

Notas sobre el léxico de la prosa de San Juan de la Cruz y el léxico de Santa Teresa

RESUMEN

El objetivo de este artículo es el estudio del léxico en prosa de san Juan de la Cruz y buscar las relaciones léxicas con el lenguaje utilizado por santa Teresa de Jesús. El autor ha publicado recientemente un amplio estudio sobre el vocabulario de la santa carmelita. Si bien los escritores citados intercambiaron en su vida importantes noticias y experiencias, es discutible su influencia mutua en el léxico. Se han elegido para el estudio comparativo lexemas utilizados por ambos. Y así señalar fronteras entre la connotación y denotación, con la posibilidad de creación de archilexemas, (archilexème, según Pottier). No nos alejamos, pues, del estudio de K. Bühler de los campos mostrativo (al. Ziegfeld) y campo simbólico (al. Zeichenfeld).

PALABRAS CLAVE: Prosa de San Juan de la Cruz; vocabulario teresiano; literatura espiritual española; archilexemas del lenguaje espiritual; «noche» sanjuanista.

ABSTRACT

The aim of this article is to study of the lexicon in the prose of St. John of the Cross and find any lexical relations with the language used by St. Teresa of Jesus. The author has recently published a comprehensive study on the vocabulary of the Carmelite saint.

Whilst both writers exchanged throughout their lives important experiences and occurrences, it is arguable if there are mutual influences in their lexicon. The comparative study is based on lexemes used by both writers. We then signal boundaries between connotation and denotation and indicate the possibility of archilexemes (archilexème, according to Pottier) having been created.

We therefore do not turn away from Bühler's study of demonstrative fields (Ziegfeld in German) and symbolic fields (Zeichenfeld in German).

La poesía de San Juan de la Cruz significa una cima de difícil acceso para la comprensión lectora. El santo cuya formación humanística es indiscutible se caracterizó por un ansia espiritual y por la búsqueda de la belleza, que estimaba debería ser alcanzada por aquellos que como él sentían y padecían la misma inquietud.

La poesía del escritor abulense ha merecido estudios de una indiscutible calidad ¹. El Santo estimó que sería necesaria una explicación en prosa de su singular obra poética profunda e inigualable. Precisamente es el objetivo de este trabajo, el estudio del lenguaje en prosa del fraile carmelita y buscar qué relaciones léxicas tiene con el utilizado por Santa Teresa, compañeros ambos en la singular experiencia de la vida religiosa.

Nos fijaremos, pues, en este trabajo solo en el lenguaje en prosa de San Juan, lenguaje que el santo utiliza como esclarecimiento de su lenguaje poético. Nos podríamos plantear la dualidad de poesía/prosa, pero nos interesa subrayar y estudiar el dominio del escritor en el nivel léxico.

Debemos tener en cuenta, según Mancho Duque²: «Los recursos lingüísticos más trascendentales corresponden a modificaciones o innovaciones en el contenido de las palabras, esto es, al uso creativo de un lenguaje figurado...pues las figuras permiten romper las fronteras del lenguaje y decir lo indecible..»

La misma autora citada dice cómo el dominio de los valores semánticos de las palabras es la utilización de términos de significado opuesto, pues «la formulación antitética responde a una contraposición conceptual de hondas raíces filosóficas y religiosas que se halla en la base del pensamiento del Santo»³.

El escritor es un maestro en este recurso estilístico tan utilizado por los mejores humanistas.⁴ Por ejemplo:

1 Se han convertido en imprescindibles sobre la poesía de San Juan, los estudios de Dámaso Alonso, *La poesía de San Juan de la Cruz (Desde esta ladera)*, M., Gredos, 1942 y «El misterio técnico en la poesía de San Juan de la Cruz», en *Poesía española*, Gredos, 1950.

2 Mancho Duque, M.J., *Recursos léxico-semánticos en los escritos de San Juan de la Cruz*. En *Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz*. Madrid, F.U.E., 1993.

3 *Ibíd.* p 41.

4 Aunque solo se refiere a la poesía de SJC es interesante las aportaciones que realiza sobre la formación retórica del autor C. Cuevas García en *Aspectos retóricos en la poesía de SJC*. Alicante, Biblioteca Virtual Cervantes, 2011.

«Para venir a poseerlo todo, no quieras poseer algo en nada.
 Para venir a lo que no eres, has de ir por donde no eres.
 Para venir a gustarlo todo, no quieras tener gusto en nada.
 Para venir a serlo todo, no quieras ser algo en nada.
 Para venir a saberlo todo, no quieras saber algo en nada.
 Para venir a lo que no gustas, has de ir por donde no gustas.
 Para venir a lo que no sabes, has de ir por donde no sabes.
 Para venir a lo que no posees, has de ir por donde no posees»

El autor continúa y subraya:

«**MODO PARA NO IMPEDIR AL TODO**

Cuando reparas en algo, dejas de arrojarte al todo.

Porque para venir del todo al todo has de negarte del todo en todo.

Y cuando lo vengas del todo a tener, has de tenerlo sin nada querer.

Porque, si quieres tener algo en todo, no tienes puro en Dios tu tesoro» (*Subida del Monte Carmelo*, c. 13, en adelante S.M.C.)⁵

Según dice Mancho⁶ las formulaciones paradójicas «son especialmente frecuentes cuando están relacionadas estrechamente con los *símbolos*. Y es que el símbolo constituye, pues, una especie de unidad ambivalente dotada de una estructura dual».

San Juan, como hemos visto en el anterior texto, utiliza una concepción binaria que genera numerosas antítesis, basadas en la contraposición de términos antónimos⁷. La principal oposición que encontramos es oscuridad/luz, mejor dicho esta oposición se sublima en el símil por antonomasia de San Juan, *noche* y constituye el eje de toda su obra.

El léxico de SJC es tan complejo como su obra. Las palabras —avant Saussure— se diferencian en que son formales y sustanciales:

«El tercer género de palabras interiores decíamos que eran palabras sustanciales las cuales,, aunque también son formales, por

⁵ Los textos transcritos de SJC están referenciados a la edición : *San Juan de la Cruz. Obra Completa*. Ed. L. López-Baralt y E. Pachó. Madrid, Alianza Editorial, (1991).

⁶ *Ibíd.* 45.

⁷ Mancho Duque, M.J., *Expresiones antitéticas en la obra de San Juan de la Cruz*, en *Espiritualidad española del siglo XVI. Aspectos literarios y lingüísticos*. Salamanca, 1990.

cuanto muy formalmente se imprimen en el alma, difieren, empero, en que la palabra sustancial hace efecto vivo y sustancial en el alma y la solamente formal no así» (S.M.C., c. 31)

Y con ellas hay un monólogo interior porque en un plano lingüístico el concepto es superior a la palabra. A veces es un tema de palabras. La importancia reside en la impronta que puede hacer en el alma. Por ello, distingue la palabra formal, que sirve para enseñar o dar luz. Pero hay un estado superior que lógicamente equivaldría al considerado por SJC como concepto en la palabra de Dios, porque ponen «al alma, pronta y clara».

Y justo para llegar a esta situación SJC se enlaza con la «nova pietas» del Kempis, siendo preciso un corte radical según el carmelita:

«RECOGIMIENTO ESPIRITUAL.NO AL GUSTO SENSIBLE:
Y de éstos son también aquellos que se les acaba la vida en mudanzas de estados y modos de vivir; que, como sólo tienen aquel hervor y gozo sensible acerca de las cosas espirituales, y nunca se han hecho fuerza para llegar al recogimiento espiritual por la negación de su voluntad y sujeción en sufrir en desacomodamientos —sic—, todas las veces que ven un lugar devoto a su parecer, o alguna manera de vida, o estado que cuadre con su condición e inclinación, luego se van tras él y dejan el que tenían. Y como se movieron por aquel gusto sensible, de aquí es que presto buscan otra cosa, porque el gusto sensible no es constante, porque falta muy presto.» (S.M.C., c. 41)

Es decir, para aprovechamiento del alma es imprescindible el monólogo interior para el concepto y recogimiento. La palabra en su doble vertiente formal y conceptual es imprescindible para la meta que SJC desea alcanzar.

La concreción de esta palabra está acorde con la búsqueda de la doctrina que según C. Cuevas tiene «cinco hontanares fundamentales»,⁸ que son la sabiduría bíblica, los libros filosófico-teóricos, la experiencia propia, el parecer ajeno y la cultura popular.

La Biblia es la gran fuente para SJC, pero no la única. Difícil es para la crítica dilucidar la influencia tanto en la ideología como en el léxico la cultura grecolatina. El nombre de Pla-

⁸ Cuevas García, C., Prólogo a la edición de *Cántico espiritual*. (B), Alhambra, (s.a.).

tón, según C. Cuevas, no parece que lo conociera directamente, más bien la ideología platónica es una corriente percibida a través de San Agustín y de los místicos alemanes:

«Aunque se admitiera la coincidencia de vocabulario e imágenes, todo quedaba reducido a aspectos puramente formales... pero modernamente, sin embargo, se acepta una influencia más profunda que llegaría incluso al campo de las ideas, los símbolos y el lenguaje religioso destacando el motivo de Eros, cifra de la tendencia universal hacia Dios como bien y belleza suma».⁹

Muy debatida ha sido la posible influencia de la mística musulmana y que, según el célebre arabista español Asín Palacios, alcanzaría estratos profundos de la terminología y simbología, como veremos más adelante. Esta teoría de Asín, según C. Cuevas¹⁰, ha tenido una acogida favorable, aunque no convincente para ciertos críticos. Los términos que pudieran ser de influencia musulmana serían, «purgación», «vacío», «desnudez», y especialmente «noche». Es posible, añade C. Cuevas, que esta influencia llegara a través de la obra de Ramón Llull y de Francisco de Osuna.

En cuanto a Santa Teresa, como dice el profesor citado anteriormente, «es indudable que San Juan intercambia con ella importantes noticias y experiencias en sus frecuentes conversaciones. En todo caso, la influencia teresiana en la mística del reformador —que también hubo de realizarse en dirección contraria—, no debe exagerarse, ya que, aun obedeciendo sus ideas a un mismo espíritu, se diferencian en muy importantes características».¹¹

Esta afirmación la podremos considerar como válida en el estudio del léxico comparativo de ambos escritores. Pero no crea *ex nihilo* su misterioso arte verbal. Hay antecedentes literarios. Según L. López Baralt solo tendremos que ir a buscarlos a Oriente y no a Occidente.¹² Además de un contexto literario he-

9 Cf. Cuevas, *Ibíd.* Además este profesor se apoya en la obra *St. John of the Cross: The imagery of Eros*, M., Playor, 1973.

10 Cf. Cuevas, *Ibíd.* Se menciona como opuestos a esta teoría a H. Hatzfel y al padre Crisógono de Jesús, «*Huellas del Islam en San Juan de la Cruz?*», *REsp.*, I, 1942

11 Cf. Cuevas, *Ibíd.* p. 74

12 López Baralt, L. y Pachó, E., *San Juan de la Cruz. Obras Completas.* (M), Alianza Editorial, (1991). Prólogo de L. Baralt, p.11.

breo, «no es la única incursión del poeta en terreno de la literatura oriental»¹³... Nuestro místico guarda la simbología secreta que acuñaron los sufíes y que constituyó un lenguaje hermético *a clef* —como ejemplo apunta L.López «el huerto o jardín del alma que hay que irrigar con agua de noria o manantial».

Efectivamente, está demostrado que en tiempos universitarios de SJC en Salamanca se estudiaba árabe, pero no podemos olvidar que el símbolo del agua está en la Biblia. Como ejemplo, el profeta Isaías, a quien conocía muy bien SJC, pues simplemente en el c. 12 de *Noche Oscura* le cita dos veces. El profeta dice: *Sacaréis agua con gozo de las fuentes de la salvación*, según el texto actual de la Iglesia en castellano o según la Biblia de Jerusalén, *sacaréis aguas con gozo de los hontanares de salvación*. (Isaías, 12, 2-3).

Hay términos en que SJC se muestra como maestro indiscutible. El más genial es el término de *noche* que, como veremos, no es equivalente a tiniebla sino como paradoja connota la mayor luz, que el hombre puede recibir. Este término no está desarrollado en Santa Teresa. Hay otros términos en que ambos coinciden, aunque con diferencias también geniales. Son especialmente: *alma*, *camino*, *entendimiento*, *meditación*, *oración*, *perfección*, *quietud*, *unión*. Analizaremos a continuación las similitudes y diferencias entre ambos escritores por sus características léxicas.

ALMA.—SJC hace una descripción de alma activa/pasiva. En plural, es peyorativa «semejanza a los niños que van pateando y llorando». (p. 7.S.M.C., Prólogo)

El alma es objeto de desasimiento y desnudez de varias aprehensiones: «Y en éstas no digo que se haya negativamente, como en las demás aprehensiones porque ellas son parte de la unión, como habernos dicho, en que vamos encaminando al alma; por la cual la enseñamos a desnudarse y desasirse de todas las otras» (S.M.C., c. 26)

El «alma», «como fruto», de rigurosos aprietos se halla con una vehemente pasión del «amor divino». El alma a manera de fuego natural en el madero se prende de la noche de la contemplación penosa:

«En el cual verso da a entender el alma el fuego de amor que habemos dicho, que, a manera de fuego material en el made-

ro, se va prendiendo en el alma en esta noche de contemplación penosa. La cual inflamación, aunque es en cierta manera como la que arriba declaramos que pasaba en la parte sensitiva del alma, es en alguna manera tan diferente de aquélla, ésta que ahora dice, como lo es el alma en medio de estos oscuros aprietos, se siente estar herida el alma viva y agudamente en fuerte amor divino en cierto sentimiento y barrunto de Dios, aunque sin entender cosa particular, porque como decimos, el entendimiento está a oscuras» (S.M.C., c. 11).

Para que el alma esté dispuesta para la divina unión será necesario que esté absorta de las potencias y abstraída de todas las afecciones y aprensiones de las criaturas. El alma recibe una divina luz que «cuando embiste más sencilla y pura en el alma, tanto más la oscurece, vacía y aniquila de sus aprensiones y afecciones particulares». (N.O., C. VIII)

En Santa Teresa, en adelante ST, el término «alma» recibe una serie de definiciones objetivas, «castillo de diamantes», «pieza o palacio donde está el rey», «castillo resplandeciente», «perla oriental», «árbol de la vida», «palacio de grandísima riqueza», «edificio de oro y piedras preciosas». En contraposición a esta visión positiva, «el alma es un asnillo». Hay una imagen típica teresiana, «el alma se puede por morir/ para no acabar de morir».

CAMINO.—Este término se utiliza tangencialmente en SJC.» En este camino siempre se ha de caminar para llegar», y aprovecha para un enlace de la imagen «al madero que se transforma en el fuego». (S.M.C. c.11)

En ST el término «camino» tiene una especialidad única. *Camino de perfección* es un término representativo de la literatura española que incluso ha marcado obras paradójicas del mismo nombre.

En ST se entiende la vida espiritual como camino, con unas nociones de paso, trasiego, en busca de una meta que es la perfección, y no está exento de dificultades, pero con una visión optimista porque es el camino que llega a Dios, es un camino real (bajo los auspicios del rey), frente a otros caminos que son senda. Y siempre con el auxilio de Dios, pues no puede el alma cumplir su etapa sin el auxilio divino.

Algunas veces la noción del camino está unida a la noción de «fuente», con reminiscencias de las Sagradas Escrituras. Y la «fuente» de la vida espiritual es la oración.

El camino, con la visión optimista de ST se puede lograr, merced a la Providencia, con sosiego y quietud del alma, premio divino. Los obstáculos al camino específico de perfección es el «punto de honra» que equivale a «pestilencia».

Implícitamente se conocen otros caminos pero ST escoge-ría «el de padecer».

ST utiliza casi siempre un complemento determinativo. El más frecuente es «de perfección». También el complemento «de oración». Y en algunos casos estos complementos citados son equivalentes.

CONTEMPLACIÓN.—SJC define el término con sencillez e incluso se extraña que no se domine este vocabulario, «contemplación no es otra cosa.....que infusión secreta»: «Porque contemplación no es otra cosa que infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios, que, si la dan lugar, inflama al alma en espíritu de amor, según ella da a entender». (N.O.,C.10)

La contemplación en SJC tiene connotaciones de escala espiritual. «también a esta contemplación tenebrosa podemos también llamarla «escala». Las comunicaciones que hace Dio, alguna vez, levantan y humillan el alma. «El alma ha de estar a oscuras en cuanto es de su parte, para ser bien guiada por la fe a suma contemplación». (S.M.C., c. 4)

El término «contemplación», evidentemente, es uno de los más utilizados por los espirituales españoles. Sin embargo, tal como se dijo¹⁴, este término no es frecuente ni en Fray Luis de Granada ni en San Juan de Ávila. Esto mismo sucede en SJC, pero en ST es habitual.

Predomina en la santa carmelita una denotación común que sería el control de las potencias supeditadas en esta situación a la vida espiritual, «se engolfa el alma» o «la engolfa el Señor».¹⁵

13 Cf. L. Baralt, *Ibíd.* p. 45

14 Prieto García, C., *Santa Teresa y el vocabulario espiritual, en romance, de sus maestros*. M., F.U.E., 2014. p. 403 y ss.

15 Las abreviaturas referenciadas a la obra teresiana son las siguientes: V., *Libro de su Vida*; C.V., *Camino de perfección*, (código de Valladolid); M., *Moradas del castillo interior*. Los textos citados pertenecen a la edición de Efrén de la Madre de Dios, O.C.D. y Otger Steggink, O. Carm. Madrid, BAC, 1986.

Registramos en ST varias connotaciones:

- 1) Una connotación de movimiento hacia lo sublime:
«movimiento acelerado del alma y del espíritu, camino de trabajo» (C.V., c.16)
«nube o águila caudalosa que coge con sus alas» (6ª M., c.11)
- 2) Una connotación de lucha:
«pelear con un jayán» (V., c. 20)
«camino de trabajo» (C.V., c.16)
«parece esto algarabía» (6ªM., c. 6)
- 3) Una connotación de inmovilidad:
«Alma aherrojada...sin ser señora de sí» (V., c. 30)
«El alma se quema en sí» (V., c. 31)

ENTENDIMIENTO.—En SJC el entendimiento es un ente pasivo que es «alumbrado» por el Espíritu Santo, mediante la fe. El entendimiento ha de estar «oscuro y oscuro ha de ir por amor en fe». Aunque el entendimiento no es por sí capaz de ver en esta vida las sustancias «espirituales». Es la fe, «lumbre de la gloria», para disfrutar de la clara visión de Dios.

En SJC encontramos como única definición el que el entendimiento es «el primer aposento del alma»

En ST el entendimiento es un transformador del alma (V., c. 14), «un loco furioso» (V., c.31), pero una luz para el alma (7ª M., c.1), aquí coincide con SJC.

Existen en ST unas connotaciones negativas sobre el entendimiento, además de lo dicho, «el entendimiento no es capaz para poder dar traza» (4ª M., c.1) y el alma debe «atajar el discurrir del entendimiento». (4ªM.,c. 3)

En ST hay un hecho incuestionable que según avanza en las *Moradas* el entendimiento se perfila con una connotación positiva, lo mismo que las potencias se hacen más hábiles.

SJC distingue tres aposentos en el alma que coinciden con las potencias, por este orden: entendimiento, voluntad y memoria.

El entendimiento es el primer aposento donde se alojan las concepciones y los pensamientos.

Las diferencias de sabandijas y animales inmundos que estaban pintados en el primer retrete del templo, son los pensamientos y concepciones que el entendimiento hace de las

cosas bajas de la tierra y de todas las criaturas; tales cuales son, se pintan en el templo del alma cuando ella con ellasse embara-za su entendimiento, que es el primer aposento del alma.

«Las mujeres que estaban más adentro, en el segundo aposento, llorando al dios Adonis, son los apetitos que están en la segunda potencia del alma, que es la voluntad. Los cuales están como llorando, en cuanto codician a lo que está aficionada la voluntad, que son las sabandijas ya pintadas en el entendimiento.

Y los varones que estaban en el tercer aposento, son las imágenes y representaciones de las criaturas, que guarda y revuelve en sí la tercera parte del alma, que es la memoria. Las cuales se dice que están vueltas las espaldas contra el templo porque, cuando ya según estas tres potencias abraza el alma alguna cosa de la tierra acabada y perfectamente, se puede decir que tiene las espaldas contra el templo de Dios, que es la recta razón del alma, la cual no admite en sí cosa de criatura» (SMC., c. 9)

Es decir, que el entendimiento es el primer aposento. En el segundo aposento están los apetitos, representados por mujeres que lloran al dios Adonis. La memoria es el tercer aposento compuesta por razones, imágenes y representaciones de las criaturas. Resulta, pues, una escatología simple y muy efectiva para el adoctrinamiento, y que tiene reminiscencias de la cultura greco-latina.

En esta ascesis lacónicamente se dice que es el templo de Dios, recta razón del alma y no se admite en sí cosa de criaturas.

MEDITACIÓN.—Se define como un discurso natural con el que comienza el alma a buscar a Dios, hasta llegar a un trato más espiritual, que es la contemplación.

«Pues luego diréis: ¿será menester que el alma, cuando es pequeñuelo, las quiera tomar, y las deje cuando es mayor: así como el niño es menester que quiera tomar el pecho para sustentarse, hasta que sea mayor para poderle dejar?»

Respondo que, acerca de la meditación y discurso natural en que comienza el alma a buscar a Dios, es verdad que no ha de dejar el pecho del sentido para ir(se) sustentando, hasta que llegue a sazón y tiempo que pueda dejarle, que es cuando Dios pone al alma en trato más espiritual, que es la contemplación, de lo cual dimos ya doctrina en el capítulo 13 de este libro.» (SMC., c. 17)

Hay cierta coincidencia con ST. «la meditación, medio para la perfecta contemplación (6ªM., c. 7)

No se aparta ST de la «nova pietas» a definir la meditación «como discurrir mucho con el entendimiento, sobre la vida de Jesús. Ambos recurren a la imagen. Para ST es «agua viva», «agua celestial», «agua clara». (V., c. 19). Y para SJC «tomar el pecho», pero cuando el alma es un pequeñuelo que debe sustentarse. (SMC., c. 17). Observemos el valor diferencial que tiene «meditación» en ambos escritores.

EL MUNDO.—De acuerdo con la doctrina de los espirituales —«contemptus mundi»— el mundo es una suma servidumbre y cautiverio, en comparación con la servidumbre y señorío del espíritu de Dios.

El «mundo», para ST, «cuanto hay en él parece tiene armas para ofender a la triste alma». Aunque para ST existen dos mundos, uno, eterno; otro, soñado: «qué cosa es mundo, y que hay otro mundo, y la diferencia que hay de lo uno a lo otro, y que lo uno es eterno y lo otro soñado». (C.V., c. 6).

LA NOCHE OSCURA.—La canción primera de N.O. dice:

«En una noche oscura
Con ansias, en amores inflamada,
¡Oh dichosa ventura!
Salí sin ser notada
Estando ya mi casa sosegada.»

Como nota previa a la comprensión de esta canción, SJC analiza los efectos de esta noche que es la purificadora tanto de la parte sensitiva como espiritual:

«Estando ya, pues, estos (espirituales) ya aprovechados, por el tiempo que han pasado cebando los sentidos con dulces comunicaciones, para que así atraída y saboreada del espiritual gusto la parte sensitiva, que del espíritu le manaba, se aunase y acomodase en uno con el espíritu, (están) comiendo cada uno en su manera de un mismo manjar espiritual en un mismo plato de un solo supuesto y sujeto, para que así ellos, en alguna manera juntos y conformes en uno, juntos estén dispuestos para sufrir la áspera y dura purgación del espíritu que les espera. Porque en ella se han de purgar cumplidamente estas dos partes del alma, espiritual y sensitiva, porque la una nunca se purga bien sin la otra, porque la purgación válida para el sentido es cuando de propósito comienza la del espíritu. De donde la noche que habemos dicho del sentido, más se puede y debe llamar cierta reformation y enfrenamiento del apetito que purgación. La causa es porque todas las imperfecciones y desórdenes de la parte sensitiva tienen su fuerza y raíz en el espíritu, don-

18 Además de la obra de Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931, resulta muy atractivo y sugerente su libro póstumo *Sādilies y alumbrados*, obra compilada por sus alumnos.

La noche es oscura y seca en SJC, pero produce el conocimiento en sí y de la propia miseria. En la noche de los contemplativos existen tres grados:

- 1) Una noche de sentido, cuando el alma sale de la primera purgación.
- 2) Noche de espíritu, cuando el alma sale del estado de principiantes y se «ejercita en el de aprovechados», que es como una salida de estrecha cárcel y anda el alma en las cosas de Dios con soltura y satisfacción del alma.
- 3) La «noche», por excelencia

Estos tres grados corresponden a «sequedad», «meditación» y «contemplación». Las potencias del alma entendimiento, memoria y voluntad merecen una atención especial en ambos escritores. Especialmente el entendimiento y la voluntad.

«Y así nos conviene notar otro excelente provecho que hay en esta noche y sequedad del sensitivo apetito, pues habemos venido a dar en él, y es: que en esta noche oscura del apetito (porque se verifique lo que dice el profeta (Is. 58, 10), es a saber: Lucirá tu luz en las tinieblas), alumbrará Dios al alma, no sólo dándole conocimiento de su bajeza y miseria, como habemos dicho, sino también de la grandeza y excelencia de Dios» (N.O., c., 10)

A este respecto, M. J. Fernández Leborans¹⁹ apunta que «San Juan de la Cruz menciona tres «noches», connotativas de las tres fase fundamentales del proceso místico... y la noche de los sentidos supone varias subdivisiones, relativas a los estados espirituales», donde el espíritu encuentra una «serena y amorosa contemplación». Esta noche oscura es paso obligado «para llegar a la divina luz de unión perfecta del amor de Dios».

«Pero es la duda: ¿por qué, pues es lumbre divina, que, como decimos, ilumina y purga el alma de sus ignorancias, la llama aquí el alma noche oscura? A lo cual se responde que por dos cosas es esta divina Sabiduría no sólo noche y tiniebla para el alma, mas también pena y tormento: la primera es por la altura de la Sabiduría divina, que excede al talento del alma, y en esta manera le es tiniebla; la segunda, por la bajeza e impure-

¹⁹ Fernández Leborans, M.J., *Luz y oscuridad en la mística española*. M., Cupsa Editorial, s.a.P. 164. Muy importante es el valioso esquema que la autora realiza sobre los campos semánticos en la mística.

za de ella, y de esta manera le es penosa y aflictiva, y también oscura.» (N.O. c. 5)

La identificación de la «noche» es insistente en SJC. Se concibe el proceso espiritual como una noche envolvente y la meta es la luz que es Dios. La llegada de la luz solo es posible cuando haya habido una inmersión total y absoluta en la oscuridad y en la tiniebla. La «noche», pues, es la culminación del proceso espiritual. Y estos tres grados coinciden con el paralelismo prefijado de los espirituales en las etapas para la unión con Dios. En SJC la «noche» es el elemento connotado más importante y por su valor metasémico engloba a varios temas connotados.

Interés merece lo afirmado por L. Spitzer²⁰ y recogido por Mancho²¹ que es precisamente la literatura española la que más ha desarrollado el esquema aditivo. «El gusto por el barroco español preluvió, pues, ampliamente al desmenuzamiento de cosas y frases», dice el profesor alemán. Por supuesto que también habría que analizar la gran importancia de la dialéctica humanística y la formación escolástica del autor.

Hay que anotar que en la literatura espiritual cristiana a las tinieblas se les confiere un valor, el paso nocturno equivale a una muerte iniciática para alcanzar una nueva dimensión ontológica».²²

Por otra parte, la simbolización de la luz es tema común en los Santos Padres, a lo que se unirá la corriente neoplatónica y la «devotio moderna». La liturgia de la noche/luz está presente en la liturgia cristiana, especialmente en la católica y ortodoxa, en los oficios de la Vigilia pascual, cuando el templo, a oscuras, solo puede iluminarse con el fuego purificador realizado en las afueras de las iglesias y este fuego encenderá el cirio pascual símbolo de Cristo que iluminará al templo, es decir, a la Iglesia.

20 Spitzer, L.: *La enumeración caótica en la poesía moderna*, (citado por Mancho, *Ibíd.*)

21 Mancho, *Expresiones antitéticas...*p. 35

22 Mancho cita en *El símbolo de la noche en San Juan de la Cruz. Estudio léxico-semántico*. Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1982, a los estudios de M. Meliade, *Mitos, sueños y misterios*, Buenos Aires, Compañía General Fabril Editorial, 1961. Se señala aquí que la muerte iniciática no tiene sentido de muerte física, no es como un fin sino como un medio o pasaje indispensable para una regeneración y empezar una vida nueva. P. 18, nota 12.

No obstante Mancho dice que «reconocemos que la «Noche» debe ser considerada como una auténtica creación original, en la que las fuentes de todo tipo han sido asimiladas para producir por sublimación, uno de los símbolos de la mística cristiana y universal».²³

ORACIÓN.—La oración en SJC es el agua que se bebe sin trabajo, sin ser necesario sacarla por los arcaduces. Hay cierta coincidencia con ST quien afirma que la oración de tercer grado es agua corriente de río o fuente.

«Por lo cual en poniéndose en oración, ya como quien tiene allegada el agua, bebe sin trabajo en suavidad sin ser necesaria sacarla del amor» (SMC., c. 14)

En ST la oración de tercer grado es «agua corriente río o fuente». (V., c.16)

ST tiene una mayor resolución con las definiciones de la oración:

Oración, «medio para entender el amor de Dios» (Vida, c. 6)
Oración, «hablar con crianza» a Dios. (Camino, código Valladolid, c.22)

La imagen del agua está presente en estos escritores. Nos plantea el tema del agua en los espirituales españoles y su posible influencia del mundo islámico. Estimo que más sencillo es la experiencia y vivencia espiritual de ambos escritores que acostumbrados a la dureza de la sequía de sus tierras, el encuentro con el agua era casi un fenómeno extraordinario.

El término oración en ST está muy desarrollado, siendo quizá uno de los términos que ocupa mayor parte de su escritura. Recordemos que «oración» es «hablar con crianza a Dios», que es necesario «desasirse de todo género de contentos», la oración es «puerta de castillo». El temple teresiano es la consideración que «cosa dañosa ir con miedo este camino» y porque no tener oración es un cuerpo con «perlesía o tullido».

PERFECCIÓN.—El término perfección es también usado por ambos escritores. «»Perfección» para SJC es la unión del amor con Dios. En ST la perfección es una luz para guardar la ley de Dios, cimiento fuerte para la oración». La lucha contra

23 *Ibíd.* p. 19.

las potencias del alma que mantiene la Santa configura que la perfección es el «recogimiento» y quietud de las potencias del alma».

QUIETUD—Para SJC es una situación donde el alma se llena de paz y refección de Dios, una situación alcanzada.

En ST la quietud va unida al término oración. La noción principal de la oración de quietud es el «sentir un gran deleite en el cuerpo y grande satisfacción en el alma». La quietud es un acontecimiento interior y exterior.

Oración de quietud, el Señor «oye nuestra petición y comienza ya a darnos su reino aquí»

Oración de quietud, «es un ponerse el alma en paz»

Oración de quietud, «es como un amortecimiento interior y exteriormente, que no querría el hombre exterior...que no se querría bullir»

Oración de quietud, «siéntese grandísimo deleite en el cuerpo y grande satisfacción en el alma»

Oración de quietud, «está el alma como un niño que aun mama cuando está a los pechos de su madre, y ella, sin que él paladee, échale la leche en la boca por regalarle»

Oración de quietud, «sin entender como le pone el Señor»

Oración de quietud, ocupa las potencias

Oración de quietud, gustos de Dios

(las citas anteriores de ST pertenecen a V,c. 23 y a C.V., c.30)

UNIÓN.—El término cumbre para SJC es UNIÓN. Se define como transformación del alma con Dios. Esta unión es una divina luz, la cumbre del monte que es el estado de perfección. La unión supone el aniquilamiento en todo con las condiciones explícitas de que el entendimiento ha de quedarse limpio y vacío de todo lo que puede caer en el sentido. Lo que estorba a esta unión es asirse con algún entender o sentir. Las condiciones las fija SJC «quedar en suma desnudez y libertad de espíritu...». Todo se ha de vaciar y de todas ha el alma de carecer para venir a esta total unión...». (SMC., c.7)

ST toma sus precauciones para definir este término crítico en la literatura espiritual; bien la unión es un «yo no lo sé entender» o la ayuda de Dios que resulta imprescindible, «la verdadera unión se consigue con el favor de Dios». Utilizando este término es cuando el genio literario de ST utiliza sus mejores imágenes, «la unión es como si dos velas de cera se juntasen» (5ª M., c. 3) o «la luz (mezclada) de dos ventanas» o «como si cayendo agua del cielo en un río o fuente queda todo hecho

agua» (7ª M. c., 2). Igualmente acude a la imagen del gusano de seda que edifica la casa (Cristo) y en esta casa muere y que equivale a la unión con Dios (5ª M., c. 2).

* * *

Las influencias mutuas entre ambos escritores ha ocupado la crítica literaria desde hace años, pero estas se dan más en terreno ideológico que en el vocabulario. Sintetizamos lo dicho, hace tiempo, por M. Bonnard²⁴: que es preciso distinguir entre *El Libro de la Vida*, *Camino de Perfección*, escritos antes de 1572 y el resto de las obras, escritas después de esta fecha:

«En effet, c'est en mai de 1572 que Saint Jean de la Croix arrive à l'Incarnation d'Avila; nous pouvons donc espérer retrouver son influence dans l'évolution thérésienne à travers les oeuvres précitées»

M. Bonnard destaca como influencia el deseo incesante en la búsqueda de la perfección más alta y el desdén de los bienes materiales. Hay diferencias en la concepción del amor. Para san Juan de Cruz el amor a Dios es un esfuerzo de despojarse de todo lo que no sea Dios. Para santa Teresa, Dios es un ser personal, como un hermano, como un padre y es la corporeidad de Cristo que ama, se enfada...y esta ternura de la Santa la traslada a los santos a los que invoca. Nos dice que estas influencias importantes y recíprocas hay que situarlas en una época en que la Santa tenía 57 años y san Juan 30 años.

La admiración de ST por SJC fue enorme, pero estas relaciones «ne s'étendirent pas à une compénétration total». Si bien SJC tuvo por la Madre una verdadera adoración quizá, dice Bonnard, SJC recibió una influencia «negativa», el entrecomillado es de la autora, pues se aparta de los caminos peligrosos que pudiera tener ST a causa de la influencia de sus confesores.

Después de la muerte de la Santa, SJC se aplicó a desarrollar su obra. Es así cómo ella ejerció una influencia posterior. Bonnard estima que es muy discutible la expresión de Jean Baruzi de una «interaction» entre los dos grandes místicos.

De acuerdo con MJ. Fernández Leborans²⁵ hay una mayor frecuencia del semema luz en ST, frente a SJC donde «hay una

24 Bonnard, M., *Les influences réciproques entre Sainte Thérèse de Jésus et Saint Jean de la Croix*. Bulletin Hispanique, 1935. pp. 129-148.

25 Fernández Leborans, M. J., *Luz y oscuridad en la mística española*. M., Cupsa Editores, (1978)

persistente recurrencia « al semema oscuridad, «San Juan de la Cruz es el místico poeta de la *noche*, mientras que Santa Teresa de Jesús refleja en su obra una mística de la *luz*». Efectivamente, tal como afirma esta profesora las connotaciones más frecuentes del semema luz en la obra de ST son las relativas a la sabiduría, el conocimiento de realidades trascendentes o metafísicas. Así la *noche* es el elemento connotado más importantes en la obra de SJC por su valor metasémico, como elemento que engloba varios temas connotados.

Y no olvidemos que si bien un campo semántico denotativo se basa en la función intelectual y tiene un código social; al contrario, las funciones connotativas obedecen a un acto subjetivo. Este factor es singular pues genera varias comunicaciones metatextuales, muy difíciles de interpretar pues estamos inmersos en unos factores experimentales y únicos. Las características de un campo de connotaciones es enlazar con otro sistema donde se referencia un sistema subjetivo y abstracto. En muchos casos no hay lexicalización, porque pertenecen al ámbito de lo trascendente y por ello se utilizan sememas referentes a las características nocionales de referencia. Por ello, el lexicólogo se ve obligado al análisis que el autor expone a través de explicitar condiciones, medios, clasificaciones y otras nociones y oposiciones, principalmente, para fijar un vocabulario que incita a la creación de archisememas, que son ajenos a la lengua y la palabra, (Saussure).

Como dice F. Leborans²⁶ «las *tinieblas* constituyen en el texto bíblico la imagen simbólica de la Nada; *tinieblas* posee un doble significado en el texto de San Marcos: *denotativo* de un fenómeno físico-natural correlativo al momento de la consumación del sacrificio de la Cruz, y *connotativo* de la revelación de un hecho metafísico, cuya hermenéutica es en extremo difícil: la *Nada* esencial de un mundo sin Dios, traducido en *noche tenebrosa*.

San Juan de la Cruz, sin intención directa de elaborar una exégesis o una concepción filosófica sobre el texto bíblico, desentraña el trasfondo metafísico de las palabras: el sacrificio del *Ser* pudo sumir al mundo en una absoluta *Nada*. (Cf. San Pablo, 1ª Colosenses, 1, 18 y ss.)

26 Cf. Fernández Leborans, *Ibíd.*, pp. 158-159.

Al establecer este estudio se puede partir de la tesis de una influencia recíproca en ambos escritores. Por supuesto que hay una coincidencia conceptual, y por supuesto diferencial, como hemos visto, dadas las mismas vivencias de los autores. Si existe una coincidencia conceptual e ideológica, ¿por qué no trasladarla al nivel léxico?

Ha sido nuestro punto de partida intentar delimitar si en lo referente a las connotaciones pudiera existir una serie de ellas que implicasen a ambos escritores en una lexicalización dual. En absoluto. Existe en ambos escritores una independencia léxica que además de confirmarles como unos excelentes creadores del lenguaje de valor polisémico, proporcionan a la lengua castellana una riqueza en su vocabulario que revertirá también en otras lenguas, afines o no, a la nuestra.

Carlos PRIETO GARCÍA
Catedrático

