10(1964) 1-123; F. RODRIGUEZ FASSIO, la cristología..., op. cit.; F. GARCIA MUÑOZ, Cristología de San Juan de la Cruz. Sistemática y mística, Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid 1982; F. LOPEZ HERNANDEZ, El Cristo de San Juan de la Cruz, Colección Tau, Ávila 1991; A. ALVAREZ-SUAREZ, El «encuentro» con Cristo desde San Juan de la Cruz, en «Burgense» 32(1991) 41-78; B. PUTHUR, Christology of St. John of the Cross, en AA. VV., Saint John of the Cross. Studies on his life, doctrine and times, lyothir Dhara Publications 1991, pp. 53-64;
- [17](#). LUCINO DEL STMO. SACRAMENTO, Doctrina del Cuerpo Místico en S. Juan de la Cruz, en Respir 3(1944), p. 190.
- [18](#). Cfr. P, 7, 1, vv. 1-5. La única diferencia poco significativa consiste en el cambio de verbos que describen esta preexistencia. En lugar de «existía» es «moraba», y la palabra «estaba» cambia por «vivía». Este cambio igual puede ser ocasional para evitar la repetición de las mismas expresiones, pero puede introducir un matiz nuevo a las palabras del evangelio. Estas palabras indicarían desde el principio la relación amorosa y personal entre el Padre y el Verbo, en vez de expresiones no personales como «existir» y «estar». Podemos apoyar tal opinión en la frase que el santo añade al texto original del evangelio. Dice que en esta preexistencia el Verbo «poseía infinita felicidad» (vv. 3-4).
- [19](#). Todos estos conceptos fundamentales los maneja luego en sus grandes obras: Hijo único y gloria del Padre: «el Padre no se apacienta en otra cosa que en su único Hijo, pues es la gloria del Padre» (CB 1, 5); Hijo Unigénito (cfr. LB 2, 16); el Verbo tiene el mismo simple e infinito ser del Padre (cfr. LB 2, 20).
- [20](#). P. VARGA, Christus bei Johannes vom Kreuz..., op. cit., p. 207.
- [21](#). Cfr. el comentario que hace al verso «la música callada» de la canción 14-15 del Cántico.
- [22](#). Cfr. capítulo II, pp. 172-176 donde hemos hablado de la creación del hombre.
- [23](#). Cfr. S. CASTRO, «Cristo vivo»..., op. cit., p. 445; F. RUIZ, Introducción..., op. cit., p. 368.
- [24](#). «A la esposa que me dieres, / yo mi claridad daría, / para que por ella vea/ cuánto mi padre valía» (P 7, 3, vv. 89-92); «Ya ves, Hijo, que a tu esposa/ a tu imagen hecho había, / y en lo que a ti se parece/ contigo bien convenía» (vv. 229-232).
- [25](#). San Juan de la Cruz no emplea esta expresión muchas veces; sólo aparece, además de este lugar, en el Cántico A 36, 2. F. RUIZ explica este

hecho diciendo que el santo la «cambia por otras expresiones más dinámicas y vivenciales: la convivencia, el desposorio. Tienen la ventaja de indicar la vida, comunión de amor, reciprocidad», Jesucristo; rostro humano de Dios, rostro divino del hombre, en AA. VV. Antropología..., op. cit., p. 76.

- [26](#). Evidentemente el santo piensa aquí en la unión de mayor grado posible aquí, en la tierra, es decir, de la unión mística en el matrimonio espiritual. No entramos ahora en las posibles diferencias entre la unión con Dios en el estado de gracia santificante y la unión mística. Pero consideramos que la relación que se da entre la unión hipostática y cada unión con Dios tiene las mismas características generales y el mismo fundamento. Y a esto se refiere ahora el santo, no al grado de esta unión.
- [27](#). «La divinidad de Cristo, en vez de alejarle, le da la posibilidad de injertarse en la vida personal de cada uno de nosotros, cosa que no podría hacer un simple hombre; consuela eficazmente, se mantiene siempre unido. Su personalidad divina acoge a su humanidad, la enriquece, la hace penetrar en el íntimo ser de la historia humana y de cada hombre; y desde las raíces tira hacia arriba, divinizando al hombre y la historia», F. GARCIA MUÑOZ, *Cristología...*, op. cit., p. 108.
- [28](#). F. GARCIA MUÑOZ, *Cristología...*, op. cit., p. 49; cfr. también F. Rurz: «En el gesto encarnatorio resalta, más que la humanización de Dios, la divinización del hombre. Jesucristo hace su entrada en la humanidad con aires de triunfo, irradiando divinidad y hermosura. Para poder hacerlo desde dentro se adhiere estrechamente al ser y a los destinos del hombre y del mundo, *Introducción...*, op. cit., p. 370.
- [29](#). F. RODRIGUEZ FASSIO, *La cristología...*, op. cit., p. 302.
- [30](#). Cfr. J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, Cerf-Mame, París 1974, p. 298 ss.
- [31](#). M. A. DIEZ GONZALEZ, *Pablo...*, op. cit. p. 98-99.
- [32](#). «Y por qué ella vida tenga, / yo por ella moriría; / y, sacándola del lago, / a ti te la volvería» (P 7, 7, vv. 263-266).
- [33](#). F. RODRIGUEZ FASSIO, *La cristología...*, op. cit., p. 322.
- [34](#). Cfr. C. GARCIA, *La cruz del seguimiento*, S. Juan de la Cruz: Subida 2, 7, en *MC 100(1992)* 125-137.
- [35](#). Cfr. F. Rurz, *Ruptura y comunión*, en «*Teresianum*» 41(1990), p. 327.
- [36](#). El santo, elevado a la unión mística, «pudo ver con la claridad que a pocos les es dado ver, la relación íntima entre la gloria de Cristo y la ignominia de la Cruz, la identidad de Cristo glorioso y de Cristo crucificado, y comprender que los resplandores de la gloria de Cristo no son más que los dolores transformados en luz, y que el hombre no podrá transformarse en Cristo glorioso sin haberse antes transformado en Cristo crucificado», ANTOLIN DE LA v. DEL CARMEN, *Jesucristo...*, op. cit., p. 17.
- [37](#). Alrededor del misterio de la muerte y la resurrección está ordenado el estudio de la doctrina del santo hecho por E. STEIN. Las Noches son la expresión de la muerte espiritual del alma para resucitar en el amor divino de la Llama. Esta transformación es posible sólo en Cristo. «Nuestros pecados quedaron destruidos a fuego en la Pasión y muerte de Cristo. Cuando esto creemos y nos unimos al Cristo total, guiados por la fe, lo cual quiere decir que hemos entrado también decididos por el camino del seguimiento de Cristo, ya entonces, Cristo nos va llevando «a través de su Pasión y de su Cruz, a la gloria de la Resurrección». Esto mismo, exactamente, es lo que experimenta el alma en la contemplación: el paso, a través del fuego expiatorio, a la dichosa ventura de la unión de amor. Es lo que da razón de su doble carácter. Es muerte y resurrección. Tras la Noche Oscura brillan los resplandores de la Llama de amor viva», *La ciencia de la Cruz...*, op. cit., p. 252. Cfr. F. J. SESE, *La «ciencia de la Cruz»*. La enseñanza de San Juan de la Cruz, a la luz del pensamiento de la Beata Edith Stein, en *ScrTh 23(1991)* 643-665.
- [38](#). M. A. DIEZ GONZALEZ, *Pablo...*, op. cit., p. 276.

[39](#).

J. CATRET comenta así este párrafo: «Cristo atrae a todos hacia sí desde su cruz, desde el momento de la encarnación que el autor contempla como movimiento de «kénosis», o aniquilamiento, realizando con ello la función clave de Mediador único para la vida espiritual del hombre y la vocación de éste a participar de Dios «a su imagen y semejanza», pues todas las criaturas y más aún, la cumbre de la creación que es el hombre, están vestidas de Cristo y por Cristo de la hermosura divina», La persona de Cristo y la fe. Pensamiento de san Juan de la Cruz, en REspir 34(1975), p. 77. Aquí habría que recordar lo que hemos dicho acerca del sentido que tiene para el santo la «hermosura divina», cfr. capítulo III, pp. 265-281.