

JUAN JOSÉ LÓPEZ IBOR

LA ANGUSTIA EN
SAN JUAN DE LA CRUZ

Publicado en REVISTA DE ESPIRITUALIDAD 27 (1968) 374-383

Dep. Legal: M 3747 - 1958 - Sep - MARTO, Artes Gráficas, Los Molinos, 10, Madrid - 20

JUAN JOSÉ LÓPEZ IBOR

LA ANGUSTIA EN SAN JUAN DE LA CRUZ

Publicado en REVISTA DE ESPIRITUALIDAD 27 (1968) 374-383

Dep. Legal: M. 3747 - 1958 - Sep. - MARTO, Artes Gráficas, Los Molinos, 10, Madrid - 20

LA ANGUSTIA EN SAN JUAN DE LA CRUZ

La elección de alguien como yo, afanado en las tareas de la psicología y de la psicopatología contemporánea, para la celebración de este Centenario de San Juan de la Cruz, demuestra la alta cotización de la psicología en la bolsa de valores intelectuales del hombre actual. Si a la palabra psicología se le agrega el calificativo de «profunda», su cotización crece; pero la alta cotización de su valor en el mercado científico no quiere decir, necesariamente, que tenga un valor real. Quizá la psicología profunda no merezca esa alta cotización; al menos eso que se entiende habitualmente como psicología profunda. Y una buena ocasión para someterla al fuego de una prueba dirimente es la de acercarse a lo que, sobre las profundidades del ser, ha revelado San Juan de la Cruz, apoyado en su propia experiencia.

Psicología profunda quiere decir psicología del inconsciente. Según ella, la conciencia ya no es el centro de la actividad psíquica, sino que por debajo de ella —esta imagen espacial tiene sólo un valor figurativo— se encuentra un estrato autónomo de actividad, más fuerte y poderoso que el propio del yo consciente. Según la psicología analítica-freudiana este estrato se halla constituido por experiencias de la vida pasada almacenadas a presión, precisamente, porque a su debido tiempo no pudieron asimilarse. Esa «represa» de frustraciones es, según este modo de ver, la expresión de los deseos primarios y auténticos de la personalidad, deseos que la coerción externa —que va desde el padre al educador y a la trama social— no ha dejado realizar. Las frustra-

ciones dificultan la dinámica libidinosa. Líbido es amor, pero amor sexual. De ahí toda la teoría del complejo de Edipo y del complejo de castración.

Los psicoanalistas, apoyados en estos principios dinámicos y en esa estratificación de la vida psíquica, afirman que poseen la clave de la conducta humana. El yo se encuentra emparedado entre el «ello», o sea el inconsciente, y el «super yo», que no es otra cosa que aquello que deja pasar el principio de la realidad de las aspiraciones libidinosas del «ello»; por eso se dice que el «super yo» es el heredero del complejo de Edipo. Al resultado de esa filtración es a lo que se llama «las normas morales».

No es difícil imaginar lo que los psicoanalistas dicen, o pueden decir, de San Juan de la Cruz. Lo que en la vida tiene la apariencia de noble, no es más que un resultado de la sublimación de los impulsos libidinosos. Al no poderse satisfacer se transforman. Es una alquimia que convierte en oro purísimo la impurísima tierra. La simplicidad del esquema es tal que para muchos resulta convincente. Esta mecánica del alma es un aspecto más del racionalismo del hombre moderno. Los principios racionales que tanto éxito han tenido en las ciencias de la naturaleza, ¿por qué no los han de tener en las ciencias del hombre? Esa es la pregunta que se hizo Freud.

Ahora ya se ve que tal alquimia no es ni tan racional ni tan poderosa como se pretendía. Y su gran argumento —el de su eficacia curativa— ya no se esgrime, porque no ha podido demostrarse. Pero lo que se llama «espíritu del tiempo», o sea, el conjunto de creencias científicas —fíjense en la palabra que utilizo— que constituye la atmósfera intelectual en que se mueve el hombre en cada época, evoluciona lentamente, aun en período de aceleración histórica como el presente. Para muchas gentes lo profundo es lo inconsciente en sentido freudiano, que tiene que revelarse a través de los actos fallidos, los ensueños y las neurosis. Claro es que el pensamiento realmente creador e innovador de nuestro tiempo camina ya por otras vías, aunque esas vías tardan en hacerse visibles y transparentes para el hombre medio.

Incluso un psicólogo que ha alcanzado mayor profundidad en estos sectores como Jung, no ha alcanzado la misma difusión. Según Jung, en el inconsciente existen elementos que han nacido fuera de la experiencia individual y que integran el inconsciente colectivo. Este se halla constituido por las experiencias primordiales de la humanidad condensadas en los arquetipos cuya suma representa el conjunto de las posibilidades latentes de la vida humana.

Lo que San Juan de la Cruz llama «la noche oscura» es, precisamente, lo que en lenguaje freudiano podría llamarse el inconsciente. La primera etapa de su camino consiste en liberarse de todo lo que el

hombre ha aprendido a través de la razón o le ha llegado a través de los sentidos. Ese conjunto es una escoria, de la que hay que desprenderse antes de avanzar en el camino de la vida interior. Al referirme antes a la existencia del inconsciente lo he situado debajo de la conciencia; pero ya he dejado dicho que esto es un lenguaje figurativo e importa insistir en este punto. Si buscamos la profundidad del ser, es claro que debemos prescindir de todo lo contingente, que constituye la vida cotidiana. Y si prescindimos de ello, no es porque no pertenezca al ser personal mismo. A la persona pertenece su modo de expresión, que siempre muestra el cuño de su estilo. Pero al buscar la autenticidad del ser personal debemos situar entre paréntesis lo contingente para acercarnos a su fuente originaria. Y esa fuente originaria no es otra que el *yo-mismo*.

Existe una gran literatura sobre la experiencia mística, cuyas conclusiones resultan inadecuadas por referirse al término de «conciencia». Según Delacroix y Leuba, en la experiencia mística el sujeto pierde progresivamente la conciencia, hasta hundirse en el inconsciente en el cual se encuentra la presencia de Dios. «Aquel vacío de la conciencia, aquella nada convertida en objeto del pensamiento para la conciencia reaparecida, asciende a la existencia y se convierte en *la nada que es*.» Delacroix se pregunta si el místico se hunde en una inconsciencia total, y señala el testimonio de muchos que notan la persistencia de una cierta forma de conciencia, aunque muy débil. Lo que interesa subrayar es que para él y muchos otros, el inconsciente es el lugar donde se encuentra Dios y el alma. Y agrega, que para muchos deseosos de respetar las exigencias de la teología como las de la psicología, el inconsciente sería «el vehículo de la gracia divina».

Estas afirmaciones sobre la conciencia e inconsciencia de la experiencia mística necesitan de mayor precisión. De lo contrario, nos encontraremos que una misma explicación resulta válida para la verdadera y la falsa mística e incluso para las experiencias pseudo-místicas obtenidas a través de los tóxicos. Resulta significativo que en un mundo como el actual, en el que la vivencia de la trascendencia se ha empalidecido y en el que la voz de Dios se ha vuelto opaca para el hombre contemporáneo, hayan surgido nuevos modos de experimentar la trascendencia a base de fármacos y tóxicos (mescalina, l. s. d., s. t. p., etc.). En los pueblos primitivos, la experiencia religiosa primordial se refuerza por la experiencia que produce la ingestión de drogas.

La estructura de la experiencia pseudo-mística con drogas consiste en que la vivencia del yo se disuelve y parece fundirse como la del cosmos. No es una experiencia clara, sino brumosa, oscura, a la cual conduce, en sus fases inmediatamente anteriores, no una «noche oscura», sino una mayor viveza sensorial. Sólo cuando la intensidad de la into-

xicación aumenta, la viveza sensorial se encalabrina primero en formas extrañas y se difumina después. Es entonces cuando el yo parece haber roto las coordenadas que le sitúan en el espacio y en el tiempo. Tal ruptura acaece a través de la acción del tóxico sobre el cuerpo, de una alteración de aquellos circuitos nerviosos en los que se apoya la conciencia del yo. Esta experiencia del yo fundido con el cosmos es lo que da un tinte panteísta a la experiencia mística. El maestro Eckardt, en su proceso, dice: «Nos sentimos totalmente transformados en Dios y montados en Dios.» «Del mismo modo que en el sacramento el pan se convierte en el cuerpo de Cristo, así yo me encuentro convertido en El, porque El hace de mí no un ser igual a El, sino un todo con El.» Al Hallaj, místico musulmán, fue reconocido como blasfemo por haber dicho: «Yo soy la verdad creadora». Por ello fue crucificado en el año 922.

Antes de pasar más adelante conviene detenerse un punto en examinar mejor el contenido de lo que se llama *mística* en la actualidad.

En un libro dedicado a la mística negra, Mario Praz dice: «Hay que distinguir entre los *místicos* que niegan el mundo de los sentidos y los *exóticos* que lo afirman; entre los místicos que vacían su universo de cualquier contenido material y los exóticos que materializan las épocas más distintas y los países más distintos y que llenan sus sentidos con vibraciones, aunque entre ambos exista una analogía. Los dos sitúan la satisfacción de sus deseos en un mundo ideal de ensueño. Para crear las condiciones necesarias para la intensidad de sus sueños; ambos recurren a los medios de excitación: los místicos, al ayuno y al estar despiertos; los exóticos, al opio y a otros tóxicos. En un sentido más general, se puede decir que todo artista es un exótico porque por medio de su fantasía quiere elevarse sobre el mundo cotidiano.»

Gelpke dice que cuando Praz habla de los místicos se refiere a los místicos cristianos occidentales, porque de lo contrario no diría que los místicos niegan el mundo de los sentidos. La mayoría de los místicos orientales no sólo no niegan ese mundo, sino que lo acentúan. La mística islámica basada sobre la erótica es una mezcla místico-exótica, si utilizamos el vocabulario de Praz.

He citado estos dos autores para señalar las confusiones que hay en torno al uso de la palabra mística, y lo importante a subrayar es que tales confusiones están basadas en interpretaciones psicológicas erróneas.

La mística-exótica en la que se utilizan los tóxicos, lo que se busca es una ruptura de las cadenas del yo, para que lleguen a una visión más elevada de una cierta realidad que le trasciende. Baudelaire ha hecho una magnífica descripción de las borracheras del haschisch en sus «paraísos artificiales».

En todas las formas de mística inferior se hace alusión a ciertos estados eróticos: en la embriaguez y en el éxtasis, el fenómeno fundamental consiste en la disociación del yo. La conciencia se encuentra enturbiada, la percepción de las coordenadas espacio-temporales que sitúan al yo en el mundo se aflojan primero, para desaparecer después. El éxtasis sexual se asimila al éxtasis tóxico. En la mística musulmana como en el extraordinario relato de Leila y Madschun, la identidad de experiencias es evidente. Es curioso que en plena civilización occidental se hayan puesto de moda las drogas tóxicas. Se las llama precisamente psicomiméticas o psicotomiméticas porque se considera que producen algo parecido a una psicosis, lo que se llama una psicosis experimental o modelo. Sidney Cohen propone llamarlas místico-miméticas porque para él se trata de verdaderos estados místicos, idea que también ha mantenido Huxleys en «Las puertas de la percepción». Sidney Cohen se pregunta por qué una sociedad racionalista, materialista y agnóstica está contra las drogas que producen visiones o alucinaciones. ¿Quién debe usarlas? —dice— ¿Los científicos para las investigaciones?, ¿los psicoterapeutas?, ¿el filósofo que quiera penetrar más en las entrañas de los procesos del pensamiento?, ¿el artista que espera aumentar su actividad creadora mediante ellas?, ¿el místico?, ¿el hedonista?

No hay drogas buenas y malas —agrega—, sino que cada una puede servir para el bien o para el mal. Cada una tiene una cara positiva o negativa. La misma Tonaktl, el hongo sagrado de los aztecas, tomada por el pueblo después de la coronación de Moctezuma II en 1502, en algunos actuó como droga suicida y a otros los convirtió en profetas y videntes. Aun el mismo alcohol es ampliamente usado por la humanidad por su capacidad de despertar ciertas posibilidades místicas en el hombre.

Thomas D. Quincey utilizaba el opio y tuvo ocasión de transmitirnos una serie de experiencias extraordinarias. Según él, servía para penetrar en el misterio que suprime la duda. Hay algo desconocido en el cerebro humano, decía, y tanto estas drogas como la agonía, el delirio febril, etc., nos lo hacen aparecer.

Henri Michaux, el poeta, ha descrito sus auto-experiencias con la mescalina y dice: «Lo que ocurre en la muerte tiene que ser comprendido sustancialmente. En la muerte la infinitización toma su definitivo ser. La muerte es el éxtasis, entonces es cuando uno está frente al infinito y sin ninguna otra posibilidad... El gran éxtasis místico se halla acompañado de una insensibilidad completa.»

Pahnke realizó en 1963 la siguiente experiencia en la Universidad de Harvard¹: 30 estudiantes de Teología fueron sometidos a la acción

¹ Manuscrito no publicado (Gelpke).

de la psilocibina porque es más corta —sólo dura de tres a cinco horas— que la del l. s. d. o la mescalina. La experiencia se realizó en una capilla el día primero de Cuaresma. A las once de la mañana se les administran cuatro píldoras. Unos ochenta minutos después comienzan las ceremonias religiosas del día, que durarán hasta las tres de la tarde. A las cinco se dio por terminada la experiencia, habiéndose registrado todo lo ocurrido en videotape, cintas magnetofónicas y largas entrevistas con cada uno. La experiencia demostró que a los sujetos sometidos a la droga se les desarrollan capacidades místicas que no aparecían en los de control; aunque se trataba de estudiantes de teología, los sujetos de experiencia más bien eran, psicológicamente, americanos medios, sin proclividades místicas. La psilocibina produce estados de conciencia que son idénticos a los que aparecen en los místicos. La vivencia más frecuente percibida fue la de trascendencia del espacio y tiempo. («El tiempo parecía eterno.») Muchos no podían describir lo experimentado. «Me estremecía —decía uno— que no hubiera nada fuera, nada antes, nada después. La acción de la droga depende del sujeto y del medio, por eso son distintos los resultados hallados en una experiencia de clínica de los habidos en una ceremonia de culto, como ocurre en los indios o como tuvo lugar en esta ocasión.

¿Qué tienen que ver estas experiencias con las que testimonia San Juan de la Cruz? Desconocer la dificultad del problema resultaría irritante, tan irritante como reducirlo a simple fórmula. Precisamente *la experrencia mística auténtica es inefable*. Y si un genio en el conocimiento de la lengua como San Juan de la Cruz no pudo expresarlo más que simbólicamente es porque resulta imposible hacerlo de otra manera. En San Juan de la Cruz se observa cómo el simbolismo crece en profundidad a medida que se acerca el momento que podríamos llamar «cero» de la experiencia, es decir, su momento esencial: *el del encuentro con Dios*. «El trabajo que he de cumplir con ella —dice— es más importante porque es entonces Dios mismo el que opera.»

Por todas estas razones no podemos nosotros intentar más que acercarnos a una cierta intelección de esa experiencia. No debe producirnos extrañeza esta situación: ¿es que a alguien que no hubiese sentido jamás el dolor o la tristeza podríamos explicársela de tal manera que la conociera como nosotros? A fuerza de tanto conocer, nos hemos olvidado del saber experiencial. La experiencia no se reduce a cifras. Y si el lenguaje lo aprehende, tiene que ser a través de aquella parte del mismo a la que Wittgenstein quiere renunciar, es decir, a través de lo que nunca será un lenguaje de ecuaciones, un lenguaje exacto.

Con esta salvedad, intentemos dar unos pasos hacia adelante, en el entendimiento de la experiencia mística de San Juan de la Cruz.

Si quisiéramos expresarla en ese lenguaje ecuacional al que he aludido sería *el encuentro del yo con Dios*. Para sentirnos casi amedrentados ante la inmensa dificultad del problema, bastaría con que nos preguntemos por el término de la ecuación que nos resulta más próxima: el yo. ¿Qué es el «yo»? Así formulada, resulta tal vez una pregunta ilícita. Qué es el «yo», supone que el «yo» es una cosa. Es lo que admiten muchas psicologías. En el psicoanálisis se da ese proceso de «cosificación» del yo, del ello y del super-yo; por esto se manipulan tan fácilmente como las cosas. Es cierto que el hombre resulta manipulable. El gran tema de la protesta contra la civilización tecnológica es precisamente esa manipulabilidad del hombre, a través de los medios de comunicación. Pero no son sólo los medios de comunicación los que lo manipulan, sino los de consumo. En la sociedad del bienestar, comunicación de masas y consumo operan como creadoras de reflejos condicionados. Su poder no es absoluto, sino cuando el yo de ese hombre se entrega. Porque el yo no es una cosa y por eso en lugar de preguntar «qué es el yo», sólo se puede preguntar. «¿Quién soy yo?» Esta pregunta lleva implícita otra, aún más difícil de contestar, que es la de «¿quién es El?». Pero dejemos de momento esta última interrogación.

¿Quién soy yo? resulta una pregunta ambigua y paradójica. Nuestra vida es el modo que tenemos nosotros mismos de contestarnos a ella. El yo es un «lugar vacío», decía Ortega traduciendo del alemán «eine leere Stelle». Lugar vacío, pero creador de decisiones y de realidades. Las experiencias del pasado, manifiesta o latente, sirven, pero no lo determinan como pretende el psicoanálisis. Es un foco primario de energía. Porque existe él, es por lo que percibimos, pensamos, sentimos y queremos. Estos modos de acción son aproximaciones descriptivas que se emplean para describir su actividad; pero en *sí*, ¿qué es en *sí mismo*? No hay más que una respuesta que la psicología contemporánea se niega muchas veces a aceptar. Es la *presencia del espíritu*; es el «topos» del espíritu encarnado. Para aproximarse a ese singular punto es para lo que es necesario atravesar la noche del sentido. La ascesis se hace por el *yo-mismo*, actuando sobre el *yo-encarnado*. Esa noche del sentido no se refiere sólo a la eliminación de aquellas incitaciones cotidianas de la vida, que son más o menos pecaminosas. Pecado supone siempre contaminación del espíritu con la materia. Existe algo más difícil de conseguir: *reducir la experiencia del yo*, amputándola del resto de su actividad, de lo que es pensamiento y voluntad. El pensamiento puro parece tan lejos del yo encarnado que la filosofía alemana ha lanzado la expresión del «espíritu objetivo», para designar las obras del hombre en cuanto a ser espiritual, es decir, las obras de pensamiento y de arte. Aún la historia misma —en cuanto proceso—

pertenece al espíritu objetivo. En la experiencia mística toda esa actividad del «yo», que en el fondo procede del «yo» en cuanto encarnado, se reduce al mínimo: sólo, a *la experiencia pura del yo*, consistente en *la presencia del espíritu*. Es como el alma puesta al desnudo; de verdad al desnudo, no como tantas veces se dice con expresión coloquial y literaria. Esa alma al desnudo se encuentra, forzosamente, en la presencia de Dios. Y entonces es Dios el que opera. Pero esa suspensión exige una actividad para ser mantenida: aquí se encuentran conjugadas las dimensiones contrarias de la actividad y la pasividad, del deseo y de la entrega, de la luz y de la sombra, de la vida y de la muerte, del momento y de la eternidad. Es un momento de *plenitud*.

La diferencia entre la seudomística experimental y otras formas de éxtasis también llamadas místicas consisten precisamente en que en aquéllas la conciencia del yo se enturbia y la desaparición de su estructura y de sus coordenadas témporo-espaciales se debe precisamente a ese descenso del nivel de conciencia. De ahí también su contaminación erótico-sexual. En cambio, en la experiencia mística de San Juan de la Cruz, el camino es inverso. Habla de la noche del sentido y del espíritu con un rigor introspectivo extraordinario para llegar a un momento de «super-conciencia» en la que el yo no está vagamente fundido con el cosmos, sino centrado en sí mismo y ese es su momento de plenitud y claridad supra-racional. Lo que sea ese «yo» o ese «yo mismo» o «sí mismo» en otros modos de expresarlo (*Das selbst, the self*) ha sido sometido a análisis intelectual desde hace siglos. Hume dudaba de la experiencia del «yo-mismo» porque en ella ya el yo estaba embarcada en lograrla. Es como la presencia real de un fantasma. Desde San Agustín a Heidegger, pasando por muchos otros y especialmente por Kierkegaard, esa aprehensión del centro de la subjetividad se ve desde distintas perspectivas. Así ha nacido la filosofía existencialista. En Sartre ese centro subjetivo no es sino el punto de inserción de la libertad, acción libre concebida de tal manera que el hombre hace de sí mismo lo que quiere. Sólo en San Juan se encuentra una descripción de ese momento puro en el que la existencia y la esencia del yo se confunden, son una misma, sin que el yo se nuble, sino que la experiencia sea un amanecer de claridad en el cual no se enturbie la estructura témporo-espacial del yo, sino que por la exclusión máxima de lo que no es espiritual se encuentre en presencia de Dios en una peculiar fusión de actividad y pasividad, siendo él mismo y obrando Dios en él.

¡Qué pocos místicos auténticos ha habido en el mundo! Sin embargo, la experiencia mística posee un valor singular para el común de los mortales que quieren acercarse a ella con el alma limpia y no quieren buscar lo morboso en lo extraordinario. Su valor para el común

de los creyentes —y aún para los demás— es el de testimoniar sobre la naturaleza de la experiencia religiosa en sí. La psicología se ha ocupado poco y mal de ella en los últimos tiempos. Si he dicho «poco y mal» es porque tengo en la memoria lecturas recientes en las que se examina este problema a la luz de la psicología moderna. Y para los que lo escriben —teólogos y pensadores católicos— no hay, desgraciadamente para ellos, más psicología moderna que el psicoanálisis. Así, la experiencia religiosa queda reducida a una transposición del complejo paterno, al Dios-padre del antiguo testamento que produce temor y temblor. La religión, decía Freud, es una forma de neurosis; y lo que resulta intolerable en esas nuevas publicaciones es el escamoteo de esa afirmación. Freud era más sincero y auténtico, en el desarrollo de su doctrina. Intentó una psicología del hombre puramente natural, del «homo natura», como decía Binswanger. Y con todo, esta expresión no resulta correcta, a no ser que se confunda la naturaleza humana con la fisiología humana, como hacen tantos de los que comentan la encíclica *Humanae vitae*, por ejemplo. Ignoran que, como han dicho Merleau-Ponty, y tantos otros, las ciencias del hombre han emprendido una nueva orientación. De lo contrario no podrían responder a las características del hombre concreto, limitándose a su caricatura científica.

La experiencia mística es inefable y del mismo carácter, aunque amortiguado, participa la experiencia religiosa. Rudolf Otto, que la estudió muy bien, en su libro *Lo santo* hablaba de lo numinoso; pero no sólo hay terror y pavor, *sino también confianza*. La necesidad de todas estas dimensiones derivan de algo que caracteriza la existencia humana, a saber, que el ser hombre no se agota en todas sus determinaciones actuales, ni en la acción histórico cultural ni en su proyecto. Diríamos que el hombre es un ser no contingentemente frustrado, *sino esencialmente frustrado*. Por eso en su fondo está la angustia. No todo el pensamiento existencial es antirreligioso. No lo es sobre todo en su creador Kierkegaard. El intelectualismo de los tiempos posteriores ha deformado esta corriente del pensamiento, de la que todavía podemos extraer un conocimiento y experiencia enriquecedores.

La frustración del hombre ya ligada con el sentimiento de la dependencia del ser trascendente. De la frustración y, por tanto, de la angustia le libera la fe en un Dios que le concede la vida de la libertad. De ahí la grandeza y la miseria del hombre y, lo que es más importante, la existencia de la gracia, actuando sobre ella.

Hablar de la angustia es moneda corriente. La época actual es época de angustia. Se dice muchas veces que la agitación de la vida moderna, los imperativos de la masificación, etc., son la causa de la

angustia. No es cierto. Otras épocas ha habido en las que el estado de ánimo colectivo era la angustia, por ejemplo, al fin del Imperio Romano. Atribuir la angustia a los problemas de la vida cotidiana, precisamente en el momento en que la técnica hace desaparecer muchos de ellos, es un mecanismo de defensa como el de los neuróticos cuando se ven compelidos a una fobia o a una obsesión para escapar a la angustia. La angustia del hombre contemporáneo es una angustia ontológica. Nunca ha sido más verdad la expresión del »Deus absconditus«. No es Dios el que se esconde, sino el hombre el que esconde a Dios. Las realizaciones científicas y sociales, la destrucción de los mitos y ritos religiosos lo esconden. Así el hombre siente más su radical frustración a pesar de todos los progresos. El progreso le hace sentir responsable ante la historia, pero se niega a sentirse responsable ante Dios. La historia no es una entidad dialogante, porque es una excrecencia humana. Supone dialogar consigo mismo. El dialogar con Dios transforma su frustración en humildad, su angustia es gracia.

Por eso volver a San Juan de la Cruz es volver a una fuente de vida, a pesar de que él y su mundo se hallen tan distantes del nuestro. No debe ser esta conmemoración una exaltación que nos deje intactos de piel adentro. Es un testimonio, un auténtico testimonio de una vida, que no es un puro testimonio literario. Testimonio de otra vida que no nos es ajena. Terencio decía, cifrando la sabiduría del mundo clásico, que nada de lo humano nos es ajeno. Lo humano es precisamente la *imago Dei*. El hombre tiene el honor de estar destinado a ser la imagen de Dios y a reconocerlo. Nada más y nada menos que esto es lo que debemos ver en la experiencia mística de San Juan de la Cruz. Cuanto más angustiado está el mundo más necesita de esa confianza humilde que le da su religación con Dios.

Si algo digno de ser subrayado tiene esta tendencia actual a ocupar parte de la mística en sus formas inferiores y aberrantes es el reconocimiento de la necesidad de trascender la realidad habitual, de descorrer el velo de Maya, de pensar que existe una *última y profunda realidad* fuera de nosotros mismos, pero que está en contacto con lo más profundo de nuestra realidad interior.

JUAN JOSÉ LÓPEZ IBOR

Madrid

