



Sant Joan de la Creu

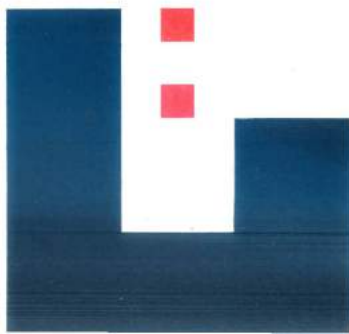
J.L. L. ARANGUREN – A. BLECUA

O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL



(9)

1992



Q U A D E R N S
FUNDACIÓ JOAN MARAGALL



Sant Joan de la Creu

J.L. L. ARANGUREN – A. BLECUA

O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL



FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
CRISTIANISME I CULTURA

C/ Rivadeneyra, 3, baixos
08002 BARCELONA

Editorial Claret

Traducció d'Oriol Izquierdo

Editorial Claret, S.A.
Roger de Llúria, 5 - 08010 Barcelona
Imprès a Imprimeix, S.A.
Eduard Maristany, 100 - Badalona
ISBN 84-7263-793-X
Dipòsit Legal: B. 27.425-1992

Í N D E X

Eròtica i poesia en la mística de sant Joan de la Creu	5
<i>per José Luis L. Aranguren</i>	
Sant Joan de la Creu i la tradició literària	11
<i>per Alberto Blecua</i>	
Realitat i universalitat de la mística cristiana	19
<i>per Olegario González de Cardedal</i>	

ERÒTICA I POESIA EN LA MÍSTICA DE SANT JOAN DE LA CREU

José Luis L. Aranguren

L'experiència mística de la unió —en l'instant, en el «trànsit»— de l'ànima en l'Absolut, en el Tot, en Déu (una experiència no de *panteisme* sinó, per dir-ho segons l'expressió del filòsof Krause, de *panenteisme*, de «sentir-se» en Déu), és, per principi, inefable, impossible de transmetre o de fer-ne participar. I, malgrat això, hi ha, per a qui no en té la gràcia, dos camins, per dir-ho així, per imaginar-la: l'eròtica i la poètica. Comencem per la primera.

Èxtasi, en sentit estricte, només ho és el religiós, el de l'amor diví. Però l'amor sensual també culmina en un èxtasi eròtic o orgàsmic. I als anys setanta, quan els joves aspiraven a aconseguir-ho tot, es parlava d'un èxtasi psicodèlic (o d'expansió de la psique) assolit sense cap preparació ascètica, immediatament —*instant mystic*—, a través de la droga. (Això quan la droga era consumida, no com ara, per fugir de la realitat, sinó per ser transportat a la seva plenitud.) Per tant, hi ha experiències que tenen certa analogia amb la mística, cosa que explica que l'eròtica hagi estat emprada per sant Joan de la Creu com a *imatge* o *metàfora* de la mística.

Però la mística també —bé que sempre d'una manera deficient— pot ser dita: la poesia és, no el llenguatge de la mística, però sí, insuficient i no exclusiu, *llenguatge* de la mística. Insuficient, perquè, com va fer notar el nostre poeta Jorge Guillén, els grans poemes de sant Joan de la Creu, llegits literalment, aïlladament, en tant que «poemes exempts», poden ser tan bons com es vulgui, però merament eròtics, o si ho preferiu, amorosos.

Ara bé, per a qui defensi aquesta posició, el *Càntico espiritual* recorda un altre conegut poema, el *Càntic dels càntics* bíblic, que, en un principi, segons els exegetes, cantava l'amor humà dels esposos i que, en una primera transposició, hauria simbolitzat la relació de Jahvè amb Israel, i després la de Crist amb l'Església. Alhora que la seva semblança, de se-

guida veiem que l'Espòs parla més en el *Càntic* bíblic que en el de sant Joan de la Creu, que el Cor hi ha desaparegut i que el caràcter intimista d'aquest contrasta amb la celebració cerimonial, comunitària, dels amors del Rei.

Si passem de l'estructura general a una lectura en detall, les diferències encara són més visibles. El text bíblic és un poema oriental, ple de sensualitat: els perfums més diversos, la naturalesa en tota la voluptuositat, els ulls, els cabells, els llavis, el coll de l'esposa, els seus pits, el ventre, el melic, també els encants de l'espòs, i el vi, les flaires de les plantes, la llet i la mel, els cedres i els xiprers, les tórtors i els coloms, els cérvols i les gaseles, les seixanta reines, les vuitanta concubines i les incomptables noies del rei. Tot això en un ambient carregat d'excés metafòric. La sensació de la lectura és purament plàstica, un quadre esplèndid, un poema on *no passa res*. En contrast amb això, el *Càntic* de sant Joan és un poema despullat i, com ara veurem, molt més simbòlic que metafòric. I, sobretot, un poema en què hi ha acció, un esdeveniment dramàtic. En què consisteix aquest fet? (Recordem que, per ara, n'estem fent una lectura directa.)

L'«argument», l'«acció» del *Càntic espiritual*, és la consumació de la unió amorosa, narrada de cap a cap. El *Càntic dels càntics* era, ho acabem de dir, un poema sobrecarregadament sensual. Aquest, en canvi, no és gens sensual, però sí fonament eròtic en la seva transposició poètica: es confia al moviment del vers i al *tempo* del poema la «descripció» de l'acte amorós. I que això *també* va ser vist així en el seu temps ho demostra la modificació de l'ordenació a la segona versió. (Les esposalles havien de precedir la unió i no es podia ni esmentar el fet fins després de celebrat el matrimoni.)

També la *Noche oscura* i la *Llama de amor viva* són, en una lectura atenta, poemes eròtics. Però així com en el *Càntic* la imatge que tot ho presideix, el símbol sense més (en la mesura que *pot ser-ho*: de seguida veurem què vull dir), és el mateix èxtasi eròtic, ara els símbols són, respectivament, la Nit i la Flama. Nit, Unió eròtica, i Flama en la poesia, Pujada i també Desert en la doctrina, són els símbols del missatge de sant Joan de la Creu. De tots ells, el més profund, per la intensitat original i originària amb què és viscut, és el de la Nit. Sens dubte això és decisiu perquè la *Noche oscura* sigui el millor dels poemes segons el gust de molts i de mi mateix.

Mirem amb més atenció el que ens comuniquen —i, pel seu vessant obscur, el que deixen de comunicar-nos, el que silencien poèticament— cadascun d'aquests poemes. Hem vist que el *Càntic* és el cant de l'acció eròtica. A la *Llama*, en canvi, no hi ha cap acció. Per què? La seqüència del procés a la Flama retalla i reté només l'instant de la unió; per això és tan

breu i per això tot hi és pura exclamació, rapte d'amor en el qual la cançó última, sense sortir-ne, amanseix l'ímpetu i permet acabar el poema sense una sensació d'interrupció abrupta.

A la *Noche* es dona una adequació entre el missatge del poema i el seu símbol, entre la comunicació i el que és comunicat. És cert que encara no podem entendre, ni de bon tros, tot el que significa «nit» en sant Joan de la Creu. Però no importa, i poèticament fins i tot més val així. De Nit surt l'amant, a les fosques, sense més llum que la que li crema al cor, de Nit puja on l'espera qui ella sap prou bé, de Nit es troben l'estimat i l'estimada. Després, tot s'adorm en la Nit, i Ella, la Nit, fa deixar el «cuidado, entre las azucenas olvidado».

Com acabo de reconèixer, no entenem el poema (ja tindrem temps de fer-ho). Però el misteri és diferent del que trobàvem al *Cántico*. El misteri del *Cántico* era que el seu símbol semblava no ser perfectament adequat. El misteri de la *Noche* és el seu símbol mateix. Sentim que la paraula «Nit» n'és la clau. Sentim, per dir-ho amb aquell altre poema, que «*aunque es de noche*» vol dir «*porque es de noche*». Pressentim que potser tot el camí, fins i tot l'aparent «arribada», s'ha de recórrer en plena Nit. La Nit encercla l'ànima i ens encercla a nosaltres, els lectors. Tot s'esdevé de nit. Això és el que ens diu el poema. No és pas poc. No és pas poc.

La poesia fa un servei a l'actitud mística en moure i commoure l'ànima, en evocar l'Inefable al·ludint-hi i celebrant-lo, en suscitar estats d'ànim propicis a l'oració sense paraules, purament espiritual, al fervor i al «càntic», a cantar l'amor a Déu... Però no serveix, si no és només com a impuls, per ensenyar el camí (i la mística és almenys tant «camí» o recerca com «posada» o trobada). El camí, la via, ens són ensenyats per la doctrina o «pedagogia» mística. Vet aquí una segona raó per la qual la poesia no és el llenguatge de la mística. Encara que sembli estrany, la prosa també és el llenguatge de la mística. Descobrim així, a través de la seva dualitat, la unitat profunda, bé que esberlada, *poesia-comentari*. Les obres de sant Joan de la Creu no són ni poemes ni tractats de teologia mística, sinó aquest gènere únic que és el poema-amb-comentari. La relació entre l'un i l'altre és circular. Una primera lectura del poema compleix la funció de crear l'ambient adequat: un ambient poètic o, si es vol, «místic», en el sentit de misteriós i transcendent, però encara inconcret, obscurament presentit. D'ell s'ha de passar al comentari, que es va fent vers a vers. *Doctrinalment*, el comentari és molt més ampli i precís que el vers, de manera que, en aquest segon nivell, la funció del vers no pot ser sinó només evocativa de la doctrina corresponent. Ara bé, comunicar la doctrina sobre una nova manera de viure no és, ni de bon tros, comunicar aquesta nova manera de viure. L'existència mística ha de ser viscuda, no pot ser

descrita: el comentari de cap manera no equival a la vida, entre la *doctrina* mística i l'*experiència* mística hi ha un hiatus, un tall, un abisme. Com franquejar-lo? És impossible, però cal intentar-ho. I l'intent és, precisament, la poesia. Per això ara, en aquest tercer nivell, el més alt, al revés que abans, el comentari ens remet una altra vegada, tancant el cercle, a la poesia. Ara s'ha de dir que, *místicament*, la poesia és superior al comentari, perquè, per la seva mateixa essència, és més capaç d'apropar-nos «només d'apropar-nos» a l'experiència mística. La unitat *poema-comentari* s'obre així a una unitat més àmplia: *poesia-doctrina-experiència* o vida, en la intimitat, sí, i, incoativament, com hem vist, també en comunitat.

És en ser situats *existencialment* en la vida que la vocació i el propòsit de l'autor, *textualment* al costat del seu comentari, cobren tot el sentit. Així, el comentari és, també, llenguatge de la mística, llenguatge doctrinal. (En escriure això penso en els comentaris de la *Subida* i de la *Noche*, no en els del *Càntico* i la *Llama*, de valor merament al·legòric.) Aleshores el llenguatge per antonomàsia de la mística seria la síntesi —irrealitzable— entre la poesia i la metafísica (teològica), la síntesi, per posar-hi un nom, entre sant Joan de la Creu i el mestre Eckhart.

Dèiem que la imatge o metàfora de la mística és l'eròtica, i el seu llenguatge la síntesi impossible entre poesia i metafísica. Però quina és la via, el camí que cal recórrer perquè la fita —*gratis data*— sigui l'èxtasi? Diríem que és l'amor, però l'amor és més aviat motor que camí. ¿I es tracta d'un autèntic recorregut o, més ben dit, un procés, poèticament molt expressat, en contrast amb el *Càntic dels càntics*, on aquest procés no hi és? És l'ascesi activa i passiva, la «Pujada» i la «Nit», de manera que l'«Instant», si és que té lloc, és la culminació d'una recerca. Aquesta recerca, eminentment ascètica, és comuna a sant Joan de la Creu i a sant Ignasi. Les diferències són que l'ascètica ignasiana és, coadjuvantment, molt corporal (genuflexions, respiració «por anhelitos», etc.) i que el seu símbol o metàfora fonamental no és l'eròtica sinó la «cavalleria».

En canvi, la temptativa mística dels Il·luminats no era d'*exercici* («exercicis espirituals» ignasians) sinó de «dejament», d'abandó i quietisme, com en Miguel de Molinos i la seva *Guia espiritual*, més propers a la mística oriental de l'«anorreament» sense ascesi, al «buit» del Zen o el «no fer» del Tao (del qual trobem, però, algun ressò remot en sant Joan de la Creu; per exemple, el d'aquests versos: «dejando mi cuidado / entre las azucenas olvidado», o el d'aquelles sentències: «pasar al no saber», «entrar en el abismo», «hundirse en la Noche»).

Després del que hem dit es fa notar la paradoxa aparent d'una poesia que és, alhora, eròtica i ascètica. I, en tant que «ascètica», dramàtica en ser lírica. I cal afegir que, a més de ser poesia, és també, bé que òbviament no

en els seus moments més purs, *retòrica*. Sí, sant Joan de la Creu, apropant retòricament el seu llenguatge al de la metafísica, fa ús de l'antítesi (recorrem Miguel de Unamuno) i escriu coses com ara:

Para venir a gustarlo todo
no quieras tener gusto en nada.

Para venir a poseerlo todo
no quieras poseer algo en nada.

Para venir a saberlo todo
no quieras saber algo en nada.

Para venir a lo que no eres
has de ir por donde no eres.

Els místics han tingut una experiència que reconeixen com a inefable i, malgrat això, en parlen. Com s'ha d'entendre aquesta altra paradoxa? (sovint denunciada com a contradicció). Responguem-li dividint la resposta en dues parts, una sobre el «per què» i l'altra sobre el «per qui» d'aquesta poesia mística de sant Joan de la Creu.

El perquè és, en primer lloc, l'oració, oració de celebració —*Cántico, Llama*— de l'Esdeveniment, de l'èxtasi. Esdeveniment que transcendeix el món però que no el nega, no té gens de *contemptus mundi*. I justament per això és possible, des de Déu, la recuperació del món, fins i tot en la seva «metàfora» eròtica i, per descomptat, en la seva bellesa poètica («el cielo estrellado», «el soto y su donaire», «los valles solitarios, nemorosos», «la cena que recrea y enamora», etc., etc.).

El «per qui» de l'obra de sant Joan de la Creu ens porta a una qüestió nova, important i actual: la del seu sentit *comunitari*. Vegem-ho.

La vida mística es fonamenta en la solitud buscada, certament, amb l'allunyament del món, amb la renúncia al «si mateix», o, per dir-ho amb el llenguatge de sant Joan, buscada sobre el Desert, la Nit, el No-res. L'ànima ha d'arribar per ella mateixa, sense interposicions externes, a Déu fins a fondre's amb Ell. I les reserves de sant Joan sobre la tasca dels predicadors i els confessors —que «desbasten» o «entallen» les ànimes— són ben conegudes. D'altra banda, la seva vida va ser també més aviat solitària: incomprès per la majoria dels seus germans d'Orde, si no perseguit durament i, en els seus darrers dies, calumniat i abandonat, no es tenia ell mateix per un poeta ni va poder veure les seves obres publicades. I malgrat això el seu sentit, a part de l'oració que contenen i de què ja hem parlat, prové de la voluntat de comunicar la seva experiència, d'intentar fer-ne participar. Qui? Els seus germans i els amics de l'Orde, els frares i, sobretot, les monges de la Sagrada Religió dels Primitius del Mont Carmel

i, especialment, la mare Ana de Jesús, potser la persona que més el va comprendre, i la senyora Doña Ana de Peñalosa. Això vol dir que s'ha d'entendre sant Joan de la Creu des de la Comunitat de l'Orde i de la Reforma de l'Orde. La realització de santa Teresa i la d'ell són, així, complementàries: santa Teresa de Jesús va emprendre la tasca *institucional* de la Reforma de l'Orde; sant Joan de la Creu, la tasca *existencial* de la reforma de la vida dintre l'Orde. Que concep com una «comuna religiosa» o «església» primitiva, no «comunitat de base» sinó de «Pujada» i, en la millor accepció de la paraula, com una «secta», sendera angosta que, enlairant-se, arriba fins a Déu.

Aquesta perspectiva, eminentment comunitària, ens permet situar l'obra de sant Joan de la Creu en el conjunt dels moviments religiosos que, a partir de la *devotio moderna* i el *Kempis*, constitueixen la religiositat de la primera i encara sobretot religiosa Modernitat: els Il·luminats i la seva tardana culminació amb Miguel de Molinos, la Companyia de Jesús de sant Ignasi, les diverses versions del Protestantisme i les dues dimensions que ara veiem, la teresiana i la santjoanista, del Carmel Descalç. Tornem, per acabar, al nostre tema: si de Martí Luter s'ha dit que ha fundat la prosa alemanya moderna, també es podria afirmar de sant Joan de la Creu, potser, que és el fundador de la moderna poesia —eròtica i mística— castellana.

SANT JOAN DE LA CREU I LA TRADICIÓ LITERÀRIA

Alberto Blecuá

Ningú no dubta que sant Joan és un poeta inspirat, posseïdor de l'anomenat «furor diví» o, com deia Ovidi, «est Deus in nobis». I ell mateix confessa que compon «con algún fervor de amor de Dios». Els seus tres grans poemes comentats, *La noche oscura*, *Cántico espiritual* i *La llama*, són monuments singulars de la lírica per l'originalitat expressiva i per l'efecte estètic en el lector modern «laic», que no s'apropa al poeta-comentarista com a guia o manifest d'una experiència mística —el públic real de sant Joan, el reduït grup de carmelites i devots del seu temps—, sinó des dels nous criteris estètics simbolistes de la poesia moderna. D'aquí l'admiració de Juan Ramón Jiménez i dels dits «poetes purs» per l'especial poètica de sant Joan, i d'aquí la proposta general, que Jorge Guillén va fer explícita, d'una «lectura» dels tres poemes «exempta» del comentari.

Quan el 1942 Dámaso Alonso, trencant certes barreres crítiques que «enmudecían ante lo inefable», va intentar explicar la poesia de sant Joan des de la seva pròpia tradició literària, amb exemples de poetes o poemes profans i sacres, encara el P. Emeterio de Jesús María va atacar les seves tesis fins al punt de negar la influència de Garcilaso de la Vega. Avui, amb prou feines hi ha rastre d'aquestes actituds enfrontades, i uns i altres lectors admeten que la poesia de sant Joan, tot i que expressa unes experiències alienes a la tradició profana, s'alimenta d'unes fonts, més ben o més mal conegudes, de procedència molt diversa.

Nosaltres, els historiadors de la literatura que analitzem i mirem d'organitzar el canvi literari —perquè només es pot fer història del que canvia—, sabem que cap poeta, ni els més inspirats i originals, crea *ex nihilo*. Ni tan sols Déu, a la Bíblia, trenca amb els gèneres literaris. Ningú n'entendria el sentit literal. És cert que, en defensar que el *Càntic dels càntics* era, pel gènere, una «ègloga», els hebraïstes salmantins, mestres de Joan de la Creu, van sofrir injustes i conegudes penalitats. En aquest sentit,

creien, com nosaltres, en la Història de la Literatura i que tot text, per ser entès «a la lletra», s'havia d'inscriure en les coordenades d'aquest triangle —permeteu-me la comparació divina, ja que, al cap i a la fi, els poetes, en frase de Rubén Darío, son «torres de Dios»— que pot representar, simbòlicament, la literatura en la tradició occidental:

Al vèrtex superior del triangle hi trobem la Bíblia i Homer; a la base, immensa, tots els escriptors i crítics —ja que els primers no existeixen sense els segons— actuals; a l'àrea, milions de punts que corresponen a totes les obres, genials o menors, que, en diacronia o en sincronia, han pogut llegir els uns i els altres —i, hi afegim, la literatura oriental, ben o mal coneguda en determinades èpoques. Una veritable *Literatura general*, en frase d'Etiemble, la laberíntica biblioteca borgiana. Amb raó un fervorós lector com Juan Valera sofria quan li esmentaven l'hipocràtic *ars longa, vita brevis*. Que aquest triangle serveixi d'invitació a la humilitat als que ens dediquem als quefers històrics. En les pàgines següents intentaré situar sant Joan de la Creu en les seves coordenades literàries. Però em limitaré als seus poemes menors, i en particular a *El pastorcico*, els més desatesos per la crítica.

Juan de Yepes estava ben familiaritzat amb la lírica del segle XVI. N'hi ha prou de llegir les seves obres per adonar-se'n de seguida. En el seu temps la poesia es transmetia cantada, i no utilitzaven aquest mitjà només els gèneres més tradicionals, com els romanços, les cançons i els villancets: fins i tot Horaci i Virgili van passar als repertoris de violistes. Aleshores la lírica no era patrimoni d'un determinat grup social minoritari. És molt probable, a més a més, que a l'escola de la doctrina de Medina del Campo, on va estudiar diversos oficis entre 1551 i 1558, els nens cantessin poesia *a lo divino*, ja que el 1579 el mestre Juan López de Úbeda, director de l'escola de la doctrina d'Alcalà, publica el *Cancionero general de la doctrina cristiana*, i en el pròleg adverteix que «es una de las insignes casas que hay en la cristiandad de niños de doctrina, graduados, cantores —con su capilla muy ordenada— y buenos escribanos...». I, en efecte, els nens cantaven pels carrers d'Alcalà peces d'aquest repertori imprès. Qui va estudiar de 1559 a 1563 amb els jesuïtes no podia, sense declarar-se rebel, desconèixer Garcilaso ni la poesia culta vulgar. Van ser precisament els jesuïtes que, amb les representacions dramàtiques en llatí i vulgar i els exercicis literaris, van obrir el camí al teatre de Lope. I els posteriors mestres salmantins, amb fra Luis al capdavant, van admirar tant la poesia bíblica com la clàssica i la vulgar. Suposar que sant Joan només va llegir el *Garcilaso a lo divino* de Sebastián de Córdoba (Granada, 1575 i Saragossa, 1577) —que ell esmenta— i no el profà, sembla més aviat inversemblant. Els

poemes revelen, a més, que sant Joan dominava a la perfecció les diverses poètiques dels gèneres menors.

Deu romanços, quatre gloses i dos poemes mètricament estranys, la *Fonte* i *El pastorcico*, constitueixen aquest grup de poemes menors. A la manera dels cicles èpics del Romancero —del Cid, del setge de Zamora, de Fernán González—, sant Joan compon en nou romanços, xifra no accidental, un cicle dedicat ni més ni menys que a la Trinitat, misteri central en la seva teologia («En el principio moraba»). Des de fra Ambrosio Montesino (*Cancionero*, 1508) el romanç era una forma apta per a la devoció —la vida de Crist, per exemple—, però no per a l'altíssima especulació teològica. Curiosament, sant Joan emprà tots els recursos característics del Romancero, des de les fórmules rítmico-sintàctiques fins a la rima en *-ia*, bé que consonant, com correspon a una moda en el romanç entre 1560 i 1580 que va ser a punt de desterrar la asonància, recuperada pel nou Romancero. Sant Joan cantava en romanços la primera i més gran epopeia: la Trinitat. El mateix metre, amb rima consonant en *-aba*, l'utilitza per a la paràfrasi —no traducció literal, a la manera de fra Luis— del salm 136, *Super flumina Babilonis*.

De les nombroses adaptacions del salm, només en conec una altra versió, molt més prolixa, en romanç amb rima consonant en *-ia*, inclosa el 1570 a l'esmentat *Cancionero general de la doctrina cristiana* (ed. Rodríguez-Moñino, II, p. 81). Les fórmules tradicionals del Romancero, començant per la rima característica de l'imperfet —ara consonant en *-aba*—, se succeeixen («canta de Sión un himno, / veamos como sonaba», vv. 38-39), i és probable fins i tot que recordés el romanç de Durandart («y el corazón me sacaba»). La diferència essencial entre la versió de sant Joan i les altres és que es dóna l'exegesi al·legòrica a la cloenda del romanç («Y juntará sus pequeños, / y a mí porque en ti lloraba / a la piedra que era Cristo / por el cual yo te dejaba», vv. 65-68). Farà el mateix, com veurem, a *El pastorcico*. Cloendes exegètiques que xifren en uns pocs versos el que són els extensos comentaris en els poemes majors.

Si les adaptacions poètiques dels salms són excepcionals entre 1559 i 1583 a causa dels decrets tridentins sobre traduccions bíbliques, les gloses a *lo divino*, tan fomentades per la pietat franciscana però vistes amb prevenció per determinats sectors de l'humanisme cristià, van rebrotar amb nova força després de Trento. En va compondre tres («Tras de un hermoso lance», «Vivo sin vivir en mí» i «Por toda la hermosura»), de les quals es coneixen les versions profanes. Però és notable que el poeta seleccionés, entre un material tan ingent de cançons, les que li servien per desenvolupar en la glossa, no subtileses conceptistes com ho exigia el gènere —per bé que les paradoxes li eren molt útils («y abatíme tanto, tanto, /

que fui tan alto tan alto») —, sinó unes experiències místiques amb els motius i els símbols recurrents en tota la seva obra. I, com en el cas dels romanços, amb un domini perfecte de la mal estudiada encara poètica de la glossa, la sintaxi de la qual, d'afectats escolàstics, s'avenia tan poc amb la llibertat de les lires dels poemes majors. Aquesta coherència conceptual de la seva experiència el va portar, en fi, a compondre una cançó («Entréme donde no supe») amb la seva glossa, on, de manera més metòdica, exposa l'enfrontament entre la «mística teologia» i la «teologia escolàstica». La glossa mai no ha estat utilitzada de forma tan personal, tan viva i tan «científica» com en el cas de sant Joan.

Dues composicions estranyes per la mètrica completen aquesta breu sèrie de poemes menors. La primera és *La fonte*, un aplegat en asonant en -o-e compost per un hendecasil·lab i un pentasil·lab, tot i que probablement és un trístic zajalesc («Que yo sé bien la fonte / que mana y corre / aunque es de noche»), i un desenvolupament d'apariats hendecasil·labs consonants, cadascun amb el pentasil·lab de la retronxa per tornada. La mètrica, desconeguda, el dialectalisme *fonte* i el moviment de *leixa-pren* dels distics semblen remuntar-se a tradicions medievals, mal enteses per sant Joan, que no va distingir el zajal d'una plausible cançó tradicional zajalesca.

Se suposa que la va compondre durant l'empresonament a Toledo (1578) i que l'al·lusió a l'Eucaristia de les últimes estrofes («Aquesta eterna fuente està ascondida / en este vivo pan por darnos vida, / aunque es de noche») fa referència a la prohibició de combregar que li van imposar. Aquest complex poema, amb la simbologia —de la Trinitat, de la nit, de la font— central del poeta, pel seu aire lent i repetitiu té el ritme d'un cant de comunió.

Si de *La fonte* no s'ha trobat encara la versió profana, tot i que la tornada inicial, com hem indicat, la pressuposa, de l'altre poema, *El pastorcico*, el 1949 J. M. Blecua va corroborar algunes de les intuïcions de Dámaso Alonso, que n'havia descobert el model profà en un manuscrit de la Biblioteca Nacional de París. Ara afegiré noves referències sobre els orígens d'una tradició molt tancada i original, presumiblement d'Alcalà, anterior a 1576, en la qual se situa, potser en una altra geografia, la versió *a lo divino* de Joan de la Creu.

L'únic exemplar conegut de la *Flor de romances y glosas y canciones y villancicos* (Saragossa, 1578) inclou en els últims folis tres poemes a la manera italiana. D'argument pastoral, dos tenen per tema el dolor per l'absència forçada. Un d'ells s'articula en una forma mètrica no gens comuna. És el següent:

Sobre la verde yedra recostado,
al pie de un alto roble, al fresco viento,
un pastorcillo pobre, enamorado,
llora su doloroso apartamiento.

Y dice, de congoja combatido,
de sola soledad acompañado:
«¡Ay, valle umbroso y prado florecido
adonde apacentaba mi ganado!

»Contadle a mi pastora mi partida,
decidle cómo voy desconfiado;
si dello no se muestra desabrida,
diréisle cómo voy desconsolado.

»Contadle de mi parte cómo muero
y que no espero ver su hermosura,
y que tan triste vida no la quiero
si no espera llorar mi desventura.»

És escassa, aparentment, la seva originalitat: la distribució en dues parts —presentació (personatge, lloc, situació sentimental) i monòleg o apòstrofe del protagonista— prové del sonet pastoral italià a la manera de Varchi; el pastor reclinat, i de camí, del primer vers de l'*Egloga I* de Virgili, lloc comú de la bucòlica renaixentista; la llengua poètica i el to sentimental, de Garcilaso i de la novel·la pastoral. El concepte amorós —el dolor motivat pel possible oblit o la indiferència de l'estimada— que tanca el poema tampoc és una novetat, però sí en canvi la subtileza amb què s'expressa. Sobta, per contra, el diminutiu del protagonista, *pastorcillo*, que probablement no fa al·lusió a l'edat sinó a la condició social —*pobre*—, per bé que hi podria haver un creuament amb els «pastorcillos» nadalencs dels villancets i les *chanzonetas*. És ben estranya, en canvi, la mètrica d'aquest pseudosonet, compost per quatre sirventesos (ABAB) i, a més a més, amb rima *-ado* repetida a les tres primeres estrofes. Els únics exemples que en conec són els de l'afrancesat don Juan Hurtado de Mendoza i la traducció de fra Luis de León del salm 18 (*Coeli enarrant*), tots ells sense relació amb el text que comentem.

Potser pel to malencònic del «dolorido sentir» que impregnava els seus versos, aquest poema va tenir una sort poc freqüent. Com va passar amb algunes estrofes de la *Diana* de Montemayor (cap a 1559), els primers versos van ser glossats en aquestes lires impreses en el *Romancero historiado* (Alcalà, 1581, però aprovat el 1579) de Lucas Rodríguez:

Junto de una clara fuente
estaba un pastorcillo lastimado,
llorando amargamente
de amoroso cuidado,
sobre la verde yedra recostado.

Estaba de tal suerte
metido en gran congoja y pensamiento
y con ansias de muerte
publica su tormento
al pie de un alto roble, al fresco viento.

Dice, de amor herido,
de tristeza y dolor acompañado:
«¿Por qué quieres, Cupido,
que viva tan penado,
un pastorcillo pobre, enamorado?

»¿Por qué con tanta pena
quieres que sienta el mal que agora siento?»
Y ausente en tierra ajena
cada hora y momento
llora su doloroso apartamiento.

La glossa va suprimir el motiu de la *pobresa* i el *premachadià* («¡Oh soledad, mi sola compañía!») de *sola soledad acompañado* (bé que, en el poema, *soledad* vol dir «lloc solitari»), va insistir més en el dolor —«con ansias de muerte», «de amor herido», «de tristeza y dolor acompañado»— i va afegir algunes novetats: els adjectius *lastimado* i *penado*, el motiu de l'aigua i l'al·lusió, implícita en el poema del pressumpte desterrat, al salm *Super flumina* —«y ausente en tierra ajena».

El text i la seva glossa devien ser famosos a Alcalà ja abans de 1576, perquè un portuguès que hi vivia, Miguel Sánchez de Lima, a la seva *Arte poética* (Alcalà, 1580, però aprovada el 1576) tanca la primera octava d'una ègloga amb aquests versos: «está al pie deste monte recostado / un pastor del amor muy lastimado». Tot i que hi podria haver un text intermedi perdut, del darrer vers es dedueix que ja circulava, cantat, per aquells indrets un altre poema, model profà del *Pastorcico* de sant Joan:

Un pastorcico solo está penado,
ajeno de placer y de contento,

y en su pastora firme el pensamiento
y el pecho del amor muy lastimado.

No llora por pensar que está olvidado,
que ningún miedo tiene del olvido,
mas porque el corazón tiene rendido
y el pecho del amor muy lastimado.

Mas dice el pastorcillo: «¡Desdichado!
¿Qué haré cuando venga el mal de ausencia,
pues tengo el corazón, en la presencia,
y el pecho del amor muy lastimado?»

Imagínase ya estar apartado
de su bella pastora en tierra ajena
y quédase tendido en el arena
y el pecho del amor muy lastimado.

Aquest poema —del qual es coneixen diverses versions, una amb el pastor a la riba del Tormes— ha de ser llegit a partir dels dos anteriors. El seu autor anònim va escollir una altra estrofa, també d'ús anormal, la quarteta, i va crear un pseudosonet-glossa del vers *y el pecho del amor muy lastimado*. De la glossa en lires en va triar algun epítet, com *lastimado*, *penado* i el motiu del salm *Super flumina* i de l'aigua, aquí ja molt patent («en el arena», del riu). Va agafar del poema inicial les rimes, l'estructura i l'argument, però va voler replicar al concepte amorós eix de l'anterior: per això el va compondre. Amb ressò clar del cèlebre sonet de Boscà («Quien dice que el ausencia causa olvido / merece ser de todos olvidado»), aquest amador encara més refinat que els anteriors porta la casuística amorosa del dolor al terreny de l'absència hipotètica («Imagínase ya estar apartado»): passat en el futur, poesia de la memòria en la imaginació. Sant Joan, quart interlocutor d'aquesta tàcita justa o diàleg eròtico-líric, va fer el salt de l'amor profà al diví, posant en el límit —«en lo más de lo más alto»— la gradació del concepte germinal del primer poema:

Otras canciones a lo divino de Cristo y el alma

Un pastorcico solo está penado,
ajeno de placer y de contento,
y en su pastora firme [o puesto] el pensamiento
y el pecho del amor muy lastimado.

No llora por haberle amor llagado,
que no le pena verse así afligido

aunque en el corazón está herido,
mas llora por pensar que está olvidado.

Que sólo de pensar que está olvidado
de su bella pastora, con gran pena
se deja maltratar en tierra ajena,
el pecho del amor muy lastimado.

Y dice el pastorcico: «¡Ay, desdichado
de aquel que de mi amor ha hecho ausencia
y no quiere gozar la mi presencia
y el pecho por su amor muy lastimado!»

Y a cabo de un gran rato se ha encumbrado
sobre un árbol, do abrió sus braos bellos,
y muerto se ha quedado, asido dellos,
el pecho del amor muy lastimado.

No és, no ho podia ser, una vulgar poesia *a lo divino* com la que inunda la lírica de tots dos segles. No tria per model un poema del tipus «Coplas al tono de Cucaracha Martínez», sinó un altre de força més, molt més exquisit. En aquest debat intertextual, sant Joan inverteix tots els motius de la *quaestio* amorosa («¿Qué sucederá si se ausenta el amante?») dels seus predecessors. El resultat, si l'interpretem des de la convenció eròtica de la literatura profana, és paradoxal: «¡Ay desdichado de aquel que de mi amor ha hecho ausencia...!» Si el primer *pastorcillo* plorava per la possible indiferència de l'amada davant la seva imminent partença, si el segon insistia més en la inflexió patètica del dolor, si el tercer, essent correspost, ja no podia resistir la pena en la presència, el pastor de sant Joan no és un desterrat: és l'amat que, voluntàriament, va a buscar l'amada a «tierra ajena». En els altres poemes no se sap el desenllaç del drama. En el *Pastorcico a lo divino* —un *Cántico*, incomplet i breu, des del «jo» de l'amat i una sin-tètica *Passió* a la manera pastoral—, la mort per amor gratuït clou amb bellesa tràgica («y abrió sus brazos bellos») el debat líric. L'estrabot que afegeix al pseudosonet dona la clau d'interpretació al·legòrica del poema: l'amat no queda estès —horitzontal—, sinó que ascendeix —vertical— al capdamunt d'aquest arbre, prefiguració en els nombrosos arbres bíblics, començant pel del *Gènesi*, de la creu. En resum, un cant al benefici de Crist i a la unió mística. Amb ell es tanca la qüestió d'amor que havia obert, sense saber-ho, l'autor anònim del poema inicial. Un exemple patent que tota obra literària rep nova llum crítica si aconseguim incloure-la en la seva pròpia dialèctica: en la creu històrica de la diacronia i la sincronia.

REALITAT I UNIVERSALITAT DE LA MÍSTICA CRISTIANA

Olegario González de Cardedal

La cultura, l'església i l'experiència humana en general ja són impen-sables sense el que han suposat els místics. Ells han dut l'experiència cristiana i l'experiència humana, la paraula poètica i el magisteri teològic, fins a uns extrems dels quals no es pot tornar enrere. Han donat així la mesura de les nostres possibilitats, després d'haver posat al descobert les nostres necessitats. Des de la seva relació amorosa amb Déu han proferit una paraula sobre l'amor a la qual apel·lem quan volem expressar la intimitat, la incondicionalitat o la bellesa de l'altre amor humà, perquè en l'apropament del místic a Déu té lloc la suprema exploració de potències, necessitats i eficàcies sembrades a l'arrel del que és humà. I això, que és vàlid en general, encara ho és més per a sant Joan de la Creu, ja que en ell com en ningú més s'ha donat aquesta suma miraculosa d'experiència, paraula i doctrina.¹

1. Apareix aquí el problema de la significació «exempta» de la poesia de sant Joan de la Creu, o la possibilitat de llegir-la com un poema d'amor en general i universal, exclouent la relació amb Déu i separant els poemes dels comentaris. Diguem en principi: per a ell històricament només existeixen com a transcripció d'una experiència de trobada amorosa amb Déu i més concretament amb Crist; s'articulen en uns símbols que, com tota paraula humana, tenen el seu referent primer en l'experiència de l'amor humà; aquesta paraula sempre és transcendida cap a Crist i alhora arrela en l'experiència humana primordial; dintre el poema hi ha fórmules que només tenen sentit si l'Amat és identificat amb el Creador o el Redemptor; el ritme i el record de fons que sosté l'experiència és l'experiència d'amor i aliança descrita a la Bíblia i que troba la fórmula explícita en el *Càntic dels càntics*; per tant, només té ple sentit arrelada en aquesta experiència personal del sant i rellegida sobre el rerefons bíblic; amb tot, això no exclou que les fórmules puguin expressar en un altre cas un amor exclusivament humà, ja que la paraula capaç de dir el màxim —l'amor entre Déu i l'ànima— també pot dir altres formes inferiors d'amor —l'amor entre home i dona.

1. Bíblia i mística

Quan ens preguntem per la seva originalitat ens sorprèn comprovar que en un sentit és total i en un altre sentit inexistent, si la comparem amb les fonts i les normatives de la fe i de l'Església, en què es van nodrir la seva vida i el seu pensament. La mística de sant Joan de la Creu no és altra cosa que memòria viscuda, actualitzadora i verbalitzadora, alhora que una realització personalíssima de l'experiència religiosa, que amb mil protagonistes i en diferents gèneres literaris se'ns ofereix iniciada a la Bíblia. Però en la seva vida la paraula de la Bíblia no ressona com un vell relat de vells temps, sinó que torna a cremar com foc viu. El Déu de què parla encén l'home: la intel·ligència, la voluntat, la memòria.

Sant Joan s'apropa als grans testimonis de la manifestació divina, guies del poble i vidents, que van ser els profetes de l'Antic Testament, la passió dels quals era veure Déu, realitzar l'existència personal i la del poble des d'Ell, viure de la seva aliança conformant tota l'existència com a responsabilitat, és a dir, com a resposta a la seva paraula reveladora propositiva i promissòria. La visió de Moisès al Sinaí, d'Elies al Moreb i d'Isaïes al temple han estat sempre el punt on s'encenen les vocacions profètiques i els anhels místics, i a la llum dels quals han estat compresos tots els buscadors incondicionals de Déu.² També sant Joan de la Creu.

Hi ha una segona referència bíblica primera: el llibre del *Càntic dels càntics*, poema d'amor i de noces en un origen, que rellegit des de la tradició religiosa de l'aliança va ser pressentit com el símbol de les relacions amoroses entre Jahvè i el seu poble. El que els profetes havien anunciat com a oferiment i repte a un poble infidel perquè es compregués com a esposa fidel, esdevé relat poètic. Aquí la transcendència de Déu que domina el pensament profètic es torna immanència d'amor, apropament enamorador, goig compartit i plenitud de lliurament. Rere aquest procés de reconversió del poema d'amor en poema teològic hi ha una convicció: Déu no vol ser menys i no ofereix menys a l'ànima que l'espòs a l'esposa.

Ni fra Luis de León ni sant Joan de la Creu no ignoren el sentit originari del poema —l'escorça, poema d'enamorats—, però no van parar fins a arribar a la saba teològica: Déu enamorador. Aquest poema bíblic, vist així, ofereix a sant Joan de la Creu gairebé tots els símbols, paraules, ritme intern, dinamisme de la recerca i de la trobada del seu *Càntic*. El renaixement universitari de Salamanca i Alcalà, on va viure, i l'humanisme popular li oferiran el teixit concret per dir en castellà viu aquell drama. La seva genialitat és haver portat al cim més alt la lògica del *Càntic dels càn-*

2. Cf. J.M. VAN CANGH (ed.): «Trois rencontres de Dieu dans l'Ancien Testament», dins *La mystique*, París, 1988, ps. 29-45.

tics amb una expressivitat castellana, seleccionada i simplificada al màxim, ja que si tot sant Joan és en Garcilaso i en la lírica popular, tot hi és simplificat i transcendent per un toc intern de gràcia i per un miracle tècnic, segons la fórmula clàssica de Dámaso Alonso.

Si la lògica profunda del profeta el du a voler veure Déu, situat fora de si i sentint-se oprimint per la seva transcendència i santedat; i la lògica profunda del protagonista del *Càntic* bíblic el du a voler-se apropar absolutament a Déu en immanència d'amor, hi ha una tercera lògica que, després de recórrer aquestes dues i conservant-les, malgrat tot les vol superar: l'obra de l'Évangeli, i en especial de l'Évangeli de sant Joan. El dinamisme de veure Déu, d'una banda, i d'estimar i fruit de Déu, per l'altra, culmina en la necessitat de ser Déu; fita on porten les últimes pàgines santjoanistes. I en això és infinitament més teòleg que tots els professionals de l'escolàstica que l'havien precedit. El místic caça llebres que abans ningú havia albirat; atorga una realització creïble a certes afirmacions bíbliques que havien passat desapercebudes o que es tenien per irrealitzables en tot el seu realisme, i per això restaven al límit de la consciència eclesial, acotxades pel silenci o descartades pel descrèdit. És el místic qui s'atreveix a creure del tot tota la Bíblia i s'hi lliura perquè sigui real en ell el missatge de divinització de l'home.

Sant Joan de la Creu se sabia de memòria el capítol 17 de l'Évangeli de sant Joan, i en els seus llargs viatges demanava al seu company que l'hi recités en veu alta. Aquest capítol parla del coneixement i l'amor recíprocs entre el Pare i el Fill: «Els he fet conèixer el vostre nom, i els el faré conèixer encara perquè l'amor amb què vós m'heu estimat a mi estigui en ells, i jo, en ells» (Jo 17,26). Tant al *Càntic* com a *Llama*, el sant no fa sinó expressar amb realisme d'experiència viva el que és aquest amor, coneixement i vida nous que deriven de l'amor del Pare que ens ha donat Jesús.³ Per la seva banda, *Llama* es proposa tan sols explicar què significa Joan 14,23, que parla de venir al Pare, el Fill i l'Esperit, a fer estada en l'ànima (cf. *Llama*, pròleg, 2, 1,15).

Quina mena de presència, d'acció i de transformació divina és aquesta que hem de pensar amb categories personals i psicològiques, i no simplement com la presència d'un objecte en un espai físic? La resposta de sant Joan és clara: Déu transforma l'home en el que ell és, és a dir, el glorifica i deïfica, fent-li compartir i corealitzar la seva vida trinitària.⁴ La diferència

3. «I això és la vida eterna, que us coneguin a vós, únic Déu veritable, i el qui heu enviat, Jesús, el Messies. Jo us he glorificat a la terra duent a terme l'obra que m'heu donat a acomplir» (Jo 17,3-4).

4. Aquest tema, que ja era present al *Càntic* («el alma se hace deiforme y Dios por participación; ¿qué increíble cosa es que obra ella también su obra de entendimiento, noticia

de ser entre l'ànima i Déu no ha impedit la comunió de vida amb ell. El vell somni de l'home, transformat en esquer i llançat per la serp al paradís, s'ha complert: l'home arriba a ser com Déu. La història ha aconseguit així la seva consumació final i la seva il·luminació de principi. La passió de ser Déu és legítima i possible des del realisme del consentiment a la pròpia finitud i mort, alhora que des de la suprema il·lusió que descobreix i consenteix a l'oferta divina: ser deïficats, de l'única manera possible: en el do i la comunió, no en el rapté i la violència.

2. Transcendència, història, subjectivitat

Troblem en sant Joan un reflex objectiu de l'estructura trinitària de la revelació, que es fa sentir com a *transcendència* absoluta sobre el món, l'home i totes les seves empreses, i que només podem reconèixer i obrir-nos-hi, amb fe, quan ella s'obre misericordiosament a les creatures; que es fa sentir com a *història* enmig nostre i que instaura en el cor del món un signe personal a la llum del qual s'entén l'ésser, el present, el futur i l'enigma de cada vida humana, signe personal que es fa paraula i es defineix ell mateix com la Paraula; que es fa sentir no només en la llunyania de la transcendència o en la distància d'una història anterior, aliena i per a nosaltres esgotada en la seva particularitat, sinó que es torna immediata a cada generació i a cada home com a *experiència, do, subjectivitat*. A aquesta estructura de la realitat hi corresponen els tres noms de les persones en Déu: Pare, Fill i Esperit.

En l'obra de sant Joan de la Creu hi ha un equilibri admirable entre sentit de la transcendència sagrada —d'aquí la seva insistència radical en la fe—, atenció a la història, on coneixem la Paraula única que el Pare té, i que per tant no ens en pot donar una altra, i finalment valoració de l'experiència interior, àmbit on esdevenen reals per a l'home les altres ducs. La genialitat de la seva obra és que ens ofereix doctrina sobre aquesta transcendència (Pare), sobre el seu reflex per la bellesa i la veritat de la revelació en la Paraula (Fill) i sobre l'experiència personal lluminosa (Esperit Sant). Apareix novament la coherència admirable dels tres elements, experiència-paraula-doctrina, l'existència dels quals reflecteix el misteri mateix de Déu. Així com sense el Fill, la Paraula, no ens seria cognoscible el Pare, sense els poemes de sant Joan no ens seria revivable ni realitzable l'experiència santjoanista. Pel fet de ser símbols són inesgotables, de la mateixa manera que Jesús el Fill és Paraula anterior a les paraules; és pa-

y amor, o, por mejor decir, la tenga obrada en la Trinidad juntamente con ella como la misma Trinidad?» (39,4), es converteix en central a *Llana*.

raula com a persona, i per tant inesgotable, i els poemes de sant Joan són doctrina en tant que poesia, i per tant inesgotables, llegibles en claus múltiples, vàlids per a les situacions diverses de cada ànima.⁵

3. Déu, la Paraula i l'Home

La raó més patent de la seva originalitat és, però, la suma d'intel·ligència mística (Déu), de creació literària (poesia) i de coneixement de l'esperit humà (home). ¿No és revelador, i corprèn, que les paraules més freqüents a la seva obra siguin precisament tres: *Dios* (4.553), *decir* (4.552) i *alma* (4.464)? Vet aquí la fascinació que relliga els tres elements i els fa inseparables: Déu, la paraula, l'home. I en aquest ordre són decisives per a ell les tres realitats: primer de tot, metafísicament, hi ha Déu, i per això és el primer que ha de ser cercat, i en la recerca i des de la trobada amb ell tenim una paraula nova i sabem qui és l'home, de què és capaç i de què té necessitat.

Aleshores, l'experiència mística apareix com la forma suprema de percepció del real, de Déu i de l'home. És l'experiència on són recíprocs el coneixement i l'amor de Déu i els de l'home. L'home es coneix a si mateix i a Déu amb el coneixement amb el qual ell es coneix i ens coneix. L'home estima Déu amb l'amor amb què Déu s'estima i l'estima. L'home es pot dir i diu el món amb la mateixa Paraula, creadora, sustentadora i consumadora del món amb què Déu els diu. Aquest coneixement o relació que conforma i orienta tots els dinamismes de l'ésser humà: des de la intel·ligència fins a la voluntat, des del sentiment fins a l'afectivitat, que és fruïció i connaturalitat, memòria de l'origen i esperança del terme: un coneixement així s'ha convertit en el paradigma d'un ideal, acció, forma de vida i de relació humanes, que seran totalitzadores, guaridores i exemplars per a tota vida humana. Allò que va ser possible per la gràcia de Déu en un home, apareix ara com el bell model del tot home que necessita ser. L'experiència mística es dibuixa d'aquesta manera com la realització límit cap a on tendeix tota acció humana veritable, i on es realitza de ple la vida cristiana.

Un altre tret de la seva profunda originalitat és haver posat l'amor en el cor i com a cor de l'existència, la seva arrel i sentit, per damunt d'altres afirmacions relatives a Déu i d'altres actuacions de l'esperit humà. L'exis-

5. Per això deixa les admirables paraules que interpreten les cançons: «Los dichos de amor es mejor declararlos en su anchura, para que cada uno de ellos se aproveche según su modo y caudal de espíritu, que abreviarlos a un sentido a que no se acomode todo paladar. Y así, aunque en alguna manera se declaran, no hay para que atarse a la declaración» (*Cántico*, próleg, 2).

tència sorgeix des de l'amor creant; es fonamenta en l'amor sustentador i esdevé plena en l'amor consumidor. La clau de sant Joan és l'afirmació bíblica: Déu ens va crear per amor i ens crida a estimar. La plenitud, l'home l'obté quan, ja divinitzat, pot correspondre en igualtat a l'amor amb què Déu l'estima. La reciprocitat amb l'amor diví és la fita de la nostra existència: «Esta pretensión del alma es la igualdad de amor con Dios, que siempre ella natural y sobrenaturalmente apetece» (*Cántico*, 38,3). Tot el que sant Joan de la Creu diu sobre la nit revela el realisme de la seva anàlisi sobre l'estretor i la por, el replegament i el pecat, els temors i les ànsies de l'home davant Déu, però tot vist en l'horitzó de l'eixamplament necessari perquè en tots els racons del seu ésser, psiquisme i dinamismes, l'home s'integri a la plenitud i l'amor de Déu.

4. Límit i eixamplament del límit

Aquest és un aspecte ulterior de la seva originalitat: dignifica més l'home el que pot ser que el que és, el que pot rebre de l'altre que el que pot conquerir per ell mateix. És l'extensibilitat de l'home a ordres d'experiència i de realització, conduït per la mà de Déu, que ell no hauria pogut somniar i en què ha d'entrar per l'obscuritat de la nit, això és, transcendent la pròpia racionalitat, ja que per arribar on no sabem cal que anem per on no som. L'home es transcendeix amb el suport de la confiança percebuda, mentre espera que qui el va crear per amor el dugui a més amor, ni que sigui per camins d'estretor, de renúncia i de nit. Que són necessàries perquè la finitud de l'home l'inclina a recloure's sobre els seus límits, a afincar-se en les realitats que pot supervisar i dominar, a limitar-se al seu món. La tremolor interior que la contingència suscita inclina al replegament i al tancament sobre si mateix. El pecat mudarà la tremolor en por, recel i refús de Déu. La «nit» de Déu amb l'home és el mitjà necessari i inevitable per refer en sentit contrari els dinamismes nascuts de la finitud i del pecat en un cas, de l'amor i del desig en un altre. La nit és l'instrument que l'amor utilitza per fer l'home capaç de més amor i per alleujar-li les sospites, les pors i els aterriments en el seu indret de terra i de mort.

Consentir que Déu ens recreï, acceptant que aquesta nostra condició espiritual actual sigui purificada i transformada: aquest és el gran repte de l'home. Que pot perdurar en el seu vell ésser amenaçat per la finitud i el pecat o, al contrari, ser transferit a una relació amb Déu en la qual participa de la seva vida, és a dir, de la seva indestructibilitat i sobirania sobre la mort. I amb això s'obre l'abisme o la condició dramàtica de la vida humana: l'home té el repte de perdurar en la seva vella existència carnal o bé

passar pel procés d'assimilació divina, que comporta una refosa i forja del vell ésser per conformar-lo a l'ésser diví. La *Noche* descriu el procés d'aquesta transformació i la *Llama* el resultat final.

Aquesta perspectiva ens porta a la següent: tot el projecte de sant Joan de la Creu neix d'un optimisme antropològic. Una de les dificultats més grans de la consciència humana és gosar pensar bé de l'home, confiar en les seves possibilitats reals, acceptar l'immens horitzó d'esperances que té de fet. Per a sant Joan de la Creu l'home té una capacitat infinita, una set infinita, una fam infinita, i quan renuncia a saciar-les topa amb una privació infinita. Aquesta capacitat és la seva glòria i el seu pesar, perquè omplir-la és la plenitud i la salvació; i no fer-ho equival a quedar sempre en el buit, és a dir, a una pèrdua i una perdició absoluta. Només un text: «Es pues profunda la capacidad de estas cavernas, porque lo que en ellas puede haber, que es Dios, es profundo e infinito; y así será en cierta manera su capacidad infinita, y así su sed es infinita, su hambre también es profunda e infinita, su deshacimiento y pena es muerte infinita, porque aunque no se padece tan intensamente como en la otra vida, pero padece una viva imagen de aquella privación infinita por estar el alma en cierta disposición para recibir su lleno» (*Llama*, 3,22).

I quan aquesta capacitat es compassi amb Déu i es deixi omplir de Déu, quina excel·lència, quin brot diví de glòria és aleshores l'home!: «La sombra que nace al alma la lámpara de la hermosura de Dios será otra hermosa al talle y propiedad de aquella hermosura de Dios; y la sombra que le hace la sabiduría de Dios, será otra sabiduría al talle de Dios, y así de las demás lámparas o, por mejor decir, será la misma sabiduría y la misma hermosura y la misma fortaleza de Dios en sombra, porque el alma acá perfectamente no la puede comprender; en la cual sombra por ser ella tan al talle y propiedad de Dios, que es el mismo Dios en sombra, conoce bien el hombre la excelencia de Dios.

»Porque entiende y gusta la potencia divina en sombra de omnipotencia; y entiende y gusta la sabiduría divina en sombra de sabiduría divina; y entiende y gusta la bondad infinita en sombra que le cerca de bondad infinita, etc. Finalmente gusta la gloria de Dios en sombra de gloria que hace saber la propiedad y talle de la gloria de Dios, pasando todo esto en claras y encendidas lámparas, todas en una lámpara de un solo y sencillo ser de Dios que actualmente resplandece de todas estas maneras» (*Llama*, 3,14-15).

5. Degradació d'un cristianisme sense mística

Sense una obertura a aquests horitzons, la vida humana seria privada de la seva possibilitat i esperança supremes. Per això els místics sempre

empenyen a pensar i a esperar, a estimar i a fer. Sense aquesta recepció amorosa i recreadora dels místics, l'Església estaria amenaçada en la seva íntima experiència religiosa. La religió corre sempre el risc de degradar-se en *positivisme històric* d'una revelació arrelada en el passat i que no seria aleshores sinó el relat d'un seguit de fets propis d'una cultura esgotada; de degradar-se en un *moralisme eficaç* que convertiria la vida en pura exigència a la llum d'uns principis abstractes que la collarien des d'un imperatiu inexorable i que acabarien dessecant la consciència, en no oferir-li la força necessària per dur a terme el que li imposen; de degradar-se en eixuta *institució jurídica* que reguli perfectament tots els programes, institucions, accions i persones, centrada en els projectes immediats d'aquest món i obsessionada per la pròpia vida i el propi funcionament; de degradar-se en una *utopia transformadora d'aquest món*, que volent-lo adequar als ideals de l'Evangeli acabaria emprant els mateixos mitjans i tècniques al capdavant violents amb els quals les institucions d'aquest món imposen els seus programes; de degradar-se en una simple *esperança escatològica* que considera aquest món un entretemps tolerable, que no n'espera res i que confia en una altra forma de vida, l'única veritable, al costat de la qual aquesta no té en el fons cap significació.

Quan aquestes degradacions tenen lloc, l'Església deixa de ser percebuda com un misteri i passa a ser només institució; les paraules deixen de vibrar amb la llum i la força d'un originari centre diví; Déu deixa de ser el Sant i la fascinant realitat amorosa que l'home sempre anhela, i esdevé una idea o concepte buit o simplement regulador de certs sentiments; la teologia deixa de ser una fe elevada a raó, una raó eixamplada per la fe i una experiència particular que cerca significació universal. Sobre aquest xerefons de perills i amenaces, una mística com la de sant Joan ens retorna al centre de la realitat religiosa: en el seu contingut objectiu, en la mediació històrica, en la dimensió eclesial i, sobretot, en la potent força de vida i transformació de la consciència. Les paraules de sant Joan atorguen impressió i entitat de realitat a allò de què parlen. Qui s'hi endinsa i es deixa il·luminar per la seva veritat acaba veient Déu com el foc que il·lumina en la nit i núvol que fa ombra de dia.

La dimensió mística de la fe és una constant des del Nou Testament, i troba en santa Teresa i sobretot en sant Joan de la Creu una expressió personal suprema, traduïda en una paraula creadora que, sense cap pretensió literària, ha assolit el cim expressiu de la llengua castellana, i no només a les cançons de *Noche*, *Cántico* i *Llama*, sinó també als comentaris que ens n'ofereix.

6. La universalitat d'una paraula

Aquí apareixen les raons de la seva universalitat: Déu, l'home, la paraula, dels quals ell ha sabut, ha parlat i que ha viscut com a realitats supremes. Des de l'arrelament en la fe cristiana, des de la lectura bíblica, la institució eclesial en la seva forma de vida carmelitana ha arribat fins a la mateixa entranya de la humanitat, descobrint-ne la possibilitat suprema: la trobada amb Déu i la transformació en ell; ha descobert i ha formulat les condicions divines i les exigències humanes d'aquest necessari procés de purificació i glorificació a què la vida humana aspira secretament; ha creat una paraula, uns símbols i un ritme on tots ens sentim benaurats i enaltits. Per això s'hi trobaran molts homes que potser no comparteixen tots els pressupòsits des dels quals sant Joan pensa, escriu i viu.⁶

Pels efectes d'humanitat il·luminada se sentiran a prop d'ell i, sens dubte, des d'ell albiren i endevinen la causa: la santedat de Déu, la seva revelació en Crist, l'atorgament a la subjectivitat per l'Esperit. D'aquí els ve el sentit últim, la seva resplendor i la seva gràcia, tant la poesia com el pensament. Perquè ni van néixer sense la referència viscuda a Déu, ni van ser escrits sinó per agrair i transmetre aquesta experiència de Déu, ni són definitivament comprensibles sense aquesta clau sempre pressuposada en l'autor i en l'obra. En parlar des del Déu origen de tot el real i en referir-se a Crist, a qui estem conformats i predestinats, sant Joan de la Creu, des de la seva particularitat cristiana constitutiva i afirmada, ha arribat a descobrir la possibilitat i la receptivitat supremes de l'home respecte de Déu mateix donat com a amor; i ha estat capaç d'expressar-se com una forma literària del màxim nivell significat.

Des de la unió a Déu com a objectiu central de la seva vida, el místic desplega una insospitada fecunditat: fecunditat apostòlica, fecunditat literària, fecunditat de l'esperança suscitada, fecunditat dels símbols il·luminats. Vista la seva influència actual en les ànimes que cerquen Déu, podríem dir de sant Joan de la Creu el que algú ha escrit d'una altra figura mística: «Il·lustra d'una manera inigualada la proporció estricta que hi ha entre la profunditat mística en una ànima cristiana i l'amplitud de la seva repercussió apostòlica. És una de les proves vivents i irrefutables que l'element místic és en l'Església l'element vital, i per tant principal, que suscita i sosté l'impuls religiós de la comunitat.»⁷ Fecunditat teològica: si l'absència d'una teologia que nodrís no només el pensament sinó els de-

6. Cf. F. RUIZ SALVADOR: «Unidad y contrastes: hermenéutica sanjuanista», dins VV.AA.: *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid, 1990, ps. 47-51.

7. J.H. WALGRAVE: «Théologie de la grâce et expérience mystique dans la tradition de l'église catholique», dins J.M. VAN CANGH: *La mystique*, p. 203.

sigs religiosos del cor va ser la condició prèvia perquè sorgís i quallés la reforma de Luter,⁸ l'oferta d'aquest pensament religiós que nodreix alhora les intel·ligències i els cors, duta a terme entre d'altres per sant Ignasi, fra Luis de León, santa Teresa i sant Joan de la Creu, va ser la condició de la reforma catòlica.

La mística és avui encara la condició necessària perquè la teologia no es degradi en tècnica de comprovació o d'anàlisi (arqueologia o filologia), en programació social o en proposta moral, en utopia intramundana o en buit discurs formal. I tot això recobert de pretensions científiques o de radicalismes històrics. Cal que en el cor de l'Església sorgeixin existències amb una paraula veritable que facin creïble que Déu és real, personal, amorós de l'home i satisfent de les seves apetències més profundes. Sense aquestes presències i paraules, la paraula de Déu perdrà tota sonoritat, serà reduïda a concepte buit o rebutjada com a causa de molta sang. «Els místics se situen en el cor de l'univers teològic: per a ells menys que per a ningú, Déu no és un concepte, és una Presència, la Presència que funda i transfigura tot concepte.»⁹

7. La nostra actitud davant el místic

Quina és l'actitud pròpia i coherent davant una persona i una obra com les que trobem en sant Joan de la Creu? Si fos només una figura exemplar, n'hi hauria prou amb l'admiració i la imitació; si fos només un mestre, n'hi hauria prou amb la comprensió i l'acceptació de la seva doctrina; si fos només un poeta, n'hi hauria prou de rebre i introduir-se en el seu món simbòlic i estètic; però és inicialment i diferencialment una altra cosa. És un exponent de la gràcia que s'insereix en el món, que el transforma i l'obre a altres possibilitats insospitades, i per això la seva existència és un trasllat del misteri mateix de Déu. D'aquí que l'única actitud possible sigui la veneració que s'atorga a la realitat sagrada, a la Belleza, a la gratuïtat absoluta, a l'amor incondicional. En aquest cas, una admiració agraïda davant el miracle de la comunicació divina que transforma la vida humana.

El *Cántico*, partint de la ferida, generadora de dolor, gaudi i amor, descriu l'itinerari de qui va a la percaça de l'Amor que l'ha nafrada, que l'ha revelada a ella mateixa i que des del rostre contempla tot el món. A *Subida* i *Noche* descriu els processos de purificació, eixamplament i alhora estretiment que ha de sofrir l'home finit i pecador, reclòs, constret i anguixat en

8. Y. CONGAR: *Martin Luther. Sa foi, sa réforme*, París, 1983, p. 20, nota 10.

9. G. MOREL: *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix*, París, 1960, vol. I, p. 46.

ell mateix, per fer lloc a aquest amor ofert, fent desembocar la llibertat per la mort en l'amor. *Llana*, finalment, mostra el que és una vida humana que arriba a l'extrem de les possibilitats atorgades a l'ésser mortal: la transformació en Déu i la realització humana de la vida divina. Davant aquest fet teològic, en què l'ombra, el caient i el toc de glòria divina transformen l'ombra humana en glòria d'humanitat, l'única actitud corresponent és l'esbalaiament, l'adoració, l'agraïment a Déu perquè ha fet tals coses en un home, perquè ha atorgat tal destí a la nostra espècie, perquè ha anticipat en aquest món una espurna del que és la vocació humana final.

Els místics són, de tota manera, els anticipadors del nostre futur, els realitzadors inicials del que serà aquella vida divina comunicada a l'home, on ell coneix com és conegut, estima com és estimat i recorda com és recordat, amb un gaudi que supera tot gaudi d'aquest món. Davant aquesta donació de vida, en què Déu no es reserva res i ofereix a l'ens finit ser amb ell i com ell, només és possible l'etern estremiment de la sorpresa, la lloança agraïda, l'esperança de poder participar en l'abisme de gràcia.

8. Del recel a la confiança

Només des de l'admiració agraïda i des de la participació en aquesta forma de vida que el místic ja viu, supera el seu recel l'ésser finit davant l'Infinit, l'ésser pecador davant el Sant, l'ésser que és indigent davant el que és plenitud indeficient. D'aquesta manera, el místic, després de conduir-nos pel desert de la nit i de la mort, és el màxim exponent de llibertat i el suprem generador d'amor. Perquè ell ha desvelat que el cor i el destí de l'home desemboquen en el Misteri, que no és retingut sinó que és atorgat. Sant Joan de la Creu no només ha viscut per a si aquesta divina plenitud oferta, sinó que ens la lliura en uns poemes i uns símbols inesgotables, i l'exposa en la seva coherència cristiana i antropològica a través dels seus comentaris. I tot això gràcies a una creació literària que és un miracle de cura i de descurança, de senzillesa i de complexitat, de naturalesa cultivada i de gràcia transparent. La seva gratuïtat absoluta en relació a aquest món es va tornar font de suprema fecunditat per a aquest món, i el pobre frare, estrany a la història ambiental de la poesia —paraula que no emprà mai— i donat exclusivament a les tasques monacals diàries, va resultar ser el màxim poeta de la llengua castellana.

9. La lògica de les tres obres majors

Després d'exercitada l'admiració davant aquesta vida divina que resplendeix en els textos i que commou tot lector net i humil, en albirar el

misteri diví en la seva presència literària, caldrà fer-ne una lectura assimilativa amb voluntat d'intel·lecció teòrica i d'imitació moral. Només des de la inserció en l'experiència mística que revela *Cántico*, pressupòsit permanent de tots els altres escrits del sant, *Subida* i *Noche* deixen de ser un manual d'acovardiment, angoixa i desesperança davant Déu, ja que l'antropologia subjacent topa amb la nostra comprensió fonamental de Déu com a Déu de la vida i de l'home com a ésser cridat a la vida per un Déu amic de l'home. El cristianisme no és un camí per arribar i desembarcar en el no-res alliberador, o per superar la consciència en un nirvana final, sinó una sendera que, a través dels espadats de la mort, escomesa i superada, arriba a la vida. Així com el Nou Testament no parla mai de la creu fora de l'horitzó i l'experiència de la resurrecció de Crist, no es podrà dir res sobre la nit i la pujada si no és en un horitzó d'experiència d'amor (*Cántico*) i de consumació de l'amor (*Llama*). Aquí també hi val el principi: on hi ha la fi hi ha el meu inici; el regne dels termes estableix els criteris per discernir els camins. Però un camí no ha estat mai una llar definitiva ni ha donat el sentit darrer a un destí.

10. L'encontre creador amb el místic

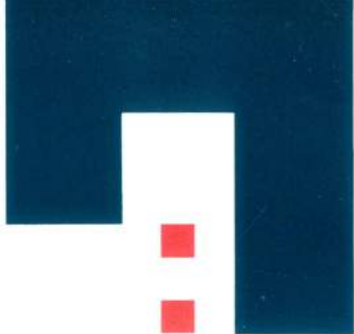
Aquesta admiració, prèvia i anterior a la necessària imitació i acceptació de la seva doctrina, no poden ser, avui, ingènues ni directes. La distància espiritual, l'experiència antropològica de l'home i del món que tenim avui, l'accent diferent en la imatge de Déu a la llum més intensa del misteri pasqual, fan necessari un procés llarg i complex de maduració i de marxa fins al fons dels problemes. Només allí trobarà el lector el veritable sant Joan de la Creu. I malgrat això aquest procés és complex en un sentit i infinitament senzill en un altre, perquè, essent l'home imatge de Déu a través de totes les fases històriques i de totes les formes culturals, manté una capacitat innata d'anar al fons i retrobar tots aquells en qui Déu s'ha manifestat com a Déu, en qui s'ha donat una refracció encarnativa de Jesucrist.¹⁰

Exponent suprem de la mística cristiana, sant Joan de la Creu és alhora un exponent suprem d'humanitat històrica i de creació literària, en una unitat que no tolera l'escissió ni l'absolutització de cadascuna de les dimensions. En tot cas, en ell es fa evident que la flama de la llibertat no tan sols no s'apaga ni es consumeix, sinó que s'encén i es consumeix en contac-

10. «En el fons de la naturalesa humana, i en conseqüència en cada home, la imatge de Déu hi és impresa, és a dir, hi és allò que constitueix en ell —també sense ell— com una crida secreta a l'Objecte de la revelació, plena i sobrenatural, aportada per Jesucrist.» H. DE LUBAC: *Paradoxe et mystère de l'église*, Paris, 1967, p. 127.

te amb el Misteri quan aquest és reconegut com a amor entregat; i s'hi fa evident també que la consciència metafísica i moral no només no mor sinó que s'encén i s'aguditza en el contacte amb l'Absolut.¹¹ Totes les purificacions prèvies que ens ha ofert sant Joan de la Creu han tingut per dolç fruit la distinció entre aquest Absolut diví i els somnis, ídols o absoluts humans, i la identificació de l'Absolut diví com a amor, gràcia, solidaritat, compassió, i no com a exigència, llei, enveja o recel davant l'home. En conseqüència, ha identificat l'home amb l'ésser destinat a l'amor i a la llibertat més enllà de tots els apetits sensuais propis i de tots els refrenaments o les captivitats alienes. Una admirable teologia, mística en un sentit i crítica en un altre, i una antropologia il·lustrada i realista: vet aquí el que ens ofereix sant Joan de la Creu en els breus poemes i els sobris comentaris. Un miracle.

11. Fórmules conegudes amb què l'existencialisme francès va jutjar el fet religiós: «La consciència metafísica i moral mor en el contacte amb l'Absolut» (M. MERLEAU-PONTY: *Sens et non-sens*, París, 1960, ps. 191-192). La frase s'adreça a l'idealisme alemany i la metafísica de Hegel; no al cristianisme històric ni als místics cristians.



FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
CRISTIANISME I CULTURA

Editorial Claret

