

DEL CANTAR BÍBLICO AL CÁNTICO DE JUAN DE LA CRUZ. SOBRE EL PRINCIPIO DEL AMOR EN OCCIDENTE

XABIER PIKAZA

Retomando el hilo del bellissimo trabajo de Elisa Martín Ortega (CSIC) sobre *Erotismo y huída en el Cantar de los Cantares*, quiero ofrecer una reflexión de conjunto sobre los dos grandes «principios» del amor en Occidente. Uno es, sin duda, el amor enamorado (erotismo sexual, búsqueda interhumana, juego impaciente) del Cantar de los Cantares de la Biblia. Otro es la revelación y despliegue del eros cósmico y divino de Platón, en su *Banquete*.

Esos dos modelos han alumbrado y siguen alumbrando nuestra historia. Ambos han surgido de forma independiente, en dos contextos culturales muy cercanos, muy distintos, sin influjo mutuo, casi al mismo tiempo, entre el siglo IV y III a.C. Así queremos evocarlos en conjunto, partiendo del Cantar de los Cantares, para ver cómo se oponen y se unen o recrean, en la tradición cristiana y, de un modo especial, en San Juan de la Cruz, un testigo privilegiado del amor en Occidente.

La tesis más extendida, formulada sobre todo en perspectiva protestante, ha sostenido que el amor bíblico, al que se suele llamar *eros* (Cantar), ha quedado negado y falsamente superado por el amor platónico, al que se suele llamar *agape* (Platón). Según eso, el cristianismo clásico (católico) de Occidente, tanto en la tradición bizantina como en la Escolástica romana, habría sido más griego (dualista) que hebreo y cristiano.

Pues bien, aceptando parcialmente esa tesis, quiero poner de relieve el hecho de que los grandes cristianos del Renacimiento, no sólo Lutero, sino también Juan de la Cruz, habrían puesto de relieve la independencia y novedad (y, en el fondo, superioridad) del amor bíblico, expresado por el Cantar de los Cantares. En ese contexto, en contra de los que propugnan una oposición completa entre esos dos principios (*agape* y *eros*), quiero señalar que ellos se pueden articular y se articulan desde la experiencia superior del *agape* bíblico,

que no niega, sino que integra el eros griego. Así lo mostraré, retomando el motivo de fondo del trabajo de Elisa Martín Ortega.

Comenzaré por exponer el sentido del amor en el Cantar; trataré después de Platón; me fijaré finalmente en San Juan de la Cruz, que ha recreado de un modo personalísimo los elementos del Cantar, en su poema más alto (*Cántico Espiritual*), en un contexto donde el eros del platonismo no queda negado, sino integrado dentro de una experiencia y proyecto de encuentro enamorado¹.

1. Cantar de los Cantares²

El Cantar de los Cantares (=Cánt, Ct), texto clave del amor humano y divino, es uno de los libros más bellos de la Biblia y de la literatura universal. Su argumento no es el mito de la *teogamia*, unión de dioses primordiales, que aparece en casi todas las culturas tradicionales (en el trasfondo bíblico se habla de Baal y Ashera, en Grecia de Zeus y Deméter). Su amor no es tampoco el que vincula de manera sacral a los diversos elementos de este cosmos, el eros que mueve y mantiene en unidad a la estrellas, según dice simbólicamente Aristóteles.

El Cantar es ante todo un sorprendente, enigmático y profundo poema del amor humano, un estallido de enamoramiento y bodas, el poema vital de amor de una pareja que descubre en sí misma los valores y misterios de la creación originaria. No es un tratado filosófico, ni un himno religioso estrictamente dicho, ni un discurso teológico, sino el canto integral de la unión de un hombre y de una mujer, que se encuentran y «dicen» (se dicen) su amor personal,

teniendo como fondo los motivos de la naturaleza y de la historia israelita.

Ciertamente, ellos expresan un amor de naturaleza (con primavera, con árboles, olores...) y un amor de historia y geografía israelita (con Salomón y Jerusalén, con David y el Líbano, con Tirsá y Sarón; cf. 1,14; 2,1; 4,8, etc.). Pero, en sentido radical, ellos son testigos de su propio amor hecho palabra, como en una experiencia de gran resurrección o, quizá mejor, de mutación antropológica: ahora se descubren, ahora empiezan a ser, son lo que son, en la línea de aquello que el Génesis bíblico cantaba en 2,24: «Ésta sí que es carne de mi carne».

Pero en el Génesis hablaba sólo el varón, dando nombre a la mujer. Ahora hablan los dos, dándose nombre y ser uno al otro, y siendo de esa forma en compañía. No razonan, ni demuestran, sino que cantan, se dicen, buscando, añorando, encontrando, y de esa forma son, ellos mismos, solos sobre el mundo (como el primer día de la creación), como portadores privilegiados de la fuerza de la vida universal, y llevando en su vida la Vida del conjunto de la realidad.

En este contexto sería ridículo parcializar su amor y decir que es eros o agape, una cosa o la otra, en oposición. Es un amor, en fin, de hombre y mujer, que valen en sí mismos, sin ponerse al servicio de otra cosa (ni del matrimonio o los hijos, ni de la familia o del Estado). Es un amor de varón y mujer, que aparecen como iguales, sencillamente humanos, superadas las divisiones motivadas por sexo u oficio. Éste es uno de sus textos:

- ▶ (Ella) ¡La voz de mi amado! Mirad: ya viene saltando por los montes, brincando por las colinas. Es mi amado una gacela, es como un cervatillo. Mirad: se ha parado detrás de la tapia, atisba por las ventanas, observa por las rejas. Habla mi amado y me dice:
- ▶ (Él) *Levántate, amada mía, hermosa mía, y ven a mí*, porque, mira, ha pasado el invierno, la lluvia ha cesado, se ha ido; se ven flores en el campo, llega el tiempo de la poda y el arrullo de la tórtola se escucha en nuestros campos. Ya apuntan los frutos en la higuera, la viña florece y exhala perfume. *Levántate, amada mía, hermosa mía, y ven a mí* paloma mía, en los huecos de la peña, en los escondrijos del barranco: déjame ver tu figura, déjame oír tu voz, porque tu voz es dulce y tu figura hermosa.
- ▶ (Ambos) Agarradnos las raposas, raposas pequeñas, que destrozan la viña, nuestra viña florecida.
- ▶ (Ella de nuevo) Mi amado es mío y yo soy suya, del pastor de lirios. Antes de que sople el día y huyan las sombras vuelve, amado mío, como una gacela o como un cervatillo, sobre los montes de Bether (Ct 2, 8-17).

Nos hallamos ante un canto de fuerte tensión poética, marcada por asociaciones de signo cósmico (primavera, flores, raposas, montes), pero donde lo que importa es el ritmo del amor que va poniendo en relación a dos personas

que se buscan y al hallarse descubren en sí mismas todo el universo.

▶ Ella ha estado esperando, con oído bien abierto a las voces que le llegan. Todo le resbala hasta que escucha lo indecible: *qol dodi*, ¡voz de mi amado! No hay que explicar nada, nada hay que aclarar: esa palabra suscita una profunda excitación en el cuerpo/alma de la amada. Por eso, tras escuchar, mira y, viendo, dice: *jya viene!* El amor le ha llegado por la voz y luego le he llenado y transformado por sus ojos. El amor es una nueva forma de mirada: le ve rápido, saltando por los montes/colinas que así aparecen cargadas de vida ¡son camino del amado! El amor se expresa en imágenes de agilidad y hermosura: es veloz el amado que salta y que llega, salvando distancias, venciendo montañas, en frágil y fuerte belleza. No es el amado un animal de fuerza (toro), un semental de cría, un león de violencia... Es la hermosura rápida del ciervo huidizo, que escapa al menor ruido, pero que ahora viene manso, encariñado.

Esta experiencia del ciervo que llega, en gesto esperado y, sin embargo, sorprendente, marca el tono de la escena. Es el ciervo de la primavera, siempre sin domesticar, siempre recién creado. No sabemos donde ha estado en el invierno, pero llega saltando con la novedad de la primavera; como invitación al amor que cruza el horizonte y lo transforma en su llegada. Ella está esperando: detrás de una ventana, al amparo de una reja (o celosía). Quizá podamos decir que ella es casa y él es campo, ella es la cultura, él la naturaleza. De esa forma, toda su vida de mujer se vuelve acogimiento, porque es ella la que «domestica» (da domus, casa) al hombre. Ciertamente, cuando él viene, ella debería abrir la puerta y correr para esperarle. Pero sabe que no puede apresurarse, aguarda.

- ▶ Él empieza diciendo ¡levántate!, como si ella hubiera estado postrada, retraída en largo invierno. No la toma por la fuerza, no la rapta, no la lleva poseída, como objeto que se agarra y arrastra con violencia. Tiene que llamarla y esperar, dejando que ella misma se decida y venga. Este lenguaje de amor del varón es velado y fuerte, indirecto y convincente. Es como si dijera ¡levántate, seamos primavera los dos, dejándonos cambiar uno por el otro! De esa forma, el amor está asociado a la misma vida cósmica, pero es algo muy distinto, es la capacidad de abrir un espacio de compañía entre dos, para dos.

Es hermoso que vuelva cada año la potencia de la vida en las flores y el arrullo de palomas, en los frutos que maduran, en los árboles y viñas... También ellos expresan el amor de primavera. Por eso dice: ¡Levántate! ¡ven y sintamos juntos el latido de la tierra, cantando el himno de la vida que por doquier nos llama y alza! Todo se vuelve lugar y evocación de amor: las flores, el arrullo de la tórtola, el perfume de la viña. Pero ellos son más que el latido vital de la primavera: son personas en amor que, al unirse (en cuerpo y alma, aquí no hay distinciones) crean algo distinto, que antes no existía.

El amor crea el lenguaje de la libertad (existe cada uno en sí) y del encuentro dual (son los dos, al mismo tiempo,

de manera que el uno sin el otro no sería). Por un lado, él la llama mía (pues la lleva en sí); por otro le pide que venga, que se haga suya, que puedan compartir y hacerse (ser) una primavera humana. Ella le había comparado con el ciervo que corre en libertad por la colina. Él la compara a la paloma: está escondida, inaccesible, en las quebradas de la peña (dentro de su casa). Pero la llama y dice ¡ven!, invitándola a volar en gozo suave por el aire de la vida. Esto es amar: *volar en compañía*. La paloma que corre con el ciervo, el ciervo que se hermana a la paloma en la aventura de su vida compartida. Invirtiendo un esquema normal en los mitos antiguos, la paloma/cielo es la mujer, el ciervo/tierra es el varón. Ambos tienen que mirarse. *Ella le ha visto saltando en las colinas. Él quiere verla* saliendo de la quebrada, perdiendo el miedo y volando en suavidad por las alturas. Mirarse mutuamente, descubriendo cada uno su vida en la vida del otro; escucharse mutuamente, haciéndose palabra el uno desde el otro: éste es el amor más hondo. Quizá pudiéramos decir que antes ignoraban su verdad. Ciegos estaban sus ojos, cerrados sus oídos. Ahora, al mirarse y escucharse, han aprendido a ver y oír: saben lo que son, se saben, conociéndose uno a otro.

- ▶ *Ambos*. Pueden tomar la palabra juntos, diciendo al mismo tiempo su deseo: ¡cazadnos! Han empezado a conjugar el nosotros, se convierten de esa forma en sujeto de una misma frase, uniendo el yo y el tú, el mío y tuyo. Comparten la misma viña, el campo donde pueden cultivar su encuentro, el espacio de comunicación donde florece ya su primavera. Ambos unidos dicen una palabra de fuerte deseo: ¡Quieren disfrutar la viña, cultivar el amor, unidos ambos, pues son inseparables! Ellos saben que el amor es lo más fuerte, el descubrimiento y despliegue de la vida humana en cuanto tal. Pero saben, también, que se encuentra amenazado. Hay en el campo animales que ponen en peligro la nacida primavera: los riesgos del amor se elevan tan pronto como el amor ha comenzado. Por eso piden ¡cazadnos las raposas! No están solos sobre el mundo. No se bastan uno al otro. Por eso buscan la ayuda de todos los restantes varones y mujeres del entorno. De esa forma, mientras gozan el amor en dulce compañía, despiertan a los otros y les dicen: ¡ayudadnos, para que pueda mantenerse sana nuestra viña!
- ▶ *Ella de nuevo*. Han celebrado el amor sobre el tálamo florido de la primavera; han recreado, como ciervo y paloma, el sentido original de la existencia, mientras alguien ha guardado su viña, impidiendo que vinieran las raposas. Ahora es ella la que consagra el amor como permanencia, como un tipo de matrimonio: *dodi li*, mi amado es mío; *w'ani lo*: y yo soy suya. Normalmente, estas palabras suele proclamarlas el esposo. Pero aquí las dice ella, rubricando con su afirmación el matrimonio ya vivido (realizado). Pudiera pensarse que él se ha ido por un momento: es un ciervo que brinca por los montes. Pues bien, como guardiana de amor, ella le pide que vuelva antes que sople el día y huyan las sombras... ¡Como gacela o cervatillo ven!

En este contexto se introduce una referencia enigmática ¡sobre los montes de Bether! (2,17). Es posible que se trate de una geografía amatoria y que ese monte (cf. Jos 15,59a Lxx) sea el hábitat del ciervo que vuelve al amor. Pero Bether puede significar también división (cf. Gen 15,10). En ese caso, el sentido del texto sería: superando las montañas de la ruptura, venciendo las quebradas donde todo parece retorcerse y escindir, el amado tiene que volver a la comunión enamorada, antes que el día se cierre o acabe la noche. De esa forma, venciendo su posible tendencia a la evasión, el ciervo del amor ha de recrear cada día su encuentro con la amada. Sea como fuere, el amor de los dos (los dos amando) es la realidad primera, el sentido de todos los seres del mundo, es presencia de Dios, siendo realidad concreta, muy concreta y frágil, dos personas que son al encontrarse.

2.

Platón, platonismo: ascenso a Dios y negación del hombre³

Se repite con frecuencia que la cultura griega se hallaría abierta al amor en sus formas eróticas, mientras que la Biblia (la cultura judeo-cristiana) sería enemiga del amor en cuanto sexo. Para refutar ese presupuesto, basta referirse al Cantar de los Cantares, que es Escritura sagrada de judíos y cristianos, descubriendo que, en principio, ellos no son enemigos del sexo, entendido como revelación del misterio de la vida humana. Y basta refutar una visión pro-sexual del helenismo, basta una lectura de Platón, que nos permite para descubrir que el eros griego, teniendo una base sexual (¡no podía ser menos!), ha corrido el riesgo de querer superar lo sexual, para quedarse sólo al fin en el ideal de una unión puramente «ideal» (de ideas) o espiritual, en lo divino.

El representante supremo del amor griego es Platón (428/427-347 a.C.), que ha sido y sigue siendo el mayor de los filósofos de occidente, de manera que su influjo ha resultado esencial en judíos, cristianos y musulmanes, a pesar de que Aristóteles haya influido más, en sentido técnico, a partir de la Escolástica latina (siglo XIII), y a pesar de que después, con Descartes y Kant, la Ilustración parezca haber tomado otros caminos. Así lo dijo L. Wittgenstein (1889-1951), de origen judío, pensador radical de la cultura, cuando dijo que el pensamiento occidental ha sido Platón, con algunas notas a pie de página.

Pues bien, en el corpus de Platón hay un escrito titulado *Symposion* o *Banquete*, que no es un «canto» de amor (como el Cantar de la Biblia), sino una serie de discursos que algunos de los hombres más famosos de Atenas fueron proclamando en el momento del «syn-posio», es decir, de las bebidas rituales que se van brindando tras la comida propiamente dicha. Entre los discursos (que expresan y describen las varias facetas del amor, todas ellas esenciales) sobresale el de Sócrates, que ha marcado de manera radical la forma de entender el eros sagrado (amor más alto) en Occidente, como sabe y dice, por poner un ejemplo, Don Quijote, al presentarse como «amante platónico», es decir, «sagrado» o sin sexo (Dulcinea, su dama, es una idea, no una persona

concreta). En esa línea, en el fondo, el amante se busca a sí mismo (busca su idea, su Dios interno), ni busca ni encuentra dolorosa y apasionadamente al otro o a la otra, como en el Cantar de los Cantares.

En esta línea se ha dicho y se dice que el pensamiento de Occidente ha sido, en especial el cristiano, pero también el judío de la cábala y el musulmán de los sufíes, ha sido básicamente platónico. Eso significa que la Biblia se ha leído partiendo de Platón y no al revés. El Cantar de los Cantares sólo ha sido una «alegoría poética», sin fondo real: no habla de un hombre y una mujer que se encuentran y encontrándose son (se hacen) reales, sino del alma que supera los amores carnales, mundanos, encontrándose a sí misma en lo divino.

En esa línea se añade que el mayor de los Padres de la Iglesia ha sido Platón, de forma que sus libros, y en especial el *Simposion*, se han tomado como criterio para entender la Biblia. De un modo consecuente, en lo referente al amor, el cristianismo occidental (desde los gnósticos y Orígenes, desde Gregorio de Nisa y Agustín de Hipona) ha creído más en Platón que en la Biblia. Sin duda, el Cantar de los Cantares ha seguido estando ahí, como libro sagrado, pero se ha entendido de forma alegórica, sublimando (y tapando) su aspecto sexual, su contenido originario de encuentro interhumano, en totalidad (en cuerpo y alma). De esa forma se ha invertido su argumento⁴.

En ese contexto podemos hablar del platonismo casi como de una religión, centrada en la búsqueda de la Realidad Sagrada (del Amor), más allá del cosmos, en una línea cercana a las grandes filosofías de la India (hinduismo y budismo). El rasgo central de esa «religión» es el impulso ascensional platónico hacia la fuente del amor, más allá del cosmos, como dijo de forma insuperable Fr. Luis de León: «Cuando contemplo el cielo / de innumerables luces adornado, / y miro hacia el suelo / de noche rodeado, en sueño y en olvido sepultado, / el amor y la pena / despiertan en mi pecho un ansia ardiente; despiden larga vena / los ojos hechos fuente, / Olarte, y digo al fin con voz doliente; / morada de grandeza, / templo de claridad y hermosura, / el alma que a tu alteza / nació ¿qué desventura / la tiene en esta cárcel baja, oscura?» (*Poesías completas*, Madrid 1953, 67).

Por encima de este suelo que es sueño, noche, olvido; sobre un mundo que es cárcel, baja, oscura, el alma anhela conmovida: sabe que hay un cielo y sabe que en la cumbre de todo está en la luz, la claridad primera y última de todo lo que existe. En este contexto, el amor es el «eros», el anhelo de un alma que padece encadenada y que, apoyándose en los signos de este mundo, se ha elevado y se encamina hacia el Amor más alto, en lo divino: «Aquí vive el contento, / aquí reina la paz, aquí asentado, / en rico y alto asiento, / está el Amor sagrado / de glorias y deleites rodeado» (*ibid.*, 69). Quien así dice puede empezar gozando de los amores de este mundo. Pero sabe que no son más que sombra, imagen del Amor verdadero, que se debe buscar por encima de todo lo restante, esto es, dejando todo lo restante.

Según eso, el amor por las cosas, y de un modo especial por las personas, el mismo encuentro apasionado de los amantes del Cantar de los Cantares, viene a presentarse como

sombra y anuncio (mero principio) de un Amor más elevado. Eso significa que los hombres y mujeres han de negarlo, abandonando, todo (incluidos los amores del estilo del Cantar de los Cantares), superando el mundo, trascendiendo el sexo y todas las formas «carnales» del encuentro interhumano, para sumergirse en el Amor sin formas ni fronteras, que es la Realidad de lo divino.

Los amores de este mundo, tal como los exalta y narra el Cantar de los Cantares, serían sólo la sombra de una realidad más elevada, como el reflejo de una luz y realidad más alta. Ciertamente, en un nivel se puede amar en un plano sexual, en formas de pasión corporal y vital, pero eso es sólo un primer plano (muy imperfecto), la expresión de una nostalgia que debe mover a los amantes para superar la «carne» (el sexo, el poder del mundo), para adentrarse a solas, cada uno por sí mismo, hasta el nivel más alto del amor absoluto, abandonando todos los aspectos corporales, pasionales, de la vida.

Según eso, el Cantar de los Cantares ha de interpretarse en forma alegórica, como parábola y signo de un Amor más alto; habla del «amor carnal» para superarlo, evocando con sus diversos signos (como en un lenguaje cifrado) la verdad más honda de un amor más alto, sin formas, ni figuras, ni dualidades personales. Sólo allí donde se entiende como signo y promesa (alegoría) del verdadero Amor (no carnal, no dual, de tipo hombre mujer), sólo allí donde supera todos sus aspectos pasionales (es decir, de sexo y de unión enamorada), el amor del Cantar de los Cantares puede presentarse como expresión del verdadero amor divino.

Platón nos lleva así, en proceso de «purificación ascensional», desde un amor de sexo y carne, y, todavía más, desde un amor de alma (de persona a persona) hasta el amor sin carne ni alma, que es la experiencia de lo divino. Ésta es la pedagogía erótica, la gran «huida platónica», que no es un momento de abandono temporal de los amantes, que se dejan y esconden para encontrarse mejor, sino la «huída absoluta», la superación de todos los amores del mundo, sean de tipo corporal o anímico, homosexual o heterosexual, para adentrarse así en el Amor que está más allá de todos los amores. Ésta es la revelación de Diótima, mujer consagrada, mentora de Sócrates, a quien Platón concede la última palabra en su Simposio:

Estos son los misterios del amor... en los que incluso tú pudieras iniciarte... Es menester, si se quiere ir por el recto camino hacia esa meta, comenzar desde la juventud a dirigirse hacia los cuerpos bellos y, si conduce bien el iniciador, enamorarse primero de un solo cuerpo y engendrar en él bellos discursos; comprender luego que la belleza que reside en cualquier cuerpo es hermana de la que reside en el otro... y hacerse enamorado de todos los cuerpos bellos... Después de eso, tener por más valiosa la belleza de las almas que la de los cuerpos... El que hasta aquí ha sido educado en las cuestiones amorosas y ha contemplado en este orden y en debida forma las cosas bellas, acercándose ya al grado supremo de iniciación, adquirirá de repente la visión de algo que por naturaleza es admirablemente bello... He aquí, pues, el recto método de abordar las cuestiones eróticas...: empezar por las cosas bellas de este mundo teniendo

como fin esa belleza en cuestión y, valiéndose de ellas como de escalas, ir ascendiendo constantemente, yendo de un solo cuerpo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las normas bellas de conducta, hasta terminar, partiendo de éstas, en esa ciencia de antes, que no es ciencia de otra cosa sino de la belleza absoluta, y llegar a conocer, por último, lo que es belleza en sí. Ese es el momento de la vida... en que más que en ningún otro adquiere valor el vivir del hombre: cuando este contempla la belleza en sí. Si alguna vez la vislumbra, no te parecerá que es comparable ni con el oro, ni con los vestidos, ni con los niños y jóvenes bellos, a cuya vista ahora te turbas y estás dispuesto..., con tal de ver a los amados y estar constantemente con ellos, a no comer ni beber, si ello lucra posible, sino tan sólo a contemplarlos y estar en su compañía (*Banquete*, 210-211, trad. de L. Gil, Barcelona, 1979, 91-94).

Éste es el discurso radical del eros, entendido como poder ascensional del hombre que, a partir de las bellezas de la tierra, inicia un camino de ascenso religioso, que lleva al vacío absoluto, que viene a revelarse como experiencia sagrada del amor supremo. Éstos son sus elementos principales.

1. *Ruptura*. A juicio de Platón, el hombre es un viviente dislocado, que vive fuera de su centro, de manera que los caminos de su vida mundana no se cierran, ni pueden cerrarse, jamás en sí mismos, en el mundo. El hombre está exilado, desterrado, fuera de su centro y de su altura. Por eso, los amores que canta el Cantar de los Cantares no son más que puro reflejo ilusorio del Amor más alto. Por eso hay que dejarlos, superarlos, para que no nos encierren en la «caverna» del sentido (tema de la *República*), para que podamos salir a la luz del Dios, que es la patria del amor verdadero. Cerrados en sí, los amores del Cantar de los Cantares no serían más que una mentira, un engaño, propio de gente que prefiere quedar siempre cautiva en su dorado y mentiroso cautiverio. Por eso, en el momento decisivo de la vida, hay que romper las cadenas, superar todos los amores de la carne y de la sangre. Platón sabe que es preciso amar al mundo, amarlo bien y amarlo mucho: ésta es la primera educación y el ejercicio principal de todo joven. Pero, una vez que sabe amar al mundo, en el goce de los seres/cuerpos más perfectos, poco a poco, sin presiones interiores, el amante ha de elevarse, siempre más allá, hasta llegar a las fuentes de la vida, hasta el lugar de la belleza supracósmica.

2. *El amor es autosalvación*. Siendo ilusorios, los amores del tipo del Cantar de los Cantares tienen el valor de mantener despierta el «alma superior». Son como los dolores de una herida que sólo se cura cuando el hombre sale de sí mismo, rompiendo así con todo aquello que le ata y cierra en los valores de la tierra. Según eso, el verdadero amor es un «eros divino», un poder ascensional que nos lleva desde este mundo bajo (donde hombres y mujeres corremos el riesgo de prendernos y olvidarnos de nuestra realidad) al Ser superior de lo divino. El amor es un esfuerzo: algo que debe hacer el mismo amante, en un proceso que le obliga a mantenerse siempre activo, saliendo de su forma de ser actual, para descubrirse en lo divino. Puede haber un director o maestro que le inicie y aconseje; pero, al fin, ha de ser el mismo amante

quien asuma la marcha triunfal de la Vida superior, superando las cosas bellas del mundo (cuerpos, almas, leyes, ideas), para dejarlas todas y avanzar a solas hasta el centro de un misterio de bien y de belleza, en lo divino.

3. *Según eso, el amor es gradual, como una escala*. Platón presuponía que el amor, si es verdadero, ha de empezar en lo sexual, en la belleza y goce de los cuerpos: sólo el que ha bebido en esa fuente y ha gozado de sus aguas podrá seguir avanzando. Pero el amor corporal es solamente el comienzo de un aprendizaje que conduce hasta los goces superiores, la belleza de las almas..., para superarlas también, descubriéndose a sí mismo y gozando en lo divino, que es la belleza y ser de lo inmutable. Este esquema gradual (de grados de amor, de ascenso e ingreso en lo divino) ha ejercido y sigue ejerciendo un gran influjo sobre la cultura de Occidente, tanto en el nivel literario (como aparece en la poesía provenzal y en las novelas amorosas del siglo xv-xvi), como religioso. En esa línea se sitúa gran parte de la Cábala judía, codificada en España (Sefarad), en el siglo XIII por Moshe de León, en el *Zohar*, donde se codifican los momentos del ascenso del alma hasta la unión en lo divino. En esa línea se sitúa también lo mejor del Sufismo musulmán, codificado también desde España (Al-Andalus), por Ibn-Arabí de Murcia, por aquel mismo tiempo. En esa línea se ha entendido también gran parte de la mística cristiana.

Pues bien, este modelo de «amor platónico», que ha sido y sigue siendo fuente de inspiración para muchos poetas y místicos cristianos, puede y debe ser criticado desde la perspectiva del Cantar de los Cantares, pues rechaza al mundo y desvaloriza al hombre, negando la comunión la realidad concreta de la historia, la verdad humana. Conforme a ese modelo (el hombre o la mujer) tiene que dejar de ser humano, en su verdad más honda (tal como lo expresa el Cantar de los Cantares), para descubrir su verdad y negar en lo divino.

Yo no puedo criticar aquí las formas que ese «amor platónico» ha tomado en el judaísmo (Cábala) y en el Islam (Sufismo), pues pueden y deben hacerlo (lo están haciendo) judíos y musulmanes⁵. Aquí más bien en un ámbito cristiano y desde ese fondo quiero destacar que el «amor platónico», desplegado de manera consecuente, va en contra del Cantar de los Cantares y del mismo cristianismo.

1. *El amor es una forma de rechazo del mundo*, pues lo presenta sólo como inicio de un camino que conduce más allá. Platón empieza guardando un equilibrio, pidiendo a sus lectores que comiencen experimentando los placeres y los bienes de la tierra. Más aún, él nunca ha rechazado del todo el amor dual, entre personas. Pero una vez sembrada la semilla del dualismo, muchos platónicos dirán que hay contradicción entre el amor humano y el divino, condenando, sin más, todo afecto corporal. En esa línea, se ha podido decir que Dios ha creado el mundo para que los hombres lo olviden, utilizándolo sólo como escalera para subir a lo divino. En esa forma no se puede hablar de encarnación, ni en la línea del Cantar de los Cantares, ni en la línea

del dogma cristiano, cuando afirma que Dios se ha hecho humano (carne, mundo) en Jesús.

2. *Este amor desvaloriza al ser humano*, en un nivel individual y comunitario. Así supone que el hombre o mujer sólo es humano cuando supera su humanidad y se adentra en lo divino. Al no reconocer el valor del ser humano, no puede valorar tampoco la comunión personal. Ciertamente, empieza hablando del contacto de los cuerpos (en línea heterosexual y, sobre todo, homosexual...), para superar después el plano de los cuerpos; sigue hablando del amor de las almas, para abandonar también el plano de las «almas» y centrarse de esa forma en lo divino. En este contexto no se puede hablar de encarnación (es decir, de encontrar y cultivar el amor de Dios en la relación interhumana), sino de transcendencia y huida⁶.

3.

Juan de la Cruz, de nuevo el Cantar

He puesto de relieve la oposición de modelos de amor (Cantar de los Cantares y Platón), destacando de manera radical sus diferencias, con el riesgo que el platonismo ha significado para las grandes religiones «bíblicas», tal como lo muestra un tipo de sufismo musulmán, de cabalismo judío y de misticismo cristiano. Sin duda, el tema no se encuentra todavía resuelto, como muestran (desde una perspectiva cristiana) aquellos autores que (sin negar el valor del platonismo) quieren rescatar y rescatan la identidad cristiana, partiendo del Cantar de los Cantares y de la Encarnación cristiana. Pero, tras decir eso, he de añadir que, en los momentos más altos de la historia espiritual de Occidente, tal como se expresa, por ejemplo, en San Juan de la Cruz, el tema y motivo del amor humano (experiencial, de encuentro mutuo y encarnado) del Cantar de los Cantares vuelve a situarse en el centro de la vida y pensamiento⁷.

No es que se niegue un tipo de valor al platonismo, pero las perspectivas y términos se invierten de un modo radical: la «verdad» ya no es Platón, sino el Cantar, de manera que Platón (y todo su ascenso místico) ha de entenderse como trasfondo poético y simbólico de un amor más alto. Ya no está el Cantar al servicio de Platón (como en cierto platonismo cristiano, y en la Cábala y en el Sufismo), sino que está Platón (como poeta, no como testigo experiencial) al servicio del Cantar (y de la encarnación de Dios en Jesús). En otras palabras, no es el platonismo el que «domina» (y en el fondo niega o neutraliza) al Cantar de los Cantares, sino que es el Cantar de los Cantares el que aparece como punto de partida y base para interpretar y superar el platonismo (sin negar su potencial poético). Ésa es, a mi juicio, la aportación suprema del *Cántico Espiritual* de San Juan de la Cruz⁸.

El *Cántico Espiritual* interpreta la vida como parábola de amor y así revela y canta su despliegue, en notas de pasión enamorada, pasión en la que Dios mismo aparece inmerso en el amor de comunión, como fondo y garantía, como verdad

y «esencia» (en sentido radical, no ontológico, en sentido platónico) del amor enamorado. Ese *Cántico Espiritual* es un cantar ditinto, en el sentido externo, ni tiene pretensiones de originalidad literaria, pues San Juan de la Cruz no ha querido inventar algo que fuera no sabido, sino decir nuevamente con su voz lo que ya se venía diciendo en una larga historia de amor, cuya cumbre y «verdad» revelada es el Cantar de los Cantares (no Platón), desde la perspectiva del Renacimiento occidental (siglo xv-xvi), según su experiencia.

3.1. Base. El Cantar de los Cantares

San Juan de la Cruz, en su *Cántico Espiritual*, ha recreado los poemas del Cantar bíblico (Ct), que están al fondo de la tradición amatoria del judaísmo y cristianismo. De esa forma, él ha querido re-escribir desde su perspectiva cristiana y renacentista los motivos y temas del Cantar bíblico donde se encuentran los símbolos básicos y la inspiración de fondo de su obra. La Biblia le ha dicho que el amor humano se identifica en su verdad con el amor divino; por ella sabe, además, que ese amor no se demuestra, sino que se vive y canta, en palabras de belleza enamorada. El Cantar le ha enseñado que Dios es poesía: no se revela en una ley moral para cumplirse, ni por argumentos racionales o ritos sagrados, sino a través de una palabra y experiencia universal de amor de hombre/mujer, un amor que todas las religiones o culturas pueden compartir, pues subyace en todas ellas.

Los grandes intérpretes judíos y cristianos supieron, en el fondo, que el *Cantar* expresaba en su forma humana el amor definitivo, que es el amor de Dios. El Cantar no era una «alegoría» (sombra, imagen lejana) del amor de Dios, sino el mismo amor de Dios, que es amor humano, de manera que su realidad (su argumento) era la historia del amor humano (que es el amor divino), desde la perspectiva del encuentro de dos enamorados. Por eso, sus cantos valen por igual para judíos y gentiles, cristianos y paganos e, incluso, para agnósticos o ateos. Todos los hombres y mujeres que despierten al amor y descubran en ese despertar una presencia de misterio podrán asumir este *Cantar*, escrito en hebreo, desde la perspectiva israelita, pero emparentado con diversas culturas de Oriente (Mesopotamia, Egipto...) y del conjunto de la humanidad.

El Cantar no es un libro confesional (o de una religión exclusivista), sino un conjunto de poemas aplicables al conjunto de la humanidad. Todo es israelita en sus poemas, pero nada es exclusivamente israelita, porque es humano, de manera que otros pueblos pueden asumirlo, desde sus propias perspectivas. Ciertamente, al fondo del Cantar se encuentra Dios, pero no es un Dios separado al que haya que subir, dejando atrás el mundo (la carne de la historia y del encuentro de un hombre y una mujer), sino el Dios de ese mismo amor apasionado, conforme a la expresión «dogmática» del «homo-ousios», es decir, de la encarnación: todo es humano en el Cantar (y en Jesús), siendo todo totalmente divino. Dios no está fuera de ese amor, sino en ese mismo amor de los amantes del Cantar.

Desde ese fondo ha vuelto a escribir San Juan de la Cruz, desde la tiniebla extrema de la cárcel toledana, el mismo Cantar de los Cantares (¡no otro, el mismo!), pero con libertad soberana, diciendo lo mismo, pero con sus propias palabras. Ésa es la verdad del *Cántico Espiritual* (poema), que San Juan de la Cruz toma como «escritura» (verdad inspirada), por encima de sus comentarios «teológicos» (Canto A, Canto B), de los que él mismo dice que son secundarios (determinados por la ascética espiritual y por la escolástica oficial de su tiempo). De ese *Cántico* tratamos, no de sus interpretaciones posteriores (empezando por las del mismo S. J. Cruz)⁹.

3.2. Fondo cristiano: Jesús, amor encarnado

Pero San Juan de la Cruz no es ya judío, ni lee el Cantar desde el trasfondo hebreo o musulmán (o humano en general), sino que lo entiende desde Jesús, a quien concibe como encarnación de Dios. Ciertamente, el evangelio contiene otros rasgos de Jesús: es mensajero del Reino, hombre carismático, que vence a los poderes de Satán, profeta de los pobres y expulsados de su pueblo, maestro de sabiduría y pretendiente mesiánico asesinado. Pero, siguiendo una larga tradición que empieza ya en el Cuarto Evangelio, Juan de la Cruz le ha presentado sobre todo como Novio de las bodas de Dios con los hombres, es decir, como signo y sentido (verdad) de todo verdadero amor interhumano.

San Juan de la Cruz sabe que Dios se ha revelado ya plenamente en el amor interhumano, es decir, en la entrega «esponsal» de Jesús a la humanidad, es decir, a cada uno de los creyentes (hombres o mujeres). En otro tiempo, los profetas podían suponer que Dios se manifestaría sólo al final y desde arriba, corrigiendo las acciones anteriores de los hombres. Los cristianos, en cambio, confiesan que, siendo infinito, Dios se ha encarnado del todo en Jesús. Por eso, allí donde dos seres humanos se aman se está expresando (realizando) el mismo amor divino, entendido en formas de comunión «trinitaria»: «Como Amado en el Amante / uno en otro residía / y aquese Amor que los une / en lo mismo convenía / con el uno y con el otro / en igualdad y valía. / Tres personas y un Amado / entre todos tres había. / Y un Amor en todas ellas / un Amante las hacía / y el Amado es el Amante / en que cada cual vivía, Que el ser que los tres poseen / cada cual le poseía» (*Romance de la Trinidad* 21-34).

La realidad es, por tanto, amor: Unión de Amado y Amante, en reciprocidad completa, que brota del Padre y se expresa en el Hijo, para tornar nuevamente al Padre en el Espíritu Santo (conforme a la terminología trinitaria). En ese contexto, las dos experiencias más significativas (de padres e hijos, de amantes y amados) se acaban identificando: Dios es comunión engendradora (Amor de Padre-Hijo), siendo encuentro dual (Amor de Esposo-Esposa). Ésta es la experiencia suprema del cristianismo, como religión de la Trinidad (es decir) de la comunión de amor, encarnada en Jesús. Por eso, por ley de encarnación, cada experiencia radical de amor humano (en entrega enamorada o en caridad liberadora) es presencia de Dios. Según eso, Dios no es

alguien que queda más allá del mundo (y que sólo a través una huída puede alcanzarse), sino el Amor originario, que se expresa en cada amor concreto de la historia de los hombres y mujeres de la tierra¹⁰.

3.3. Contrapunto: amor platónico

Como he destacado ya, muchos han dicho y siguen diciendo, en sentido peyorativo, que San Juan de la Cruz era un platónico, de manera que su *Cántico* era una versión algo renovada, pero en el fondo equivalente, del ascenso espiritual y desencarnado del alma, que Platón habría propuesto por boca de Sócrates (Diótima) en el *Simposio* o *Banquete*. Su camino de contemplación se entendería, según eso, como ascenso de la mente que se va elevando del plano sensible al espiritual, de la materia a las ideas eternas.

Eso supondría que los rasgos corporales e individualizados del amor humano se darían sólo en el primer momento del proceso contemplativo, siendo sólo un punto de partida simbólico que los orantes deberían superar, tan pronto como estuvieran ya capacitados, para así ascender del plano físico al espiritual, de las representaciones sensibles a las ideas inmateriales, del amor centrado en formas sensibles a la superación de todas las formas, no sólo sensibles sino también intelectuales. Más allá de todo razonamiento y esencia se hallaría el Absoluto Dios (Sumo Bien, Esencia Una), en un puro silencio.

Ciertamente, en un sentido, Juan de la Cruz era platónico, como lo eran de algún modo los poetas y maestros espirituales de su tiempo. Pero en un sentido más hondo, él no es platónico, sino humano y cristiano, en la línea del Cantar de los Cantares, de manera que no le interesa el ascenso de las almas, sino el encuentro personal del hombre y Dios; no pretende la superación de la materia en sí, sino la purificación del alma o, mejor, de la persona, para el encuentro del amor de Dios, que es (se revela en) el mismo amor humano (según el Cantar de la Biblia, conforme al principio de la encarnación de Dios en Jesús). Por eso, él no busca a Dios en la jerarquía del mundo superior, sino por abajamiento de amor, simbolizado por la encarnación y por la cruz.

Juan de la Cruz no ha pretendido superar los signos y momentos de la comunión interpersonal de amor, para engolfar al contemplativo en un misterio en apariencia más hondo de sacralidad divina, donde ya no existirían las personas. Al contrario, él ha querido mantener y ha mantenido siempre la experiencia y exigencia concreta de la entrega y donación personal entre los hombres y mujeres, dentro de la historia. Por eso, el signo más profundo de su visión de Dios y del proceso contemplativo acaba siendo el aliento de amor que se entregan, boca a boca, dos enamorados que sólo pueden darse y compartir la vida si es que son distintos y viven muriendo, entregándose la vida unos a otros (cf. CB 39).

Este amor, entendido como encuentro personal en que unos hombres (un varón y una mujer) comunican su existencia, constituye el secreto y sentido más hondo de la humanidad, como ha mostrado de manera insuperable el

principio de la Biblia (Gen 2,7). En esa línea se puede hablar del valor permanente del platonismo, interpretado cósmicamente por Aristóteles y expandido luego en forma mística. Desde este fondo se pueden vincular las tres heridas y valores del amor, en línea ontológica, social y antropológica.

Quizá pudiéramos decir que San Juan de la Cruz se ha situado en el lugar preciso donde el ascenso contemplativo, de tipo platónico, debe abrirse, más allá de sí mismo, hacia un plano distinto y más hondo de encuentro personal y entrega histórica de la vida, como exige el Cantar de los Cantares y el Evangelio. De esa manera, sin advertirlo quizá expresamente, pero con decisión ejemplar, él ha introducido el platonismo difuso de su ambiente en el paradigma más hondo del amor como encuentro enamorado, y así lo ha expuesto en su *Cántico*. Más allá del encuentro enamorado no hay nada, pues en ese mismo amor está (es) Dios. Más allá del Jesús amante (Jesús de amor) no hay nada, según el dogma cristiano, porque el mismo amor de Jesús es Dios. No se trata, por tanto, de subir de plano y dejar lo humano, sino de descubrir en lo humano, por resurrección, la verdad de lo divino.

3.4. Juan de la Cruz, poeta renacentista y cristiano

El *Cántico Espiritual* contiene elementos platónicos, de tipo antropológico y religioso, recogidos por la tradición helenista judía (Filón de Alejandría) y por los maestros de la contemplación cristiana, influida desde antiguo por el neoplatonismo (Orígenes, Gregorio de Nisa y sobre todo del Pseudo-Dionisio), pero los incluye, como he dicho, dentro de un paradigma que no es platónico, sino judeocristiano: en el paradigma del Cantar y de la Encarnación de Dios en el Cristo del amor.

En ese sentido, debemos recordar que Juan de la Cruz no es un platónico sin más, sino un poeta y hombre espiritual que se sitúa en un lugar privilegiado del despliegue filosófico-religioso del Renacimiento, en un momento clave de la historia europea. Es un hombre encarnado en la realidad, un hombre de experiencia, que no huye de la vida, ni del amor real (enamorado), sino que encarna en el amor, descubriendo allí (no fuera) a Dios, de manera que puede afirmar, por ejemplo: «Gocémonos, Amado, y vámonos a ver en tu hermosura...» (*Cántico B*, 36). Ésta es una palabra fuerte de pasión de dual. En ella y no fuera está Dios (es decir, el amor definitivo). Desde esa línea quiero destacar de nuevo los tres planos más hondos de la experiencia poética de Juan de la Cruz:

1. *Juan de la Cruz es un poeta del Renacimiento* y, en ese sentido, ha sabido vincular un tipo de erotismo espiritual de corte platónico (en el nivel del simbolismo de las ideas) con la experiencia más concreta de la literatura amorosa de su tiempo. Él ha seguido a los grandes poetas de su entorno (de Boscán a Garcilaso), que son poetas del «amor humano», situándose en la línea de su posible profesor, Fray Luis de León. En esa perspectiva, asume los temas y modelos de grandes autores griegos y, sobre

todo, latinos, como Virgilio, Horacio y Ovidio, que él había estudiado e imitado en el colegio de Medina del Campo¹¹.

2. *Juan de la Cruz ha sido un hombre de intensa experiencia*, un creyente radical cristiano, convertido en «maestro» o director de espíritus. En esa línea, toda su obra tiene un sentido autobiográfico (no habla de teorías, presenta su vida) y una orientación didáctica, pero no a través de una cátedra, sino en esa «universidad de amor» que fue su vida. Él ha sido un poeta de la vida, un hombre que ha sentido en su vida y ha cantado la Vida de amor de los enamorados, que él conoce por libros (es hombre culto), pero, sobre todo, por la experiencia de su vida. Ciertamente estudió teología en Salamanca (1564-1568), y así muestra un buen conocimiento de ella, aunque no la elabora y aplica de un modo independiente, sino que la pone al servicio de la experiencia de Dios, que es la experiencia de la vida enamorada¹².
3. *Juan de la Cruz ha sido, al fin, un poeta de inspiración bíblica* y así vinculó la poesía renacentista, de fondo platónico y temas clásicos (latinos, toscanos, castellanos), con el Cantar de los Cantares. Así lo muestra su misma biografía de estudiante. Estudió Biblia, y la estudió bien, para iniciarse después en la Teología Escolástica, pero no quiso terminar ese estudio, porque pensó que se hallaba demasiado separado de la Biblia y de la experiencia de la vida. De esa forma vino a situarse en el lugar donde se cruzan y fecundan las dos culturas más importantes de Occidente, la semítico-israelita y la helenista (Platón con Aristóteles), pero de un modo muy preciso: puso el platonismo al servicio del mejor conocimiento de la vida, tal como se expresa en la Biblia (en el Cantar de los Cantares y en la encarnación de Dios en Cristo)¹³.

Estos rasgos (renacentista, maestro espiritual, hombre de Escritura) definen su vida y nos permiten entender su obra desde la perspectiva del amor enamorado del Cantar de los Cantares. Eso le ha permitido recrear el Cantar (no simplemente traducirlo y comentarlo, como hizo Fray Luis de León), sino reelaborarlo de un modo personal, como experiencia suprema de Dios, en el *Cántico Espiritual*, desde la Cárcel de Toledo, donde le tenían preso las intrigas de la Iglesia de su tiempo.

De esta forma acaba nuestra reflexión, que ha tratado de la acogida y recreación del *Cantar de los Cantares* de la Biblia Hebrea en el *Cántico Espiritual* de San Juan de la Cruz, asumiendo y superando el fondo platónico de gran parte del pensamiento y de la poesía mística de su tiempo. Así acaba una reflexión que había comenzado al hilo del trabajo de Elisa Martín Ortega sobre *Erotismo y huida en el Cantar de los Cantares* (5:2-6). Ha sido una reflexión introductoria, que puede y debe retomarse trazando un comentario de conjunto y una reflexión filosófica del *Cántico*, como he hecho en *Amor de Hombre, Dios enamorado. El Cántico Espiritual de Juan*

de la Cruz, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2004. Con una cita de esa obra quiero terminar mis reflexiones:

He situado a Juan de la Cruz en el trasfondo anterior (judaísmo y cristianismo, platonismo y renacimiento). Pero nosotros hoy somos herederos de un proceso de Ilustración posterior (siglos XVII-XX), que él no pudo asumir, aunque estuvo a sus puertas. Juan de la Cruz fue un hombre de cultura antigua, pero sintió las primeras sacudidas de la racionalidad política, intelectual y eclesial de Europa, marcada por el despliegue de la autonomía personal, por las nuevas posibilidades económico-sociales, la conquista de amplios territorios (América) y también por las disputas entre católicos y protestantes, centradas en gran parte en la autonomía religiosa de los creyentes...

Pues bien, situado así a las puertas de la Ilustración, en un camino de libertad abierto al amor (no a la racionalidad técnica y al dominio instrumental sobre el mundo), Juan de la Cruz puede ofrecernos de hecho, sin haberlo querido, unas referencias culturales y religiosas que podrían haber configurado de un modo distinto la historia posterior de Occidente, al menos desde una perspectiva religiosa e incluso filosófica... Él nos muestra que la historia de occidente podría haber sido distinta de lo que ha sido en los últimos siglos, si es que ella hubiera explorado en libertad los caminos del amor. Pero, de hecho, desde aquel tiempo (finales del siglo XVI), el mundo occidental en su conjunto ha seguido unos caminos diferentes: ha buscado el dominio a través del pensamiento claro y distinto (Descartes), se ha esforzado por crear sociedades fundadas en el imperativo de la ley (Kant), ha exacerbado una racionalidad dialéctica dominada por la lucha de contrarios (Hegel y Marx), ha desembocado en un sistema capitalista de muerte...» (p. 329).

Por eso, una vuelta a la experiencia del *Cantar de los Cantares* de la Biblia, tal como ha sido recreado por Juan de la Cruz en su *Cántico*, puede ayudarnos a recorrer mejor nuestra andadura humana.

NOTAS

¹ Entre los que han destacado la oposición de eros y agape, cf. A. NYGREN, *Eros et agape I-II*, Aubier, París 1952, 1962 (=Eros y Agape, Sagitario, Barcelona 1969); D. de ROUGEMONT, *El amor y occidente*, Kairós, Barcelona 1995. Han procurado vincular ambos motivos, de formas distintas: E. BRUNNER, *Eros una Liebe*, Berlín 1937; M. C. D'ARCY, *La double nature de l'amour*, Aubier, París 1948; A. IMBASCIALTI, *Eros y logos: amor, sexualidad y cultura en el desarrollo del espíritu humano*, Herder, Barcelona 1980; H. MARCUSE, *Eros y civilización*, Ariel, Barcelona 2001; J. PIEPER, «Amor», en *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1976, 477-552; X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*, Nacional, Madrid 1959, 341-409. El papa Benedicto XVI ha dedicado a este tema su primera encíclica: *Deus Caritas est (Dios es amor)*, 2005. Retomo aquí y elaboro en otra perspectiva algunos motivos de *Amor de hombre. Dios enamorado. San Juan de la Cruz*, Desclée, Bilbao 2004 y de *Palabras de Amor*, Desclée de Brouwe, Bilbao 2006.

² Entre los comentarios al *Cantar*, cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *El Cantar de los Cantares*, Verbo Divino, Estella 1992; A. GONZÁLEZ, *El Cantar de los Cantares*, Paulinas, Madrid 1981; D. LYS, *Le plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des*

Cantiques, Cerf, París 1968; V. MORLA, *El Cantar de los Cantares*, Verbo Divino, Estella 2005; A. ROBERT y R. TOURNAY, *Cantique des Cantiques*, Gabalda, París 1963; M. POPE, *Song of Songs*, Doubleday, New York 1976; G. RAVASI, *Il Cantico dei Cantici*, Dehoniane, Bologna 1992.

³ Cf. A. GONZÁLEZ, *Acción y contemplación en Platón*, CSIC, Madrid 1965; W. JAEGER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, FCE, Madrid 1990; J. L. VÁZQUEZ, *Del amor y la amistad: Platón-Nedoncellé*, Herder, Barcelona 1997.

⁴ Para una historia de la exégesis bíblica, leída en perspectiva de platonismo, cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture I-II*, Aubier-Montaigne, París 1959/1964; JEAN DANIELOU, *Message évangélique et culture Hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Desclée, Tournai 1961).

⁵ La mayor de las críticas judías contra ese «amor platónico» la ofrece a mi juicio F. ROSENZWEIG, *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca 1997, 218-231, 246-252, que han interpretado el *Cantar* como centro de la Biblia Hebrea, destacando, al mismo tiempo, su verdad universal, para todas las culturas de la tierra (retomando, pero en otro contexto, algunas de las aportaciones de la Cábala). La mayor de las críticas que conozco en contra del platonismo/sufismo desde el Islam la ofrece, entre nosotros, V. HAYA, *El Islam no es lo que crees*, Kairós, Barcelona 2010. Yo mismo he desarrollado el tema, de un modo inicial, en *El «Cántico espiritual» de San Juan de la Cruz*, Paulinas, Madrid 1992, 17-94, y de un modo temático en *Amor de Hombre, Dios enamorado. San Juan de la Cruz*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2004.

⁶ Este problema nos sitúa en el centro de la gran crítica de Nietzsche contra el cristianismo, tal como lo ha puesto de relieve G. MOREL, *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix I-III*, Aubier, París 1960-1961.

⁷ Sobre el «fondo platónico» de la Cábala, cf. J. H. LAENEN, *La mística judía. Una introducción*, Trotta, Madrid 2006. Véase también: G. SCHOLEM, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid 2000; *Los Orígenes de la Cábala I-II*, Riopiedras/Paidós, Barcelona 2001; A. SAFRAN, *La Cábala*, Martínez Roca, Barcelona 1976. Sobre el posible fondo musulmán, cf. M. ASÍN PALACIOS, «Un précurseur hispano-musulman de saint Jean de la Croix», en *Études Carmelitaines* 17 (1932) I, 113-167 (trad. española en *Huellas del Islam*, Madrid 1941, 235-304); L. LÓPEZ-BARALT, *San Juan de la Cruz y el Islam*, Hiperion, Madrid 1990. Sobre trasfondo general, cf. J. VILNET, *Bible et Mystique chez Saint Jean de la Croix*, DDB, París 1949. M. A. Díez, *Pablo en Juan de la Cruz. Sabiduría y ciencia de Dios*, Monte Carmelo, Burgos 1990; *Lecturas medievales de San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 1999.

⁸ Éste es el argumento de base, y la conclusión razonada, de mi libro ya citado *Amor de Hombre, Dios enamorado. San Juan de la Cruz*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2004. Allí he querido entender el *Cántico Espiritual* de San Juan de la Cruz (que es una recreación del *Cantar de los Cantares* bíblico) como experiencia de fondo desde la que puede elaborarse una verdadera antropología de la «carne» (de la encarnación), en claves de dualidad de amor, es decir, de encuentro humano. No es que Dios está más allá del amor dual/carnal (cuando la carne se supere), como quería un tipo de platonismo, sino que Dios es la verdad y hondura del mismo amor carnal/dual del *Cantar de los Cantares*. No es que haya que «ir» del *Cantar* a Dios, sino que se puede y debe encontrar a Dios en el *Cantar*. Eso es lo que ha querido hacer Juan de la Cruz en su *Cántico Espiritual*.

⁹ Así lo he puesto de relieve en el libro ya citado: *Amor de hombre*. Ediciones críticas por E. PACHO: *Cántico espiritual (A)*, FUE,

Madrid, 1981; *Cántico espiritual* (B), Monte Carmelo, Burgos 1998. Entre los estudios literarios del *Cántico*, cf. D. ALONSO, *La poesía de San Juan de la Cruz. (Desde esta ladera)*, CSIC, Madrid 1942; M. J. MANCHO, *Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz*, FUE, Española, Madrid 1993; D. YNDURAIN, *San Juan de la Cruz. Poesía*, Cátedra, Madrid 1989; *Aproximación a San Juan de la Cruz. Las letras del verso*, Cátedra, Madrid, 1990. Entre los estudios temáticos, además de la obra ya citada de G. Morel, cf. J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Alcan, Paris 1924. 2.ª ed. de 1931 (versión esp. de la 1.ª ed.: *San Juan de la Cruz y la experiencia mística*, Valladolid 1993); E. PACHO, *San Juan de la Cruz y sus escritos*, Cristiandad, Madrid 1969; *Iniciación a San Juan de la Cruz. Pautas para la lectura y el estudio de sus obras*, Monte Carmelo, Burgos, 1982; C. P. THOMPSON, *San Juan de la Cruz. El poeta y el místico*, Swan, S. Lorenzo del Escorial 1985; *Canciones en la noche. Estudio sobre san Juan de la Cruz*, Trotta, Madrid 2002.

¹⁰ En esta perspectiva se sitúan, por poner un ejemplo, las obras de J. MOINGT, *L'Homme qui venait de Dieu*, Cerf, Paris 1993 (versión cast. *El hombre que venía de Dios I-II*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995); *Dieu qui vient à l'homme*, Cerf, I, II/I y II/2, Paris 2002/2007 (versión española en curso: *Dios que viene al hombre I-II*, Sígueme, Salamanca 2008/2010).

¹¹ Ciertamente, es un poeta culto, que conoce y recrea de modo profundo las posibilidades del lenguaje y las formas literarias de su tiempo, en una línea vinculada al platonismo. Pero, al mismo tiempo, cuando le conviene, utiliza palabras y términos

populares (como ha hecho, sobre todo, en sus romances). Casi todos los versos y temas del *Cántico* pueden y deben entenderse desde la poesía de su tiempo, como ha puesto de relieve D. YNDURAIN, *San Juan de la Cruz. Poesías*, Cátedra, Madrid 1989, que ha interpretado el *Cántico* desde el trasfondo del Renacimiento, demostrando de forma positiva (aunque quizá demasiado exclusivista) el fondo renacentista y erótico (humano) de los poemas de sjc.

¹² Algunos pensadores de aquel tiempo como Fray Luis de León pudieron ser biblistas y escolásticos (siendo poetas), aunque sufrieron por ello. Cf. L. E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, citados en bibliografía y V. MUÑOZ, «Filosofía, teología y humanidades en la Universidad de Salamanca durante los estudios de S. Juan de la Cruz (1564-1568)» en VARIOS, *San Juan de la Cruz. Espíritu de llama*, Teresianum, Roma 1991, 175-212.

¹³ Sobre el los estudios de Juan de la Cruz, siguen siendo esenciales la obras de L. E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, «San Juan de la Cruz y la Universidad de Salamanca», en *Salmaticensis*, 36 (1989), 157-192; «Vinculación universitaria de los carmelitas salmantinos: 1564-1568. Nuevas precisiones sobre los estudios de S. Juan de la Cruz», *Salmaticensis*, 38 (1991) 155-166; «La formación universitaria de S. Juan de la Cruz», en VARIOS, *Actas del Congreso Internacional*. Tomo II. Valladolid 1993, 221-250; Consideraciones sobre la formación cultural de S. Juan de la Cruz», en VARIOS, *La recepción de los místicos. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Diputación de Ávila, 1997, 311-340.

